**Journal for Social Media Inquiry**
**p-ISSN:** 2559-7639 | e-**ISSN:** 2668-0718 | **DOI**:10.18662/jsmi | **Frequency** | 1 issue per year with 1-2 possible supplementary issues
**Covered in** | CrossRef; RePEc; CEEOL; Google Scholar, ICI Journals Master List - Index Copernicus
2020, Volume 2, Issue 1, pages: 08-21 | DOI: https://doi.org/10.18662/jsmi/2.1/2

# Back to Objects? Ontology in a Time of Progress

## [Înapoi la obiecte? Ontologia în vremea progresului]

**Radu-Cristian ANDREESCU**[1]

[1] MA Student, Master of Philosophy, Culture, Communication, Babeş-Bolyai University, Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy, Cluj-Napoca, 1 Mihail Kogălniceanu Street, 400084, Romania. Email: radu.andru@gmail.com.

**Abstract**: *How could the new movements in contemporary philosophy such as speculative realism and object-oriented ontology give insight into the changes the world experienced in the last decades? We argue that a shift of paradigm inside the philosophical approach to the status of objects is symptomatic of those practical, cultural, historical, and technological issues that emerged from the decline of the modern view on subjectivity and the rise of certain realities, such as the Anthropocene, which gradually escape human control. Thus, the invasion of objects forces philosophy to surpass its post-metaphysical indifference to the outside world, that is to bring into focus the status of objects which transcend human knowledge as defined by Kant. This counter-revolution is expected to overcome the limits of human conscience imposed by the Kantian philosophy and consequently to deal with what we call the complex of Noah in transcendental idealism, namely the idea that human conscience is an ark inside which all species are apprehended by the subject, regardless of the status of the outside world. Instead of trying to conceive the subject in the absence of the outside world, contemporary philosophy steps outside the conscience in the need to grasp the objects and rather conceives the possibility of the world in the absence of human conscience. This shift brings us to the argument of ancestrality proposed by Quentin Meillassoux, namely the pre-human reality approached by today's sciences, and also to Graham Harman's theory of withdrawal, according to which real objects are never directly accessible. The main issue is whether human scientific knowledge could indeed enable us to grasp the objects themselves, and whether an absolute knowledge beyond finitude is possible without returning to old metaphysics.*

**Keywords:** *object, ontology, humans, Anthropocene, realism.*

**How to cite:** Andreescu, R-C. (2020). Back to Objects? Ontology in a Time of Progress [ Înapoi la obiecte? Ontologia în vremea progresului]. *Journal for Social Media Inquiry*, *2*(1), 08-21. https://doi.org/10.18662/jsmi/2.1/2

# 1. Introducere

### *1.1. Dincolo de subiect, dincolo de uman*

Cum putem conecta registrul temelor globale actuale (dezechilibrul climatic, dezvoltarea inteligenţelor artificiale, pandemia, noile descoperiri ale ştiinţelor etc.) la registrul de discurs al noilor curente din filosofia teoretică (noul realism speculativ, ontologia orientată către obiect)? Dacă filosofia este, în genere, conştiinţă critică a timpului său şi dacă o schimbare de discurs filosofic poate fi înţeleasă ca expresie a unor schimbări culturale mai generale, atunci putem cu îndreptăţire să considerăm că filosofiile timpului nostru—cele pe care le vom examina aici—constituie pandantul acelei descentrări a omului produse în direcţia culturală actuală a postumanismului. Aceasta nu înseamnă, desigur, vreo solidaritate subtilă între realismul speculativ şi postumanismul cultural, în ideea că unul dintre curente s-ar construi prin figura celuilalt (deşi apartenenţa ontologiei orientate către obiect la postumanismul teoretic poate fi susţinută), ci că evoluţia gândirii, pe plan cultural, către abandonarea centralităţii omului umanist şi, pe plan teoretic, către depăşirea primatului subiectului cunoscător kantian oferă o corespondenţă importantă. Subiectul transcendental kantian, înţeles ca constructor al realităţii, împlineşte în ordinea cunoaşterii ideea umanistă despre om (Codoban, 2019, p. 97), astfel încât o filosofie contemporană care, *grosso modo*, surmontează efectele revoluţiei copernicane a lui Kant, adică destituie subiectul din funcţia sa de măsură a realităţii, implică o revizuire a statutului omului dincolo de umanism şi, deci, împărtăşeşte o premisă a postumanismului.

Interesul pentru o realitate nonumană, aşa cum urmează să fie analizat aici, exprimă, pe scurt, o depăşire critică a ideii de dominare a naturii de către om promovate de raţionalitatea modernă. S-ar putea spune, în mod justificat, că ieşirea dintr-o paradigmă a dominaţiei umane al cărei corelat este subiectul cunoscător modern (cel care, de la Francis Bacon încoace, cunoaşte natura pentru a o supune) îşi are cauza în sensibilizarea umanităţii la riscul propriei extincţii, exprimat prin somaţii diverse (de exemplu, dezechilibrul climatic). Este plauzibil ca tocmai conştientizarea, în vremea Antropocenului, a pericolului uman să aibă legătură cu trecerea de la un scenariu modern optimist în care omul supune natura la un scenariu contemporan (nu atât de optimist) în care omul, victimă a propriei dominaţii, dispare el însuşi din lume (o idee de tipul *world without humans*). Această perspectivă este încărcată de paradoxul inerent Antropocenului înţeles ca epocă în care impactul uman asupra mediului devine semnificativ: cu cât acţiunea umană asupra naturii

este mai puternică, cu atât este, la rândul său, mai puternică şi mai greu controlabilă reacţia naturii la această acţiune, iar retragerea intervenţiei umane devine normă a revizuirii raportului omului cu mediul. De aceea, nu este de mirare că problema dezechilibrului climatic al cărui autor este omul deschide orizontul sumbru în care puterea omului de a mai interveni ajunge să fie depăşită, de aşa manieră încât celebrul avertisment asupra războiului al lui John F. Kennedy—*mankind must put an end to war before war puts an end to mankind*—îşi extinde valabilitatea asupra realităţii Antropocenului.

### *1.2. Bruno Latour: întoarcerea obiectelor în social*

Ceea ce urmărim aici, în problema realităţii de dincolo de uman, nu este, însă, adoptarea unei forme normative de retragere a subiectului uman, nici conceperea unei forme subiective a răspunsului naturii (ipostaziată în Gaia, de exemplu) la acţiunea umană şi cu atât mai puţin investigarea vreunei forme de ecologism radical după care umanul trebuie să dispară pentru a salva natura. Problema realităţii dincolo de oameni priveşte, aici, situarea în cadre ontologice şi epistemologice a unor realităţi care fie nu se manifestă subiectului uman, fie se sustrag prizei epistemice sau tehnice pe care acesta ar exercita-o.

Totuşi, problema retragerii obiectelor şi a incomensurabilităţii lor începe tocmai cu interacţiunea dintre uman şi nonuman—fie simbolică, fie reală—care se cere recunoscută ca atare. Îndreptarea atenţiei către obiecte şi entităţi nonumane în genere nu poate să pornească decât din constatarea interacţiunilor manifestate între oameni şi obiecte, de aşa manieră încât vastul imperiu al obiectelor nu poate fi evacuat din sfera niciunei întreprinderi de cunoaştere. Obiectele sunt printre noi, până şi în domeniile pe care le credem a fi cele mai umane cu putinţă—aceasta poate fi o maximă centrală a noii paradigme, cea îndreptată către obiect. De aceea, este oportun să arătăm că la trasarea conturului problemei, contribuţia lui Bruno Latour, din direcţia unei sociologii a asocierii şi a teoriei actorului-reţea (*actor-network theory*) este semnificativă, întrucât prezintă un mod de a ne întoarce atenţia către obiecte prin chiar redefinirea socialului dincolo de uman. Pentru Latour, aceasta revine la a arăta că *socialul* nu este o proprietate sau o etichetă aplicată unei dimensiuni specifice sau unui context anume al vieţii, nici un mediu precis limitat la subiecţii umani, ci asocierea dintre actanţii umani şi nonumani (Latour, 2005, pp. 64-65). Relevanţa ontologică şi epistemologică a acestei teorii rezidă din modul în care Latour explică obiectul ca actant social real, dincolo de ipostazierea lui într-o entitate simbolică sau într-un element al

cauzalităţii naturale sau tehnice (Latour, 2005, p. 10). Pe scurt, proiectul lui Latour de "reasamblare a socialului" ajunge la a susţine că obiectele mediază relaţiile dintre oameni, ca parte a asamblajelor socialului, şi că este real ceea ce acţionează sau declanşează acţiuni, astfel încât entităţile se caracterizează prin acţiunile pe care le determină. Un actor poate fi, prin urmare, vulcanul, gheţarul, ploaia, legea drepturilor de autor, teoria Big Bang, autostrada, motorul maşinii, virusul biologic sau cel informatic, aparatul de cafea, scările rulante, telecomanda, ţigara, paşaportul, ciocanul, bomba atomică, telefonul, vaccinul antigripal şi aşa mai departe. Obiectele sunt integrate socialului, în teoria lui Latour, prin acţiunile lor tocmai pentru că ideea de acţiune nu mai este limitată la sfera umanului şi a intenţionalului (Latour, 2005, p. 71). Actorii sunt umani şi nonumani deopotrivă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că obiectele acţionează în locul oamenilor, ci că ele participă la acţiune, sunt mereu mobilizate în structura asocierilor şi sunt vizate de întrebarea *Cine sau ce acţionează alături de noi atunci când noi, oamenii, acţionăm?* (Latour, 2005, p. 72), fie că vom pune pe locul acestor actanţi obiecte ale tehnologiei, artefacte culturale sau reprezentări metafizice ale absolutului. Trezirea sociologiei din somnul dogmatic înseamnă, pentru Latour, considerarea rolului pe care obiectele—mult timp ignorate de către ştiinţele umane, prea umane—îl joacă în chiar viaţa ţesutului social (Latour, 2005, p. 73), fără ca de aici să rezulte, însă, privilegierea obiectelor materiale în detrimentul creaţiilor culturale "subiective" (Latour, 2005, p. 76).

Dar este acest retur la obiecte unul eminamente social? Orientarea către obiect a ontologiei, pentru care obiectele nu pot fi reduse la acţiunile pe care le realizează, rămâne a fi cercetată în cele ce urmează. Experienţele recente demonstrează nu doar că dominarea naturii de către om şi supunerea obiectului de către subiect reprezintă metanaraţiuni trecute şi nu doar că obiectele acţionează asupra actorilor umani şi îi determină pe aceştia să acţioneze în consecinţă. A vorbi despre o ontologie în vremea progresului înseamnă a gândi raportul cu obiectele într-o epocă în care umanul se găseşte copleşit de densitatea, dar şi de incomensurabilitatea obiectelor (deopotrivă naturale sau artificiale) de la industrializare încoace. La nivel practic, faptul că obiectele (de la marile şi complicatele dispozitive tehnologice la clima din Antropocen şi epidemia virală) au un „în sine" imprevizibil s-a manifestat mai ales prin catastrofe. Să ne gândim, de exemplu, că în 1986 avea loc accidentul nuclear de la Cernobîl şi tot în 1986 naveta spaţială Challenger exploda la un minut după desprinderea de sol. Apoi, să ne gândim că anul 2019 a adus catastrofe ale mediului: în Australia şi în America de Sud incendiile de vegetaţie au distrus suprafeţe enorme de pădure, în Africa o secetă a scăzut

debitul cascadei Victoria, Veneţia a fost lovită de inundaţii la cote neaşteptate, iar gheţarii din Groenlanda s-au topit într-un ritm accelerat. În fine, în 2020 o epidemie virală a trecut în decurs de două luni din Asia în Europa şi în America de Nord, iar pandemia a fost declarată.

Sunt toate aceste cazuri somaţii adresate unei filosofii nevoite să depăşească cadrele idealiste ale donaţiei obiectelor *pentru conştiinţă*? Întrebarea cu care am deschis acest articol revine sub această formă: ce are filosofia de spus în faţa descentrării subiectului uman în turnura tehnologică şi culturală a ultimelor decenii, precum şi în faţa incomensurabilităţii obiectelor? Pentru a răspunde, nu este suficient să recunoaştem că obiectele acţionează în social şi că socialul nu se mai poate defini prin delimitarea lui de biologic, tehnic, economic şi aşa mai departe. O abordare care ar viza statutul de agent al obiectelor, precum în teoria latouriană, spre a face vizibilă acţiunea obiectelor şi întrepătrunderea lor printre actanţii umani nu poate mulţumi ontologia în aspiraţia de a gândi depăşirea posibilităţii subiective de aprehendare a obiectelor. Quentin Meillassoux (2014), al cărui materialism speculativ ne va interesa în cele ce urmează, reabilitează vechea distincţie prekantiană între calităţile primare şi cele secundare ale obiectelor—adică între calităţile care aparţin în mod intrinsec obiectelor şi cele care provin din interacţiunea subiectului cu ele—nu pentru că realismul contemporan ar înţelege distincţia în maniera în care au înţeles-o prekantienii sau realiştii naivi, ci pentru că obiectelor le poate fi recunoscut din nou un „în sine" independent de interacţiunea lor cu subiectul. Dar poate gândirea, printr-un travaliu speculativ, să sară în afara *raportului* subiectului cu lumea?

## 2. Dincolo de arca lui Noe: depăşirea realistă a finitudinii

### *2.1. Quentin Meillassoux: argumentul ancestralităţii*

Acesta poate fi un preambul al unui nou discurs filosofic care îşi propune să reintegreze dimensiunea obiectelor independente de subiect sau de conştiinţa observatoare. Aceasta presupune, în primul rând, o poziţie critică faţă de idealismul transcendental, dominant în filosofie până în secolul XX. Cum putem pune problema? Pentru mult timp, filosofia modernă (de la Descartes la Husserl) a încercat să dea seama de subiectul uman chiar şi în cazul în care lumea exterioară nu ar exista. La Husserl, această preocupare a culminat cu ideea că putem ignora problema existenţei lumii exterioare, deoarece este o problemă metafizică neinteresantă. Or, ceea ce ne rămâne este, pe scurt, să răsturnăm preocuparea, încercând să dăm seama de lumea

exterioară chiar şi în cazul în care subiectul uman nu ar exista. Ce înseamnă aceasta? În primul rând, înseamnă depăşirea a ceea ce am putea numi "complexul lui Noe" care a caracterizat marea tradiţie transcendentală a filosofiei. Complexul lui Noe a transformat conştiinţa subiectului într-o arcă a lui Noe în care toate speciile lumii au fost preluate de către subiect, astfel că o cercetare a ceea ce apare în conştiinţă, adică o cercetare a speciilor care apar pe corabie, este considerată singura cercetare posibilă. Orice întrebare cu privire la lumea exterioară, lume care ar putea, în urma potopului, să nici nu existe, este o întrebare imposibilă sau irelevantă.

În lucrarea *Après la finitude*, de pe filiera unui interesant realism speculativ, Quentin Meillassoux (2014) a criticat orientarea transcendentală în filosofie care, de la Kant încoace, a impus cunoaşterii limita finitudinii umane. Argumentul lui Meillassoux împotriva idealismului transcendental este aşa-numita ancestralitate, adică realitatea dinaintea apariţiei speciei umane pe Pământ. Argumentul se referă la faptul că ştiinţele contemporane—astrofizica, geologia, paleontologia—emit enunţuri despre fenomene ale lumii care au precedat apariţia vieţii umane, şi, deci, au precedat gândirea ca modalitate de raportare la lume. Originea Universului, formarea Pământului sau a fosilelor vii dinaintea apariţiei primilor hominizi sunt fenomene despre care ştiinţa vorbeşte, dar care au avut loc atunci când în lume nu exista nicio conştiinţă observatoare şi cunoscătoare pe care transcendentalismul, în diverse forme, o impunea drept condiţie a cunoaşterii (Meillassoux, 2014, p. 21 et sq.). Prin acest argument, considerat a fi marea piatră de încercare pentru idealismul transcendental, Meillassoux nu aduce idealismului simpla obiecţie a absenţei martorului (cum dă seama idealismul de un eveniment petrecut fără martor din cauza distanţei prea mari în spaţiu sau în timp?), ci obiecţia absenţei manifestării: ancestralitatea se referă la acele evenimente care s-au petrecut în afara timpului şi a spaţiului conştiinţei, deci, ca să spunem aşa, în afara arcei lui Noe. Meillassoux argumentează dreptul la a gândi „Marele Exterior", aşadar absolutul la care filosofia de la Kant încoace a renunţat, întrucât, după Kant, s-a impus ceea ce Meillassoux numeşte corelaţionism, adică doctrina potrivit căreia *nu avem acces decât la corelaţia dintre gândire şi fiinţă, iar niciodată la vreunul dintre termeni luaţi în mod izolat* (Meillassoux, 2014, p. 14). Raportul dintre subiect şi obiect, dintre minte şi lume, dintre limbaj şi realitate a luat diverse forme care au susţinut faptul că nu avem acces decât la o corelaţie: la Husserl, corelaţia *noeză-noemă*, la Heidegger, relaţia dintre *Dasein* şi *Sein*, iar la Wittgenstein, corelaţia limbaj-lume. Or, Meillassoux acuză filosofia corelaţionistă că nu poate accepta enunţurile despre realităţi ancestrale fără a le denatura, adică fără a le face

relative la o conştiinţă şi la o temporalitate a conştiinţei. În schimb, Meillassoux are ca miză ieşirea în afara lumii pe care conştiinţa şi-a apropriat-o, ieşirea în Marele Exterior pe care, totuşi, îl putem gândi, aşa cum dovedesc ştiinţele care emit enunţuri descriptive despre ancestralitate.

### *2.2. Consecinţele materialismului lui Meillassoux*

Din această critică a Criticii kantiene şi a corelaţionismului putem deduce consecinţe importante. Un prim aspect îl constituie atitudinea polemică a materialismului lui Meillassoux faţă de statutul pe care credinţa opusă complementar raţiunii şi devenită imună la toate cerinţele sau întemeierile raţionale îl dobândeşte graţie filosofiei transcendentale şi turnurii corelaţioniste a gândirii filosofice de după Kant. Meillassoux (2014) sesizează o "întoarcere a religiosului" în filosofia postmetafizică modernă şi contemporană care, concomitent cu decreştinarea gândirii ca apus al onto-teologiei, justifică varietatea credinţelor prin retragerea şi limitarea exerciţiului raţiunii; dar, înainte de a putea deduce din acest proces ceva despre starea concretă a lumii postseculare, Meillassoux pune revendicarea absolutului de către credinţă pe seama structurii acestei filosofii critice şi postcritice. În fond, de la ideea lui Kant din chiar *Critica raţiunii pure* potrivit căreia raţiunea teoretică trebuie limitată spre a se face loc credinţei până la distincţia din *Tractatusul* wittgensteinian între ceea ce se poate spune cu sens (în limbajul ştiinţei) şi ceea ce poate fi doar arătat ("Misticul") şi la ideea lui Heidegger despre o teologie al cărei limbaj ar fi în întregime distinct de limbajul filosofiei, se întinde o destrucţie a metafizicii care a oferit credinţei dreptul inalienabil la discursul asupra absolutului şi a protejat pluralitatea credinţelor astfel constituite împotriva oricăror exigenţe ale raţiunii (Meillassoux, 2014, pp. 71-72). Or, întrucât nu putem accepta absolutul printr-o întoarcere la o onto-teologie sau la un dogmatism premodern şi precritic, dar, totodată, trebuie să admitem că accesul la absolut nu aparţine unei credinţe din afara raţiunii, soluţia spre care materialismul lui Meillassoux ne îndreaptă, mai ales prin argumentul ancestralităţii, aşa cum am văzut, este cea a ştiinţei şi a formalismului matematic subiacent. Exerciţiul gândirii trebuie extins, după Meillassoux, în afara jurisdicţiei subiectivităţii umane, deci în afara finitudinii, de aşa manieră încât să ne permitem să gândim absolutul (în forma discursului ştiinţific asupra originii Universului sau a apariţiei vieţii pe Pământ, de exemplu). Altminteri, după cum avertizează Meillassoux, dacă exerciţiul raţiunii s-ar limita la finitudinea umană, discursul despre absolut ar fi revendicat de credinţă şi acaparat de un

fideism care, de exemplu, ar deduce originea lumii din revelaţia religioasă. Rămâne, deci, de văzut dacă din noul somn dogmatic pe care îl reprezintă acea turnură fideistă postcritică am putea fi treziţi de către o ştiinţă care, utilizând structurile matematicii (de la Galilei încoace, cartea universului este scrisă în limbaj matematic) ar arăta că o cale raţională spre ceea ce Meillassoux numeşte "un pic de absolut" este dorită şi posibilă.

Celălalt aspect interesant este modul în care Meillassoux, în critica sa la adresa transcendentalismului pe baza argumentului ancestralităţii, întâmpină posibila obiecţie venită din partea idealismului transcendental, şi anume contraargumentul potrivit căruia conştiinţa transcendentală—ca instanţă a condiţiilor cunoaşterii—este distinctă de nivelul empiric al apariţiei şi dezvoltării organismului uman în lumea bio-fizică, deci de nivelul obiectelor cunoaşterii, astfel că argumentul ancestralităţii nu ar putea viza decât acest nivel empiric, fără să impieteze asupra nivelului transcendental. Meillassoux pare să respingă repede această posibilă replică a transcendentalismului, într-o manieră care ne poate atrage atenţia, însă, asupra sensului materialismului prin care autorul îşi înţelege propriul demers. Teza lui—pe cât de succint expusă de autor în vederea soluţionării disputei cu transcendentalismul, pe atât de bogată în problemele pe care le ridică—este aceea că, de fapt, transcendentalul este cu necesitate instanţiat într-un corp, aşa încât corpul fizic, ca rezultat al evoluţiei materiei vii, reprezintă o condiţie a situării transcendentalului însuşi ca punct de vedere asupra lumii (Meillassoux, 2014, pp. 41-42). Din această poziţie se poate deduce că demersului lui Meillassoux i se potriveşte semnificaţia unei definiţii clasice a materialismului: materia determină conştiinţa. Desigur, nu despre o determinare *socială*, în sens marxist este vorba, ci despre una *ontogenetică*: dezvoltarea materiei vii a permis apariţia unui "punct de vedere asupra lumii" al subiectului uman. Materialismul lui Meillassoux rupe vraja filosofiei transcendentale care distingea principial între nivelul empiric al obiectelor cunoaşterii şi nivelul transcendental al condiţiilor cunoaşterii, astfel că demersul materialist se orientează, implicit, împotriva "perenizării husserliene a *egoului* transcendental" pe care Husserl îl suspenda deasupra lumii şi care subzista dispariţiei *egoului* empiric (Meillassoux, 2014, p. 172).

Or, potrivit lui Meillassoux, conştiinţa, aşa cum a înţeles-o filosofia transcendentală, este, de fapt, inseparabilă de individuarea sa într-un corp dotat cu capacităţi cognitive, iar această individuare s-a produs, la nivel factual, în cazul subiectului uman, cândva de-a lungul istoriei naturale. Faptul că, la un anumit moment al evoluţiei vieţii pe Pământ, s-au constituit subiecţi gânditori, conştienţi de sine şi cunoscători ai lumii în sens transcendental

implică faptul că tocmai condiţiile cunoaşterii (apariţia subiectului gânditor) nu diferă esenţial (*i.e.* în virtutea unei diferenţe transcendentale) de obiectele cunoaşterii ştiinţei, de vreme ce împărtăşesc cu acestea statutul apartenenţei la o temporalitate—cea a ştiinţei—care precede temporalitatea conştiinţei (Meillassoux, 2014, p. 42). Prin urmare, putem sesiza aici că materialismul lui Meillassoux deschide calea unei abordări *ştiinţifice* a problemei apariţiei *condiţiilor* cunoaşterii, şi nu doar a *obiectelor* acesteia. Dacă apariţia corpurilor umane, condiţie a instanţierii transcendentalului, nu s-a putut petrece decât într-o temporalitate care nu este cea a conştiinţei, de vreme ce conştiinţa nu era încă instanţiată corporal, atunci evenimentul cade în jurisdicţia ştiinţelor contemporane care dispun de acea temporalitate ancestrală, anterioară temporalităţii conştiinţei (Meillassoux, 2014, pp. 42-43). Dacă ştiinţa dispune de un timp care nu se limitează la timpul conştiinţei, gândirea umană poate sări, deci, prin ştiinţă în afara domeniului conştiinţei ca domeniu al *manifestării* realităţii pentru subiectul transcendental. Chiar dacă nu putem gândi "negânditul", privinţă în care teza corelaţiei dintre gândire şi realitate este îndreptăţită, de vreme ce nu putem scăpa din cercul gândirii (Harman, 2011, p. 22), putem gândi—şi încă într-un mod ştiinţific—„nemanifestatul", şi anume realitatea care exista atunci când nu exista gândire. Finitudinea kantiană a subiectului pare a fi depăşită.

## 3. Graham Harman. Înapoi la obiecte, adio subiectului?

### *3.1. Latour şi Meillassoux prin filtrul ontologiei orientate către obiect*

Trebuie, deci, să gândim obiecte care ne depăşesc subiectivitatea înţeleasă ca instanţă a manifestării obiectelor. Ontologia orientată către obiect a lui Graham Harman şi relaţia sa cu materialismul speculativ al lui Meillassoux reprezintă un punct nodal important al problemei, iar Harman poate închide cercul dezbaterii reconstituite aici întrucât el se raportează critic atât la Meillassoux, cât şi la Bruno Latour. Pe scurt, nu avem de-a face doar cu obiecte care au existat în absenţa manifestării lor pentru conştiinţa noastră (aşa cum era cazul realităţii ancestrale de care vorbeşte Meillassoux), dar—odată ce Harman (2018) fixează distincţia dintre obiectele *reale* şi cele *sensibile*—şi cu obiecte care ni se sustrag şi la care nu avem un acces nemijlocit. Or, nucleul ontologiei orientate către obiect a lui Harman este tocmai ideea că obiectele reale se retrag, că ele nu ne sunt complet accesibile. Aşa cum a indicat Harman, ideea retragerii obiectelor (*withdrawal*) a fost inspirată din teoria lui Heidegger despre unealtă din *Sein und Zeit*, de unde reiese că fiinţa uneltei este întotdeauna mai vastă decât surprinderea uneltei

într-un enunţ descriptiv, dar şi decât orice concretizare ontică determinată într-o folosire anume a uneltei. În interpretarea lui Harman (2002), implicaţia teoriei lui Heidegger nu este aceea că *praxis*-ul este mai vast decât *theoria*, ci că obiectele însele sunt mai vaste şi decât *praxis*-ul, şi decât *theoria*.

Pe scurt, obiectele sunt ireductibile la prezenţa lor în conştiinţă, dar şi la relaţia lor cu alte obiecte (Harman, 2009, p. 187). Astfel, concepţia lui Harman asupra obiectului explică şi critica adresată lui Latour, chiar dacă Harman îi recunoaşte acestuia rolul de "pionier al orientării către obiect a filosofiei" (Harman, 2009, p. 151), îl scuteşte de eticheta de corelaţionist (Harman, 2009, p. 185) şi simpatizează teza latouriană conform căreia obiectele ca actanţi nu pot fi reduse la apariţia lor în conştiinţă sau la descrierea lor lingvistică (Harman, 2009, p. 34). Totuşi, Harman (2009) argumentează, *contra* Latour, că, dacă obiectele ca actanţi sunt reduse la acţiunile lor actuale, la relaţiile lor cu alte obiecte sau la efectele produse, atunci sunt excluse acţiunile lor posibile, în ciuda faptului că un obiect conţine posibilitatea unor acţiuni neactualizate, pe lângă cele actuale, ceea ce face ca obiectul să fie schimbător sau chiar imprevizibil. Mai mult, diferenţa dintre teoria actorului-reţea a lui Latour şi ontologia orientată către obiect este, potrivit lui Harman însuşi, aceea că, în timp ce prima ipostaziază obiectul în actant, a doua consideră obiectul ca excedând toate acţiunile sale, deopotrivă actuale şi viitoare (Harman, 2018, p. 134).

Trebuie să notăm şi o altă diferenţă. Pe de o parte, Meillassoux (2014) susţine, prin argumentul ancestralităţii, că putem, chiar în mod ştiinţific (aşa cum demonstrează astrofizica, biologia sau geologia contemporană), să gândim ceva ce nu s-a manifestat pentru gândire (deci "un pic de absolut"). Aşa cum a observat Slavoj Žižek (2012), Meillassoux vrea să ajungă la obiecte arătând că un discurs raţional şi ştiinţific despre realitatea *numenală* este posibil, depăşind finitudinea subiectului transcendental kantian. Pe de altă parte, Harman (2002, 2018) propune ideea retragerii obiectelor şi, dimpotrivă, îi reproşează lui Kant că nu a dus conceptul de lucru în sine până la ultimele consecinţe: nu doar raportul dintre subiectul uman şi obiect este limitat la o imagine a obiectului, dar, de asemenea, interacţiunea tuturor obiectelor este întotdeauna interacţiunea unora dintre aspectele acestor obiecte. De altfel, Harman a remarcat relaţia ambivalentă a lui Meillassoux cu corelaţionismul. Deşi Meillassoux critică, aşa cum am observat, specificul filosofiei corelaţioniste de a impune o limită cunoaşterii umane, el asumă, totuşi, privilegierea raportului *omului* cu lumea, deci privilegierea cunoaşterii umane (Harman, 2011, p. 9). Divergenţa care îi separă pe Meillassoux şi Harman ţine de raportul lor diferit cu filosofia kantiană. Dacă Meillassoux se

bazează încă pe excepţionalitatea gândirii umane păstrând centralitatea raportării *omului* la lume (fie şi cu instrumentul ştiinţei galileene, matematizate), dar respingând finitudinea subiectului aşa cum a impus-o Kant, Harman, dimpotrivă, respinge atenţia privilegiată acordată de filosofia kantiană relaţiei *subiectului uman* cu lumea, dar reafirmă finitudinea kantiană într-un alt sens, şi anume ca "trăsătură structurală a relaţiilor" dintre uman şi nonuman precum şi dintre nonuman şi nonuman (Harman, 2011, p. 4).

### *3.2. Spre o nouă finitudine*

Harman exprimă o intenţie asemănătoare celei a lui Meillassoux de a gândi obiectele independent de subiectivitatea umană, dar el înţelege prin aceasta ceva diferit. A ne propune să gândim, de exemplu, societatea sau arta independent de oameni pare absurd, întrucât oamenii au creat aceste obiecte. Poziţia lui Harman, după cum declară filosoful însuşi, este, de fapt, aceea a contestării acelei viziuni rezumate într-o teză pe care o susţinea Giambattista Vico în *Scienza Nuova*, la începutul modernităţii. Pentru Vico, oamenii pot cunoaşte societatea şi arta de vreme ce ei înşişi le-au creat (Harman, 2015). Or, obiecţia lui Harman este următoarea: faptul că oamenii sunt constituenţi ai unor realităţi nu implică faptul că acele realităţi le sunt oamenilor pe deplin transparente, ceea ce revine la ideea centrală a ontologiei orientate către obiect, şi anume ideea că obiectele nu ne sunt în mod nemijlocit accesibile. Harman (2015) extinde această observaţie la o realitate precum Antropocenul, care este un caz special. Atunci când abordăm paradigma Antropocenului, intenţia de a gândi obiectele independent de subiectivitatea umană nu înseamnă a vorbi despre o lume fără oameni, deoarece, prin definiţie, Antropocenul este o eră care cuprinde tocmai impactul *omului* asupra mediului, aşadar Antropocenul este creat de om. Totuşi, după cum arată Harman (2015), faptul că oamenii sunt parte a Antropocenului nu înseamnă că paradigma Antropocenului este antropocentrică: oamenii sunt constituenţi ai Antropocenului fără să poată controla pe deplin, ştiinţific sau practic, fenomenele corelate Antropocenului.

Această teorie a lui Harman este importantă nu doar pentru că permite refutarea idealismului şi a antropocentrismului, ci şi pentru că se poate extinde asupra altor obiecte. O pandemie precum cea care a lovit umanitatea în 2020 este un astfel de obiect. Oamenii sunt parte din pandemie, de vreme ce virusul se transmite de la om la om, dar ei nu pot avea o priză nici cognitivă, nici practică asupra întregului fenomen al pandemiei. De manieră similară, oamenii sunt parte a climei din Antropocen, de vreme ce activităţile umane

au provocat anumite dezechilibre climatice, dar, totodată, oamenii nu pot controla în întregime procesele, nici nu pot reface echilibrul pierdut. Pentru Harman (2015), Antropocenul se prezintă ca un obiect dintr-o serie de obiecte faţă de care oamenii sunt parte componentă şi, totodată, observatori imperfecţi, ceea ce face ca Harman să poată fi considerat în continuare un filosof realist fără să fie nevoit să elimine complet din discursul său problema unui punct de vedere uman asupra realităţii sau problema participării umane în constituirea unor obiecte. Imposibilitatea, în genere, a unui acces nemijlocit la obiecte, fie al omului, fie al oricăror obiecte care interacţionează, ţine, însă, de reintroducerea harmaniană a finitudinii în structura tuturor relaţiilor şi, deci, de modul în care Harman (2011), spre deosebire de Meillassoux, extinde în mod deliberat dincolo de uman finitudinea kantiană (*i.e.* inaccesibilitatea lucrului în sine) în loc să îşi propună să o depăşească.

## 4. Concluzii: cunoaşterea umană—noi dispute

Ceea ce am urmărit a fost să identificăm câteva dintre posibilităţile teoretice actuale de abordare a realităţii dincolo de uman prin discursuri distincte, totuşi, de postumanismul cultural. Modalităţile de a depăşi marea dogmă a unei lumi a omului—înţelegând prin această dogmă fie o lume în care omul este supremul agent, fie o lume *donată* complet conştiinţei umane—variază, aşa cum am văzut, de la recunoaşterea statutului de actanţi al obiectelor, extinzând conceptul de acţiune dincolo de sfera umanului şi a intenţionalului (Latour), la recunoaşterea accesului ştiinţei contemporane la obiecte ancestrale inaccesibile temporalităţii conştiinţei (Meillassoux) şi, finalmente, la teza inaccesibilităţii obiectelor (Harman). Ontologia orientată către obiect face, într-adevăr, dreptate nonumanului şi cuprinde sub conceptul de obiect, printr-o egală atenţie, entităţi deopotrivă umane şi nonumane, reale şi imaginare, culturale şi naturale (Harman, 2018, p. 9), simpatizând ontologia "plată" desprinsă din teoria lui Latour, care nu mai discriminează între oameni şi ceilalţi actanţi (Harman, 2011, p. 134). Totuşi, descentrarea cunoaşterii umane ar putea rămâne problematică în interiorul noului realism, dacă ne gândim, pe de o parte, la teza lui Harman că obiectul nu se reduce la imaginea lui ştiinţifică şi, pe de altă parte, la încrederea în ştiinţele matematizate ale naturii care poate fi dedusă din teoria lui Meillassoux (2014) asupra ancestralităţii, unde Harman remarcă critic tocmai privilegiul acordat de Meillassoux capacităţii *umane* de a gândi absolutul după ce finitudinea kantiană este suprimată. Meillassoux argumentează accesul ştiinţei la o lume *fără oameni*, în timp ce Harman (2011) contestă cu consecvenţă ideea unei

cunoaşteri absolute şi propune, în schimb, ontologia unei lumi *fără privilegiul umanului*.

Care dintre aceste două poziţii este mai bine racordată la peisajul cultural actual şi care determină mai adecvat statutul cunoaşterii umane? Descentrarea ontologico-epistemologică a omului într-o ontologie orientată către obiect ar putea reprezenta pandantul unei schimbări culturale actuale care înlocuieşte suveranitatea omului umanist cu o reprezentare a finitudinii sale fundamentale, de aşa manieră încât umanul nu se mai înţelege pe sine decât drept constituent al unor realităţi finalmente inaccesibile în ele însele, iar sarcina filosofului este de a acorda egală atenţie obiectelor dincolo de uman. Totuşi, preocuparea lui Meillassoux pentru accesul ştiinţelor la realităţi din care gândirea nu a făcut parte ar putea să hrănească aspiraţia ştiinţei contemporane către "un pic de absolut". Aşa cum Meillassoux însuşi admite, distanţa dintre ceea ce există şi ceea ce se manifestă nu trimite doar la realităţi ancestrale din care oamenii lipseau şi unde gândirea *nu era încă* prezentă, ci şi la realităţi viitoare din care oamenii vor dispărea şi unde gândirea *nu va mai fi* prezentă (Meillassoux, 2014, p. 159). Or, ştiinţa contemporană este animată de perspectiva acestui decalaj, deopotrivă atunci când descrie originea Universului sau formarea Pământului în realitatea pre-umană şi atunci când emite enunţuri despre viitoarele schimbări astronomice sau geologice din realitatea post-umană. Accesul omului la o lume separată de om este, pentru Meillassoux, meritul ştiinţei moderne galileene şi copernicane în raport cu care filosofia critică a lui Kant s-a situat, de fapt, în contrasens. Intenţia lui Meillassoux este, fără modestie, tocmai aceea de a arăta că revoluţia lui Kant nu este, de fapt, copernicană, ci, mai degrabă, ptolemeică: în timp ce ştiinţa a ajuns la "un pic de absolut" prin posibilitatea de a gândi o lume din care gândirea însăşi este absentă, Kant a procedat în răspăr faţă de această cucerire, impunându-i ştiinţei finitudinea; în timp ce Copernic a respins geocentrismul, Kant a reafirmat, dimpotrivă, un model "ptolemeic" al centralităţii subiectului şi a obligat raţiunea teoretică la abandonarea absolutului (Meillassoux, 2014, pp. 166-170). În fapt, pentru Meillassoux, ştiinţa modernă, structurată matematic, s-a dovedit capabilă să ofere o cunoaştere non-corelaţională, deci liberă de raportul subiectului cu lucrurile, ceea ce legitimează, în ultimă instanţă, o veritabilă gândire speculativă pe care filosofia trebuie să o permită "desubiectivând" natura şi "reabsolutizând" matematica ca suport al ştiinţei (Meillassoux, 2014, p. 178).

Marea temă de dispută a realismului contemporan, sesizabilă cel puţin din divergenţa Meillassoux-Harman, se referă, *grosso modo*, la posibilitatea sau imposibilitatea cunoaşterii ştiinţifice (şi implicit umane) de a susţine

orientarea speculativă către obiectele *în ele însele*. În orice caz, realismul speculativ—pe care l-am găsit, astfel, simptomatic pentru schimbările culturale actuale—ne spune că putem ieşi, prin gândire, în afara lumii noastre umane, prea umane, în afara jurisdicţiei subiectivităţii sau a suveranităţii umanului, adică în marele imperiu al obiectelor, într-o lume fără oameni (ancestralitatea, conform lui Meillassoux) sau într-o lume în care oamenii sunt numai componente parţiale (Antropocenul în viziunea lui Harman), deci putem depăşi complexul lui Noe. Dar aceasta cu preţul asumării posibilităţii ca ceea ce vom găsi în afara lumii noastre să fie incomensurabil şi de nestăpânit. În fond, în afara arcei lui Noe se găsesc apele dezlănţuite ale potopului.

## Referințe

Codoban, A. (2019). Omul în postumanism. În A. Ciorogar (coord.), *Postumanismul* (pp. 97-101). București: Tracus Arte.

Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago & La Salle, Illinois: Open Court.

Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and the Metaphysics*. Melbourne: Re-Press.

Harman, G. (2011). *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Harman, G. (2015). *Anthropocene Ontology. Sonic Acts Festival: The Geologic Imagination*. Amsterdam. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=cR1A4ILPmjE&fbclid=IwAR3Ns0dWV5jlJ70LkP337DTH4mcs9Js52k54ZQXQQkTnMzAZW0m4Okca_E8

Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin UK.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Meillassoux, Q. (2014). *După finitudine: eseu asupra necesității contingenței* (trad. Ovidiu Stanciu). Cluj-Napoca: Tact.

Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London & New York: Verso.