

ADEVĂR ȘI CUNOAȘTERE ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

CLAUDIU BACIU

Există prejudecata, consideră Hegel în *Introducerea la Fenomenologia spiritului*, că înainte de a trece la cunoașterea lucrului, în filosofie, trebuie să încercăm să realizăm o cunoaștere a cunoașterii, adică a instrumentului prin care noi ne apropiem lucrul. Referința la Kant este evidentă. El ar fi cel care, ca urmare a scepticismului epocii luminilor față de avântul metafizic al rațiunii, ar fi încercat să-i tempereze acesteia impulsul naiv de a depăși marginile experienței, arătându-i, după o amănunțită cercetare a ceea ce este rațiunea și a capacităților sale, că ea nu poate trece peste acele margini, întrucât însăși constituția ei nu i-ar permite să facă, în deplină legitimitate, un asemenea pas. În întreprinderea kantiană, însă, ar exista o presupuziție care susține întreg edificiul efortului critic: cunoașterea umană și obiectul ei (real, exterior) sunt complet diferite, iar relația dintre ele nu poate fi, la rândul ei cunoscută.

Această premisă este negată de Hegel, filosoful german considerând că ea nu este decât o premisă și nimic altceva. Cu alte cuvinte, ea este doar o idee, și nu un *fapt*, pe care să ne bazăm orice altă cercetare viitoare. Potrivit acestei idei noi suntem diferiți de lucrurile din afara noastră, și, datorită acestei diferențe (ontologice), cunoașterea noastră nu are cum să ajungă la aceste lucruri. Însă aceasta este doar o idee, o reprezentare. În fapt, noi vedem și manipulăm permanent lucrurile din jurul nostru. Noi suntem mereu într-o lume, care este extrem de complex organizată. Între noi și lume există o relație nemijlocită evidentă, care nu necesită întrebarea cu privire la posibilitatea cunoașterii. Atunci când vrem să realizăm ceva în mod practic, nu ne întrebăm care sunt condițiile care ne-ar permite să întreprindem acea acțiune. De exemplu, atunci când vrem să facem o excursie, nu ne întrebăm, în mod normal, care este constituția noastră fizică, ci pornim pur și simplu la drum. Doar acolo unde apare o nesiguranță apare și intenția unei analize de sine. De pildă, dacă există o anumită debilitate, ne vom întreba, firește, dacă putem face față acelei excursii. Însă atitudinea obișnuită nu este totuși aceasta. Tot astfel, și criticismul kantian apare după ce cultura filosofică, în genere, și-a pierdut încrederea în sine cu privire la faptul că ar fi posibilă o cunoaștere metafizică, ea fiind confruntată cu mulțimea concepțiilor metafizice care se contraziceau unele pe altele, pe de o parte, și cu unitatea noii științe newtoniene care se impune în această vreme, și unde exista un acord general între oamenii de știință, pe de altă parte.

Ipoteza diferenței ontologice dintre cunoaștere și lucrurile reale este o ipoteză indemonstrabilă, întrucât nimeni nu poate ieși din mintea sa pentru a putea vedea în ce fel se conformează mintea la realitate. Noi avem mereu de-a face cu un rezultat, iar nu cu ceea ce stă anterior procesului care conduce la acest rezultat. În această situație nu există decât două opțiuni: fie negi că există o adecvare originară a minții la realitate, fie o accepți. În ambele cazuri însă trebuie să fii conștient că nu se poate da un răspuns ferm,

univoc și verificabil la această întrebare. În ambele cazuri ești silit să *presupui* ceva indemonstrabil, situându-te astfel într-un plan meta-fizic. Dar atunci când, în mod obișnuit, se ridică problema originii cunoașterii noastre, se uită tocmai faptul că această problemă nu este, sau nu poate comporta o soluție fizică, problema însăși nefiind una de natură fizică, adică una care să vizeze relația dintre mediul exterior (fizic) al cunoașterii și mediul interior al acesteia, oferit mai cu seamă de organele noastre de simț (tot un mediu fizic). Caracterul meta-fizic al acestei chestiuni derivă din faptul că în discuție apare problema adevărului, adică a adecvării conținutului reflectat în cunoaștere la obiectul exterior, pe care ea l-ar reflecta. Iar despre această problemă știa deja foarte bine și Platon, atunci când formula ceea ce avea să fie cunoscut în tradiția filosofică drept argumentul celui de-al treilea om. Potrivit acestuia, dacă eu spun că un conținut reflectat în cunoaștere este adecvat obiectului pe care-l reflectă, trebuie să am un criteriu, o măsură prin care să pot măsura cele două realități (cea obiectivă și cea reflectată) și să le compar apoi. Dar ca să fac acest lucru, trebuie apoi să compar criteriul cu un alt criteriu, măsura pe care o am cu o altă măsură ș.a.m.d. Comparația, prin urmare, dintre conținutul cunoașterii și obiectul exterior nu se va putea realiza niciodată, astfel încât un adevăr, ca adecvare la lucrul exterior cunoașterii, este o utopie naivă. Impasul teoretic legat de problema originii cunoașterii noastre a stat și la baza metodei fenomenologiei contemporane: Ed. Husserl, întemeietorul acesteia, tocmai întrucât socotea că nu se poate răspunde la întrebarea privind raportul cunoașterii noastre cu realitatea exterioară, a considerat că problema lumii exterioare, și astfel a idealismului sau a materialismului, trebuie pusă între paranteze și că efortul filosofic trebuie să se limiteze la descrierea conținuturilor eidetice ale cunoașterii noastre. Tot astfel, Hegel taie nodul gordian al acestei probleme și respinge problema adecvării sau inadecvării cunoașterii noastre la realitate, ca pe o falsă problemă. Cunoașterea noastră nu poate ieși din sine pentru a-și măsura performanța reflectorie. Ea nu se are decât pe sine. Obiectul cunoașterii nu este niciodată dat în afara cunoașterii, ci mereu doar în cunoaștere și prin activitatea de cunoaștere. Astfel că subiectul și obiectul cunoașterii nu pot fi separați, ci ei reprezintă un întreg, un tot, o unitate. Subiectul nu stă de o parte, iar obiectul de cealaltă parte, între ei deschizându-se un abis, ci subiectul și obiectul sunt, de fapt, identici unul cu celălalt. Această identitate înseamnă că ei sunt părți ale unui aceluiși întreg, care apare, pe de o parte, ca realitate exterioară, materială, concretă, iar, pe de altă parte, ca realitate ideală, spirituală, care reflectă realitatea materială. Această unitate înseamnă, pentru Hegel, Absolutul: doar Absolutul există cu adevărat, iar cunoașterea este adevărată întrucât exprimă ceea ce este cu adevărat și doar Absolutul este, pentru Hegel, ceea ce este adevărat (*das Wahre*).

Ceea ce constituie dintotdeauna obiectul filosofiei este ceea ce este cu adevărat, cu alte cuvinte ceea ce există permanent, iar nu în mod efemer. Deja gânditorii greci, la începuturile filosofiei, nu erau interesați de ceea ce apare și dispare, de ceea ce trece, ci numai de ceea ce ar putea avea o existență permanentă. Însă o asemenea existență nu poate fi distinsă prin intermediul simțurilor, care ne oferă doar ceea ce se transformă. Nicăieri nu vedem o existență care să nu se transforme, care să existe permanent. Ce ar putea fi atunci ceea ce există pentru totdeauna, ceea ce există dintotdeauna? Există impresia că acest ceva care are existență adevărată ar putea sta în afara gândirii și a cunoașterii, așa cum există de sine stătător o piatră înaintea noastră sau o casă. Numai că ceea ce este cu adevărat cuprinde inclusiv gândirea, cunoașterea. Esența realului (existența adevărată) nu este o esență care se oprește acolo unde începe cunoașterea și cunoașterea ar fi, astfel, în afara vieții. O asemenea înțelegere se aseamănă cu situația în care am vrea să cunoaștem viața și am lua în considerare toate fenomenele vieții, mai

puțin fenomenul conștiinței. Însă fenomenul conștiinței îl întâlnim doar în raport sau în relație cu un organism viu, în speță cu organismul uman, el apare peste tot doar în legătură cu un asemenea organism. De aceea, viața înseamnă și conștiință, iar conștiința nu poate face abstracție de sine atunci când cercetează viața. Tot astfel, esența realului nu are cum să nu cuprindă și conștiința, nu se poate ca această esență să stea de o parte, în timp ce conștiința stă de cealaltă parte. Conștiința este cuprinsă de această esență a realității, de ceea ce face să fie întreaga realitate. În acest punct rezidă polemica lui Hegel cu criticismul kantian, și în general cu toate prejudecățile intelectului comun, ale gândirii obișnuite care separă gândirea de restul realității.

Pe de altă parte, atunci când spui că esența realității cuprinde și faptul cunoașterii, apare o concluzie stranie: faptul cunoașterii aparține esenței realității și nu îi este adăugat, așa cum se adaugă, din afară, acest fapt unei cărți, sau unui creion pe care ea le are înaintea sa și care nu au nimic de-a face cu cunoașterea. Așa cum esența realității face posibilă o multitudine de fenomene, de procese, tot astfel ea face posibilă și cunoașterea, ceea ce înseamnă că cunoașterea, faptul cunoașterii nu este străin de esența realității, după cum nu este străin nici de tot ceea ce este „material” și apare ca fiind în afara noastră. Absolutul, așadar, cuprinde realitatea pe care noi o percepem în afara noastră, dar cuprinde și cunoașterea noastră, el este atât cea realitate cât și cunoașterea noastră. Dacă se admite o asemenea esență a realului, atunci ei îi este proprie o anumită formă de cunoaștere, din care derivă cunoașterea umană. Această idee a stat milenii întregi la baza concepției privind participarea intelectului uman la intelectul divin.

Așadar, din punct de vedere metafizic, obiectul cunoașterii nu poate fi gândit ca fiind separat de cunoaștere. Dar ce înseamnă că el este în raport de *identitate* cu cunoașterea? Înseamnă, în cele din urmă, că orice obiect al cunoașterii este cunoscut de om anterior procesului empiric de cunoaștere. (Platon vorbea în acest sens despre cunoaștere ca despre o reamintire). Nu este, ce-i drept, cunoscut integral, dar este cunoscut sub anumite aspecte. Iar aceste aspecte sunt tocmai structurile intelectuale ale conștiinței pe care aceasta le regăsește pretutindeni, așa-numitele categorii. Oricât de mult aș încerca să mă îndepărtez de conștiință, și chiar să încerc să concep o teorie despre începutul absolut al lumii, despre big-bang, de pildă, acolo, în acele spații, voi întâlni tot lucruri care, într-un fel sau altul, îmi confirmă categoriile proprii. Dacă este să ne situăm, cu adevărat, *în afara* conștiinței (iar un asemenea *în afară* înseamnă a accepta existența a ceva care este diferit de conștiință), atunci nu putem spune absolut nimic despre acest *în afară*, nici măcar dacă este separat de conștiință, pentru că a afirma o asemenea separare înseamnă deja a proiecta asupra a ceva, despre care se spune că este principal necunoscut conștiinței, ceva ce aparține acesteia, și anume concepte precum dualitate, limitare, diferență, etc., aspecte pe care conștiința le folosește la tot pasul în experiența ei cotidiană. Kant avea dreptate să spună că conceptul de „lucru în sine” este un concept-limită al gândirii și al cunoașterii umane, el însă s-a contrazis pe sine atunci când a admis existența unei „afectări” a conștiinței din partea lucrului în sine. Inevitabil, conceptul-limită a dobândit trăsături categoriale, adică, în cele din urmă, empirice.

Așa se face că ipoteza unui așa-zis lucru în sine, diferit de cunoașterea umană, trebuia abandonată. Și astfel, problema „adevărului” cunoașterii noastre, se cerea discutată într-un alt context. Adevărul însemna în filosofie adecvarea cunoașterii la obiectul ei. Însă, din cele prezentate anterior, rezultă că o asemenea înțelegere nu mai era posibilă, cunoașterea, la rigoare, nemaiputând avea obiecte exterioare ei. Acesta este ceea ce am putea numi *conceptul metafizic* al cunoașterii. Cunoașterea pe care o întâlnim însă în activitatea omului nu este niciodată o asemenea cunoaștere metafizică și absolută, ci o

cunoaștere empirică, în sensul că, într-un fel sau altul, ea își poate observa obiectul, are acces la acest obiect. Iar atunci când ne întrebăm cu privire la „adevărul” acestei cunoașteri, întrebarea aceasta, din punct de vedere hegelian, nu va viza un posibil obiect existent în sine chiar dacă cunoașterea umană ar fi detașată de el, ci va viza *pretențiile* de adevăr pe care le prezintă această cunoaștere (empirică). În mod paradoxal, aceste pretenții pot fi cercetate și în lipsa unei intenții de raportare exterioare la obiect, prin simpla analiză a cunoașterii.

Rămânem astfel, doar în dimensiunea „subiectivă” a cunoașterii. În această dimensiune subiectivă, în ceea ce noi spunem că este cunoaștere, avem totuși două aspecte: pe de o parte, faptul cunoașterii obiectuale, iar pe de altă parte, cunoașterea acestui fapt. De pildă, în cazul percepției, vorbim de regulă despre percepția unui obiect, a unei case, a unui munte, a unui râu. Această percepție ne apare ca fiind o cunoaștere, și anume a obiectului care este perceput. Dar, alături de această formă de cunoaștere, care conține în ea un obiect considerat exterior, mai avem și raportarea gândirii noastre la această cunoaștere. Dacă lăsăm de-o parte raportul percepției la obiectul exterior, nu mai avem decât cele două laturi: faptul subiectiv al percepției și reflecția noastră cu privire la această percepție. Asta este tot ce putem compara. Nu mai putem compara și percepția cu obiectul ei exterior, ci doar percepția (ca stare subiectivă) și conștientizarea (sau reflectarea noastră asupra percepției) percepției (tot ca o stare subiectivă). Iată cei doi noi poli ai cunoașterii: faptul subiectiv al percepției – care reprezintă acum obiectul cunoașterii – și reflecția noastră despre ea, înțelegerea pe care o avem cu privire la această percepție, sau conceptul ei, fiind ceea ce s-ar putea numi „subiectul” cunoașterii. Adevărul înseamnă, în acest caz, să vedem dacă cunoașterea corespunde obiectului ei, adică dacă reflectarea noastră asupra percepției este în acord cu ceea ce spune despre sine că este percepția.

Hegel își anticipează demersul viitor în *Introducere*, spunând că în această cercetare se deschide un drum ascendent, că forma obiectuală a cunoașterii, forma de cunoaștere care este la un anumit moment dat un obiect nu corespunde niciodată pretențiilor sale. Că reflecția noastră despre cunoașterea care apare ca obiect scoate la iveală faptul că această cunoaștere este altceva decât se prezenta pe sine inițial. Ceea ce se cere făcut, spune Hegel, este să vedem care este forma în care se prezintă cunoașterea de fiecare dată, respectiv care sunt conținuturile pe care și le arogă cunoașterea, ca conținuturi reale ale cunoașterii, iar nu ale obiectului exterior. Se cere deci o cercetare a cunoașterii în formele pe care le deținem deja. Așadar, nu vom întâlni în paginile hegeliene o cercetare metafizică a cunoașterii, o cercetare care să iasă din faptul cunoașterii, pentru a se așeza separat față de raportul de cunoaștere, ca un spectator pasiv, ci vom întâlni o evaluare a fiecărei forme de cunoaștere, deci a diverselor concretizări ale cunoașterii (de aceea vorbește Hegel despre o cercetare a „realității cunoașterii”, adică a formelor în care cunoașterea se realizează de fiecare dată). Aceste forme reale ale cunoașterii, aceste forme în care cunoașterea noastră s-a constituit deja, anterior aplecării noastre asupra lor, sunt acum obiectul cercetării fenomenologice.

Avem deci, forma realizată a cunoașterii (care este obiectul cunoașterii în această nouă relație de corespondență) și investigarea noastră cu privire la acest obiect, (investigare care este subiectul, sau cunoașterea propriu-zisă, conceptul ei, spune Hegel). O asemenea formă realizată a cunoașterii este însoțită de o anumită „conștiință de sine”, cu alte cuvinte de o anumită înțelegere a ceea ce este și vrea ea să facă. În speță, orice formă realizată de cunoaștere asumă despre sine că este o prezentare a adevărului, a ceea ce *este* cu adevărat. Atunci când ne îndreptăm atenția asupra ei, vrem să vedem dacă această formă de cunoaștere realizată este într-adevăr ceea ce spune, adică dacă este o

cunoaștere a adevărului, dacă este adevărată. În cazul, de pildă, al certitudinii sensibile este comparat conținutul *cognitiv* al acestei certitudini cu ceea ce gândim despre această cunoaștere. Astfel, nu este discutată corespondența exterioară, cu obiectul real, ci corespondența interioară, cu *înțelesul*, cu *conceptul*. Metoda hegeliană contrazice așteptările noastre. Noi avem o anumită idee cu privire la percepție, ca act, în general, de cunoaștere, avem o idee cu privire la adevărul prezent în percepție. Această idee pe care o avem despre percepție este raportată la actul percepției ca atare, pentru a se vedea dacă acest act oferă într-adevăr ceea ce spune ideea noastră despre ea că oferă sau nu. Filosoful este cel care pune în paralel aceste două planuri (al percepției și al înțelegerii ei, al oricărei forme de cunoaștere pe care o deținem și al felului în care înțelegem adevărul pe care această cunoaștere ni l-ar oferi). De fiecare dată, se pare, cele două planuri sunt eterogene, nu își corespund deplin unul celuilalt, așa cum ne-am aștepta. Iar datorită acestei incongruențe, conștiința filosofică reflexivă trebuie să înainteze, căutând în diversul formelor istorico-genetice de cunoaștere o cunoaștere care să corespundă integral înțelesului ei de cunoaștere. Acest drum este ceea ce numește aici Hegel dialectică, și anume schimbarea continuă a conceptului cunoașterii noastre.

Demersul fenomenologic hegelian, ca prezentare a acestui drum al conștiinței, de la forma cea mai elementară de cunoaștere și înțelegerea aferentă ei, la forma cea mai înaltă de cunoaștere și înțelegerea proprie ei, înseamnă prezentarea unui proces pe care conștiința umană, în genere, l-a parcurs deja. Cu alte cuvinte, de-a lungul timpului, gânditorii au sesizat de fiecare dată că exista o incongruență între ceea ce oferea o formă de cunoaștere actuală și ceea ce se credea îndeobște că ea oferă. Descoperirea acestei incongruențe a condus la modificarea înțelegerii respectivei forme de cunoaștere, a conținutului de adevăr prezent în ea. Prin aceasta, prin modificarea înțelegerii, se modifica însă de fiecare dată și obiectul. Paradoxul acestei modificări dispăre atunci când luăm în considerare faptul că obiectul nu era un lucru exterior, material, real, care să se modifice în funcție de ceea ce gândesc despre el, ci obiectul era mereu un conținut al cunoașterii înseși, conținut înțeles într-un anumit fel. Astfel, reluând exemplul certitudinii sensibile, dacă spun că ea îmi oferă conținutul maxim de adevăr, și descopăr că, de fapt, nu este așa, că „adevărul” pe care mi-l oferă această certitudine sensibilă este unul extrem de vag, atunci, de acum înainte, nu voi mai spune despre certitudinea sensibilă că este forma cea mai bogată de cunoaștere, ci voi spune că ea este doar o formă elementară de cunoaștere, în care înțelesul lucrurilor este cel mai abstract, adică cel mai sărac în determinatii, că din punctul de vedere al adevărului, certitudinea sensibilă nu este decât o simplă indicare, *acesta* sau *acela*. Tot astfel, după ce fizica și-a modificat conceptul de *atom*, de la forma de materie cea mai elementară, ultimă, la o configurație având ea însăși o anumită structură internă, este evident că nimeni nu va mai căuta în fizică un atom în sensul antic al termenului.

Tocmai pentru că nu relația dintre conștiință și obiectul ei exterior este tema fenomenologiei hegeliene, aceasta nici nu este un tratat sec, arid, scolastic, despre facultatea noastră de cunoaștere și despre capacitățile acesteia. Dat fiind faptul că cercetarea are ca obiect relația dintre două aspecte ale conștiinței, aspecte situate în interiorul conștiinței și nu în afara ei, această cercetare poate să se îndrepte nu doar asupra a ceea ce apare în sens clasic ca fiind „cunoaștere”, (adică doar ceea ce are o componentă logic-intelectuală), ci și asupra a ceea ce nu face parte, în sensul obișnuit, din „cunoaștere”, ca de pildă religia, morala, sau chiar politica. Fenomenologia poate investiga, astfel, tot ceea ce ține de om, în general, pentru că în tot ceea ce întreprinde omul există un act și o înțelegere a acestui act, iar relația dintre cele două este o relație care se modifică continuu de-a lungul istoriei.

Astfel, cunoașterea avută în vedere de Hegel este ceea ce s-ar putea numi cunoașterea ontologică, conceptuală, sau, mai bine spus, categorială. Care sunt trăsăturile prin intermediul cărora gândim lucrurile, iar nu un lucru sau altul este întrebarea care orientează întreprinderea lui Hegel. Nu percepția unui lucru sau altul contează în acest demers, ci percepția însăși, și ceea ce îmi apare la nivelul ei în orice lucru perceput. De aceea, trebuie să renunțăm a căuta în textul hegelian referiri la un obiect concret sau altul al experienței noastre externe, referiri prin care să se spună cum este alcătuit cutare fenomen sau cutare proces. Ceea ce îl interesează pe Hegel este felul în care el este și poate fi gândit. Iar gândirea nu este ceva care este controlat de noi, ci este ceva care ne este dat împreună cu noi. Cunoașterea (așa cum o vede Hegel) este de fapt gândirea, structura de gândire prezentă în lucrurile cu care avem de-a face. Termenul de cunoaștere hegelian este din acest punct de vedere întrucâtva derutant. Pentru că el nu se referă la cunoașterea în felul în care noi înțelegem în mod uzual acest termen, ci se referă la structura conceptuală prezentă în *obiectul* cunoașterii noastre, se referă deci la ceea ce trebuie să fie gândit în orice obiect al cunoașterii și al experienței noastre, pentru ca acest obiect să poată să ne fie în general obiect al cunoașterii. Din acest punct de vedere, dacă ar fi să ne referim la cunoașterea proprie fizicii cuantice de azi, intenția lui Hegel nu s-ar referi, nu ar viza atât felul în care ne apar particulele subatomice în teoria cuantică, ci felul în care o asemenea particulă poate fi gândită în general, ca un existent aidoma oricărui alt existent. Din acest punct de vedere, cu toate că astăzi se insistă pe diferențele notorii dintre fizica cuantică și cea newtoniană, totuși, se poate spune că, dintr-un anumit unghi de vedere, între cele două nu există o diferență atât de radicală. Particula subatomică, în măsura în care neagă legile logice obișnuite, în măsura în care este și nu este în același loc, de pildă, ar putea fi considerată după alte criterii decât cele comune lucrurilor din experiența comună. Dar, în măsura în care *este* ceva, orice, și are anumite atribute, oricare ar fi aceste atribute, și în măsura în care aceste atribute sunt legate, prin gândire, de particula respectivă, în acest sens particula nu se deosebește deloc de nici un alt lucru din experiența noastră. Ei bine, asemenea categorii sunt cele pe care le are în vedere Hegel, mai întâi despre lucruri, iar apoi despre sinele uman și despre sinele social și istoric. Așa-numita „cunoaștere” pe care o are Hegel în vedere este deci structura aceasta logică cu care ne sunt date toate lucrurile, și fără de care este imposibil ca un lucru să ne apară, să avem cu el de-a face. „Știința” hegeliană va fi elaborarea completă a acestei cunoașteri ontologice, va fi deci ontologia completă, care aduce la suprafață toate categoriile, toate conceptele *universale* pe care le întrebuițăm în cazul oricărui existent, a oricărei ființări cu care avem de-a face, în cazul oricărui plan de realitate cu care avem de-a face. Aceste categorii nu sunt producții ale noastre, ele nu sunt rezultate ale creației noastre. *Ele sunt în minte și în lucruri, simultan*. Ele sunt structuri prin care ne sunt date lucrurile, înțelesuri, sensuri care ne permit să gândim aceste lucruri. Nici măcar nu ne putem închipui cum ar arăta o lume fără aceste structuri pure ale gândirii, cum ar putea arăta o lume în care ceva să nu aibă proprietăți, și astfel să fie absolut indeterminabil. Lipsa oricărei determinații, deci a oricărei proprietăți, înseamnă neputința de a gândi obiectul. „Cunoașterea” hegeliană se referă la cunoașterea *acestor* structuri, iar nu la cunoașterea obiectuală, „empirică”, concretă, în care, pe scheletul acestor structuri universale, sunt așezate diferitele proprietăți *concrete* ale unui obiect sau altul. Este imposibil să spunem că aceste structuri ne aparțin doar nouă, că sunt creații ale noastre, dat fiind faptul că noi le întrebuițăm fără să știm de unde și cum le avem. Ele nu sunt produsul educației noastre, pentru că orice copil care nu a trecut prin nici un fel de școală este deja în posesia lor (cum se arăta deja într-unul dintre dialogurile platoniciene), pentru că prin comportamentul

lui el distinge (și arată că o face) obiectele unele de altele și proprietățile unele de altele. Este drept, că la el avem de-a face doar cu o posesie *implicită*, nereflectată a acestor categorii, așa cum se observă acest lucru în cazul animalelor, care și ele au o experiență a lucrurilor bazată tot pe aceste structuri.

Tocmai pentru că nu sunt analizate cunoștințe concrete, ci domenii întregi ale cunoașterii, înțelesuri care vizează domenii întregi de existențe, este posibil ca Hegel să renunțe la ideea de criteriu al cunoașterii. Un criteriu ar fi necesar dacă am avea un obiect concret despre care ar trebui să spunem ceva, după care afirmația noastră să fie verificată în mod concret prin observația obiectului. Însă aici, „obiectul” nu este un lucru concret, ci este *înțelesul* pe care-l atribuim lucrurilor pe diverse trepte ale procesului cunoașterii. Acest înțeles, firește, nu mai poate fi verificat de nimeni, în nici un fel. Cine ar putea verifica vreodată faptul dacă un lucru are sau nu însușiri? Dacă însușirile aparțin lucrului sau sunt doar modul în care noi reacționăm la interacțiunea noastră cu lucrurile? Firește, nimeni. Ei bine, aceste *înțelesuri ultime* (respectiv ultime pentru fiecare moment al procesului de cunoaștere în parte) și felul în care noi le posedăm, este ceea ce Hegel cercetează în fenomenologia sa.

Se poate spune că țesătura acestor înțelesuri ultime este ansamblul, totalitatea pe care Hegel o numește „Absolut”. Din acest punct de vedere, nu este nimic paradoxal sau neașteptat în afirmația lui Hegel, menită să-l contrazică pe Kant și pe kantieni, pe de o parte, și pe mistici, pe de altă parte, potrivit căreia „Absolutul este la noi”, că noi suntem deja în posesia Absolutului. Întregul instrumentar categorial al cunoașterii noastre, pe care-l vedem proiectat la tot pasul în realitatea cu care avem de-a face, în orice asemenea realitate, constituie Absolutul în posesia căruia suntem. Însă deși suntem în posesia lui, această posesie nu are încă un caracter reflectat, nu înțelegem încă semnificația acestei posesii. Întregul efort speculativ hegelian este îndreptat spre ridicarea în planul reflexiv a ceea ce este prezent doar implicit în structura logică a cunoașterii noastre. Odată terminat acest proces reflexiv cunoașterea devine o cunoaștere absolută, adică o cunoaștere care este conștientă de condiția ei, de identitatea dintre sine și real, care a reușit să depășească iluzia diferenței ontologice.