

**Mauricio Ferraris**

## **Realitizam\***

### *Postmoderni napad na realnost*

#### **Od postmodernizma do populizma**

Postmodernizam je ušao u filozofiju kraćom knjigom (od 109. stranica) francuskog filozofa Žan-Fransoa Liotara (Jean-François Lyotard), pod naslovom *Postmoderno stanje*, objavljenom u septembru 1979. godine<sup>1</sup>. Ona se bavi krajem ideologija, odnosno, kako Liotar to naziva, „velikih priča“: prosvjetiteljstva, idealizma, marksizma. Ove priče su izandale; ljudi su prestali vjerovati u njih; prestale su pokretati svijest ljudi i opravdavati znanje i naučno istraživanje. To je bila kriza, ali (očigledno) je iskušena bez tragedija, daleko od drama i giljotina modernizma, u dobu koje nije moglo predvidjeti šta će se naredno desiti od Balkana do Srednjeg Istoka, od Avganistana do Menhetna. Lakoća sa kojom se širila pandemija zavisila je ne samo od nečega nejasno nazvanog „duhom vremena“ već upravo od činjenice da je postmodernizam sa sobom nosio kosmopolitsku gomilu predaka:<sup>2</sup> engleskog historičara Arnolda Tojnbija (Arnold Toynbee), koji je govorio o tome u četrdesetima; njemačkog antropologa Arnolda Gelena (Arnold Gehlen), koji je teoretizirao o „post-teoriji“ u pedesetima; američkog novelistu Kurta Vonegata (Kurt Vonnegut), koji je miješao crni humor i naučnu fantastiku u šezdesetima; američkog arhitektu Roberta Venturija (Robert Venturi), koji je ponovo vratio lasvegaški Dizni stil na početku sedamdesetih. Na samom početku, u tridesetima, postojala je čak i španska književna kritika Frederika de Onisa

\* Izvornik: „Realitism. The Postmodern Attack on Reality“. Prvo poglavlje knjige: Ferraris, Maurizio. (2014). *Manifesto of New Realism*. Albany: SUNY Press. pp.1–21.

(Frederico de Onis), koji je tim imenom nazvao pjesnički trend.

Najmanji zajednički imenilac svih ovih preteča leži na kraju ideje o napretku: projekciji ka beskonačnoj i neodređenoj budućnosti koju slijedi uzmicanje. Možda je budućnost već ovdje, i suma je svih prošlosti: imamo veliku budućnost iza nas. Ipak, na specifičnom polju filozofije, našli smo jedinstven element, kojeg ćemo se stalno laćati u ovoj knjizi. S obzirom na to da, u filozofiji (i u znanju uopšte), napredak zahtijeva uzdanje u istinu, postmoderni nepouzdanje u napredak podrazumijevalo je usvajanje ideje – koja nalazi svoj paradigmatičan izraz kod Nićea (Nietzsche) – da istina može biti zla, a iluzija dobra i da je to sudbina modernog svijeta. Suština stvari se ne nalazi mnogo u tvrdnji „Bog je mrtav“ (kao što je Hegel tvrdio prije Nićea), već prije u rećenici „ne postoje činjenice, jedino interpretacije“<sup>3</sup>, jer je stvarni svijet postao prića. Prića koja se ponavlja, saglasno kružnom karakteru vječnog povratka umjesto linearnog, postajući univerzalna istorija u vidu napretka civilizacije.

Dosad sam spomenuo isključivo filozofske ideje. Pa ipak, za razliku od ostalih smjerova i sekti, i beskrajno više od Platonovog pokušaja u Sirakuzi – ali i više od marksizma – postmodernizam je našao punu političku i društvenu realizaciju. Proteklih nekoliko godina, u stvari, naućile su nas gorku istinu. Odnosno, uspostavljen je primat interpretacije u odnosu na činjenice i prevazilaženja mita o objektivnosti, ali to nije proizvelo emancipatorne efekte kakve su profesori proricali. „Stvarni svijet“ nikada nije postao „prića“; nije nastalo oslobođenje od pritiska stvarnosti – koja je jednostavno previšemolitna, zbijena, zapovjednića – niti je došlo do porasta i dekonstrukcije perspektiva za koje se činilo da se umnožavaju, u društvenom svijetu, rasta iradikalne liberalizacije TV kanala (kao što se to vjerovalo sedamdesetih). Stvarni život je sigurno postao prića, ili radije – kao što ćemo pokazati – postao je rijaliti šou (reality show); ali ishod je bio medijski populizam, naime, sistem u kojem (ukoliko neko ima toliku moć) neko može učiniti daljudi povjeruju u bilo šta. U vijestima i tok šou (talk show) programima svjedoćili smo carstvu „nema činjenica, samo tumaćenja“ koje

je – što je nažalost činjenica, a ne interpretacija – pokazalo svoje istinsko značenje: „argument najjačeg uvijek je najbolji“.

Stoga, sada se suočavamo sa neobičnim okolnostima. Postmodernizam uzmiče, i u filozofskom i u ideološkom smislu, ne zato što je promašio svoje ciljeve, već naprotiv, upravo zato što ih pogađa tako dobro. Masovan fenomen – i, rekao bih, glavni uzrok preokreta – bilo je upravo ovo potpuno i izopačeno shvatanje koje je, kako se čini, blizu da implodira. Postmodernističke snove realizovali su populisti, i na prelazu iz sna u javu, zaista smo shvatili šta je to zapravo predstavljalo. Znači, šteta nije došla direktno od postmodernizma – koji je većinom bio pokretan hvale vrijednim emancipatornim aspiracijama – već od populizma, koji se okoristio moćnom (iako uglavnom nesvjesnom) ideološkom podrškom postmodernizmu. Ovo je imalo posljedice koje su snažno uticale ne samo na manje ili više velike elite koje su bile zainteresovane za filozofiju nego najprije na masu ljudi koji nikad nisu čuli za postmodernizam i koji su podlegli efektima medijskog populizma, uključujući u prvom redu ubjeđenje da je u pitanju sistem bez mogućih alternativa.

Zbog ovog razloga vrijedi baciti pogled izbliza na ovako shvaćenu, a potom i srušenu, utopiju vraćajući se na one tri ključne tačke u kojima ja predlažem da sumiramo postmoderni *koiné*. Prvo, *ironizaciju*, prema kojoj ozbiljno shvatanje teorije predstavlja oblik dogmatizma, i zbog toga trebamo zadržati ironičan odmak u odnosu na naše izjave – predstavljeno tipografski izvrnutim zarezima<sup>4</sup> i čak fizički pomoću mrdanja prstiju kako bi označili navode u usmenom govoru. Drugo, *desublimaciju*, naime, ideju da želja sama predstavlja oblik emancipacije, jer su razum i intelekt oblici dominacije, te da se oslobođenje mora pronaći u emocijama i tijelu, koji su revolucionarni *per se*.<sup>5</sup> I, prije svega, *deobjektifikaciju*, to jest, pretpostavku – čiju ćemo katastrofalnu važnost pokazati u knjizi – da ne postoje činjenice već samo intepretacije, kao i njene posljedice po kojoj bi prijateljska solidarnost trebalo da prevlada nad indiferentnom i nasilnom objektivnošću.<sup>6</sup>

## Ironizacija

Postmodernizam označava ulazak znakova navoda u filozofiju: realnost postaje „realnost“, istina „istina“, objektivnost „objektivnost“, pravda „pravda“, rod „rod“, i tako dalje. U osnovi ovog novog stavljanja svijeta pod navodnike leži teza prema kojoj su „velike priče“ (strogo pod navodnim znacima) modernizma ili, još gore, drevnog objektivizma bile uzrokom najgorih vrsta dogmatizma.<sup>7</sup> Umjesto da se bude fanatikom bolje je pretvoriti se u „ironične teoretičare“ koji suspenduju imperativnost bilo koje svoje izjave, gledajući u činjenicama, normama i zakonima zlo *per se*. Rolan Bart (Roland Barthes) je dobro predstavio duh vremena kada je – samo se upola šaleći – rekao da je jezik „jednostavno fašistički“<sup>8</sup>, jer posjeduje semantiku, sintaksu i gramatiku.) Znak navoda, u svojim tipografskim varijacijama, označava distanciranje koje takođe može jasno ukazivati na leksičku aproksimaciju, odnosno nemarnost, ili stvarni navod, što je u stvari parazitizam:<sup>9</sup> postoji stvarnost koju izgrađuju drugi, a mi, kao dekonstruktori, ironizujemo ga misleći da smo time obavili svoj posao.

Stavljanje pod navodnike je, u stvari, gest sličan Huserlovom (Husserl) *epoché*, odricanju od donošenja sudova, ostavljanja po strani egzistencije objekata koji se istražuju kako bi se ugrabili u njihovim fenomenalnim dimenzijama. Ali u poređenju sa stavljanjem u zagrade, stavljanje pod navodnike je umnogome drugačija strategija. Nešto što je kod Huserla bila filozofska vježba pretvara se u protokol *političke korektnosti* kojim se proglašava da će onaj koji se usudi ukloniti znakove navoda činiti neprihvatljivo nasilje ili biti dječije naivan, tvrdeći da se odnosi prema stvarnom kao prema nečemu što je, u najboljem slučaju, tek ‘stvarno’ ili „stvarno“.<sup>10</sup> Ova teza, koja implicitno pretvara u fanatika – mada s punim pravom – svakoga ko povjeruje da posjeduje neki oblik istine, ometala je (bar u namjerama) napredak u filozofiji, pretvarajući je u programatski parazitsku doktrinu koja se poziva na nauku za svaku tvrdnju o istini i realnosti, ograničavajući sebe na navodilačko označavanje. Ukoliko se onda sa neba teorije

spustimo u stvarnu realizaciju „ironične teorije“, kao zauvijek djelimično priljepljenu uz naše tvrdnje i vjerovanja, posljedice ironizacije se mogu intuitivno naslutiti postavljanjem pitanja sebi samima, na primjer, šta bi to mogao biti „ironični postmoderni svjedok“ na sudu gdje, umjesto „jednaka pravda po zakonu“, stoji napisano „ne postoje činjenice, samo intepretacije“. Ostavljajući eksperimente na stranu i okrećući se stvarnim događajima, kako malo ironizacije podrazumijeva emancipaciju umnogome demonstrirano je zloupotrebom smijeha, zabavom i farsom u medijskom populizmu, kojim se potvrdila etološka hipoteza da facijalna ekspresija smijeha predstavlja nasljedstvo čina pokazivanja zuba – koji, kod životinja, prethodi agresiji.

Ali od čega zavisi postmoderna naklonost ka ironiji? U knjizi koja je bila veoma bitna za postmodernizam, *Razlika i ponavljanje*,<sup>11</sup> Žil Delez (Gilles Deleuze) je tvrdio da se za filozofiju mora učiniti isto što je i Dišan (Duchamp) učinio za umjetnost i predlaže „filozofski bradatog“ Hegela baš kao što je Dišan nacrtao brkove i bradu na *Mona Lizi*. U svojoj recenziji, Fuko (Foucault) je otišao čak i dalje (kasnije je to povukao *in extremis*, kao što ćemo vidjeti u poglavlju IV) potvrđujući da misao treba postati maskarada.<sup>12</sup>

Pogledavši izbliza, ironični nagon demonstrira da postmodernizam ima drevno srce. Baš kao što i zvijezda koja je davno eksplodirala još isijava svoju svjetlost, kada je postmodernizam stupio u filozofiju, krajem sedamdesetih, taj krug se privodio kraju – krug koji je svoje ishodište imao u Ničeovom očajničkom radikalizmu, u pobuni protiv sistematske filozofije i u brojnim talasima filozofskih avangardi koje su nadolazile jedna za drugom u dvadesetom vijeku, pa čak i prije toga (kao što ćemo vidjeti opsežno u poglavlju II), u Kantovoj kopernikanskoj revoluciji<sup>13</sup> (koja je zapravo bila ptolomejska revolucija, pošto je smjestila čovjeka u središte svemira kao konstruktora konceptualnih svjetova). U ovom smislu, postmodernizam nije bio filozofsko smeće. Bio je ishod kulturnog zaokreta koji se uveliko poklopio sa modernizmom, tačnije, prevlašću konceptualnih šema nad spoljašnjim svijetom. To objašnjava pribjegavanje navodnicima kao oruđima distanciranja:

nikad nemamo posla sa stvarima po sebi već uvijek i samo sa posredovanim, iskrivljenim, nepravilnim fenomenima koji se zato mogu staviti među znakove navoda. Ipak, ono što posebno karakteriše postmodernizam u odnosu na svoje pretke i prethodnike jeste to što je u pitanju programatski parazitski pokret. U umjetnosti postoji tradicija vrijedna poštovanja, a vi nacrtate brkove na to, ili uzmete pisoar ili kutiju za sapun i proglasite ih djelima umjetnosti. U filozofiji uzmete Platona i kažete da je bio antifeminista, ili za TV seriju kažete da sadrži više filozofije nego Šopenhauerova (Schopenhauer) misao. Opštije govoreći (završavajući tendenciju koja je već bila vrlo dobro predstavljena u filozofiji dvadesetog vijeka), proglašavate da je filozofija mrtva, i da se, u najboljem slučaju, sastoji od takve vrste govora ili žanrovskih pisanja koji nemaju nikakve veze sa istinom ili napretkom.

Moglo bi mi se prigovoriti da svodim teze postmodernizma, a najviše njegovu glavnu tezu: „Ne postoje činjenice, jedino intepretacije“, na karikaturu. Ipak, u konačnoj analizi, ovo je temeljna osobina postmodernizma, pod uslovom da smo u iskušenju da se upitamo: *šta ako se teze suštinski sastoje upravo od svoje sopstvene karikature?* Ako se – u skladu sa Dišanovim duhom –one sastoje isključivo u pražnjenju od bilo kog argumenta pretvaranjem mišljenja u maskaradu? Sa ove tačke gledišta, geneza slabog mišljenja (Pensiero debole)<sup>14</sup> – o kojoj se osjećam naročito pozvanim da govorim, budući da sam bio njen dio i svjedok – čini se paradigmatičnom. Učenjaci različitih orijentacija i generacija okupili su se pod efektivnim i zvučnim nazivom, ali on nije istinski nikoga ograničavao. Ono što je bilo prezentovano nije bila teorija, već ustvari antologija sa ponekim valjanim prijedlozima koji su ipak bili izuzetno neusaglašeni. Ona uspijeva oslikati duh vremena, koji je bio predstavljen nestrpljenjem prema staroj akademskoj stagnaciji i prema napretku medija u javnoj sferi. Ova savršena usklađenost nije ograničena samo na nacionalno polje, već određuje međunarodni uspjeh istoimene knjige, tako da malo po malo sama debata o *Slaboj misli* vodi do ubjeđenja da postoji tako nešto kao „slaba misao“ – naime, prepoznatljiv teoretski nukleus, ili bar „slaba

misao“, nalet duha vremena. Intimno ironičan aspekt prijedloga postao bi još više očigledan da je na knjizi stajala vrpca s natpisom „Ceci n'est pas une théorie“\*\*. Ipak, baš kao i smijeh, ironija nije samo odmak i nenasilje. U stvari, specifična teorija ironije slabe misli, kao što je prije navedeno,<sup>15</sup> iznova je uvela karakteristike dugog perioda italijanske filozofije: sumnju prema nauci i tehnologiji, tradicionalizmu, idealizmu. To jest, sumnju prema realizmu (i ideje napretka u filozofiji) na koji se gledalo kao na kažnjivu grešku u odnosu prema uzletima mišljenja. Idealni neprijatelj slabe misli, dakle, nije bio onaj koji je imenovan (naime, dogmatizam) već radije prosvjetiteljstvo, odnosno, tvrdnja da je moguće rasuđivati sopstvenim umom, kao što ćemo bolje vidjeti u posljednjem poglavlju ove knjige. De Mestr (De Maistre) opisuje protestantski duh kao: „duh cjepidlačenja, na smrt željan da bude u pravu – sasvim prirodno, zaista, za svakog disidenta, ali za katolika potpuno neobjašnjiv“.<sup>16</sup> Retrospektivno, slaba misao pokazuje povratak katoličke polemike usmjeren protiv *slobodnih mislilaca*, protiv onih koji iznose apsurdne tvrdnje da su u pravu. Istovremeno, prisutan je duboki skepticizam i radikalno nepovjerenje u čovječanstvo, za koje se smatra da mu je potrebno spasenje i iskupljenje, kao i da je nesposobno slijediti Rusoov princip koji je koristio Kant kao epigraf za svoje djelo o prosvjetiteljstvu:<sup>17</sup> „Probudi se, moj prijatelju, i ostavi djetinjarije iza sebe!“.

Upravo u takvoj antiprosvjetiteljskoj klimi– uz saučesništvo ironije i znakova navoda – dolazi do nesporazuma u kojem desničarski mislioci postaju ljevičarski ideolozi, sa simetrično invertiranim fenomenom po kojem je rok muzika (prvobitno shvaćena kao ljevičarska) takođe lako prihvaćena od strane krajnje desnice. Slučaj Hajdegera (Heidegger) kao antimetafizički otpornog, čije je organsko pripadništvo nacizmu često zaboravljano ili podcijenjivano, jeste paradigmatično u tom smislu. Dopustite mi da ponudim jedan primjer od mnoštva mogućih. Otvarajući svoj doprinos brošuri *Ragione filosofica e*

\*\* Franc.: „Ovo nije teorija“. Aluzija na djelo belgijskog nadrealističkog slikara Renea Magrita (René Magritte) *Obmana slike (La trahison des images)*. (prim. prev.)

*fede religiosa nell'era postmoderna* [Filozofski razlog i religiozna vjera u postmodernoj eri],<sup>18</sup> Vatimo piše da je Hajdeger „takođe napravio seriju ‘političkih grešaka’, poput naklonjenosti nacizmu.“ Sad, moglo bi se zapitati zašto je Hajdegerova naklonjenost nacizmu politička greška među znacima navoda, kao da je u pitanju slaba greška, možda čak ne greška uopšte već tek „glupost“ – *eine Dummheit*, kako je Hajdeger opisao svoju naklonjenost nacizmu u intervjuu za *Špigel (Spiegel)* 1966.<sup>19</sup> Do odstranjenja njegovog nacizma dolazi iz više razloga, od kojih su neki nesumnjivo stvar slučaja ili zabune: na primjer, činjenica da je Hajdegerova filozofija prihvaćena u Francuskoj, takođe od strane ljudi veoma bliskih ljevici, te da su ljudi uopšteno bili voljni vjerovati Hajdegerovoj slici o vezi s nacizmom koju je on sam ponudio u svoju odbranu.

Među brojnim denacifikacionim strategijama,<sup>20</sup> u svakom slučaju, nijedna se ne može mjeriti sa plastičnim dokazom *a priori* odrješenja (u kojem, još jednom, znaci navoda igraju centralnu ulogu) poput onog koji se može naći u uredničkim zabilješkama italijanskog izdanja Hajdegerovih *Političkih spisa* koje se odnose na završnu riječ govora datiranog 17. maja 1933, gdje je Hajdeger pisao: „Našem velikom vođi Adolfu Hitleru njemački Sieg Heil“. Urednički komentar glasi: “Danas se izraz ‘Sieg Heil’ još upotrebljava – bez ikakve političke konotacije – smučari na taj način žele sreću jedan drugom i dobru vožnju.”<sup>21</sup> Ali, ostavljajući folklor po strani, ono što se nije uočavalo (i prouzrokovano djelimično bilo Hajdegerovim ideološkim tendencijama) jeste to da je Hajdegerova misao u cjelini bila hiper-hijerarhična, i da pozivanje na nihilizam i volju za moć, baš kao i insistiranje na Odluci i odbacivanju tradicionalnog pojma „istine“ konstituiše duboko i neoportunističko priklanjanje uz Führerprinzip\*\*\*.

Osuda istine i objektiviteta kao formi nasilja i posljedično pozivanje na ironičnu popularnu teoriju na taj način uzdiže na rang heroja (sa nesumnjivo objektivnom ironijom) filozofa koji je nesumnjivo popularan, ali sasvim lišen ironije i veoma uvjeren u sebe i svoju sopstvenu „sudbinskost“.

\*\*\* Firerov princip (prim. prev.)



## Desublimacija

Dijalektika koja sebe manifestuje u ironizaciji na djelu je i u ideji da žudnja može sačinjavati emancipativni element *per se*. Ukoliko je hajdegerizam desničarski pokret koji je usvojila ljevica, sa revolucijom žudnje vidimo pokret koji je – bar u 60-im i 70-im – primarno bio lijevo orijentisan, ali se pretvorio u *instrumentum regni* desnice. U stvari, istorija populizama naučila nas je kako je moguće da se razviju politike koje su i žudeće i reakcionarne istovremeno – na kraju krajeva, koje su slične bitnim prethodnicima tokom *ancien régime*, poput, na primjer, francuske aristokratije predstavljene u Lakloovim *Liasons dangereuses* i cenzurisane od jakobinaca. Zbog toga imamo razloga vjerovati da je, u svom povratku ka desnici, revolucija žudnje otkrila svoje izvorne korijene. Naravno, Ničeovo pozivanje na tijelo i njegove „velike razloge“, ili kritika morala kao represivne i odbojne strukture, moglo se predstavljati, bar neko vrijeme, kao ljevičarsko. Ipak, ovi elementi su kod Ničea formirani u okviru teorizacije (koja pokreće njegovu čitavu misao) dionizijske revolucije, u kojoj je „tragični čovjek“, kao antiteza racionalnom čovjeku predstavljenom u Sokratu, prvi od svih žudećih ljudi.<sup>22</sup> Priznavanje političke uloge tijela, koje je dio teoretskog horizonta radikalne ljevice dvadesetog vijeka, pronalazi svoju potpunu realizaciju, ali opet na obrnut način: tu imamo tijelo vođe koje postaje izraženi politički element.<sup>23</sup> Sad, čak i bez pozivanja na Ničea, bilo bi dovoljno pročitati Vagnerovu (Wagner) *Umjetnost i revoluciju*<sup>24</sup> – Vagnerovo djelo koje čini se anticipira Markuzea (Marcuse) – da bi se shvatilo kako bi se mogla postići revolucija žudnje, ali da bi ona i dalje bila konzervativna revolucija, budući da se žudnja, za razliku od razuma, odnosi na arhaično, djetinjsko i majčinsko.

Naročito se u populizmu konzervativna revolucija manifestuje kroz mehanizam koji su već opsežno proučavali Horkhajmer (Horkheimer) i Adorno:<sup>25</sup> „represivnu desublimaciju“. Kralj dopušta seksualnu slobodu narodu, a u zamjenu za sebe zadržava ne samo seksualnu slobodu koju je dao drugima nego i sve

ostale vrste sloboda koje uzima kao svoje ekskluzivno pravo. Zaplet između tijela i žudnje prati (u skladu sa antisokratizmom dionizijske revolucije) difuzni antiintelektualizam, koji njeguje poistovjećivanje naroda i kralja što čini fundamentalnu osobinu populizma. Drugim riječima, tamo gdje se u osvjet postmodernizma govorilo o mogućnosti revolucije žudnje, dolazi do restauracije žudnje, u smislu da se žudnja potvrdila kao element društvene kontrole. I nije slučajno što je Fukoova promjena mišljenja, koja će ga odvesti da zauzme antitetičnu poziciju u odnosu prema postmodernizmu, započela upravo od pitanja emancipativnosti žudnje: četiri godine nakon *Anti-Edipa*, u kojem su 1972. godine Delez i Guatarri (Guatarri) reafirmisali vezu između žudnje i revolucije, Fuko je objavio *Volju za znanjem*<sup>26</sup>, prvi tom nedovršene *Istorije seksualnosti*, koji zamjenjuje paradigmu emancipativne žudnje tezom po kojoj je seks u prvom redu instrument kontrole i uspostavljanja autoriteta, to jeste, prva i fundamentalna manifestacija „biopolitike“ – što će biti u središtu budućih Fukoovih razmišljanja.

Još jedan aspekt represivne desublimacije jeste autoritativna upotreba Ničeove kritike morala. Pod ovim vidom, otkrivamo da surelativizam, koji su teoretizovali progresivci, a osporavali konzervativci, zapravo više zastupali ovi potonji, u skladu sa paradoksima odnosa postmodernizam–populizam kojima se bavimo. Uzmimo, na primjer, hiperrelativistički argument „šta nije u redu s tim?“ – koji je često korišten kao standardni odgovor kritikama povezanosti seksa i moći. Sada, u „šta nije u redu s tim?“ pojavljuje se dispozitiv koji pogađa u srce fundamentalne kategorije prosvjetiteljstva: to jeste, u javno mnjenje, koje je rođeno upravo kao mjesto gdje bi kritika moći mogla biti sredstvo kontrole i garancija ljudskih prava. Habermas<sup>27</sup> je već opisao transformaciju javnog mnjenja, u svijetu medija, od mjesta debate do mjesta manipulacije mišljenjima od strane vlasnika masovnih medija. Ali „šta nije u redu s tim?“ definiše treće stanje: naime, činjenicu da je svaka preživjela kritička instanca javnog mnjenja *apriori* ispražnjena kroz kategoriju „moralizma“. Stoga, „šta nije u redu s tim“ pokazuje se kao nevjerovatno efikasan

instrument gušenja neslaganja i dostiže svoje savršenstvo kada kritiku svodi na trač. Ovdje se, takođe, nalazi zanimljiv mehanizam. U stvari, s jedne strane, harizmatična personalizacija moći vodi činjenici da je sva pažnja usmjerena na vođu, njegovu sferu i njegova ponašanja – i to nije tako zbog odluke javnog mnjenja već zbog namjernog političkog izbora tipičnog za medijski populizam. S druge strane, recipročno, svaka kritika i neslaganje sada se mogu svesti na trač, a javno mišljenje se vraća u svoju predprosvjetiteljsku fazu: na ozlojeđeni trač o lošoj odjeći komšija i porocima moćnika.

## Deobjektifikacija

Ukoliko, ipak, pogledamo šta je to dovoljan razlog i politički motiv za ironizaciju i desublimaciju, pronalazimo deobjektifikaciju: to jeste, ideju da su objektivnost, realnost i istina loša stvar i da je neznanje čak dobra stvar. Takođe, u ovom slučaju, postmodernizam okuplja najmanje tri orijentacije od velike kulturne važnosti.

Najprije, ničeovsku tradiciju koja nudi više varijacija teze prema kojoj je istina ništa drugo do antička metafora, naime, vrsta mita ili manifestacija volje za moć; da znanje ne posjeduje autonomnu emancipativnu vrijednost već radije konstituiše instrument dominacije ili obmane, i, mnogo radikalnije, da ne postoji takva stvar poput „istine“ već jedino odnos sila i borbi.<sup>28</sup> Stoga, nestanak razlike između mita i *logosa*, ili između stvarnog svijeta i pričinskog svijeta, proizvodi drugi efekat: povratak mitu, koji je tradicionalno bio desničarska baština, biva oporavljen ničeovsko-hajdegerovskom ljevicom, kroz projekat „nove mitologije“.<sup>29</sup> Ali element koji je daleko najviše bio prisutan (budući da uključuje veliki dio analitičke filozofije 20. vijeka) bio je onaj koji je proglasio, radikalizacijom Kanta, da ne postoji pristup svijetu osim posredstvom (što je, u postmodernizmu, radikalizovano i postaje konstrukcija) konceptualnih šema i predstava.

Imamo pravu studiju slučaja o izopačenim efektima deobjektifikacije. Sredinom 70-ih godina epistemolog Pol

K. Fajerabend (Paul K. Feyerabend) tvrdio je da ne postoji privilegovana naučna metoda, jer u konfrontaciji između različitih naučnih teorija postoji nemjerljivo veliki broj suprotstavljenih pogleda na svijet. U ovom okviru, nije toliko očigledno da je Galileo bio u pravu; ako hoćete, Belarmin (Bellarmine) je imao sva prava da osudi Galileovu doktrinu, koja bi imala negativne posljedice po društvo koje je svoj temelj pronalazilo u crkvi.<sup>30</sup> Očigledno je da je, takvom konstatacijom, Fajerabend želio odbaciti isključivo pozitivističku koncepciju fizike, naime, ideju da se znanje sastoji od pukog prikupljanja podataka kojima nije potrebno tumačenje ili konceptualne šeme – i ne zaboravimo da je kontekst u kojem je izrazio svoju poziciju namjerno bio provokativan, budući da je bilo *pars destruens* djela *Za ili protiv metode*, knjige planirane zajedno sa Imre Lakatošom (Imre Lakatos) i objavljene posthumno 1999. godine. Ishod je bio taj da je, dvadeset godina kasnije, Fajerabendov argument iskoristio, u svoj svojoj ozbiljnosti, Benedikt XVI u cilju da kaže da epistemolozi sami govore da Galileo nije potpuno u pravu, a prije svega da artikulise diskurs po kojem ljudsko znanje vodi u antinomije (poput onog koje postavlja Galilea protiv Belarmina), i da se rješenje jedino može pronaći u superiornom obliku racionalnosti.<sup>31</sup>

Ovo je postmodernistička dijalektika na djelu. Deobjektifikacija, iako formulisana sa emancipativnim namjerama, pretvara se u delegitimizaciju ljudskog znanja i poziva na transcendentni temelj. Tako da se, u jednu ruku, filozofi postmoderne drže skepticizma i nemaju konačan razlog da opravdaju Kopernikovu nadmoć u odnosu na Ptolomeja ili Pasterovu u odnosu na Asklepija, zato što postoje, bilo kako bilo, konfrontacije između konceptualnih šema, budući da ne postoji „vanjska“ stvarnost. U drugu ruku – iza izjednačavanja stvari u svijetu i nadilaženja ništavnosti naučenih rasprava – otvara se prostor za transcendenciju. Naglašavajući „koliko duboka je sumnja u sebe modernog doba, nauke i tehnologije danas“, pomenuti papa lako vraća reputaciju koju je crkva izgubila kada je nauka dovela u pitanje njen svjetonazor. Jednom kada je završio sa odbranom, mogao je krenuti dalje u napad predlažući

*Weltanschauung*<sup>\*\*\*\*</sup> koji je sada dvostruko opravdan, kao *legitiman* pogled na svijet kao i bilo koji drugi i time neodbaciv, i kao *istinitiji* pogled na svijet, jer je zasnovan „svojom upisanošću u višu razumnost“ čime je bolji u odnosu na relativističke poglede na svijet.

Ali područje gdje je skepticizam i oproštaj s istinom pokazao svoju najagresivniju stranu jeste politika.<sup>32</sup> Tu je postmoderna deobjektifikacija bila, uzorno, temeljna filozofija Bušove (Bush) vladavine, koja je teoretisala da je stvarnost prosto vjerovanje u „zajednice zasnovane na stvarnosti“ – to jest, nesvjesne ljude koji ne znaju kako stvari funkcionišu. Ovakva praksa je pronašla svoj najkoncizniji izraz u odgovoru jednog Bušovog savjetnika novinaru Ronu Suskindu: „Mi smo sada carstvo, i kada djelujemo, mi stvaramo svoju sopstvenu stvarnost. I dok vi proučavate tu stvarnost – razborito, kao što hoćete – mi ćemo djelovati ponovo, stvarajući druge nove stvarnosti, koje takođe možete izučavati.“<sup>33</sup> Arogantna apsurdnost, naravno. Ipak, osam godina prije toga filozof i sociolog Žan Bodrijar (Jean Baudrillard) je tvrdio da Zalivski rat nije ništa negoli TV fikcija,<sup>34</sup> igrajući (poput Fajerabenda) ulogu korisnog skeptika u korist cilja koji sigurno nije njegov lični.

## Od realitizma do realizma

Završni ishod udružene akcije ironizacije, desublimacije i deobjektifikacije mogao bi se nazvati „realitizam“:<sup>35</sup> potpuno kontingentno ime (jer se odnosi na TV rijaliti šou), koje, ipak, obuhvata sadržaj toga „umnogome izgubljenog svijeta“<sup>36</sup> u kojem su postmoderni mislioci vidjeli svijetlu stranu doba. Bilo kakva autoritativnost stvarnog osporena je i na njeno mjesto postavljena je kvazistvarnost sa snažnim elementima fikcije, koja počiva na tri fundamentalna mehanizma. Prvi je *uporednost*, na primjer, u TV programima u kojima izvještaj o atomskoj fisiji može biti praćen ili najavljen izvještajem o vaskrsnuću. Drugi je *dramatizacija*: uzmete nešto stvarno i uradite dramu o tome sa glumcima, pretvarajući to u komad polufikcije. Treći možemo nazvati *snovizacija*: šta je život u rijaliti šouu? San ili stvarnost? Ovom

<sup>\*\*\*\*</sup> Svjetonazor (prim. prev)

strategijom, potpuno ostvareni postmodernizam pokazuje se kao nasilni i invertirani utopizam. Umjesto priznavanja stvarnog i zamišljanja drugačijeg svijeta koji bi se ostvario umjesto njega, postmodernizam smatra da je stvarno priča i pretpostavlja da je ovo jedino moguće oslobođenje: pošto ne postoji ništa za ostvarenje, i konačno, ne postoji ništa ni za zamišljanje, stvar je vjerovanja da je stvarnost kao san – bezopasna i ispunjavajuća. Očigledno, ova tri postupka se mogu kombinovati sa velikim posljedicama, iskorištavanjem efekta stvarnosti koji potiče iz televizijskog medijuma, a posebno od vijesti i reportaža („mora biti istina, TV je tako rekao“). Tukidid je već stavio u usta istorijskih likova diskurse koje je uveliko on stvorio, ali u društvu komunikacije i snimanja izgleda da je nastala promjena u statusu, zahvaljujući količini materijala onlajn. Ukupni efekat je takav da zamagljuje granice ne samo između stvarnosti i fikcije nego i između nauke, religije i praznovjerja.

Kao takav, realitizam nije stoga jednostavan postmoderni proizvod. On ima drevno srce, staro koliko i ljudska želja za iluzijom, kao i sklonost ka mistifikaciji i njenoj udobnosti. Dakle, realitizam se pojavljuje u našem umu u djetinjstvu, kada se pitamo da li su stvari oko nas stvarne ili sanjamo, i razvija se u pričama kroz koje se nadamo da možemo promijeniti svijet. *Per se*, realitizam je tek varijanta solipsizma: ideje da vanjski svijet ne postoji, da je puka predstava, možda čak nama na raspolaganju. Isprva se to čini kao trenutak velikog oslobođenja: težina stvarnog podignuta je i mi možemo biti stvaraoci svog sopstvenog svijeta. Niče je vidio u tome najljepše oslobođenje – „bahanalije slobodnih duhova“, ali teško se s tim složiti. Ako nema vanjskog svijeta, ako nema razlike između stvarnosti i predstave, tada će preovladavajuće raspoloženje biti melanholija ili radije ono što možemo definisati kao bipolarni sindrom koji oscilira između osjećaja svemoći i osjećanja besmislenosti svega. Na kraju, osjećamo se usamljenima. Vanjski svijet ne postoji; mi jednostavno sanjamo svoj san ili čak nečiji tuđi: programiran i gotovo potrošen. U XVIII vijeku, škotski filozof Tomas Rid (Thomas Reid) objašnjava ovo sa mirnom ironijom. Ako je

sve predstava, onda „sav moj univerzum, tijela i duhovi, sunce, mjesec, zvijezde i zemlja, prijatelji i odnosi, sve stvari bez izuzetka, za koje sam smatrao da imaju trajnu egzistenciju, bez obzira mislio ja o njima ili ne, nestaju u trenu.“<sup>37</sup> I tada se san pretvara u noćnu moru, kao u *Trumanovom šouu*.

Šta uraditi? Postmodernisti nisu bili slijepi za Golema kojeg su napravili – ili barem filozofski odobrili – upravo zato što je, u nastanku njihovog stava, postojala iskrena emancipativna želja a ne projekat dominacije i mistifikacije. Ali većinom su primjenjivali Vagnerovu strategiju po kojoj „jedino ono oružje koje pravi ranu može i da je zaliječi“<sup>38</sup> – rečenica koja je skoro jednako rizična kao i Helderlinova (Hölderlin) „gdje je opasnost, tamo raste i ono spasonosno“. Što je poslije svega (dozvolite da primjetimo) temeljni princip magične misli, po kojoj se slično sličnim liječi. Ako se pažljivije osmotri, bez obzira na njegovo insistiranje na ironiji i iluziji, ispostavlja se da je postmodernizam magični antirealizam: doktrina koja pripisuje duhu neospornu vlast nad svijetom. U sukobu sa ovim duhom, na prelazu vijeka, realizam je došao u prvi plan. Bila je to stvar ponovne legitimizacije – u filozofiji, politici, i svakodnevnom životu – ideje koja je, na vrhuncu postmodernizma, smatrana filozofskom naivnošću kao i manifestacijom političkog konzervativizma, uzimajući da je pozivanje na stvarnost, u vremenu još uvijek vezanom za fatalni slogan „svu moć mašti“, izgledala poput želje da se ne mijenja ništa ida se svijet prihvati onakvim kakav jeste. Trideset godina istorije naučilo nas je suprotnom.

Kao što sam pomenuo u prologu, ono što nazivam „novi realizam“ je stoga zajedničko ime za transformaciju koja je zahvatila savremenu filozofsku kulturu i koja se razvijala u mnogim pravcima. Najprije, kraj jezičkog obrta je i snažnija realistička inklinacija filozofa koji su, iako se nisu držali postmodernističkih pozicija, bili osjetljiviji za razloge konstruktivizma i oblikujuću ulogu konceptualnih šema na iskustvo. Uzmimo naprimjer prelaz od „unutrašnjeg realizma“ do „zdravorazumskog relizma“<sup>39</sup> Hilarija Patnama (Hilary Putnam) ili tvrdnju o važnosti iskustva u odnosu na konceptualne šeme

Umberta Eka (Umberto Eco),<sup>40</sup> ili pak razvoj „spekulativnog realizma“ mlađih generacija filozofa.<sup>41</sup> Drugi način na koji se pojavio zaokret jeste povratak percepciji, što je tradicionalno zanemarivano od strane filozofskog transcendentizma kulminirajući u postmodernizmu. Tipično, činjenica da se estetika vratila da bude razmotrena ne kao filozofija iluzije već kao filozofija percepcije<sup>42</sup> otkrila je novu otvorenost prema vanjskom svijetu, naime, stvarnom koje leži iza konceptualnih šema i koje je nezavisno od njih – baš kao što nam je nemoguće da ispravimo optičke iluzije ili promijenimo boju objekata koji nas okružuju pukom refleksijom. Treći značajan element realističke transformacije jeste onaj koji bih nazvao ontološki zaokret, naime, činjenica daje i u analitičkoj i u kontinentalnoj filozofiji primjetno sve veće vraćanje ontologije kao nauke o biću<sup>43</sup> i mnoštvu objekata, koje – sa društvenog gledišta – konstituše istraživačko područje koje nije nužno podređeno prirodnoj nauci. Sa povratkom ontologije, stoga, dolazi do prevazilaženja preovladavajućeg filozofskog stava još od Kanta, koji je ontologiji rekao zbogom tvrdnjom da se filozofija treba prestati baviti predmetima (koji su sada obuhvaćeni naukom) i odustati od „ponosnog imena ontologije“ da bi samo istraživala – pod „skromnim nazivom analitike čistog razumijevanja“<sup>44</sup> – uslove mogućnosti saznanja ovih predmeta (naime, mora se postaviti za ili protiv nauke).

Stoga, ovo je grubo skiciran portret savremene filozofije, koji je, čini se, duboko promijenjen u odnosu na situaciju koju još uvijek pronalazimo na kraju prošlog vijeka. Ipak, kako sam naslutio u prologu, ono što ću predložiti u sljedeća tri poglavlja jeste moj lični koncept realizma koji sam razvio u posljednjih 20 godina. Sumirao sam to u tri ključne riječi – ontologija, kritikizam, prosvjetiteljstvo – koje su reakcije na odgovarajuće zablude postmodernizma: zabluda bivanja–znanja, zabluda utvrđivanja–prihvatanja, i zabluda znanja–moći.

*Ontologija* jednostavno znači: svijet ima svoje sopstvene zakone i nameće ih, naime, nije poslušna kolonija na kojoj treba provoditi konstruktivne akcije konceptualnih šema. Grešku



koju su postmodernistički mislioci napravili ovdje zasluga je zabluda bivanja–znanja, to jeste, konfuzije između ontologije i epistemologije: između onoga što jeste i onoga što znamo o onome što jeste. Jasno je da ukoliko bih htio *znati* da je voda H<sub>2</sub>O, trebam jezik, šeme i kategorije. Ali da voda *jeste* H<sub>2</sub>O potpuno je nezavisno od bilo kojeg mog znanja – toliko da je voda bila H<sub>2</sub>O čak i prije nastanka hemije, kao što bi i dalje bila kada bismo svi nestali sa zemlje. Uglavnom, za nenaučnu spoznaju, voda je vlažna i vatra gori bez obzira da li ja to znam ili ne, nezavisno od jezika, šemâ, i kategorijâ. U određenoj tački, nešto nam se opire. To je ono što ja zovem „nepromjenjivost“: suštinski dio karaktera stvarnog. Ovo svakako može biti ograničenje, ali istovremeno pruža nam oslonac koji nam dopušta da razlikujemo snove od stvarnosti i nauku od magije. Stoga sam poglavlje posvećeno ontologiji naslovio „Realizam“.

*Kriticizam*, onda, znači sljedeće. Sa onim što ja definišem kao „zabluda utvrđivanja–prihvaćanja“, postmodernisti su pretpostavili da se doznati stvarnost sastoji u prihvatanju postojećeg stanja stvari i da, obrnuto (iako sa logičkom prazninom), irealizam jeste emancipativan *per se*. A ipak, jasno je da nije tako. Realizam je premisa kriticizma, dok irealizam jeste jedno sa pristajanjem, priča koju pričamo djeci kako bi mogla zaspati. Bodler (Baudelaire) je primijetio da je kicoš mogao govoriti masi jedino da bi joj se rugao.<sup>45</sup> A kamoli irealist, nesposoban da, po svojoj sopstvenoj teoriji, utvrdi da li *stvarno* transformiše sebe i svijet ili, obrnuto, samo zamišlja ili sanja o činjenju nečeg sličnog. S druge strane, realist ima šansu da kritikuje (ukoliko to želi) i transformiše (ako može) putem istog onog banalnog razloga zbog kojeg je dijagnoza premisa terapiji. A uzimajući da je bilo kakva dekonstrukcija koja je cilj sama sebi neodgovorna, odlučio sam da treće poglavlje nosi naslov „Rekonstrukcija“.

Na kraju, stižemo do *prosvjetiteljstva*. Skorija istorija je potvrdila Habermasovu dijagnozu od prije trideset godina da postmodernizam predstavlja dio talasa antiprosvjetiteljstva<sup>46</sup> koji pronalazi svoj legitimitet u onome što definišem kao „zabluda

znanje–moć“, prema kojoj se iza bilo koje forme znanja krije moć označena kao negativna. Kao posljedica, umjesto pretežnog povezivanja sebe sa emancipacijom, znanje postaje instrument porobljavanja. Ovo antiprosvjetiteljstvo jeste mračno srce modernosti: naime, odbijanje ideje napretka i vjerovanja u povezanost između znanja i emancipacije kod velikih mislilaca kao što su De Mestr, Donozo Kortez (Donoso Cortés), Niče, koje je sažeto u Bodlerovoj ideji po kojoj je „prijesto i oltar“ revolucionarna maksima.<sup>47</sup> Oni su ti za koje se čini da je postmodernističko-populistički protok vremena pokazao da su u pravu. Sad, u cilju izlaska iz ove duboke nejasnoće i zadobijanja „Emancipacije“ po kojem je nazvano posljednje poglavlje, biće neophodno pribjeći prosvjetiteljstvu, koje je, kao što je to Kant rekao, „sapere aude!“ i označava „čovjekovo pojavljivanje iz samonametnute nezrelosti.“<sup>48</sup> Prosvjetiteljstvo, danas, i dalje zahtijeva vjeru u čovječanstvo, koje nije pala vrsta u potrebi za iskupljenjem, već životinjska vrsta koja evoluira i koja je, u svom napredovanju, obdarena razumom.

(Sa engleskog prevela: Ana Galić)

## Напомене:

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [1979]).
2. Za porijeklo i razvoj postmodernizma čitaocе upućujem na analize koje sam iznio u *Tracce: Nichilismo moderno postmoderno* (Milan: Mimesis, 2006 [1983]), sa novim pogovorom, „Postmoderno vent’anni dopo“, 165–171.
3. „Protiv pozitivizma, koji zastaje kod fenomena da »postoje samo činjenice«, htio bih reći: ne, baš činjenice ne postoje, nego samo tumačenja činjenica. Mi ne možemo utvrditi nijedan fakt »po sebi«: možda je besmislica htjeti tako što. »Sve je subjektivno«, kažete vi: ali i to je već tumačenje. »Subjekt« nije nešto dato, nego nešto maštom nadometnuto, iza fakta potureno. — Je li najzad nužno staviti tumačenje iza tumačenja? I to je već fantazija, hipoteza. Ukoliko riječ »saznanje« uopšte ima smisla, svijet je dostupan saznanju: ali se on može tumačiti drukčije, svijet nema nikakva određena smisla iza sebe, nego bezbroj smislova. — To je »perspektivizam«. Naše potrebe tumače nam svijet; naši nagoni i njihovo za i protiv. Svaki nagon je neka vrsta vlastoljublja, svaki ima svoju tačku gledišta, koju želi nametnuti svima ostalim nagonima kao zakon.“ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage Books, 1967), §481.
4. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).
5. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 [1972]).
6. Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?* (1984), in Michael Krausz, ed., *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989).
7. Ovo su dvije najčešće pretpostavke dva temeljna teksta filozofskog postmodernizma, naime, već pomenutog *Postmodernog stanja* Liotara i *Philosophy and the Mirror of Nature*, Ričarda Rortija (Princeton: Princeton University Press, 1979).
8. Roland Barthes, *Leçon* (Paris: Éditions du Seuil, 1978).

9. Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing" (1978), in Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 90–109.
10. Ipak, ironija je, u retorici, aluzijski postupak koji stvarne podatke svodi na izrugivanje, kroz mistifikaciju: u stvari, i u starogrčkom (*eironeía*) i u latinskom (*simulatio*), termini su označavali izraz sa značenjem „fikcija“, „prevara“.
11. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1995 [1968]).
12. U *Theatrum Philosophicum*, recenzija *Razlike i ponavljanja* se izvorno pojavila u „Critique“ i kasnije je bila objavljena kao predgovor za italijansko izdanje.
13. Analizirao sam ovaj aspekt u *Goodbye Kant! What Still Stands of the "Critique of Pure Reason"* koju je na engleski preveo Richard Davies (Albany: State University of New York Press, 2013).
14. Gianni Vattimo i Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole* (Milan: Feltrinelli, 1983); engleski prevod: *Weak Thought*, prevod i uvod napisao Peter Carravetta (Albany: State University of New York Press, 2012).
15. Carlo Augusto Viano, *Va' pensiero: Il carattere della filosofia italiana contemporanea* (Turin: Einaudi, 1985).
16. Joseph Marie comte de Maistre, *The Pope: Considered in His Relations with the Church, Temporal Sovereignties, Separated Churches, and the Cause of Civilization* (London: C. Dolman, 1850), 79.
17. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"* (London: Penguin, 2010).
18. Dario Antiseri and Gianni Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008).
19. Martin Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten," *Spiegel* 30 (May 1976): 193–219, prevod na engleski: William Richardson "Only a God Can Save Us," in Thomas Sheehan, ed., *Heidegger: The Man and the Thinker* (Chicago: Precedent, 1981), 45–67.
20. U ovoj prevladavajućoj verziji, adhezija nacizmu predstavljena je kao „jedna od onih stvari“, koja je bila gotova već 1934. (potpuno u saglasju sa Hajdegerovom samoodbranom), a Haj-

degerovi tekstovi koji su kružili među ljevičarima sigurno nisu bili *Rektorski govor*, već kako se čini više neškodljivi tekstovi u kojima je on tvrdio da je jezik kuća bitka i da pjesnički stanuje čovjek. Naravno, i tu je bilo uznemirujućih dijelova, na primjer, na kursu o Niče u 1940. godine, postoji pohvala tekućeg *Blickriga (Blitzkriega)* ili pak u intervjuu za *Špigel (Spiegel)*, teza prema kojoj bi Shoah (Holokaust) trebalo postaviti na isti nivo kao i mehanizovanost poljoprivrede.

21. Martin Heidegger, *Scritti politici (1933–1936)* (Casale Monferrato: Piemme, 1998), 329.

22. „Da, prijatelji moji, vjerujte sa mnom u dionizijski život i ponovno rođenje tragedije. Vrijeme sokratovog čovjeka je prošlo: okrunite se bršljanom, uzmite u ruke tirsos, i ne čudite se ukoliko se tigrovi i panteri poklone ulizivački pred vaše noge. Usudite se sada biti tragičan čovjek, jer on je taj koji će se spasti! Vi ćete pratiti Dionizijevu svečanu procesiju iz Indije u Grčku! Opremite se zbog teških sukoba, ali ipak vjerujte u čudesa svoga boga!“ Friedrich Nietzsche, “The Birth of Tragedy,” u: *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (London: George Allen & Unwin, 1923), 157.

23. Marco Belpoliti, *Il corpo del capo* (Parma: Guanda, 2009).

24. Richard Wagner, *Art and Revolution* (Whitefish, MO: Kessinger, 2010 [1849]).

25. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (Stanford: Stanford University Press, 2002 [1947]).

26. Michel Foucault, *The Will to Knowledge* (London: Penguin, 1991 [1976]).

27. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: MIT Press, 1991 [1962]).

28. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (Harmondsworth: Penguin, 1984), 87–90.

29. Manfred Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

30. Paul K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), 206: „Crkva je u Galilejevo doba više vjerovala u razum nego sam Galilej, i takođe je uzimala u obzir etičke i društvene posljedice Galilejevog učenja. Njena presuda protiv Galileja bila je racionalna i pravedna, a revizionizam se može pravdati samo motivima političkog oportunitizma.“
31. Joseph Ratzinger, *A Turning Point for Europe?* (San Francisco: Ignatius Press, 2010), 101–105.
32. Ova teza, koju sam predstavio u “Dal postmoderno al populismo,” u *Alfabeta2* 2 (September 2010) i u *Ricostruire la decostruzione: Cinque saggi a partire da Jacques Derrida* (Milan: Bompiani, 2010), takođe se može naći u Valerio Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset* (Turin: Einaudi, 2011) i u Mario Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato* (Milan: Mimesis, 2011).
33. Ron Suskind, “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush,” *New York Times Magazine* (17.oktobar 2004).
34. Jean Baudrillard, *Art and Artefact* (London: Sage, 1997).
35. Maurizio Ferraris, “Benvenuti nel realitysmo,” *La Repubblica* (29 January 2011), na koji se ovde dijelom pozivam.
36. Richard Rorty, “The World Well Lost,” *Journal of Philosophy* 69, 19 (1972): 649–665. Štaviše, naslov Rortyjevog članka uzet je iz kratke naučno-fantastične priče Theodorea Sturgeona.
37. Thomas Reid, *The Works of Thomas Reid*, vol.1 (Charlestown: Samuel Etheridge, 1813), 169.
38. Što Žižek ponavlja dvaput u *Living in the End Times* (London: Verso, 2010). Vidi moju diskusiju “Il segno di Žižek,” *Alfalibri*, dodatak *Alfabeta2* 12 (September 2011): 2–3.
39. Preokret od metafizičkog realizma u unutrašnji realizam (koji je mnogo više otvoren relativizmu) desio se kod Putnama upravo u godinama postmodernizma, to jest, između *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978) i *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); nove realističke perspektive se mogu vidjeti u *Renewing Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Za sjajan primjer Putnamovog puta kroz realizam, vidjeti: Mario De Caro, “Il lungo viaggio di Hilary Putnam: Re-

- lismo metafisico, antirealismo e realismo naturale,” *Lingua e stile* 4 (1996): 527–545.
40. Umberto Eco, *Kant e l’ornitorinco* (Milan: Bompiani, 1997), a i ranije: Umberto Eco, *I limiti dell’interpretazione* (Milan: Bompiani, 1990).
41. Vidi: Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris: Seuil, 2006); Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (London: Palgrave Macmillan, 2007); Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism* (New York, London: Continuum, 2011), Markus Gabriel, *Il senso dell’esistenza: Disegno di un’ontologia iperrealista* (Rome: Carrocci, 2012). Takode: Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, eds., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011).
42. Upućujem čitaoca na moju *Estetica razionale* (Milan: Raffaello Cortina, 2011 [1997]); ali za potpunu analizu, pogledaj Paolo D’Angelo, *Estetica* (Rome and Bari: Laterza, 2011).
43. Velika rasprava o tom prelazu može se naći u mojoj uređenoj zbirci *Storia dell’ontologia* (Milan: Bompiani, 2008).
44. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781–1787) (Edinburgh: Henry G. Bohn, 1855), A 247/B 303.
45. Charles Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, XIII: “Vous figurez-vous un Dandy parlant au peuple, excepté pour le bafouer?”
46. Jürgen Habermas, “Die Moderne/ein unvollendetes Projekt,” in *Kleine Politische Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 444–464.
47. Charles Baudelaire, *Fusées*, II.
48. Kant, *An Answer to the Question: “What Is Enlightenment?”* §1.