

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

PRIMEIRA VERSÃO

ANO IV, Nº192 AGOSTO – PORTO VELHO, 2005.
Volume XIII Maio/Agosto

ISSN 1517-5421

Desenho da Capa: Flávio Dutka

EDITOR

NILSON SANTOS

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO LINS CALDAS – História
ARNEIDE CEMIN – Antropologia
FABÍOLA LINS CALDAS – História
JOSÉ JANUÁRIO DO AMARAL – Geografia
MIGUEL NENEVÉ – Letras
VALDEMIR MIOTELLO – Filosofia

Os textos no mínimo 3 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows" deverão ser encaminhados para e-mail:

nilson@unir.br

CAIXA POSTAL 775
CEP: 78.900-970
PORTO VELHO-RO

TIRAGEM 150 EXEMPLARES

EDITORA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

lathé biosa

192



SOBRE SUJEITO E OBJETO

Theodor W. Adorno



Theodor W. Adorno

1

Em se tratando de considerações sobre sujeito e objeto, a dificuldade consiste em indicar do que se deve propriamente falar. É notório que os termos são equívocos. Assim, sujeito pode referir-se tanto ao indivíduo particular [einzelne Individuum] quanto a determinações gerais; de acordo com os termos dos Prolegômenos kantianos, à consciência em geral. A ambigüidade não pode ser eliminada simplesmente mediante uma classificação terminológica. Pois ambas as significações necessitam-se reciprocamente; mal podemos apreender uma sem a outra. Não é possível excluir mentalmente o momento da individualidade humana [Einzelmenschlichkeit] - chamada egoidade por Schelling - de qualquer conceito de sujeito; se não fosse indicada de alguma maneira, sujeito perderia todo o sentido. Inversamente, o indivíduo humano singular - tão logo se reflete de alguma maneira sobre ele numa forma conceitual universal enquanto indivíduo, e não se tem em mente só o esse aí qualquer de um homem particular [besonderen Menschen] - transforma-se já num universal, à semelhança do que fica explicitado no conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico; se não fosse assim, careceria de sentido. Até mesmo os nomes próprios trazem implícita uma referência ao universal. Valem para alguém que se chama assim e não de outra maneira; e um [einer] é a forma elíptica de um homem. Pois bem, por outro lado, para escapar desse tipo de complicações, se se quisesse definir ambos os termos, cair-se-ia em uma aporia que se junta à problemática do definir, continuamente retomada pela filosofia moderna desde Kant. É que, de certa maneira, os conceitos de sujeito e de objeto - ou melhor, aquilo a que se referem - têm prioridade sobre qualquer definição. Definir é o mesmo que capturar - objetividade, mediante o conceito fixado, algo objetivo, não importa o que isto seja em si. Daí a resistência de sujeito e objeto a se deixarem definir. Para determiná-los, requer-se refletir precisamente sobre a coisa mesma, a qual é recortada pela definição com vistas a facilitar seu manejo conceptual. Por isso, convém tomar, em princípio, as palavras sujeito e objeto como as fornece a linguagem polida pela filosofia, como sedimento da história; claro que não para persistir em semelhante convencionalismo, senão para avançar a análise crítica. Poder-se-ia partir da idéia, supostamente ingênuas, mas, na realidade, já mediadas, de que um sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for a sua natureza, objeto do conhecimento. A reflexão denominada 'intentio obliqua' na terminologia filosófica consiste então em voltar a referir esse conceito multívoco de objeto ao não menos multívoco de sujeito. Uma segunda reflexão reflete aquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto.

2

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente : verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados; mas o psêvdos (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril. Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto. Mas, a imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira. A indiferenciação, antes que o sujeito se formasse, foi o estremecimento do cego nexos natural, o mito; as grandes religiões tiveram seu conteúdo de verdade no protesto contra ele. Além do mais, indiferenciação não é unidade; esta exige, já segundo a dialética platônica, diversidade, cuja unidade ela constitui. O novo horror, o da separação, transfigura, diante daqueles que o vivem, o antigo, o caos, e ambos são o sempre-idêntico. Esquece-se, pela angústia frente ao sem-sentido que se escancara, a não menor frente aos deuses vingativos da qual o materialismo epicurista, e o cristão não temais quiseram livrar os homens (1). Isto não é realizável a não ser através do sujeito. Se ele fosse liquidado em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma real barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos procede de uma total menoridade social, de uma época em que a auto consciência ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia o sujeito. Ao invés de evocar o retorno daquela época, mediante a práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação. Seu prolongamento é a consciência da identidade do espírito que, repressivamente, se identifica ao que lhe é diverso. Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.

3

Na teoria do conhecimento, entende-se geralmente por sujeito o mesmo que sujeito transcendental. Segundo a doutrina idealista, o sujeito transcendental, ou constrói kantianamente o mundo objetivo partindo de um material não qualificado, ou, então, desde Fichte, engendra-o pura e simplesmente. Não foi preciso

esperar pela crítica ao idealismo para se descobrir que este sujeito transcendental, constitutivo de toda experiência de conteúdo, é, por sua vez, abstração do homem vivo e individual. É evidente que o conceito abstrato de sujeito transcendental - as formas do pensamento, a unidade destas e a produtividade originária da consciência - pressupõe o que promete instituir: indivíduos viventes, indivíduos de fato. As filosofias idealistas tiveram isto presente. É bem verdade que Kant, no capítulo sobre os paralogismos psicológicos, procurou desenvolver uma diferença fundamental entre o sujeito transcendental e o empírico, conforme uma hierarquia de constituição. Seus sucessores, entretanto - sobretudo Fichte e Hegel, mas também Schopenhauer - pretenderam resolver a dificuldade ineludível do círculo ilimitado através de sutis argumentações. Recorreram com frequência ao motivo aristotélico, de acordo com o qual o primeiro para a consciência - aqui: o sujeito empírico - não é o primeiro em si, e postula, como sua condição ou sua origem, o sujeito transcendental. Mesmo a polêmica husserliana contra o psicologismo, junto com a distinção que estabelece entre gênese e validade, não passa de uma prolongação dessa forma de argumentar. Ela é apologética. É uma tentativa de justificar o condicionado como se fosse incondicionado, o derivado como primário. Repete-se um 'topos' da tradição ocidental inteira, de acordo com o qual somente o primeiro ou, segundo a fórmula de Nietzsche, somente aquele que não passou pelo devir [das nicht Gewordene] pode ser verdadeiro. Não se pode desconhecer a função ideológica dessa tese. Quanto mais os homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta.

Não obstante, a pergunta pela realidade do sujeito transcendental é muito mais grave do que se apresenta na sublimação do sujeito em espírito puro e, mais ainda, na revogação crítica ao idealismo. Em certo sentido, como o reconheceria por fim o idealismo, o sujeito transcendental é mais real, a saber, mais determinante para a conduta real dos homens e para a sociedade formada a partir disso, que esses indivíduos psicológicos dos quais foi abstraído o transcendental e que pouco têm a dizer no mundo; que, por sua vez, se tornaram apêndice da maquinaria social e, por fim, ideologia. O homem singular vivente (der lebendige Einzelmensch) - tal como é forçado a atuar e para o que também foi cunhado em si - é, enquanto encarnação do 'homo oeconomicus', antes o sujeito transcendental que o indivíduo vivente, pelo qual, contudo, deve se fazer passar imediatamente. Neste sentido, a teoria do idealismo foi realista e não necessitava envergonhar-se frente a adversários que rechaçavam seu idealismo. Na doutrina do sujeito transcendental, expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca. Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental. Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é constitutivo. Presumidamente origem de todos os objetos, ele está objetificado (Vergegenständlicht) em sua rígida intemporalidade, perfeitamente de acordo com a doutrina kantiana das formas fixas e imutáveis da consciência transcendental. Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos - ou, ao menos, lhes prescreve as regras - é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais. O caráter fetichista, ilusão socialmente necessária, converteu-se historicamente no

'prius' daquilo que, de acordo com o seu conceito, ele seria o 'posterius'. O problema filosófico da constituição inverteu-se como refletido num espelho; mas, em sua inversão, expressa a verdade sobre a situação histórica alcançada; uma verdade que, todavia, teria que ser mais uma vez negada teoricamente, num segundo giro copernicano. Em todo caso, ela tem também seu momento positivo: a sociedade, enquanto precedente, mantém viva a si mesma e a seus membros. O indivíduo particular deve ao universal a possibilidade de sua existência; o pensar dá testemunho disso, ele que, por sua parte, é uma condição universal e, portanto, social. Não é só no sentido fetichista que o pensamento precede ao indivíduo. Só que, no idealismo, se hipostasia um aspecto que não pode ser concebido senão numa relação com outros. Mas o dado, o escândalo do idealismo, que no entanto ele não é capaz de descartar, demonstra sempre de novo o fracasso dessa hipóstase.

4

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha 'intentio recta', a servil confiança no ser-assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente. A crua confrontação de sujeito e objeto no realismo ingênuo é, sem dúvida, historicamente necessária, e nenhum ato de vontade pode eliminá-la. Mas é, ao mesmo tempo, produto de uma falsa abstração e já constitui um elemento da coisificação. Visto isso, não se deveria mais continuar arrastando sem auto-reflexão a consciência objetificada por si mesma e precisamente como tal, orientada para fora, virtualmente exteriorizadora. A virada para o sujeito que, aliás, desde o início, tende ao primado deste, não desaparece simplesmente com sua revisão; esta se realiza, e não em último lugar, em favor do interesse subjetivo da liberdade. Mais que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser um algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação, é o como e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o que, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito. Potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído [weggedacht] da objetividade; o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto. Um ente não se pode escamotear ao sujeito, indiferentemente de como este esteja determinado. Se o sujeito não é algo - e algo designa um momento objetivo irreduzível - então não é nada; até como 'actus purus' necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a 'intentio obliqua' da 'intentio obliqua', não a requestrada 'intentio recta' ; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. O idealismo ignorou esta diferença e, com isso, embruteceu uma espiritualização sob a qual se disfarça a abstração. Mas isso conduz a uma revisão da posição relativa ao sujeito que prevalece na teoria tradicional. Esta o exalta na ideologia e o difama na práxis do conhecimento. Se se quiser, entretanto, alcançar o objeto, suas determinações ou qualidades subjetivas não devem ser eliminadas: isso contradiria, precisamente, a primazia do objeto. Se o sujeito tem um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem, com ainda maior razão, um momento do objetivo. Pois o objeto torna-se algo somente enquanto determinado. Nas determinações

que aparentemente o sujeito apenas lhe agrega, impõe-se a própria objetividade do sujeito: todas elas são tomadas de empréstimo à objetividade da 'intentio recta'. Tampouco para a doutrina idealista, as determinações subjetivas são algo meramente agregado; sempre são exigidas também pelo que se deve determinar, e aí se afirma a primazia do objeto. Inversamente, o objeto supostamente puro, livre de qualquer acréscimo de pensamento ou intuição, é exatamente reflexo da subjetividade abstrata: somente esta torna o outro igual a si através da abstração. O objeto da experiência irrestrita, ao contrário do substrato indeterminado do reducionismo, é mais objetivo que esse substrato. As qualidades que a tradicional crítica do conhecimento elimina do objeto e credita ao sujeito devem-se, na experiência subjetiva, à primazia do objeto; sobre este ponto, o predomínio da 'intentio obliqua' enganava. Sua herança coube a uma crítica da experiência que alcança até seu próprio condicionamento histórico e, em última análise, social. Pois a sociedade é imanente à experiência e não allo genos (2). Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa.

5

Só é legítimo falar a respeito da primazia do objeto quando essa primazia em relação ao sujeito, entendido este no sentido mais lato, é determinável de alguma maneira; quando é algo mais, portanto, que a coisa em si kantiana, como causa desconhecida do fenômeno. Também esta, apesar de Kant, contém já - pelo mero fato de contrapor-se ao que é suscetível de predicação categorial - certamente, um mínimo de determinações em si; uma delas, de índole negativa, seria a acausalidade. Ela consegue fundar uma antítese com relação à opinião convencional que está conforme com o subjetivismo. A primazia do objeto comprova-se pelo fato de que este altera qualitativamente as opiniões da consciência coisificada, que cultivam uma relação sem atritos com o subjetivismo. Este não tange o realismo ingênuo enquanto conteúdo, mas sim trata pura e simplesmente de proporcionar critérios formais de sua validade, assim como o confirma a fórmula kantiana do realismo empírico. Em favor da primazia do objeto fala, sem dúvida, algo que não se concilia com a doutrina kantiana da constituição: que a 'ratio', nas modernas ciências da natureza, espia por cima do muro que ela mesma ergueu; vislumbra uma pontinha do que não está de acordo com as suas decantadas [eingeschliffenen] categorias. Tal expansão da 'ratio' abala o subjetivismo. Mas aquilo pelo qual o objeto se determina enquanto o precedente, em oposição ao seu aparato subjetivo, pode-se perceber no que, por sua vez, determina o aparato categorial pelo qual - segundo o esquema subjetivista - ele deve ser determinado: aquilo que se capta na condicionalidade do condicionante. As determinações categoriais, de acordo com Kant as únicas que proporcionam a objetividade, são, se se quiser, na verdade meramente subjetivas, porquanto são por sua vez algo posto. Deste modo, a 'reductio ad hominem' torna-se a ruína do antropocentrismo. O fato de que mesmo como 'constituens', o homem seja algo feito pelos homens, desencanta a propriedade criadora do espírito. Mas como a primazia do objeto necessita da reflexão sobre o sujeito e da reflexão subjetiva, a subjetividade, ao contrário do que ocorre no materialismo primitivo - que não admite propriamente dialética - converte-se aqui em um momento conservado.

Aquilo que se apresenta sob o nome de fenomenalismo, que nada se sabe senão através do sujeito cognoscente, aliou-se desde o giro copernicano ao culto do espírito. Ambos são fundamentalmente modificados pelo conhecimento da primazia do objeto. O que Hegel buscava no interior do parêntese subjetivo rompe os parênteses com conseqüência crítica. A asseveração geral de que as inervações, as inteleccções, os conhecimentos são apenas subjetivos, já não melindra tanto, tão logo a subjetividade seja entendida como configuração do objeto. Ilusão é o encantamento do sujeito em seu próprio fundamento de determinação; sua posição como verdadeiro ser. É preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento. A ilusão do fenomenalismo é, no entanto, uma ilusão necessária. Ela testemunha o quase irresistível contexto geral de ofuscamento que o sujeito, enquanto falsa consciência, produz e da qual é ao mesmo tempo parte integrante. Em tal irresistibilidade funda-se a ideologia do sujeito. A consciência de um defeito, o da limitação do conhecimento, é transformada, para se poder melhor suportá-la, em uma vantagem. O narcisismo coletivo esteve em ação. Mas não teria podido impor-se com tal stringência, não teria podido produzir as filosofias mais imponentes, se não tivesse uma base verdadeira, embora distorcida. Aquilo que a filosofia transcendental exaltou na subjetividade criadora é o cativo do sujeito em si, oculto para ele mesmo. Em todo objetivo pensado por ele, permanece preso como um animal dentro de sua carapaça da qual quisesse, em vão, libertar-se; só que a este não lhe ocorreria alardear como liberdade o seu cativo. Bem que se poderia perguntar por que o fizeram os homens. O cativo do seu espírito é extremamente real. O fato de que, enquanto sujeitos cognoscentes, dependam de espaço, tempo e formas de pensamento, marca sua dependência em relação à espécie. Esta se sedimentou em tais constituintes; não por isso estes valem menos. O 'a priori' e a sociedade estão entrelaçados. A universalidade e a necessidade dessas formas, sua glória kantiana, não é outra coisa do que aquela que constitui como unidade os homens. Estes necessitariam dela para sua 'survival'. Seu cativo foi interiorizado: o indivíduo não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade, da sociedade. Daí o interesse em reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativo categorial da consciência individual reproduz o cativo real de cada indivíduo. Mesmo o olhar da consciência que descobre aquele cativo é determinado pelas formas que ele lhe implantou. No cativo em si, poderiam os homens perceber o cativo social: impedir tal coisa constituiu e constitui um interesse, capital da conservação do 'status quo'. Por causa deste interesse a filosofia teria de perder seu rumo, com uma necessidade não menor que a daquelas mesmas formas. Tão ideológico já era o idealismo, antes mesmo de se ter disposto a glorificar o mundo como idéia absoluta. A compensação primitiva implica que já a realidade, elevada à condição de produto de um sujeito presumidamente livre, é, por sua vez, justificada como livre.

O pensamento da identidade, imagem encobridora da dicotomia imperante, já não se dá mais ares de absolutização do sujeito, na época da impotência subjetiva. Em seu lugar, forma-se um tipo de pensamento da identidade, aparentemente anti-subjetivista, cientificamente objetivo: o reducionismo; dizia-se do jovem Russel que ele era neo-realista. Ele é a forma característica contemporânea da consciência coisificada, falsa por seu subjetivismo latente e tanto mais pernicioso. O resto é modelado conforme o padrão dos princípios de ordenamento de uma razão subjetiva e, em consonância com o caráter abstrato desta, torna-se também abstrato. A consciência coisificada, que se entende mal a si mesma como se fosse natureza, é ingênua: toma a si mesma - algo que veio a ser e que é completamente mediato em si - como se fosse, conforme expressão de Husserl, a esfera do ser das origens absolutas, e àquilo que ela arma diante dela como sendo a coisa tão ansiada. O ideal de despersonalização do conhecimento por amor à objetividade não retém desta nada mais que seu 'caput mortuum'. Reconhecida a primazia dialética do objeto, fracassa a hipótese de uma ciência prática não reflexiva do objeto enquanto determinação residual, após a retirada do sujeito. O sujeito então deixa de ser um adendo subtraível da objetividade. Pela eliminação de um momento que lhe é essencial, esta fica falseada, não purificada. A representação que guia o conceito residual de objetividade também tem então seu protótipo em algo posto, feito pelo homem; de nenhuma maneira, na idéia daquele em si ao qual ela substitui pelo objeto purificado. Seu modelo é, antes, o lucro daquilo que resta no balanço uma vez deduzidos os custos gerais de manutenção. Mas, este é o interesse subjetivo, levado e reduzido à forma de cálculo. O que conta para a prosaica objetividade [Sachlichkeit] do pensar orientado pelo lucro é tudo menos a coisa [Sache] mesma: esta se perde naquilo que ela rende para alguém. O conhecimento, no entanto, deveria ser guiado pelo que não é mutilado pelas trocas ou - pois não há nada mais que não esteja mutilado - pelo que se oculta por trás das operações de troca. O objeto está tão longe de ser um resíduo desprovido de sujeito quanto de ser algo posto pelo sujeito. Ambas as determinações mutuamente hostis estão adaptadas uma à outra: o resto, com o qual a ciência se satisfaz como sendo a sua verdade, é produto de seu proceder manipulativo, subjetivamente organizado. Definir o que é objeto seria, por sua vez, contribuir para essa organização. A objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações. Nessa medida, o objeto é, de fato, como ensinava o neokantismo, "inesgotavelmente proposto". Às vezes, o sujeito, como experiência não-restringida, chega mais perto do objeto que o 'residuum' filtrado, podado segundo as exigências da razão subjetiva. A subjetividade não-reduzida consegue atuar, de acordo com sua valorização histórico-filosófica contemporânea, polêmica, mais objetivamente que as reduções objetivistas. Todo conhecimento está enfeitado sob o encanto - e não em última instância porque as teses epistemológicas tradicionais põem de cabeça para baixo seu objeto [Gegenstand]: 'fair is foul, and foul is fair'. O que engendra o conteúdo objetivo da experiência individual não é o método da generalização comparativa, senão a dissolução do que impede essa experiência, enquanto não livre, de entregar-se ao objeto sem reservas e, como disse Hegel, com a liberdade que distende o sujeito cognoscente até que se perca no objeto, ao qual é aparentado em virtude de seu próprio ser-objeto. A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se enformação [Formung], é essencialmente deformação. O esforço do

conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. O ato aproxima-se de seu conhecimento quando o sujeito rasga o véu que tece ao redor do objeto. Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência. Nos pontos em que a razão subjetiva fareja uma contingência subjetiva, transluz a primazia do objeto: naquilo que neste não é acréscimo subjetivo. O sujeito é agente, não 'constituens' do objeto; isso também tem suas conseqüências para a relação entre teoria e práxis.

8

Mesmo depois da segunda reflexão do giro copernicano, mantém certa verdade o teorema mais discutível de Kant, o da distinção entre a coisa em si transcendente e o objeto [Gegenstand]constituído. Pois o objeto [Objekt]teria sido outrora o não-idêntico, liberado do encanto subjetivo e apreensível mediante a autocrítica deste - se é que ele já é objeto - e não, em vez disso, aquilo que Kant esboçou com o conceito da idéia. Um tal não-idêntico aproximar-se-ia bastante da coisa em si kantiana, embora este se ativesse ao ponto de fuga de sua coincidência com o sujeito. Não seria nenhum resíduo de um 'mundus intelligibilis' desencantado, e sim mais real que o 'mundus sensibilis', na medida em que o giro copernicano de Kant abstrai daquele não-idêntico, e nisso encontra seu limite. Mas, então, kantianamente, o objeto é aquilo que é posto [Gesetzte]pelo sujeito, o tecido formal subjetivo lançado sobre o algo desqualificado; finalmente, aquela lei que, por sua referência subjetiva, reúne no objeto os fenômenos desintegrados. Os atributos da necessidade e da universalidade, que Kant aplica ao conceito enfático de lei, possuem a fixidez coisal e são impenetravelmente idênticos ao mundo social com o qual colidem os viventes. Essa lei que, segundo Kant, o sujeito prescreve à natureza, suprema elevação de objetividade na concepção dele, é a expressão mais perfeita do sujeito assim como de sua alienação de si: o sujeito substitui o objeto no extremo de sua pretensão formante. Isso, entretanto, também tem sua razão paradoxal, pois o sujeito é de fato também objeto, só que, independizando-se como forma, esquece como e por meio de que ele mesmo foi constituído. A inversão copernicana de Kant consegue expressar exatamente a objetificação [Objektivierung] do sujeito, a realidade da coisificação [Verdinglichung]. Seu conteúdo de verdade é o bloco empilhado, de modo algum ontologicamente, mas historicamente, entre sujeito e objeto. O sujeito o erige através de sua pretensão à supremacia sobre o objeto e, com isso, engana-se sobre o objeto. Como verdadeiramente não-idêntico, o objeto é tanto mais afastado do sujeito, quanto mais o sujeito constitui o objeto. O bloco que faz a filosofia kantiana queimar seus neurônios (3) é, ao mesmo tempo, produto dessa filosofia. O sujeito, como espontaneidade pura, apercepção originária, aparentemente princípio absolutamente dinâmico, está, no entanto, em virtude de seu 'chorismos' de qualquer material, não menos coisificado que o mundo das coisas constituído segundo o modelo das ciências da natureza. Pois, através do 'chorismos', a espontaneidade absolutamente pretendida é, em si, embora não para Kant, paralisada; forma que, embora deva ser forma de algo, por sua própria natureza não pode, no entanto, entrar em ação recíproca com nada. Sua brusca separação da atividade dos sujeitos individuais, que deve ser desqualificada enquanto psicológico-contingente, destrói a apercepção originária, o princípio mais íntimo de Kant. Seu apriorismo despoja o ato puro precisamente da temporalidade, sem a qual não é possível entender o que pode significar dinamismo. O agir retorna como um ser de

segunda ordem; explicitamente, como todos sabem, no giro do último Fichte em relação à Doutrina da ciência de 1794. Kant codifica tal ambigüidade objetiva do conceito de objeto, e nenhum teorema sobre o objeto tem o direito de saltar por cima dela. Em sentido estrito, a primazia do objeto significaria que não há objeto que esteja abstratamente contraposto ao sujeito, mas que necessariamente aparece como tal; seria preciso eliminar a necessidade dessa aparência ilusória.

9

Mas também não há propriamente sujeito. Sua hipóstase no idealismo leva a absurdos. Eles poderiam ser resumidos nisto: a determinação do sujeito inclui dentro de si aquilo a que ele se contrapõe. E de nenhum modo só porque, como 'constituens', pressupõe o 'constitutum'. Ele já é objeto na medida em que esse há implícito na doutrina idealista da constituição - tem que haver sujeito para que este possa constituir qualquer coisa que seja - , foi tomado, por sua vez, da esfera da facticidade. O conceito daquilo que há não significa outra coisa do que algo existente [Daseiendes] e, como algo existente [Daseiendes], o sujeito cai 'a priori' sob o objeto. Mas como apercepção pura, o sujeito quereria ser o puro e simplesmente outro de tudo o que está aí [Daseiendes]. Também aqui aparece, negativamente, um aspecto verdadeiro: que a coisificação a que o sujeito soberano submeteu tudo, incluído ele, é aparência. Para o abismo de si mesmo, ele transporta tudo quanto escaparia à coisificação: claro que com a absurda consequência de que, com isso, concede salvo-conduto a qualquer outra coisificação. O idealismo falsamente projeta para o interior a idéia de uma vida correta. O sujeito, como imaginação produtora, como apercepção pura, como ação livre [freie Tathandlung] enfim, cifra aquela atividade na qual realmente se reproduz a vida dos homens e antecipa nela, com fundamento, a liberdade. Por isso, nem o sujeito simplesmente desaparece no objeto ou em seja quem for presumidamente superior no ser, nem pode ser hipostasiado. O sujeito, no seu pôr-se a si mesmo, é aparência ilusória e, ao mesmo tempo, algo sobremodo real do ponto de vista histórico. Ele contém o potencial da superação de sua própria dominação.

10

A diferença entre sujeito e objeto perpassa tanto o sujeito quanto o objeto. Ela não deve ser absolutizada nem apagada do pensamento. No sujeito propriamente tudo é imputável ao objeto; o que nele não é objeto, faz estalar semanticamente o "É". A forma subjetiva pura da teoria do conhecimento tradicional, de acordo com seu próprio conceito, pode ser pensada em cada caso unicamente como forma do objetivo e não sem ele, e sem ele não pode sequer ser pensada. O que há de fixo no Eu epistemológico - a identidade da autoconsciência - está evidentemente moldado segundo a experiência não-refletida do objeto persistente: o próprio Kant refere-o essencialmente a isso. Esse não teria podido reclamar como condições de objetividade as formas subjetivas se, tacitamente, não tivesse concedido a estas uma objetividade, que tomou emprestado àquelas às quais contrapôs o sujeito. No extremo a que a subjetividade no entanto se reduz, desde o ponto de sua unidade sintética, somente é reunido aquilo que já copertence. De outra maneira, a síntese seria mero arbítrio classificatório. Claro que tampouco esta solidariedade é representável sem a realização subjetiva da síntese. Mesmo a respeito do 'a priori' subjetivo, a objetividade de sua validade só pode ser afirmada na medida em que tem um lado objetivo; sem este, o objeto constituído 'a priori' seria uma pura tautologia para o sujeito. Seu conteúdo, enfim - a matéria do

conhecimento para Kant - é, em função de seu caráter indissolúvel, de seu ser dado e de sua exterioridade em relação ao sujeito, também algo objetivo neste. De acordo com isto, o sujeito, por sua vez, facilmente julgar-se-ia - o que não estava muito distante da concepção de Hegel - um nada, ficando o objeto como absoluto. Mas isto é outra vez ilusão transcendental. O sujeito torna-se um nada por sua hipóstase, a coisificação do não coisal. Ela protesta porque não pode satisfazer o critério, no fundo ingênuo-realista, da existência. A construção idealista do sujeito fracassa em sua confusão com algo objetivo como um ser-em-si, algo que ele precisamente não é: segundo a medida do ente, o sujeito é condenado a não ser nada. O sujeito tanto mais é quanto menos é, e tanto menos quanto mais crê ser, quanto mais se ilude em ser algo para si objetivo. Como momento, no entanto, ele é inextinguível. Eliminado o momento subjetivo, o objeto se desfaria difusamente, da mesma forma que os impulsos e instantes fugazes da vida subjetiva.

11

Objeto, embora debilitado, também não é [nada] sem sujeito. Se faltasse o sujeito como momento do objeto mesmo, a objetividade deste tornar-se-ia um 'nonsens'. Na fraqueza da teoria do conhecimento de Hume, isto se torna flagrante. Ela estava subjetivamente orientada, enquanto acreditava poder prescindir do sujeito. A relação entre sujeito individual e transcendental deve ser considerada a partir disso. O individual, como tem sido repetido com inúmeras variantes desde Kant, é parte integrante do mundo empírico. Sua função, no entanto, sua capacidade de experiência ausente no sujeito transcendental, pois algo puramente lógico não pode fazer experiência - é, na verdade, muito mais constitutiva que a atribuída ao sujeito transcendental pelo idealismo - por sua vez, uma abstração da consciência individual - função esta que foi muito profunda e pré-criticamente hipostasiada. O conceito de transcendental recorda, não obstante, que o pensamento, em virtude dos momentos de universalidade que lhe são imanentes, ultrapassa a sua própria irreduzível individuação. Também a antítese entre universal e particular é tão necessária quanto falaz. Nenhum dos dois existe sem o outro; o particular só existe como determinado e, nesta medida, é universal; o universal só existe como determinação do particular e, nesta medida, é particular. Ambos são e não são. Este é um dos motivos mais fortes de uma dialética não-idealista.

12

A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, de acordo com a intenção do último Durkheim, os formadores [Formanten] constitutivos originam-se socialmente, embora, por outro lado - ponto em que pode insistir a teoria do conhecimento corrente - sejam objetivamente válidos; as argumentações de Durkheim o supõem já em cada proposição que demonstra seu caráter condicionado. Este paradoxo talvez seja expressão do cativo objetivo do sujeito dentro de si. A função cognoscente, sem a qual não haveria diferença nem unidade do sujeito, evadiu-se por sua vez. Ela consiste essencialmente naqueles formadores; na medida em que há conhecimento, este deve exercer-se de acordo com eles, mesmo ali onde se projeta para mais além deles. Eles definem o conceito de conhecimento. Não são no entanto absolutos, mas sim vieram a ser o que são da mesma forma que a função cognoscente como tal. Não é de todo impossível que poderiam perecer. Predicar seu caráter absoluto poria como absoluta a função cognoscitiva, absoluto o sujeito; relativizá-los

revogaria dogmaticamente a função cognoscitiva. Alega-se contra isso que este argumento implicaria no tolo sociologismo: Deus criou a sociedade, e a sociedade criou o homem e Deus à imagem dele. Mas a tese da antecedência somente é absurda enquanto é hipostasiado o indivíduo ou sua forma anterior biológica. Do ponto de vista da história da evolução, antes cabe presumir a prioridade temporal ou, pelo menos, a contemporaneidade da espécie. Que "o" homem deva ter existido antes da espécie, ou é reminiscência bíblica, ou puro platonismo. A natureza, nos seus graus inferiores, está cheia de organismos não individuados. Se, com efeito, os homens, segundo tese de alguns biólogos modernos, nascem muito menos aparelhados que outros seres vivos, não podem conservar sua existência senão por meio de um trabalho social rudimentar, isto é, associados; o 'principium individuationis' lhes é secundário, hipoteticamente, uma espécie de divisão de trabalho biológica. É inverossímil que, no princípio, tenha surgido, primeiro, arquetipicamente um homem individual qualquer. A crença nisso projeta miticamente para o passado, ou para o mundo eterno das idéias, o 'principium individuationis' já plenamente constituído na história. A espécie talvez se tenha individuado por mutação para, logo, através de individuação, reproduzir-se em indivíduos, apoiando-se no biologicamente singular. O homem é resultado, não Eidos; o conhecimento de Hegel e de Marx funda suas raízes no mais íntimo das chamadas questões da constituição. A ontologia "do" homem - modelo da construção do sujeito transcendental - orienta-se segundo o indivíduo desenvolvido, como o indica gramaticalmente a equivocidade que encerra a expressão "o", a qual designa tanto o ser genérico quanto o indivíduo. Neste sentido, o nominalismo, em oposição à ontologia e muito mais do que essa, contém o primado da espécie, da sociedade. Essa, todavia, está de acordo com o nominalismo pelo fato de que logo renega a espécie, talvez porque esta lembra os animais: a ontologia, ao elevar o indivíduo à forma da unidade e, perante a pluralidade, a um ser-em-si; o nominalismo, ao qualificar irreflexivamente o indivíduo, segundo o modelo do homem individual, como o verdadeiro ente. Ele renega a sociedade nos conceitos, na medida em que a reduz a uma abreviatura do indivíduo.

Theodor W. Adorno, junho de 1969

(1). Adorno alude aqui à fórmula cristã "Não temais", sem a qual a interpretação da complexa frase "... welche der epikureische Materialismus und das christliche Fürchtet euch nicht von den Menschen nehmen wollten..." fica equivocada, fato que ocorreu com a tradução castelhana que a verteu para: "... que el materialismo epicúreo y el temed vosotros del cristianismo no quisieron arrancar de entre los hombres..." ("... que o materialismo epicurista e o teme do cristianismo nãoquiseram arrancar dos homens...") (N.T.).

(2). Allo genos: expressão utilizada por Aristóteles para significar uma coisa de outro gênero, algo pertencente a uma outra esfera e, eventualmente, misturado em outro assunto, de forma indevida (N.T.).

(3). "... sich die Stirn eindenk...", expressão idiomática, cuja tradução literal seria, aproximadamente, fundir a cuca, a qual, no entanto, evitamos por trazer implícita uma certa alusão à confusão mental, no sentido psicológico da expressão (N .T.).

VITRINE

A REVOLUÇÃO DA ESCRITA NA GRÉCIA: E suas conseqüências culturais

ERIC A HAVELOCK
PAZ E TERRA/UNESP

RESUMO: A fala iletrada favorece o discurso descritivo da ação, a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão. A sintaxe do grego começou a adaptar-se a uma possibilidade crescente de enunciar proposições, em lugar de descrever eventos. Este foi o traço fundamental do legado do alfabeto às culturas pós-letradas.

SUMÁRIO: O oral e o escrito; o som da fala e o signo escrito; os silabários pré-gregos; o alfabeto grego; a transcrição do código de uma cultura não-letrada; a natureza e o conteúdo do código; a antiga arte da poesia oral; a transcrição alfabética de Homero; os gregos antes da escrita; Hesíodo pensador; os pré-socráticos e a cultura pré-letrada; a composição oral do drama grego; conseqüências do alfabeto.

Áreas de interesse: Filosofia, História, Letras, Educação

Palavras-chave: história, Grécia, análise do discurso, escrita, oralidade