

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

HARANGUȘ, CORNEL

Filosofie și subiectivitate / Cornel Haranguș. -

Timișoara : Editura Universității de Vest, 2022

Conține bibliografie

ISBN 978-973-125-957-4

1

Coperta: *Filosof cu globul celest*, autor necunoscut, sec. XVII

Tehnoredactare: Dorin Davideanu

© 2022 Editura Universității de Vest din Timișoara,
pentru prezenta ediție

Editura Universității de Vest

Calea Bogdăneștilor, nr. 32A

300389, Timișoara

E-mail: editura@e-uvt.ro

Tel.: +40 - 256 592 681

Cornel Haranguș

FILOSOFIE ȘI SUBIECTIVITATE

euv

**Editura Universității de Vest
din Timișoara
2022**

Volumul de față este o ediție revăzută și adăugită
a cărții *Filosofia Subiectului*, Editura Delabistra, 1996

Cuprins

Partea întâia: Filosofia și subiectul	7
Pentru o filosofie a subiectului	9
Interesele Eului	19
Interesele Eului și filosofia	27
Interesele Eului și <i>Fenomenologia Spiritului</i>	35
Interesele Eului și interesele de cunoaștere la J. Habermas	39
Interesele Eului și „Poemele luminii”	43
Interesele Eului, ideologia și politica	49
Interesele Eului și relațiile omului cu natura	59
Partea a doua: Teme și filosofi	65
Despre intuiție ca funcție cognitivă	67
Umanismul ca temă filosofică a subiectului	85
Umanism și ființare umană	97
Lucian Blaga despre filosofia românească	103
Reflecții asupra ontologiei lui D.D. Roșca	111
Încheiere	133
Filosofie, cultură, societate	135
Bibliografie	141

Pentru o filosofie a subiectului

Ruptura cu metafizica tradițională pe care hermeneutica filosofică actuală o preconizează se prevalează de denunțarea și înlăturarea câtorva concepte ale filozofiei tradiționale. Este vorba de conceptele de subiect, obiect, ființă, teme, originaritate și altele. Dar cele mai insistent evocate sunt primele trei. Se afirmă, și nu pe deplin întemeiat, că subiectul, obiectul, ființa au fost înțelese în vechea metafizică din perspectiva înșelătoriei platonice, adică din perspectiva acelei formidabil de influente delimitări ontologice dintre esență și aparență, din care a provenit ideea unei lumi a esențelor (Ideile platonice) în opoziție cu lumea aparențelor, a copiilor primei lumi. Acea lume era gândită sub caracteristicile autenticității, eternității, stabilității, în vreme ce lumii aparențelor i se atribuiă caracterile efemerității, instabilității, nimicniciei, într-o interpretare epistemologică incontestabil sugestivă pentru partea de motivație a afirmării unor idei, se consideră că prin acele esențe separate de aparențe Platon a intenționat să dea un temei cunoașterii științifice (epistême) deosebită de opinie (doxa).

Dar toate aceste corelații plutesc într-un halou de valorizări care implică în primul rând *dignitatea*. O ființare nu e demnă dacă nu e veșnică, stabilă, autentică; o cunoaștere nu e demnă dacă nu e veșnic adevărată, veșnic sigură, și dacă nu se referă la ceva tot atât de demn. Prin urmare, vechea metafizică își concepea entitățile supuse discursului său prin caracteristici care vizau *conservarea* lor în opoziție cu calitățile disparente. Din faptul că acele caracteristici erau legate de valori, demnitate, decurg două consecințe. Prima este aceea că acele caracteristici puteau deveni un ideal metafizic care să se impună oricărei concepări specifice metafizice și care, prin funcția sa de selecție, să elimine orice altă manieră divergentă de concepere. A doua consecință

constă în presupoziția că asemenea caracteristici reprezintă reluarea raționalizatoare (în sens psihanalatic) a unui interes al subiectului, al Eului, interesul de conservare. În entitățile stabile și în conceperea stabilului, Eul își obiectivează aspirația și interesul său pentru propria stabilitate, pentru eternizarea ființei sale.

Vechea metafizică, ne spune Gianni Vattimo¹, s-a prezentat și se prezintă în fața spiritualității post-moderne cu acest ideal de stabilitate și eternitate proiectat asupra subiectului și obiectului, asupra ființei ca atare. Acest lucru, se pare, a iritat peste măsură mustățile nihilist înfuriate ale lui Nietzsche, care a demolat idealul categorial al vechii metafizici și a propus o ontologie de altă factură. Această ontologie este numită *ontologie a declinului*. Prin această expresie se înțelege în primul rând o slăbire a intensității calitative a conșperii ființei, o „slăbire” a ființei precum și a subiectului și a obiectului. Fericitul prilej al acestei slăbiri îl oferă chiar vechea metafizică deoarece pentru a-și afirma entitățile îndrăgite ea este nevoită să le smulgă de fiecare dată dintre aparențe, să le smulgă într-un fel sau altul din lumea omului, să pună ființa, cum ar zice Noica, dincolo de lucruri. Alegerea acestei puneri putea fi o operă de reinterpretare filosofică a conceptelor de subiect, obiect, ființă, fără ca lor să li se refuze un semnificat sau un referent. Însă negarea nu numai a acestei separații a referențelor în cauză de lumea aparenței platonice, dar și a referențelor înșiși, negarea radicală, este opera filosofică a nihilismului ilustrat de Nietzsche. În consecință Nietzsche va refuza statut ontologic distinct subiectului și obiectului, ființei ca atare. Subiectul, obiectul și ființa vechilor metafizici nu sunt decât iluzia acestor metafizici. Subiectul și Ego-ul nu sunt realități transparente, așa am credea Descartes și nici continue, așa cum credea Hegel. Ele nu există decât în sens hermeneutic adică în forma unui limbaj, a unei constituirii cu ajutorul limbajului. Acest lucru, spune Vattimo, poate fi extrapolat la ființă ca atare.

Ontologia declinului ca ontologie hermeneutică reprezintă o nouă ontologie a ființei în raport cu cea a vechii metafizici.

O ontologie care își ia ca principiu sloganul lui Gadamer potrivit cu care „ființa care este înțeleasă este limbaj”².

Acest slogan recuperează nihilismul lui Nietzsche, în perspectiva căruia subiectul nu este altceva decât traducerea în limbaj a ideii de forță iar eul traducerea ideii de cauzalitate. El exprimă, de asemenea, cel puțin în parte, sensul hermeneuticii ființei pe care a elaborat-o Heidegger. Subiectul, obiectul, ființa sunt absorbite în limbaj și reconsiderate din acest punct de vedere, adică din punct de vedere hermeneutic. Iar dacă înainte subiectul, obiectul și ființa reprezentau „temeiuri” ale discursului filozofic, ceea ce de la ce el poate proveni sau la care poate ajunge, acum, din perspectiva noii hermeneutici ele nu mai reprezintă nimic. Nimic de acest fel. Cel mult le putem gândi ca pe o secvență de limbaj care interpretează alte mesaje lingvistice, venite din istorie. Dacă izolăm conceptual tăcerea și zgomotele existența pe care o putem înțelege nu este altceva decât limbaj. Iar până la urmă existența înțeleasă și existența fără nicio altă precizare vor fi unul și același lucru. Ontologic vorbind, existența se confundă cu aparența iar aceasta cu limbajul, filosofia care o abordează neputând fi decât o hermeneutică, cea filosofică. Faptul acesta reprezintă o ușurare pentru că în acest fel scăpăm de seriozitatea și greutatea morală vechilor concepte de subiect, obiect, ființă, de greutatea de a privi dincolo de aparență și de limbaj și ne putem culca liniștiți la sânul istoriei, care ne va transmite, din propria ei grijă față de noi, mesaje; poate că mesajele pe care le așteptăm. Aceste concepte ontologice, ne spune Vattimo, trebuie luate „mai superficial” decât ne propune metafizica tradițională.

O altă subliniere a ontologiei declinului este aceea a ideii de devenire. Subminarea vechilor entități stabile ale metafizicii se face în ontologia declinului și prin conceperea lor ca devenire. Considerându-l pe Heidegger un filosof a cărui ontologie consună cu cea a filosofiei post-moderne, G. Vattimo interpretează aportul acestui gânditor în felul următor: „Până la urmă, gândirea lui Heidegger pare să se poată rezuma în faptul că a înlocuit ideea

¹ Vezi G. Vattimo, *Dincolo de subiect*, Constanța, Editura Pontica, 1994.

² Vezi, G. Vattimo, *op.cit.*, p. 82.

de ființă, stabilitate, forță cu aceea de ființă viață, maturizare, naștere și moarte: nu *este* ceea ce rămâne permanent, ci *este*, în mod eminent (în felul lui *ontos on* platonice), ceea ce devine, ce naște și moare. Asumarea acestui nihilism aparte este adevărata realizare a progresului indicat prin titlul *Ființă și timp*.³

De acest lucru este, apoi, legată ideea istoricității radicale, în sensul ex-fundării sau discontinuității etc. Oprindu-mă aici cu evocarea și redarea ideilor lui G. Vattimo, să constatăm că, asemenea altor post-moderni, el își propune construirea unei metafizici care ar fi o interpretare mai adecvată (dacă nu singura) a spiritualității post-moderne sau a spiritualității capitalismului târziu. Această metafizică renunță la pretențiile „sublime” ale metafizicii anterioare, profesează nihilismul față de aceasta și vrea să ne sfătuiască să renunțăm la aroganța ambițiilor (la proiectualitate) pentru a deveni mai modești și despovărați de demnitatea aspirației la a crea ceva nou, să ne sfătuiască pentru „a ne liniști” în devenirea fără sfârșit.

Ceea ce caracterizează noua metafizică a declinului nu sunt ideile radical noi, pentru că până la urmă subiectul, obiectul, ființa, nu sunt abandonate, așa cum pare, ci reinterpretate. Conceptual vorbind, noua ontologie derivă dintr-o confuzie, așa cum, fără să vrea, dezvăluie însuși Vattimo. Căci referindu-se la concepția lui Nietzsche nu numai ca la o antropologie filosofică, dar ca la o ontologie a ființei, el arată că unul dintre principiile acesteia este acela de a „atribui *devenirii* caracterele ființei”⁴. Este posibilă o asemenea „operație” sau ea este o simplă confuzie categorială sau de alt ordin?

Dacă e să vedem în această atribuire un sens ieșit din metodologia abordării staticului și dinamicului luate în calitate de caracteristici ale subiectului, obiectului sau ființei, atunci confuzia în cauză reprezintă o confuzie de nivele gnoseologice ale ontologiei. Căci *staticul* și *dinamicul* în ontologie nu trebuie văzute ca redare a unor caracteristici reale, obiective, ale obiectului,

subiectului sau ființei, ci ca operații lingvistice care mijlocesc *înțelegerea* lor. Staticul reprezintă rezultatul operației de descriere a lui „ceva”, prin care îl „fixăm” lingvistic ca pe ceva înțeles, poate ca *început* de discurs, chiar fără pretenția de *temei*. Iar dinamicul este un alt nivel de înțelegere a celui „ceva”, unul explicativ, prin care îl punem sub categorii care depășesc actualismul descriptivului și se instalează în perspectiva infinit mai largă a *potențialității* și *devenirii*.

Trecerea la explicativ în ontologie este un salt, realizat obișnuit prin categoriile de spațiu și timp. Numai aici, la acest nivel al ontologiei, explicativ, apar acele probleme ale istoricității, temporalității și dacă e vorba de om, ale morții. Încălecarea celor două nivele, așa cum face Nietzsche și chiar Heidegger uneori, reprezintă o confuzie prin care caracterele staticului pot fi atribuite dinamicului sau invers. Această confuzie este o prelungire a unei confuzii a vechii metafizici, căci metaontologic o asemenea delimitare nu se face în cadrele acesteia. Dar dacă ai pretenția să respingi o întreagă tradiție ontologică și să propui o nouă ontologie, atunci ești obligat să faci o hermeneutică adecvată a tradiției ontologice și abia după ce ai realizat înțelegerea ei se poate vorbi de respingere. Talentul de pamfletar al lui Nietzsche nu este suficient pentru o asemenea operă, căci el nu este secondat și de un real talent de gânditor care poate opera cu conceptele.

Prin urmare, problema subiectului trebuie reluată în alt context decât cel oferit de hermenetica lui Nietzsche și chiar aceea a lui Heidegger. Să reluăm formula lui Vattimo prin care el interpretează ontologia hermeneutică a lui Nietzsche: „a atribui *devenirii* caracterele ființei”. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că la ființă nu se poate renunța, că nu pot gândi ceva fără gândul ființei, fapt care te obligă să atribui caracterele acesteia unei „realități” care ți se pare mai fundamentală, dar care are caractere opuse ființei. Logic ar trebui să iasă ceva contradictoriu, un oximoron, sau ceva de acest gen; adică ceva ce poate fi considerat confuz. Dar nici un filosof nu va accepta că e confuz și atunci va folosi alte mijloace decât cele ținând de conceptualizare, pentru a acoperi confuzia. Așa apar, probabil, marile metafore în filosofie,

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Ibidem*, p. 50.

cum sunt cele a lui Nietzsche. Bineînțeles că nu atribuim lui Nietzsche o intenție conștientă de a înșela, fenomenul, dacă e adevărat, e inconștient.

Dar din cele expuse de noi reiese că devenirea nu este o realitate mai fundamentală decât ființa ci este numai un concept al unui alt nivel al discursului ontologic. Acest nivel nu se mulțumește cu a indica *ce este* acel ceva (în cazul nostru, subiectul), făcându-l *un referent fix* pentru un ansamblu practic destul de mare de enunțuri descriptive. Acest nivel desfășoară un discurs care *explică de ce* acel „ceva” este așa cum este.

Referentul este acum „plimbat” de-a lungul și de-a latul *posibilului* sau a *devenirii*, prins sub diversele lui fețe, într-un limbaj care nu numai adăunează enunțurile, dar le și corelează explicativ. Ansamblul enunțurilor acestui nivel este o altfel de hermeneutică a referentului decât a primului nivel. Nici într-un caz, nici în altul nu putem face eroarea de a spune că stabilitatea sau devenirea invocate aici sunt caracteristici ale limbajului în care se face descrierea sau explicația. Dacă am face așa ceva ar trebui să spunem că urmărim un fenomen lingvistic sub aspectul dinamicii sale și nu vizăm nimic ontologic.

Ontologia este un limbaj care este nevoit, prin definiție, să vobească despre un referent. Că acest referent este *intern* sau *extern*, este o altă problemă. *Stabilitatea* și *devenirea* sunt semnificații ale limbajului ontologic, semnificații principale. Dar ca orice altă semnificație și ele se constituie prin limbaj etc. Dacă ele corespund caracteristicilor unui referent exterior limbajului este o problemă care depășește hermeneutica, chiar și pe cea filosofică. Dacă, însă, referentul este intern, atunci cele două semnificații majore ale limbajului ontologic de care vorbeam sunt mai ușor de comparat cu alte secvențe de limbaj de care se leagă. În aceste două modalități se poate înainta într-o ontologie care să fie o hermeneutică filosofică. Dar cum prin specificul ei filosofia nu are de a face cu obiecte exterioare limbajului și cunoașterii, ontologia poate fi socotită hermeneutică filosofică, în sensul lui Gadamer mai ales, adică înțelegere a experiențelor de cunoaștere, altele decât știința, împreună cu toată tradiția lor. Dispar atunci

cele două aspecte, *stabilitate* și *devenire*, în raportul lor cu un referent posibil? Nu mi se pare necesar nici în cazul referentului intern, nici a celui extern. Este adevărat, referentul extern este dat tot ca un limbaj; un limbaj care trimite la așa ceva și pe care noi trebuie să-l interpretăm. Dar va fi o opțiune, în cel mai bun caz, că vom propune caracteristica stabilității sau pe cea devenirii. Această opțiune provine de la întrebările la care răspunde textul hermeneutic. Aș susține acest punct de vedere al rolului întrebărilor în dirijarea textului, care poate fi o hermeneutică filosofică, prin ceea ce spune P. Ricoeur despre comprehensiunea unei povestiri în cadrul teoriei istoriei.

Pornind de la ideea că prin comprehensiune trebuie să înțelegem utilizarea competenței de a urmări o povestire, el arată că povestirea este autoexplicativă. Ascultând o povestire se pot pune două feluri de întrebări: cea a copilului: „și după aceea?”; și întrebarea adultului – „de ce?” „Povestirea are astfel o structură atât de lacunară încât *de ce* survine spontan din *ce*. Dar în schimb explicația nu are autonomie. Ea are virtutea și efectul de a permite să urmărești mai bine și mai departe istoria atunci când comprehensiunea spontană de prim nivel eșuează⁵.

Înainte de a putea arăta aportul acestui text la susținerea ideii enunțate de noi, trebuie scos în evidență că termenii *comprehensiune* și *explicație* au un înțeles specific la Ricoeur. Comprehensiunea, așa cum arată textul, este aici nivelară. Un *prim nivel* apare în urmărirea directă a povestirii (istoriei), în care întrebarea este: „ce urmează după aceea?” sau, simplu, „ce?”. Dacă textul, orice text, cum spune Ricoeur, desfășoară o *lume* în fața adresantului (sau chiar a povestitorului), atunci întrebarea „ce urmează ?” se referă la acea lume despre care povestirea este: o lume care, chiar desfășurată procesual, se constituie ca referent „fix” al povestirii, care nu face altceva decât adaugă noi fraze pentru a o descrie. Fără această *fixitate* și *stabilitate* a referentului nici povestirea, nici ce-ul ei nu-și au rostul. Evident, putem sublinia cu Ricoeur

⁵ P. Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Humanitas, 1995, p. 151.

că acea lume nu e dată anterior textului, ci desfășurată în fața lui, ca efect al constituirii ei prin povestire.

Acest mod de a pune problema referentului este „mai hermeneutic” în comparație cu modul vechii filosofii de a-l considera. Al doilea nivel al comprehensiunii vine după întrebarea: de ce? Evident, această întrebare retrimite la textul povestirii (și prin ea, din nou, la referent). Dar acum se scot la iveală rațiunile, cauzele. Se dă o explicație. Iar această explicație trebuie înainte de toate să meargă pe linia potențialităților referentului prima dată descris sau pe linia devenirii lui reale, luminată de cauze. Aceasta înseamnă că explicația nu are autonomie. Ea depinde de această posibilitate de a trimite la ceva deja înțeles la un anumit nivel, adică „povestit” sau, cum am spus noi, *descriș*. Deși comprehensiunea de al doilea nivel este a aceluiași referent, ea are alt conținut: ea ajunge la înțelegerea lui nu prin stabilitatea lui de referent ci prin „mișcarea”, devenirea, care îl animă, acestea, la rândul lor înțelese prin cauze și rațiuni.

Este specific hermeneuticii filosofice de a lua comprehensiunea mai ales în această a doua ei formulă. Dar după cum se vede din ultimele precizări, această comprehensiune nu mai este a unui fapt de limbaj.

Așa se prezintă lucrurile la Heidegger, după cum precizează însuși Ricoeur. Referindu-se la comprehensiunea heideggeriană, el scrie: „comprehensiunea, la rândul ei, trebuie descrisă mai întâi nu în termeni de discurs, ci de puțință-de-a-fi. Prima funcție a comprehensiunii este de aceea de a ne orienta într-o situație. Actul comprehensiunii nu se adresează deci sesizării unui fapt ci sesizării unei posibilități de a fi”: ... comprehensiunea heideggeriană „este în mod esențial o *proiectare* sau, într-un chip mai dialectic și mai paradoxal, o proiectare într-o prealabilă *ființă-aruncată*”⁶.

Aici nu există niciun paradox. Căci, dacă explicația nu are autonomie, cum am văzut mai sus, atunci *putința-de-a-fi* care aparține *copenhensiunii* - *explicație* trebuie să aibă un prealabil, „aruncat” în lume prin povestire sau descriere.

Dar dacă filosofia hermeneutică pune un accent mai mare pe acest fel de comprehensiune, în deplină coerență cu specificul filosofiei de a se ridica mai presus de *actual*, înspre *posibil* sau *devenire*, atunci e clar că ființa este „uitată” sau caracteristicile ei sunt transferate devenirii.

În plus orice actualizare a permanenței sau fixității referentului poate fi respinsă pentru că discursul sau textul descriptiv se află în fața unor infinite posibilități de realizare. El însuși este marcat deci de posibil și se „uită” prin această „fereastră infinită” înspre explicativ. Trebuie doar să intervină operatorul ontologic *de ce*. Dar această fugă spre posibil și devenire, adică, în acest limbaj, spre explicativ, nu trebuie să ne facă să negăm stabilitatea, permanența, adică descriptivul în raport cu un referent. De aici vom deduce că subiectul, obiectul, ființa vechii metafizici, nu trebuie să dispară datorită hermeneuticii. Ele trebuie doar altfel înțelese. În acest mod ne vom întoarce la subiect și la obiect, de asemenea la ființă, dar cu alte înțelegeri despre ele. Ne vom întoarce astfel și la Ego, ca la o presupuziție permanentă a inițiativelor discursive sau practice, din care putem descifra viața lui. De altfel, însuși Vattimo, dorind să pună în evidență unele urmări ale hermeneuticii, ale dezvoltării ei, arată că acea dezvoltare „se rezolvă până la urmă, în reducerea unora dintre conținuturile cele mai originale și revoluționare ale hermeneuticii la tradiția filosofică (sau, după Heidegger, metafizică) pe care, tocmai, aceasta își propusese să o critice și să o depășească”⁷. Iată deci cum stau lucrurile!

Problema pe care ne-o vom pune noi este aceea a Ego-ului. Din dezvoltările de până acum reiese limpede că o filozofie a Ego-ului este pe deplin posibilă. El poate fi un referent absolut obiectiv pentru textul filosofic și pentru hermeneutică. Problema este de a-l înțelege. În această direcție filosofia primește încurajări de la un hermeneut de înaltă autoritate. Ne referim la P. Ricoeur. El este de acord că trebuie să ne detașăm de ideea husserliană de a face din *ego* originea ultimă, temeiul de la care

⁶ *Ibidem*, p. 83-84

⁷ G.Vattimo, *op.cit.*, p. 109