

Прегледни рад  
УДК: 111.61:141.78  
111.32  
DOI: 10.5937/zrffp53-40499

# ПРИРОДА САВРЕМЕНЕ СТВАРНОСТИ

Борис Р. БРАТИНА<sup>1</sup>  
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици  
Филозофски факултет  
Катедра за филозофију

---

<sup>1</sup> boris.bratina@pr.ac.rs

## ПРИРОДА САВРЕМЕНЕ СТВАРНОСТИ<sup>2</sup>

*Кључне речи:*  
стварност;  
теорија;  
субјективност;  
наука;  
структура;  
интерпретација.

*Сажетак.* Стварност као да је постала ствар власништва – свако наводно има право на „своју“ стварност. Насупрот томе, овој наводној слободи њеног прихватања, стоји „научна“ интерпретација стварности, која за себе тврди да је једина исправна у савремености. Текст овде изложен жели да покаже не тек ограничености „научне“ интерпретације, као чистог формализма, него поготово његове идеолошке лаковрке које не могу раскрити стварност. Уместо тога, оне је фалсификују, не само као успех теорије, него као стварност саму. Нарочито је то видљиво у савремености. У то име, преко сто година прошло је како теорија потискује субјективност код објашњења стварности: филозофија се на нивоу естаблишмента прихватила управо тог задатка. То, међутим, није било мотивисано једино теоријски разлозима, већ интенционално, као наметање природе стварности и идеје о људској природи субјективности. Иако је промовисала „примат теоријског“ након Кантовог „примата практичког“, теорија као формализам испољила је насиље у сопственом разумевању стварности и истовремено, након све апологије, субјективност није унутар ње прихваћена као темељ стварности, већ као место примене системских резултата. Аутор показује да је овај поступак могућ као делање у стварности, али да је изван његове моћи да је објасни. Коначно, аутор се залаже за поновно увлачење субјективности у теоријско структурирање стварности, јер је њено тумачење без субјективности колико погрешно, толико и укључено у интересе субјективности које нису субјективности као субјективности. Он мисли да је из епистемолошке ситуације и дијагнозе савремености могуће извести теорију која може да урачуна битну природу субјективности у тумачењу природе стварности.

<sup>2</sup> Ми овде користимо реч „стварност“ такође синонимно са „реалност“, будући да обе речи указују на „саму ствар“ и поредак бића (οὐσία), као и на целину поретка самог.

Када питамо о природи стварности, питамо о природи нечега што би несумњиво морало да постоји. Ипак, сусрећући се са феноменима стварности, питање о постојању стварности и само је доведено под сумњу. Обично се суди да је стварност или ту пред нама, или да је за различите субјекте различита, или скривена иза својих феномена, или да напросто не постоји, било да се схвата као недосезива или као чисто одсуство. Током историје филозофије, тражећи целу истину о томе „шта јесте“, дошли смо до увида, почетком XIX века, да стварност има „епохалну“ природу. То је значило да смо свесни чињенице да је оно у шта највише верујемо да је случај само једна перформанса стварности која ће се показати као заблуда у неком наредном тренутку, рецимо, након нове епохалне спознаје или догађаја који ће до ње довести. Више-мање од Хегела до Бадјуа стојимо у знаку „епохалне“ истине о стварности, с тим да је Хегел мислио да је дошао у посед „апсолутног знања“ (до „науке“), док је Бадјуу јасно да се то у тих 200 година (колико их време дели) показало да таква спознаја није за човека могућа. О хриди релативизма и измицања стварности сломила се и догматска филозофија, тзв. аналитичке провенијенције, која је за себе сматрала да је чист научни филозофски израз.<sup>3</sup>

Обично, када питамо о природи нечега, подразумевамо да питамо о природи нечега што јесте. Када, међутим, питамо о природи стварности, нисмо сигурни, премда најчешће прећутно прихватамо супротно, да то о чему се пита постоји. Сама реч „природа“ у српском језику представља русизам из XVIII века, претходила јој је реч „нарав“, која у себе укључује не само видљиви део природе већ равноправно и етички (практички) део; ту „нарав“ већ Аристотел дефинише (Aristotel, 1985, стр. 112). Тада видимо да нешто као да нас тера да се изнова обраћамо античком појму φύσις који у себи носи више од збира камења, растиња и животиња. Он, мада то није изворна идеја, јер Грци никада нису стигли до појма субјективности,

<sup>3</sup> Заједничка судбина супротстављених концепата; и класици марксизма, као и Хегел, веровали су да су у поседу „научне филозофије“. Нема сумње да и теоријска понесеност само води епохалном паду.

укључује нас саме у такав појам природе тако да упоређено с формалним урачунавањем посматрача (не увек) у природним наукама, ово потоње делује сасвим скромно. Другим речима, ово сугерише да нипошто из разматрања природе не смемо искључивати нас саме који посматрање изводимо. Чак и када бисмо одустали од оваквог захтева у приступу природи (стварности, ако би је било), ниједна формална дескрипција било каквог еко-система не даје било каква поуздана предвиђања његовог понашања – то ће рећи да структура перцепције превазилази досадашње могућности разумевања. Као да понашање друштвених група (интерсубјективност) показује виши степен предвиђања, бар у великим мноштвима, али и то обично тек онда када једна групација (маса, гомила, народ) остане без онога што је иначе држи на окупу и постане егзистенцијално зависна од онога ко понашање неке заједнице посматра (примери у, рецимо, етнологији безбројни су). То онда мења и резултате и закључке, а не помаже ни наводно неутрално посматрање јер, поред тога што посматрач некритички види своју позицију, па и када то није случај, укључује у посматрање наратив свог интереса (свесно или не). Из оваквих постава, природа нарави увек измиче.

Ова испрплетеност предмета и посматрача очигледно уноси приличне проблеме код разматрања валидности посматрања и интерпретације резултата. Заправо, делује као да није могуће одстранити учинак посматрача, упркос читавој политици апстраховања у природним наукама. Упркос томе, код енергетиста из XIX века (нпр. Вунт, Мах, Оствалд) и псеудо-материјалиста прагматичког типа XX века, који баштине читав англосаксонски приступ наивног односа према спољашњости, превладала је некритичка вера и природно-научно посматрање, које се потом (и сходно тој вери) преноси на испитивање све природе, па и људске. Мах, рецимо, наводи да „[Ако] мишљење покушава да својим ограниченим средствима одрази разнолик живот свијета, којег је оно само један мали део тако да се не може ни надати да ће га исцрпсти, тада оно има разлога да штеди своје снаге“ (Мах, 1985, стр. 29). Исто тако, и у оквирима рефлексивне филозофије почетка XX века, људски субјект доживљава дерогацију: ако још не од де Сосира, оно код прве пеимене, тј. код Леви-Строса и потоњег развоја лингвистике на том фону, говорећи о субјективности, структурализам и каснији постструктурализам управо покушава да се субјективности ослободи и да „свет“ сагледа као да човека нема. Сви „антропоморфизми“, „европоцентризми“ и, пре свега, Деридини „етноцентризми“ (Derida, 1976, стр. 9) у својим коригујућим улогама нису помогли да до „истине без човека“ дође дехуманизована онтологија, формална субјективност (или „функција субјекта“ за Лакана (Lacan, 1983, стр. 271)) и апсурд „антихуманизма људских права“, којег тврди Ђирић (Ђирић, 2000, стр. 69), нису друго до мртва дијалектика без субјективности, чији је резултат теоријско мртворођенче из управо тог разлога. То, наравно, није чудо у

време „смрти човека“. Можда се то стање најбоље описује Дејвидсоновим термином „аномија“, јер стварност се напросто не подвргава моделима у задовољавајућој мери. Можда се стање стварности једнако делимично описати Лиотаровим „*L'differend*“ (Lyotard, 1983, стр. 9) који одређује глобално стање дискурса.

Тај отпор стварности да одступа од теорије у сваком случају, није довео до обуздавања радикалне формализације, већ напротив, до њеног екстремизовања. Као да субјективност, не из теоријске заблуде о истини без субјекта, мора бити протерана из теорије из других разлога, као да сва теорија није нужно продукт субјективности, па је „примат практичког“ (Kant, 1990, стр. 140) морао ретерирати у корист „примата теоријског“ којег Улрих проналази код Попера (Ulrich, 2006, стр. 8). Теоријски покушај да се субјект протера из теорије (или евентуално „урачуна“ колико је прагматици довољно), који је у акту, има своје носиоце у савремености. Квајнова формула интерпретације стварности као „логика + природне науке“ делује помало већ као реликт XX века у свом нерелевантном прихватању резултата истих, али једнако тако и према логици и њеним читим проблемима за, рецимо, материјалну импликацију. На пољу комуникације, за њега ми смо у сталном узајамном неразумевању, такорећи „изгубљени у преводу“ (под условом да уопште желимо да разумемо некога, Другог). Даљу радикализацију тежње да се стварност опише на формалан начин и на тај начин њом овлада, одбацујући практично све увиде физике као еминентно природне науке, представља онај део филозофије математике који себе назива метаонтологијом. Међутим, по нашем мишљењу, ова „дисциплина“ много више припада математици него филозофији, пошто се исцрпљује у формализму без филозофске интерпретације, или са интерпретацијом која својим претпоставкама већ одређује њене закључке тако да сав формализам постаје њено једино (и промашујуће) оправдање. За ово постоји и други разлог: како следи из Тарскијеве Т-теореме, сваки формализам зависи од оног највећег формализма, а то је природни језик, тако да сваки други формализам зависи у крајњој линији од његове интерпретације у природном језику. Очито је да разлози за недовољност теорија математичких модела, осим у неким областима, када је у питању поимање стварности, постоје унутар самог приступа.

Можда један од најпоштенијих покушаја на овом фону, мада га метаонтолози не прихватају међу своје, јесте филозофија Алана Бадјуа, који је можда један од у савремености ретких тзв. системских мислилаца; његова најпровокативнија теза која се нас битно тиче гласи „математика = онтологија“ (Badiou, 2005, стр. 13), као и да су сви математичари (у најмању руку) несвесни онтолози. Другим речима, управо математика одговара на питање „шта јесте?“, али на њега одговара увек на једном произвољном домену и временском интервалу; премда, по Бадјуу, „време треба искључити

из формалног израза“ (Badiou, 2008, стр. 29). То нас опет води томе да су дијагнозе сварности и њене природе тек „епохалне“, јер у овом захвату „Једно није“ мада „има једности“ (Badiou, 2005, стр. 23) произвољне, те смо у стварности и говору о њој увек суочени са бесконачним „мноштвеношћима мноштвености“, чије сабирање трансцендентално човеку није дато иако је истина једна, а бога нема. Чак и код партикуларних истина код Бадјуа, иако су истине, нема никаквог њиховог гаранта; једини гарант стварности, мада је требао да буде избегнут, остаје људска субјективност – или, оно што је избачено на врата, вратило се кроз прозор. Последица тог закључка, баш као и пре (рецимо, код Хусерла), код Бадјуа јасније, а код метаонтолога сасвим бесвесно, јесте да стварности нема или је нема изван субјективности. И, уместо теоријског ретерирања, формално-логичко-математички приступ управо несавршености свог метода проглашава једином стварношћу. Таквим ставом, штавише, подривена је свака интерсубјективност, односно сама спољашњост, у коју се на први поглед све претворило (без унутрашњости). Ако смо у праву, када је реч о оваквим покушајима приступу стварности, онда је, чини се, упутно изнова окренути се субјективности као таквој и интерсубјективности.

Ипак, нешто раније (шездесетих) понуђен је један нешто мање формалан систем, који се сам не би сложио са овом оценом, а који је имао *celebrity* утицај на западну Европу и САД (премда се код потоњих у то време постструктурализам предавао искључиво на факултетима књижевности). Деридина инсталација тзв. деконструкције доминирала је европском филозофском сценом од почетка седамдесетих, а у САД постструктурализам и сама деконструкција доживели су моментум почев од осамдесетих година прошлог века (када је Жижек објашњавао Рортију шта то Лакан хоће да каже). У суштини, овај врло амбициозан систем једнако као претходно поменути и ини жели да се ослободи субјективности у објашњењу света, односно стварности, само што, за разлику од претходно поменутих покушаја, има, премда формални, ипак другачији метод (може се рећи и медиј). Дерида је, наиме, „деконструисао“ „слику света“ почев од радикализације значаја језика (што је за сваку хвалу), тј. од учења Фердинанда де Сосира и потоњих корекција у данској логичкој лингвистичкој школи, на челу са Луисом Хјемслевом. Ове „корекције“ довеле су до тзв. преваге означитеља, заправо одбацујући смисао (или оно што знак означава), који би сада требало да проистиче једино из језичког саобраћаја, или другачије речено, из њиховог флуksа. Из овога и критике наводне филозофије присуства (παρουσία) следи сав „логоцентризам“, терор смисла, наводно карактеристичан за сву, па и модерну филозофију. Остајући на староевропском фону, за разлику од „аналитичара“ и „математичара“, овај маневар послужио му је као „трансформациони модел“ (Братина, 2017, стр. 67) не само за Хегелово, Хусерлово и Хајдегерово учење, већ и за интерпретацију

фројдовске психоанализе. Употребљавајући као „кључне речи“ појмове „надоместка“, „беочуга“, „трага“ (који је „позајмио“ од Левинаса) и „уре-за“, једном речју *gramma*-у, стиже до могућности да у појам писма сакупи целокупну стварност.

За Дериду, ипак, као најважнији остаје појам разлике (*l'differance*) и тиме он остаје заувек веран (и везан у) хегеловској, тј. дијалектичкој модерни. Овај, можда први постмодернист уз Дебора, штавише, уз разлику налази да му је, упркос поменутиим интервенцијама деконструкције, потребан трансцендентални услов сваке могуће разлике. Међутим, тај заправо основ не може пасти у поље бића и Дерида може само да га означи као „разлику“ (*l'differance*), што другим речима значи да нешто изван бића (не-биће) треба да разуме биће и на њему прави разлике. То говори само то да трансформациони модел за модерну, чији је непризнати инспиратор код Дерида Левинас, није показао целовит (тотални) резултат на који је претендовао. Ово кажемо зато што разлика (*l'differance*) заузима тачно оно место код Дерида на коме се код поменутог налази Други (за Дериду само „други“, такорећи равноправан са свим што је пука другост), онај ко је трансцендентан и истовремено услов сваке разлике за *Ego*, па према томе и трансценденталан. Дакле, упркос свем филозофском и медијском утицају деконструкције, овај пројект стварности треба напустити: и он јесте више-мање напуштен, осим у маглама уједињења са аналитичком филозофијом (мада се она лажно представља као филозофија, јер је само рачунски модел и једнострано разуме стварност, узгред и нетачно), или пак уметношћу, у којој никакав резон осим финансијског више не ради. Доминантни наратив је подељен, мада неравноправно; постструктурализму је помало дозвољено да интервенише у „шумски“ суптилној логици и тумачењу природних наука.

Наравно, и у природним наукама има химера: тек последња можда јесте тзв. Хигсов бозон. Потребно је бити стриктни платоничар из доба *Тееиџи*-а, па веровати да постоји „честица“ која свему дарује материју и при томе ваљда замишљати геометријске облике празног простора на којима ће се оне, иако су ове нематеријалне, „закачити“. Некада се чини да колико природонаучници не разумеју ништа о филозофији, толико и филозофи аматерски употребљавају научне резултате (обавештавајући се са интернета углавном). Ово је случај зато што не постоје довољно образовани актери са обе стране, али и због тога што систему доминације одговарају „глупи“ научници и својом позицијом сужени филозофи; и једни и други без способности и мотива да своје „знање“ критички посматрају. Оваква банализација односа према стварности води нас бизарним идејама: тако, на пример, амерички филозоф Чалмерс лукаво претпоставља да свака честица, па и електрон (и сама део модела који називамо атом), поседује неку врсту свести; он разматра панпсихизам, „перспективу по

којој је све свесно“ (Chalmers, 1996, стр. 153). Отуда би требало да следи јединство материја и свести, самим тим и један пантеизам без бога, или панпсихизам који себе не може даље рефлектовати.<sup>4</sup> Биће да је ту, поред Спинозе, много више утицаја имао Лутер, ако је судећи по форми идеје. Такође, неће се стварност света „раскрити“ разлагањем генских структура, јер су оне већ модели модела којима стварност, поред идеолошких користи, увек изнова измиче. Очито, није довољно држати се прописаног формализма да би се спознала стварност; уместо тога, упутније је рећи да се стварност намеће, наравно собом, али у савремености много више изван стварности, ако је реч о ваљаности претпоставки.

Наука, па ни природна, није способна да објасни стварност. Она то не може ни када то чини једнострано, односно циљано, зато што поступа несавршено. Видимо да то (више) не чини или напосто не може ни филозофија. Постмодерна је још ту: нема нових идеја, научно „знање“ (које све више личи на „умење“, на τέχνη) је неплодно за науку и шизоидно, још нема неких релевантних уметничких израза који би другачије наговештавали – влада општа удружена рециклажа. То ствари огољава и појављује се стара, а и даље нееманципована „воља за моћ“, која је све гладнија и само брине о средствима свог овековечења (или потпуног краха).<sup>5</sup> Парадоксално, од Ничеовог пројављивања ове може се рећи болести, она и данас стоји у пуној снази: више-мање сви верују да је стварност одређена преваходно испољавањем моћи. Видећемо да ли ће бити некога да филозофира након 200 година трајања овог нихилизма моћи, колико му је Ниче, као „епохалној“ истини стварности, доделио. Залуђеност моћи, која одсликава све „самозавођење“, које је такво да „Бити заведен значи бити скренут од своје истине [...] скренути другог од његове истине“ (Бодријар, 1994, стр. 88), окренута је заправо нагону смрти и игра на исход који не може бити сваковрсна пропаст: 1) „научни“ приступ у филозофији ће превладати, тј. Империја ће глобално распрострајти своју истину, или 2) заједно са њом, сви ће бити уништени и стварности неће бити. Трећу могућност, да буде поражена, дух окциденталне културе није предвидео

<sup>4</sup> Оваква „филозофија“ пре одговара неоплатонизму једне деклинирајуће цивилизације, ако се окцидентална култура уопште може сматрати цивилизацијом. Када се овако ретроградна претпоставка начини, питамо се има ли још образованости која се не сећа Ђордана Бруна или, још боље, Спинозе. И разрађеним идејама Делеза, Спиноза је, додуше на мало другачији начин, пре неког времена био инспирација. Данас, пантеизам може бити само (лоша?) вера.

<sup>5</sup> Треба можда још једном подсетити да се ове оцене пре свега односе на дух тзв. колективног запада, иако су се неке одредбе постмодерног стања протегле глобално. Напокон, цео свет је у вези угрожен глобализмом, па и „периферија“ не може да се прави да је чиста од вампирског утицаја „метрополе“ – зато, она му се супротставља. Осим тога, осим неких, „периферија“ садржи огромне „неексплициране потенцијале“, који ће се пре или касније рефлектовати и на филозофију.



него је, у страху од поражавајуће истине стварности, спојио са исходом 2), тако да стварности не буде.

Силажење с ума, које обележава апотеозу једне „*Steigernde Potenz*“ на- супрот „*Dialektische Aufhebung*“ (Bodrijar, 1994, стр. 36), нужна је последица заузимања става о моћи. Моћ се од ума користи једино τέχνη-ом, који по- ред репродукције односа према стварности (у овом случају односа моћи), још једино служи као кринка научног знања, које наводно репрезентује стварност својим хипертрофираним, дакле лажним, излазним резултатом. Кринка, по појму лажно лице у стварности, постаје главна брига техно- система који исту оверава. Под условом да нека субјективност избегне већину њених слика, одмах се указује да у стварности ништа није као што изгледа. Системска продукција стварности одавно већ доминира над њеним истраживањем, јер истраживање више није важно: важна је само динамика одржања дистанце између владајуће и светске интерпретације стварности. Зато кринка мора бити оно на шта просечна субјективност пристаје, сходно својим емпиријско-историјски стеченим слабостима, и зато је већ више од 100 година сама субјективност на мети концентрисане моћи. Сада се стварност конструише тако да се организацијом спољашњих услова (не унутар-субјективних релација на које ће се то пренети) створи апсолутно пристајање на кривотворење стварности, о коме се не може више питати ни из интра- нити из интерсубјективне перспективе. Другим речима, оно што функционише на техно-научном принципу, што је мање блиско стварности у својој намери, на њу жели да се ослони (и то чини) само зато да би је кривотворило. Појаве су изгубиле своју интринсичну везу са бићем (*phai-* корен везан са οἶσιν) и све више су обични привиди, метафорички као партија шаха „на слепо“. Све је као стварност, али већ сама стварност је обмана.

Овај μίμνησις није принцип као у антици, већ пре представља вешти- ну (*virtus*) попут палимпсеста, неког дописивања на место нечега што је обрисано. Заиста, историјско збивање може на тај начин бити схваћено, тј. као брисање написаног (сведочења) и његовог фалсификовања, да би се брисао и фалсификат новим уписом, који ће и сам бити обрисан и дописан. Акутна стварност садржи огромне наслаге писања и брисања историјског порекла, али је техника нашла начин да фалсификује сваку стварност, до просте перцепције. Без обзира на то што је перцепција увек прожета разумом, ово је игра која захвата биолошку основу разумевања стварности. Дакле, у инсценацији стварности и бегу од ње није увучена само симболичка раван него и њена веза на нивоу природних услова оп- станка субјективности који се са њом дотичу. Други услов јесте трајање симулације стварности, а то трајање потребно је да би природа људске субјективности трајно била измењена, чак суспендована или уништена, јер се поредак моћи изузет(н)их, оних који мисле да су „једине и праве“

субјективности, у супротном може с/урушити. Очито, практички момент, као и технички, за потребе моћи система доминације, игра кључну улогу за „Велики објективни поредак ствари“ (Marcuse, 1985, стр. 51), рачунајући ту технику која може пореметити функционисање субјективности. У основи, овде избегавамо да се упустимо у медијски склоп стварности, пошто би нас то одвело од фокуса на стварност и њену природу.

Све ово показује да се у савремености сама стварност не опире толико субјективном увиду, колико је субјективни момент за њу заинтересован. Такође, а за нас најбитније, доказали смо (мада је ствар доказа овде увезана са самоосведочењем) да стогодишњи филозофски покрет да се субјективност избаци из разумевања стварности није скопчан са спознајом о њој, него са интересима унутар стварности. То је теоријски јасно: не може коментатор стварности да искључи себе из њеног разумевања, јер је интерпретација сама стварност као субјективна интерпретација. Упркос неуспеху, међутим, то болно сабијање рођакиног стопала у малу Снежанину ципелицу, ипак се наставља. Начело *Fake It Till You Make It* немиљено се примењује на стварност у сваком погледу. Само, то није више научни поглед на стварност у целини, то је партикуларни продор у сфере интереса репродукције, који мењајући овековечава, готово у негативном духу 11. Марксове тезе о Фојербаху. Од Дебора, преко Маклуана, до времена Бодријара највећа „научна“ изведба система доминантне стварности јесте стварање непрозирне кринке, симулативне природе стварности и то у свакодневном спектаклу инсценираних слика-догађаја. Оваква стварност, којом је свака појединачна стварност обележена, јесте наша стварност која најалост постаје видљива само малом броју образованих (па ни њима не увек као *clara et distincta perceptio*), а који на њу такорећи немају утицаја, дивајући на сваком плану изоловани (затворени на универзитету, или маргинализовани протеривањем са њега, или пак, напосто образовани у другим областима које их дисквалификују у дискурсу о стварности и утицају на њу). Видимо да овде стварност више није битна, осим као интерес – симулација је биће технике, чија суштина, наравно, „није ништа техничко“ (Heidegger, 1996, стр. 259). Другим речима, техника је постала биће које поставља биће стварности.<sup>6</sup> Зато је стварност сакривена.

Техничка продукција јесте доминантно у функцији стварносне продукције, или продукција стварности која се још увек делимично ослања на субјективност, јер за њу треба да важи. Постизање овог важења има смисао замке, или Луциферовог дара, за субјективност: обећава се боље од могућег, лепше од лепог (сјајећи умртвљујућим светлом екрана) и стварније од стварности (која нипошто није њена апологија, нити је она „долина

<sup>6</sup> Ово је ствар ултимативне стварности, мада се у проширеном и разводњеном смислу може рећи да је техника одувек то чинила.

цвећа“), али у стварности долази до зависности „продане душе“, или до „вађења душе“ оног ко је понуду прихватио – понуда коју је много теже одбити у постмодерној актуелности на издисају. Ова стварносна дескрипција показује за нас важнију ствар од пуког снебивања. Није више само реч о томе да се субјективност протера као конституент стварности и искључи из теорије, не, следећи стадијум агресије на субјективност јесте њено потпуно преобликовање, до анихилације као субјективности као људске субјективности, по лику „оруђа које говори“. Овим интересом руководи се оно знање које се подвргава идеји моћи, а не спознајним интересом, подмећући „рог за свећу“. Ма колико ово стање урачунавали приликом одредбе природе стварности, само по себи оно је не може објаснити, мада на њу увек делује.

Напокон, све наводи на то да се субјективност не може искључити из теоријске конструкције стварности. Субјективност је сасвим извесно конституент сваке стварности. Стварности не би било када бисмо апстраховали субјективност из њене одредбе, јер не би било никога за кога је то стварност. Ниједан формализам никада је неће ваљано описати, иако може пресудити о њеном актуалном нестанку. У новој одредби стварности субјективност не може бити један елемент међу другима, него мора поднети себи рачун о њеној трансценденталној улози и ту искаче елемент који је увек стран формализму, сингуларитет који се не може заменити диференцијалним „омчицама“ или „дужима“ као у теорији супер-струна (*Super-strings theory*). За нас, субјективност као таква није ништа природно, премда можемо бити отворени за псеудо-субјективност животиња и растиња. Она није ништа природно, јер симболичка структура људске субјективности не припада природном поретку; због те необјашњиве емергенције на емпиријско-биолошкој основи не постоји „глатка прича“ о стварности, управо као ни због могућности живота, на анорганској основи. Једино људска субјективност (макар девијантна) одлучује о стварности и њеној природи – животиње то не чине, иако у свом свету, о томе се може осведочити, могу доносити псеудо-рационалне одлуке; њихово дејство (не делање) не прелази оквир могућности чисто нагонске структуре.

Људска субјективност, као начело свег ума, налази се увек међу другим субјективностима и начело своје егзистенције не налази у природи, међу вегетативним и анималним душама (иако је њихово почело саздало и само чудо живота) или мртвој материји, како год она структурисана у свом принципу. Доиста, с обзиром на природни поредак који је доступан емпирији, људска субјективност је чудо, чудо у својој битној суштини. О томе најбоље сведочи субјективна потенција, која одређује онтолошко стање човека, тј. да се истовремено буде у релацији и изван ње – за то други облици живота нису способни, јер немају свест. Ни у једној формалној структури субјективност није изводива; због тога се свака стварност као

могућа показује једино из интерсубјективности, као прве и суштинске везе са спољашњошћу. Сама по себи, чак и као из интерсубјективности потекла, без спољашњости Других, никада не би ни дошла до питања о суштини стварности. Зато једино личност и њена хипостаза (ύπόστασις) у Другоме може разлагати њену структуру и природу. Другим речима, „Случај Каспара Хаузера“ (Вернер Херцог, Werner Herzog, филм, 1974) није могућ. У сваком случају, пошто је формално-техно-идеолошка структура стварности, испостављена од система моћи, показала импотенцију насиља наводне објективности, стварност још остаје отворена не само за интерпретацију већ и за субјективну интервенцију у њој, различиту од интерпретације интереса моћи.

### Литература

- Бодријар, Ж. (1994). *О завођењу*. Подгорица – Грачаница: Октоих – Григорије Божовић.
- Братина, Б. (2017). *Проблем Другој у њеној модерни*. Београд: Завод за уџбенике.
- Ђирић, Д. (2000). Анти-хуманизам идеологије људских права. *Социолошки преглед*, 34 (1–2), 69–88.
- Aristotel (1985). *Metafizika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London – New York: Continuum.
- Badju, A. (2008). *Pregled metapolitike*. Beograd: Filip Višnjić.
- Bodrijar, Ž. (1994). *Drugo od istog*. Beograd: Lapis.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Derida, Ž. (1976). *O gramatologiji*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
- Hajdeger, M. (1996): „Pitanje o tehnici“. *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci* (219–247). Zagreb: Naprijed.
- Kant, I. (1990): *Kritika praktičkog uma*. Beograd: BIGZ.
- Lakan, Ž. (1983). *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Lyotard, J. F. (1983). *The Differend: Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press.
- Mah, E. (1985). *Ekonomična priroda fizikalnog istraživanja*. U: N. Sesardić (ur.), *Filozofija nauke* (29–44). Beograd: Nolit.
- Markuze, H. (1985). *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed.
- Ulrich, W. (2006). Rethinking Critically Reflective Research Practice: Beyond Popper's Critical Rationalism. *Journal of Research Practice*, 2(2), 1–18.

Boris R. BRATINA

University of Priština in Kosovska Mitrovica

Faculty of Philosophy

Department of History

## The Nature of Contemporary Reality

### Summary

Reality seems to have become a matter of ownership—everyone supposedly has the right to ‘their’ reality. In contrast, to this supposed freedom of acceptance, there is a ‘scientific’ interpretation of reality, which claims to be the only correct one in modern times. The text presented here wants to show not only the limitations of the ‘scientific’ interpretation, as a pure formalism, but especially that its ideological glosses cannot reveal the reality. Instead, they falsify it, not just as the success of theory, but as reality itself. This is especially visible in modern times. In that name, over a hundred years have passed since the theory suppresses subjectivity in the explanation of reality; philosophy at the level of the establishment has accepted this very task. However, it was not motivated only by theoretical reasons, but intentionally, as an imposition of the nature of reality and the idea of the human nature of subjectivity. Although the ‘primacy of the theoretical’ was promoted after Kant’s ‘primacy of the practical’, theory as a formalism manifested violence in its own understanding of reality and at the same time, after all the apologies, subjectivity was not accepted within it as the foundation of reality, but as a place of application of systemic results. The author shows that this procedure is possible as an action in reality, but that it is beyond his power to explain it. Finally, the author is in favour of reintroducing subjectivity into the theoretical structuring of reality, because its interpretation without subjectivity is as wrong as it is involved in the interests of subjectivity that are not subjectivity as subjectivity. They think that from the epistemological situation and diagnosis of modernity, it is possible to derive a theory that can take into account the essential nature of subjectivity in the interpretation of the nature of reality.

*Keywords:* reality; theory; subjectivity; science; structure; interpretation.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом *Creative Commons ауторство-некомерцијално 4.0 међународна* (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International* license (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).