

ONTOLOGIA DE LA NECESITATE LOGICĂ LA SIMPLĂ RELATIE FORMALĂ

CLAUDIU BACIU

Prin Hegel ne aflăm pe culmea curentului cunoscut drept *idealismul german*. Ce este însă un idealism? Idealismul este, în general, curentul *modern* de gândire care consideră că obiectul nu are existență prin el însuși, ci numai prin gândire. Un idealism subiectiv, și în același timp un solipsism, ar fi acela care spune că obiectul există doar pentru că eu îl gândesc. Atunci când nu mă gândesc la el, obiectul ar înceta să mai existe. Solipsismul este, așadar, nu atât un idealism subiectiv, cât mai degrabă un fel de idealism arbitrar, care nu ia în seamă realitatea pe care omul o vede în jurul său, anume că el nu poate să imprime, după propria voință, prin simplă gândire, existența sau inexistența obiectelor din afara sa: omul, înainte de a gândi realitatea, experiază, altfel spus, trăiește caracterul obiectiv al acestei realități, faptul că ea se sustrage voinței noastre. Atunci, ce ar mai putea însemna idealismul? Cum se face că anumite spirite ilustre, care sunt și astăzi de către uniienerate, s-au declarat totuși a fi niște idealisti?

Există un idealism al cunoașterii, dar există și un idealism, să-i spunem, moral. O persoană idealistă, în sensul moral al termenului, este o persoană care nu vede realitatea așa cum este ea, ci, mai degrabă, vede în locul realității, o realitate înfrumusețată, sau, cum se mai poate spune, idealizată. Idealistul, în acest sens, crede că vede realitatea, mai degrabă decât să o vadă. Desigur, reprezentanții idealismului german nu sunt idealisti în acest sens. Idealismul lor pornește de la punctul de vedere kantian, potrivit căruia obiectele, așa cum le vedem noi, nu au o realitate în sine, adică, dacă am suprima conștiința, ele nu ar rămâne în continuare la fel. Ci aceste obiecte pe care le întâlnim în experiență, sunt doar niște *fenomene*, „Erscheinungen”, apariții. Ele nu au caracter de realitate în sine, ci au doar o realitate pentru noi sau pentru conștiință. Nu însă în totalitate. Fenomenul kantian este doar parțial subiectiv, el are totuși un fond (e drept, pentru om inaccesibil) obiectiv. Astfel, punctul de vedere kantian păstrează, pentru contemporanii lui Kant, paradoxul că, în afara acestei viziuni a noastre despre obiecte, ar mai exista și obiecte independente de noi, pe care însă noi nu le putem cunoaște, tocmai pentru că cunoașterea noastră înseamnă un act de transformare, potrivit categoriilor acestei cunoașteri. Sau, cum spune Kant, cunoașterea este un *act de sinteză*, de unire a unui divers, pe care ea îl primește dinafară. Iar Kant face presupuziția, firește, că această *sinteză* nu are cum să fie identică cu ceea ce este în afara noastră, pentru că dacă ar fi identică, atunci s-ar ajunge de fapt la ideea paralelismului

dintre cunoaștere și realitate, paralelism în care cunoașterea ar avea de-a face cu o ipoteză metafizică arbitrară sau speculativă (în sensul rău al termenului, adică o simplă imaginație, lipsită de orice teme).

Obiectul, ca fenomen, așadar, este un produs al activității noastre de cunoaștere. Ulterior, Fichte, va încerca să rescrie criticismul kantian, ca un fel de idealism dintr-o singură bucată (*in einem Stück*), adică un idealism care să nu mai aibă cele două componente (subiectul și lucrul în sine), ci totul să fie un produs al activității Eului. Fenomenele sunt acum doar Non-Eu, și anume rezultatul unei activități de auto-limitare a Eului. Astfel se pune baza unui idealism absolut, dar cu amprentă subiectivă, pentru că în acest idealism obiectele nu mai au nici un fel de interfață obiectivă, ci sunt în totalitate niște fenomene. Eul fichteian nu este însă, nici acum, eul subiectiv, empiric, ci el devine chiar un fel de divinitate care operează în interiorul omului, oarecum ca și la Berkeley, cu diferența că acum Fichte este interesat să pătrundă în măruntaiele acestei divinități și să arate cum din această activitate obiectivă de reprezentare se ajunge la conștiința empirică, așa cum noi o observăm în noi și la cei din jurul nostru. Schelling este cel care va pune o altă premisă: anume că activitatea de reprezentare poate fi privită dinspre subiect, dar ea poate fi privită tot atât de bine și dinspre obiect, dinspre natură. Dinspre subiect, este cazul filosofiei fichteene. Dinspre natură înseamnă încercarea de a arăta cum prin cercetarea naturii se poate ajunge la cunoașterea de sine a substanței noastre ideale.

În sfârșit, Hegel este și el un idealist, și se declară un idealist. Gândirea sa speculativă însă are un cu totul alt caracter. Dacă pentru Kant, cunoașterea Absolutului, adică a lucrului în sine, era imposibilă, iar pentru Fichte Absolutul avea un caracter cvasi-arbitrar, pentru că era vorba despre un fel de arheologie, de construcție în spatele conștiinței empirice, în așa fel însă încât din această construcție să poată fi explicată conștiința empirică, cu toate fațetele sale, pentru Hegel Absolutul va fi o ipoteză la început, care trebuie să devină abia la finalul cercetării filosofice o evidență pentru conștiință. Așadar, spre deosebire de Fichte, Hegel nu vrea să iasă din conștiința empirică, nu-l interesează speculativul, în sensul de imaginare a unor condiții transcendente, prin care conștiința empirică să poată fi explicată. Acestea toate sunt pentru el simple naivități filosofice. Din conștiința empirică nu se poate ieși. Desigur, trebuie să vedem aici și ecoul criticilor pe care filosofia fichteiană le-a trezit în epocă (mai ales criticile lui Jacobi). Trebuie, așadar, să ne menținem la conștiința empirică. Dar această conștiință empirică are o țară, și anume se menține într-o dilemă: pe de o parte vrea să cunoască Absolutul, vrea să cunoască divinitatea, dar pe de altă parte vede că lumea din jurul ei este separată de ea (de conștiință). Iar despre lumea aceasta se spune că este, totuși, opera divinității. Deci, există pe de o parte dorința aprigă de a cunoaște divinitatea, dar pe de altă parte un fel de amărăciune fundamentală a acestei conștiințe, anume că divinitatea nu poate fi cunoscută. Dacă se admite că lumea aceasta este separată de cunoaștere, atunci se revine la un punct de vedere prekantian, anume că lumea este formată din obiecte care sunt în sine, iar nu fenomene, și atunci reapar toate paradoxurile pe care filosofia kantiană le-a reliefat

(paradoxuri legate de existența spațiului și a timpului sau a posibilității științei newtoniene, adică a previziunii cu caracter științific). Filosofia kantiană, prin idealismul ei transcendental constructiv, a reușit să dea o întemeiere destul de convingătoare cu privire la necesitatea ca obiectul și subiectul cunoașterii să stea într-o relație de identitate. Doar că această relație de identitate nu era suficient de bine determinată (și, aș spune, că tocmai această insuficiență face ca filosofia kantiană să aibă și astăzi atâta trecere, pentru că, în continuare, se caută o justificare și o întemeiere cât mai veridice ale acestei relații de identitate). Așadar, identitatea dintre gândire și realitate, respectiv principiul adevăratului idealism, iată punctul de vedere la care subscrie Hegel. Doar că această identitate nu este dată și în conștiința noastră empirică. Atunci când reflectăm asupra noastră înșine și a relației cu lucrurile din jurul nostru, nu sesizăm nicăieri că ar fi vreo identitate între ceea ce gândim și lucrurile din afara noastră, ci mai degrabă avem convingerea că aceste lucruri stau de o parte, iar cunoașterea noastră stă de cealaltă parte, iar între ele are loc un fel de oglindire (imposibil de determinat). Absolutul, așadar, apare ca fiind diferit de conștiința empirică. Pe de altă parte, trebuie păstrată ideea kantiană a identității. Din această dilemă nu se poate ieși decât prin încercarea de a demonstra că ceea ce îmi apare ca fiind diferit de mine, este de fapt identic cu mine. Atunci când spun *a demonstra* înseamnă că identitatea nu îmi este dată, ci eu o obțin printr-un silogism. Iar silogismul este atributul, instrumentul *rațiunii* (cel puțin pornind de la filosofia kantiană). A demonstra, așadar, înseamnă a construi ceea ce nu este dat imediat. De aceea, spune Hegel, Absolutul trebuie construit pentru conștiință. El nu îi este dat acesteia. Ceea ce se poate face este să se arate că, în ciuda faptului că Absolutul apare ca fiind diferit de conștiință, el este de fapt identic cu aceasta. Iar această arătare, dat fiind că nu mai poate depăși conștiința empirică, trebuie să fie de-acum o simplă investigare a formelor conștiinței empirice. Din această investigare trebuie să rezulte și conștiința identității dintre conștiința empirică și Absolut, ca totalitate a condițiilor de posibilitate a lucrurilor. Într-un anumit fel, întreprinderea hegeliană este și ea un fel de arheologie a spiritului, așa cum era filosofia fichteiană, cu alte cuvinte, și ea caută să traseze un fel de itinerariu al condițiilor conștiinței. Doar că acest itinerariu nu urcă în spații extraempirice, ci se menține la experiența conștiinței, și anume la formele pe care le traversează sau le-a traversat conștiința în această experiență. Arheologia spiritului dobândește astfel eminentemente un caracter istoric, adică este o reliefare a ceea ce conștiința are în ea însăși și a traversat de-a lungul evoluției sale.

Adeseori, la lectura *Fenomenologiei* hegeliene se creează impresia că există un fel de instanță supremă, pe care noi o urmărim în activitatea ei productivă, care dă naștere în mod necesar, *din nimic*, diferitelor *forme* care sunt descrise aici. Cu alte cuvinte, am putea crede că ceea ce prezintă Hegel se poate asemăna unei nașteri, în care am mama, și din mamă va apărea în mod necesar fătul, despre care nu știu nimic dinainte. Și că este suficient să privesc cu atenție la mamă pentru a ști dinainte că ea va avea un copil. Aceasta este însă o falsă impresie. Lăsând la o parte faptul că, chiar și în cazul acestei gravide, nu pot ști dinainte că ea va naște un copil, *decât pentru că am văzut acest lucru întâmplându-se în realitate de*

nenumărate ori, în cazul filosofiei hegeliene lucrurile nu stau deloc așa. De fapt, Hegel are mereu înaintea istoria umană, el urmărește în *Fenomenologie*, de fapt, istoria umană. *Fenomenologia spiritului* este o istorie a culturii umane, o descriere a succesiunii diferitelor formații spirituale pe care omul le-a produs în trecut. Necesitatea nu este o necesitate a producerii, ci este o necesitate *logică*. Ce înseamnă însă o necesitate logică? O necesitate logică este aceea în care termenul ulterior este fundamentat prin termenul anterior, *nu poate fi înțeles* decât prin termenul anterior. De pildă, nu voi putea înțelege fructul fără să am mai întâi floarea, în cazul unei plante. Eu am astfel întregul, am panorama întregului, iar în această panoramă a întregului nu fac altceva decât să descriu succesiunea, trecerile pur și simplu. Istoria sau, mai bine spus, procedeul istoric, descrie o succesiune lipsită de unitate, el spune doar că în timp, în seria temporală, am de-a face cu un fenomen A și apoi cu un fenomen B. Însă nu urcă la nivelul paradigmelor însele. Or, la Hegel este vorba despre paradigmă, despre categorii de interpretare a realului, categorii care ele se succed. De pildă, am categoria cuplului stăpân-sclav. Această categorie era o interpretare de sine a omului la un moment dat. Din această categorie s-a ieșit. Dar încotro s-a ieșit? S-a ieșit în stoicism, spune Hegel. Ce înseamnă că s-a ieșit în stoicism? Înseamnă că interpretarea de sine a omului s-a îmbogățit și s-a transformat, dobândind un orizont mai vast. Dacă în relația stăpân și sclav aveam doar două centre, ca să spunem așa, în stoicism, alături de om și de relația de putere, de forță prin care omul se definește, mai apare ceva, apare ideea că lumea aceasta are un sens, că întâmplările din lume nu sunt întâmplătoare, ci au un caracter necesar. Vedem aici că felul în care omul se privește pe sine și lumea în care este s-a modificat. Chiar dacă se păstrează relația socială dintre stăpân și sclav, ei i se adaugă un aspect nou, care o modifică, așa cum modifică un ingredient nou o soluție dată. Ei bine, poți cerceta la nesfârșit relația stăpân și sclav: a priori nu vei ști niciodată dacă se poate ieși din ea, și mai ales încotro se poate ieși și ce se va întâmpla după ce se va ieși din ea, ce fel de nouă formă a conștiinței s-ar ivi. Numai dacă ai panorama istorică înainte poți spune ce se va întâmpla. Este așadar o falsă impresie aceea de a crede că necesitatea hegeliană este un fel de necesitate de tipul logicii formale, în care dintr-un cuplu de premise decurge în mod necesar o concluzie. Hegel nu desfășoară un fel de polisilogism, prin care să *deducă* fiecare moment istoric din momentele istorice anterioare. Deducția lui, dacă ar fi să fie una, este asemănătoare deducției de tip transcendental kantian, în nici un caz asemănătoare deducției logice. Desigur, după ce este descoperită deja o consecință, aceasta ni se pare că decurge cât se poate de logic din premisele sale, așa după cum, atunci când privim la succesiunea evenimentelor istorice, ni se pare că evenimentul B decurge în mod necesar din A. Astfel, de pildă, din faptul că Ceaușescu a înfometat poporul român în anii '80, ni se pare că derivă în mod necesar revoluția română. Dar privind din interiorul anilor '80 spre viitor, viitorul nu avea cu certitudine nici o formă, și, mai ales, nimeni nu și-ar fi imaginat vreodată pe atunci căderea comunismului și revoluția română. Astfel, ulterior, evenimentele par mereu că au o înlănțuire logică, nu însă și a priori. Așadar, Hegel

desfășoară un fel de „ordine fundațională a esențelor”, în care descrie felul în care diferitele forme ulterioare sunt preconditionate de formele anterioare, și în care eu nu pot înțelege forma ulterioară fără a pune ca bază forma anterioară, doar că face acest lucru invers. Și anume, spunând că din forma, sau legea, care spune că exteriorul exprimă interiorul, lege care a fost descoperită la un moment dat în istoria biologiei, derivă *în mod necesar* ideea că ar exista o sensibilitate a organismului, o iritabilitate și o reproducere. Cu certitudine, oricât de mult am sta să studiem și să întoarcem pe toate fețele legea care spune că exteriorul exprimă interiorul în cazul organismului, nu vom descoperi că organismul se definește vreodată prin proprietățile sensibilității, a iritabilității și a reproducerii. În schimb, pe de altă parte, este cât se poate de clar, că acestea din urmă sunt consecințe logice ale legii care spune că exteriorul exprimă interiorul.

Deducția transcendențială kantiană cunoaște la Hegel o formă specială. Dacă la Kant și la Fichte scopul acestei deducții era acela de a da o întemeiere cunoștințelor noastre apriori, respectiv a valabilității obiective a categoriilor noastre, cu alte cuvinte de a legitima teza identității înseși, la Hegel această legitimare a identității ia o formă *istorică*. La precursori, legitimarea înseamnă mai cu seamă o arheologie a spiritului subiectiv, adică o adâncire și o căutare în interiorul conștiinței a acelor acte care conduc la construirea lumii pe care o vedem în jurul nostru. La Hegel nu se mai caută în interiorul conștiinței subiective, ci se caută la nivelul istoriei, pentru că istoria este de fapt seria diferitelor configurații ale conștiinței.

Desigur, se pornește cu teza identității la drum, însă doar în același sens în care „conceptul” la Hegel reprezintă inițial scopul oricărei mișcări, în sinele ei, care urmează să se desfășoare în realizarea acelei mișcări. Astfel conceptul are o natură teleologică, așa cum au toate procesele din interiorul naturii. Sămânța poate fi în acest sens privită ca un concept al viitoarei plante dezvoltate. Tot astfel, teza identității reprezintă „conceptul” întregii fenomenologii hegeliene, tot ceea ce este analizat și descris, este descris din perspectiva și cu conștiința de a fi pe drumul către această identitate. Totul este așadar analizat din perspectiva identității finale, și am putea spune că totul dobândește *un sens* tocmai din această perspectivă finală. Astfel că deducția transcendențială kantiană, cu actele apercepției transcendentale, este înlocuită cu momentele istorice, momente relevante ale istoriei, care au pus o piatră pe drumul spre această identitate actuală. Deducția nu este așadar în nici un caz o „deducere”, adică o extragere a unui moment dintr-un alt moment, așa cum se întâmplă în cazul deducțiilor „științifice”. Ci este o prezentare a legitimității tezei identității prin intermediul, de această dată, al istoriei. Teza există de la bun început, indiscutabil. Dar ea este o simplă teză, care nu are încă nici un fel de legitimitate. Iar istoria nu este o simplă înșiruire de evenimente, ci este gândită de la bun început ca o serie de evenimente ce conduc în mod necesar la teza identității. Prin urmare, nu trebuie să ne așteptăm, la lectura lui Hegel, ca el să deducă necesitatea apariției unui fenomen istoric dintr-un alt fenomen istoric. Nu acesta este sensul deducției, ci prezentarea fenomenului ca un eveniment care *contribuie* la realizarea conștientizării identității.

Desigur, se poate afirma că Hegel procedează sofistic, că se situează într-un cerc logic vicios, prin aceea că, în loc, să demonstreze cu adevărat teza identității, de fapt o enunță de la bun început și, în același timp, extrage din istorie evenimente gata interpretate, care să-i justifice teza. Că în acest fel, argumentele sale în favoarea identității nici nu sunt argumente reale, ci sunt doar niște sofisme. Dar trebuie să avem în vedere *paradigma* în care el gândește, paradigmă care întotdeauna și peste tot vede trecutul inevitabil ca un drum spre realizarea proprie. De pildă, noi, astăzi, cei care gândim, să spunem, Universul ca fiind în expansiune, vedem toată istoria științei ca fiind o evoluție ce ar conduce spre această descoperire. *Orice mod de a gândi se pune pe sine în centrul istoriei, nu poate să facă altfel.* Și interpretează întreaga istorie din perspectiva felului în care înțelege ea realitatea. Iar pentru Hegel lucrurile nu stau diferit, pentru el, paradigma și viziunea efectivă a epocii era a identității dintre conștiință și lume, respectiv dintre spiritul individual și spiritul universal. Așa vedeau toți idealiiști germani, așa vedea epoca însăși (așa cum, pentru noi, sensibilitatea noastră metafizică actuală este cea materialistă, și anume datorită raționalismului științei) – să ne aducem aminte de părintele spiritual al sensibilității (și subliniez „sensibilității”) acestei epoci, J. W. Goethe, cel care va da în epocă amprenta panteismului modern, post-spinozist. Această teză a identității era aproape o realitate mentală, nu o posibilitate în general. Să ne aducem aminte de Kant: filosofia lui Kant, în ceea ce privește ideea constructivismului ei, a fost îmbrățișată fără nici o reținere de întreaga filosofie. Nimeni nu mai putea gândi într-un spirit „realist” după *Critica rațiunii pure*. Pentru toți gânditorii, teza identității dintre obiectul și subiectul cunoașterii devenise un fapt indubitabil, după Kant. Singurul lucru necesar era doar o *nuanțare* a acestei teze, nu însă și o abandonare sau o contestare a ei. Din acest punct de vedere, cu toate diferențele majore ale sistemelor filosofice postkantene, toate trebuie privite în fond ca nuanțări ale poziției fundamentale kantene, anume aceea a idealismului. Doar că dacă la Fichte în *Doctrina științei* se pornește de la actele Eului pentru a fundamenta această identitate dintre subiectul cunoașterii și obiectul cunoașterii, la Hegel nu se mai pleacă de la subiect, ci se pleacă de la ceea ce a gândit și a trăit conștiința umană de-a lungul istoriei, pentru a ajunge astăzi (adică în vremea lui Hegel) la formularea paradigmatică a identității dintre subiect și obiect.

Este foarte important să înțelegem această perspectivă asupra istoriei la Hegel: istoria nu este privită (cumva din afară) ca o succesiune de evenimente care ar da la un anumit moment peste teza identității. Ci istoria este privită de la bun început ca mediul care conduce la teza identității. Și pentru că această teză a identității este reală, actuală astăzi (în vremea lui Hegel), acest drum este *necesar*. Necesitatea din interiorul speculației acestei epoci, necesitatea de tipul deducției transcendente, nu este necesitatea operațiilor logice, ci este o necesitate care trebuie gândită dinspre faptul însuși al conștiinței, care se legitimează prin *fapte* sau prin faptul însuși. Să ne aducem aminte de Kant: la acesta aveam *faptul* științei newtoniene, un tip de știință care era în măsură să facă predicții despre viitor. Trebuia să dai un răspuns acestei enigme absolute care era posibilitatea anticipării viitorului prin știință (o situație care este și astăzi la fel de „enigmatică”). Dacă

reuşei să construieşti o serie de argumente, şi anume să interpretezi structura conştiinţei umane pure, apriori (adică înainte de a avea vreun contact cu experienţa) în aşa fel încât prin activitatea ei să poţi explica cum de este posibilă predicţia ştiinţifică, se cheamă că ai reuşit să întemeiezi în mod necesar această predicţie, *adică să conferi necesitate* logică înseşi explicaţiei tale, pentru că numai prin această explicaţie, spune Kant, poate fi înţeleasă predicţia ştiinţifică şi faptul ştiinţei. Deci aşa trebuie gândită necesitatea, *dinspre rezultat*, iar nu aşa cum o gândim noi astăzi, dinspre premisele care conduc la o concluzie. Dar, trebuie să reamintesc, acesta este doar unul dintre multiplele sensuri ale „necesităţii”, un sens însă care este fundamental pentru tipul idealist de abordare. Astfel, ca şi la Kant şi ca şi la Fichte, „necesitatea” are la Hegel un caracter *constructiv*, iar nu unul deductiv. Istoria este totalitatea momentelor care conduc (aparent întâmplător) la afirmarea în epocă (adică la nivelul spiritului obiectiv actual) a tezei identităţii. Suita acestor momente are un caracter *necesar* tocmai pentru că întemeiază starea actuală de fapt, a identităţii. Fenomenele nu sunt necesare aşadar *în ele însele*, aşa cum ar fi o necesitate prin care un fenomen ar deriva strict dintr-un alt fenomen, iar noi cunoscând doar primul fenomen al seriei, am putea deduce din el tot ceea ce se va petrece ulterior. Or, tocmai această naivitate i se atribuie, de regulă, lui Hegel. Şi aceasta înseamnă a nu-l pricepe pe Hegel. De aceea, are pentru Hegel istoria o asemenea relevanţă. De altfel, şi la Kant şi Fichte, activităţile sintetice ale Eului (şi prin urmare şi deducţia lor) sunt gândite din perspectiva conştiinţei *empirice*, *adică a rezultatului*. Aceste sinteze se realizează *pentru a da naștere* conştiinţei empirice. Tot astfel istoria este, pentru Hegel, succesiunea momentelor prin care ia naștere actuala paradigmă a identităţii. Ceea ce s-a întâmplat în trecut a fost pentru ca Spiritul să îşi înţeleagă propria identitate, să se autocunoască. De aceea, nu s-a întâmplat în mod aleatoriu, ci *din acest punct de vedere*, în mod necesar.

Pentru noi, un asemenea mod de gândire pare arbitrar. Pentru noi, istoria nu este nimic altceva decât un şir de evenimente care se succed *cauzal*, *adică se determină unul pe celălalt într-o ordine temporală*, fără însă ca în această înşiruire să existe vreo necesitate. Noi nu avem perspectiva *întregului*, ci ne situăm numai în rezultatul drumului, drum care nici nu este pentru noi propriu-zis un *drum*, pentru că aceasta ar presupune o unitate teleologică a întregului, *adică sfârşitul ar fi deja conţinut în întreg*. Or, pentru Hegel, realitatea are un caracter teleologic. Ştim că tot în această perioadă, Kant dă nu doar o *Critică a raţiunii pure*, ci şi o *Critică a facultăţii de judecare*. În aceasta din urmă, teleologia joacă un rol esenţial în conceperea naturii vii.

Se pune însă întrebarea dacă vechea întrebare a filosofiei „Ce este ceea ce este?” mai poate fi astăzi ridicată. Sau care ar fi sensul ei. Sau dacă, cu instrumentele noastre actuale de a gândi, putem să punem în mod legitim în acest fel respectiva întrebare. „Este-le” mai *este* pentru noi ceva, sau el s-a topit sub noianul de relaţii în care sunt încastrate lucrurile? În manifestare putem cunoaşte lucrul, iar manifestarea lui nu mai este o manifestare „observabilă” imediat, empiric, ci este o manifestare gândită dinainte, a priori, din moment ce lucrul este mereu un exponent al unei legi oarecare. Lucrul însuşi devine o sumedenie de pure

posibilități, o statistică. În *Lebăda neagră*, autorul N. N. Taleb spunea că faptul că lichidul cafelei din ceașca de pe masă nu țâșnește în sus, este o pură chestiune de statistică, iar nu o caracteristică a cafelei ca lichid de a sta pasiv în marginile date de către ceașcă, dat fiind că moleculele de cafea ar putea, în mișcarea lor browniană, din miliardele de posibilități să actualizeze la un moment dat una, în care toate să se miște în aceeași direcție, și anume în sus, caz în care am vedea cafeaua ieșind din ceașcă și plutind în aer. În acest exemplu lichidul nu mai are o proprietate dată, ci este o formulă statistică (proprietatea lui derivă dintr-o variație în principiu determinabilă matematic a mișcărilor moleculelor).

Lucrurile nu mai „există” pentru noi, ci sunt suporturi pentru diferitele noastre formule, adică pentru diferite variații posibile. Ceea ce noi „vedem” nu mai sunt lucrurile însele, ci lucrurile în acțiune mereu într-un anumit cadru de referință. Noi vedem lucrurile ca având o identitate doar în experiența comună, acolo unde suntem obișnuiți cu prezența lor consistentă. Însă, ridicate la nivelul conceptului nostru actual de cunoaștere, aceste lucruri nu mai au nici o consistență. Consistența revine doar relațiilor. Dar și această consistență nu este una imuabilă, ci efemeră, dat fiind că perspectiva se poate modifica oricând, și că nici o perspectivă nu este privilegiată în raport cu alta. Am putea spune că realitatea nu mai revine propriu-zis lucrurilor, ci persepectivelor, modului de a privi lucrurile, „funcției” prin care ansamblul reprezentat de lucru dobândește o anumită valoare, o anumită „realizare”. Datorită acestei permanente deplasări de perspectivă lucrurile par a fi „stoarse” de posibilitățile lor intrinseci prin cunoașterea actuală, din ele sunt actualizate proprietăți care păreau anterior inconceptibile. Așa este bunăoară posibilitatea clonării organismelor, posibilitate care în vechea paradigmă era una necesar imposibilă (dat fiind faptul că acolo organismul viu se definea prin unicitate absolută, unicitate nu atât înțeleasă, cât *postulată* – vedem aici un reflex al gândirii și *percepției* empirice cotidiene, pentru care fiecare lucru este unic, și cu atât mai mult un organism viu). Nu ceea ce sunt lucrurile ne interesează, ci ceea ce pot ele să devină, dar într-o devenire *controlată*, nu într-o devenire liberă și vie. Se pare că Universul vrea, prin intermediul omului, să se deschidă spre moduri de a fi imposibil de atins decât prin mijlocirea omului. Putem vedea astfel funcționalismul contemporan ca nouă paradigmă a cunoașterii, ca având scopul de a duce pe o treaptă superioară existența nu doar a omului, cât existența materială însăși, chiar a Universului. Cunoașterea nu mai are doar sensul modern de „a putea”, de a controla și de a domina, ci mai ales de a crea, de a lăsa să iasă la iveală noi proprietăți ale realului, de a fi un canal prin care realul se depășește pe sine. Omul este din acest punct de vedere într-adevăr un „Mit-wirker Gottes”, un co-agent al creației divine. El nu mai trăiește într-un mediu dat, am putea chiar spune că nici nu mai stă sub blestemul lui *Geworfenheit*, ci își dă sieși și lumii din jurul său o mereu altă și altă ființă.

Nu este de aceea deloc întâmplător că unul dintre scriitorii cei mai importanți ai secolului XX, Ernst Jünger, socotește că ne aflăm în era *Muncitorului*, într-o epocă în care omul ca ființă culturală a depășit individualismul modern și idealurile burgheze, de dezvoltare pleneră a personalității, ale acestuia, intrând într-o epocă în care, așa cum ne-o relevă războaiele și militarizarea (și am spune astăzi tehnificarea și

computerizarea) actuale, avem de-a face cu o *mobilizare totală*. Conținutul acestei mobilizări o reprezintă o apropiere a omului de „elementar”, cu alte cuvinte de forțele cele mai intime ale naturii, și astfel de a scoate la suprafață ceea ce altfel nu s-ar fi putut ivi niciodată de la sine. Prețul plătit de către om este tocmai această militarizare planetară, pe care însă nu trebuie să o înțelegem în sensul unui război total, ci al unei depersonalizări totale a omului actual. Muncitorul este omul fără chip, identic (clonat, am spune), care răstoarnă măruntaiele pământului, parcă, pentru a da naștere unui nou Pământ. Muncitorul nu este omul care, el, *vrea* să muncească, ci omul „pus la teasc” ca instrument al Ființei, prin care Ființa își dă sieși o configurație nouă, probabil mult mai complexă decât ar fi putut-o cunoaște printr-o evoluție naturală. Numai într-o epocă în care cunoașterea a abandonat Ființa statică, optând pentru o Ființă înțeleasă în sens dinamic, acest lucru este cu putință. Iar o ființă în sens dinamic este o ființă a cărei existență nu se poate concretiza decât în mișcare.

Există de asemenea și o altă consecință a acestui nou concept al cunoașterii: anume lipsa completă a oricărui dogmatism, a oricărei susțineri oarbe a unei idei și deschiderea pentru aproape orice posibilitate de a fi. Să fie acesta doar un simplu relativism?