

## UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN LOGICA SUBIECTIVĂ A LUI HEGEL

DRAGOȘ POPESCU

Logica hegeliană nu este un produs finit, prezentat ca atare publicului, de către autorul ei, în volumele care-i sunt dedicate, ci rezultatul unei îndelungi activități creatoare care, în unele teritorii pe care s-a exercitat, deloc neglijabile ca întindere și semnificație, nu s-a încheiat niciodată și, putem adăuga, nici nu se poate încheia. Ceea ce le-a apărut unora ca o construcție teoretică neobișnuit de rigidă, o adevărată constrângere intelectuală la care nu este prea clar de ce trebuie să te supui, în realitate este o alcătuire caracterizată mai ales prin fluiditate. Faptul a fost subliniat de Hegel în mai multe rânduri, dar nu a fost receptat, poate, corespunzător. Efortul elaborării unei logici speculative nu constă în construcția obositoare de scheme conceptuale și în străduința inutilă de a înlănțui pentru totdeauna cu ele o lume permanent schimbătoare, ci în dezvoltarea structurii gândirii, care este *ea însăși* un proces înfinit.

Pe lângă înțelegerea logicii speculative drept instrument aflat în competiție cu logica formală pentru obținerea de noi cunoștințe – sau, din altă perspectivă, drept pretinsă perfecționare a acesteia –, sensul evoluției gândirii hegeliene constituie o altă sursă de confuzie. Unele manuscrise din tinerețe ale filosofului, în mod special cel intitulat *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, precum și existența a două lucrări dedicate științei logicii în perioada maturității filosofului (*Știința logicii* și *Logica mică* – prima parte a *Enciclopediei științelor filosofice*) au dat prilejul unor interpretări divergente cu privire la locul logicii în sistemul hegelian.

Cele două piedici amintite nu reprezintă totuși bariere de netrecut în calea unei interpretări adecvate a logicii hegeliene. Mult mai greu de învins sunt prejudecățile; mai cu seamă ele tind să descurajeze orice studiu susținut, fie prin exagerarea greutăților pe care le ridică terminologia hegeliană, fie prin sublinierea incompatibilităților dintre logica speculativă și dezvoltările „științifice” pe care venerabila disciplină formală le-a dobândit mai recent.

Dacă facem, în această lucrare, abstracție de prejudecățile privind terminologia, ca și de cele privind actualitatea logicii hegeliene, nu vom ocoli totuși chestiunile, mult mai importante, privitoare la statutul acesteia și la variantele ei premergătoare. În acest acop, vom examina semnificația pe care, potrivit lui Hegel, o au conceptele de universal, particular și individual la Platon și Aristotel, adică în acele filosofii care, pentru el, reprezintă momente esențiale ale evoluției logicii speculative. De asemenea, ne vom îndrepta atenția asupra modului în care universalul, particularul și individualul apar în *Jenenser Logik*.

## I. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN DIALECTICA LUI PLATON ȘI ÎN FILOSOFIA LUI ARISTOTEL

### I.1. IDEE (εἶδος) ȘI GEN (γένος) ÎN DIALECTICA LUI PLATON

Potrivit lui Hegel, în filosofia lui Platon se deosebesc deja cele trei părți pe care le întâlnim și în propria sa filosofie: filosofia speculativă sau logica (numită de antici și dialectică), filosofia naturii și filosofia spiritului<sup>1</sup>. În ceea ce privește filosofia speculativă, Hegel arată că Platon posedă „conceptul adevăratei dialectici”, pe care nu-l întâlnim încă la predecesorii și contemporanii săi. În dialectica platonice „mișcarea necesară a conceptelor pure” din care reiese universalul, ca unitate a acestor concepte pure aflate în opoziție<sup>2</sup>, se petrece fără ca în conștiința celui care o utilizează să se pună problema naturii ei. Meritul lui Platon constă în descoperirea unei lumi până la el inaccesibile, lumea inteligibilă<sup>3</sup>, ca și în afirmarea, totodată, a caracterului ei esențial; dar, în continuare, Platon se străduiește să înfățișeze cât mai potrivit acest caracter esențial, opera sa alunecând pe o pantă polemică. Propunându-și „să încurce reprezentările finite ale oamenilor și să le dizolve, pentru a trezi în conștiința lor nevoia de știință”<sup>4</sup>, Platon este constrâns să se ocupe cu păreri, reprezentări și scopuri ale indivizilor, pentru a le combate<sup>5</sup>. Astfel, în locul „mișcării necesare a conceptelor pure”, multe dintre dialogurile lui ne zugrăvesc insuficiența unor reprezentări concrete despre dreptate, bine sau adevăr, ceea ce, consideră Hegel, este o sursă de confuzie.

Există însă dialoguri platoniciene – Hegel citează *Sofistul*, *Philebos* și *Parmenide* – în care supărătorul amestec de planuri (între planul conceptelor pure și cel al reprezentărilor) încetează. Aceste dialoguri trebuie considerate dacă se pune problema de a surprinde cum se cuvine semnificația universalului la Platon. Or, „Idea nu este altceva decât universalul; și vedem că universalul nu este considerat ca universal formal, la care lucrurile numai ar participa, nici (cum ne exprimăm noi) numai calitate a lucrurilor, ci acest universal este luat ca ceea ce este în și pentru sine însuși, ca fiind esența, ca ceea ce are numai ființă, ceea ce are numai adevăr”<sup>6</sup>. Să ne oprim pentru o clipă asupra acestei descrieri hegeliene a ideii la Platon.

Mai întâi, este de remarcat că, din interpretarea dată teoriei platonice a ideilor, Hegel elimină o sursă de interminabile nedumeriri: este vorba despre problema participării. Modul în care lucrurile participă la idei nu interesează dialectica platonice, și aceasta pentru că, principial, de la lucruri (domeniul sensibil) nu se poate ajunge la idei (inteligibil) decât pe calea reprezentării. Însă dialectica platonice are de-a face, cum s-a spus, doar cu concepte pure, nu cu reprezentări, oricât de generale ar fi acestea.

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, volumul I, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei, București, 1963, p. 503.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 509.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 486.

De asemenea, universalul (ideea) nu este doar o calitate a lucrurilor, *genul* lor. Genul înțeles exclusiv ca „reunirea de determinații identice, aparținând la mai mulți indivizi”<sup>7</sup> conduce la o generalitate diferită de universalul avut în vedere aici, el fiind un produs al reflexiei, nu un concept pur. Este vorba despre o generalitate care funcționează ca un criteriu de organizare a lucrurilor, de simplificare.

În sfârșit, ca ceea ce este în și pentru sine, universalul (ideea) nu este transcendent, „ceva situat departe”<sup>8</sup>, într-o lume separată. Deși conștiinței noastre îi este accesibil, în primă instanță, numai singularul nemijlocit, iar nu ideea, ea este constrânsă să caute în acest singular nemijlocit, nu în altă parte, ceea ce este general. Adevărul, pe care conștiința îl vizează neîncetat, este universal, nu singular. Pe măsură ce este aproximat de către conștiință, universalul este eliberat treptat din singular și, în acest sens, el este, la început, nedeterminat și abstract. Dar nu este *altceva* sau *altundeva* decât singularul.

Cu aceste precizări se poate trece la examinarea dialogurilor platoniciene în care se petrece „mișcarea necesară a conceptelor pure”. Astfel, în *Sofistul* sunt cercetate conceptele pure sau ideile de mișcare și repaos, de identitate cu sine însuși și alteritate, de ființă și neființă<sup>9</sup>, *Philebos* este dedicat opoziției dintre infinit și finit, nemărginit și mărginit<sup>10</sup>, iar „capodopera cea mai vestită a dialecticii platonice”<sup>11</sup>, *Parmenide* are drept temă unul și multiplul.

Universalul, pentru Platon, nu este, totuși, ca să luăm exemplul genurilor supreme din *Sofistul*, nici mișcarea, repaosul, identitatea sau alteritatea, nici celelalte idei, încă mai generale (ființa și neființa), fiecare în parte sau toate laolaltă, ci *îmbinarea* lor: „gândirea speculativă constă în faptul că gândurile sunt îmbinate; ele trebuie să fie îmbinate, iată ceea ce are importanță!”<sup>12</sup>. Dacă prin îmbinare înțelegem însă o asamblare a unor entități diferite, o punere laolaltă a ceva ce subsistă altminteri și separat sau o completare, pur și simplu o umplere a unui spațiu gol, nu am surprins încă semnificația universalului platonice. Ideea ca universal, ca gen, este propria sa devenire<sup>13</sup>, îmbinarea ideilor survine în interiorul lor. Gândirea speculativă se deosebește deci de o ipotetică construcție teoretică a cărei materie primă ar fi ideile, ca și de acea cunoaștere care ar fi dobândită prin adăugarea de conținut empiric ideilor. Ea este un proces, o dezvoltare sau, dacă se face apel chiar la terminologia platonice, o reamintire. Sensul autentic al reamintirii nu este însă, după Hegel, acela de resuscitare a unor reprezentări avute cândva; dimpotrivă, în sensul ei speculativ (pe care Platon nu-l utilizează totuși exclusiv) reamintirea este interiorizare (*Er-innerung*)<sup>14</sup>. Cu cât această interiorizare este mai intensă, cu cât devenirea genului progresează, cu atât suntem mai departe de opinie, de obiectele sensibile sau, cu un alt cuvânt, de singular. Singularul este

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 516.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 517.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 515.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 489.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

opus așadar universalului. Opoziția nu este însă una de tip materie (singularul) – formă (universalul); singularul nu este *un* lucru oarecare, ci genul neinteriorizat, ideea aflată la periferia gândirii (διόνοια); la rândul lui, universalul nu este corespondentul inteligibil al lucrului, ci genul interiorizat, care tinde să se identifice cu gândirea însăși.

Realizarea îmbinării ideilor, trecerea de la singular la universal este „mișcarea conceptelor pure” sau dialectica platoniciană, așa cum o vede Hegel. Nu este un proces care se sfârșește într-un moment anumit sau care vizează un sfârșit. De fapt, valoarea lui se păstrează doar atâta timp cât *nu* se sfârșește, cât devenirea genului continuă. Sensul autentic al nemuririi sufletului la Platon, cum reiese de aici, nu este așadar religios, ci dialectic, fiind legat de natura gândirii, de faptul că gândirea este în chip esențial libertate interioară<sup>15</sup>.

Hegel ilustrează „mișcarea conceptelor pure” a lui Platon cu ajutorul dialogului *Parmenide*. Pornind de la afirmarea genurilor (unul și multiplul, identicul și neidenticul, mișcarea și repaosul, nașterea și pieirea, ființa și neființa) – cu alte cuvinte de la considerarea lor ca presupoziii –, trebuie examinate toate consecințele afirmării, atât asupra genului afirmat, cât și asupra corelatului său („Plecând de la presupozitia că există multiplul, trebuie să cercetezi: ce se întâmplă cu multiplul în raportul lui cu el însuși și în raportul lui cu unul”, dar și invers: „presupunând contrariul, anume că multiplul nu există, trebuie să cercetăm ce se întâmplă cu unul și cu multiplul, atât luat fiecare pentru sine, cât și unul față de celălalt”<sup>16</sup>). Cercetarea *a priori* la care bătrânul Parmenide îl invită pe Socrate nu este un joc inutil și nevinovat de-a conceptele; prin ea se realizează, de fapt, îmbinarea ideilor, interiorizarea genului<sup>17</sup>. Rezultatul practicării acestor exerciții va fi, asigură Parmenide, cunoașterea adevărului esențial, care nu este altceva decât unitatea conceptelor pure<sup>18</sup>. Afirmarea exclusivă doar a uneia dintre presupozitiile contrare, de pildă că multiplul nu există, este echivalentă cu afirmarea unei condiții oarecare a reprezentării, ceea ce conduce, până la urmă, către „cercetarea sensibilului și a înșelăciunilor lui”. Fiindcă, pentru susținerea afirmării, nu avem altă cale decât de a ne angaja în susținerea unor teze subordonate acesteia și în combaterea antitezelor corespunzătoare, căutând să extragem din reprezentare susținerea de care avem nevoie. Afirmarea *tuturor* presupozitiilor contrare dezvăluie însă „ceea ce numai gândirea poate prinde și ceea ce singur există”<sup>19</sup>. Faptul că trec unele în altele nu se datorează vreunei insuficiențe care le-ar caracteriza, ci faptului că alcătuiesc structura însăși a gândirii, pe care trebuie s-o dezvăluim. Îmbinarea genurilor supreme nu este, deci, așa cum crede mulțimea, discuție nefolositoare, flecăreală, ci calea sau metoda (ca să folosim un termen ulterior dialecticii platoniciene) care ne revelează acea structură.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 493.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 518.

<sup>17</sup> Constantin Noica arată (cf. *Despre Unu și Multiplu la Platon sau ce înseamnă o demonstrație filosofică*, în „Revista de filosofie”, tom XXIV, nr. 1, ianuarie-februarie 1977, p. 105-111) că avem de-a face, în *Parmenide*, cu mai mult decât un simplu „exercițiu” dialectic: este vorba despre unul dintre cele patru tipuri de *demonstrație*.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 519.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 518.

## 1.2. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN FILOSOFIA LUI ARISTOTEL

Cu toate că Aristotel a fost, veacuri de-a rândul, incontestabil, „dascălul tuturor filosofilor”, Hegel consideră că tocmai el a fost nedreptățit ca nici un alt filosof „de către tradiții lipsite cu totul de judecată”<sup>20</sup>. I s-au atribuit fel de fel de păreri (chiar și lucrări), chiar dacă unele nu aveau deloc o bază în gândirea lui. Speculația aristotelică este însă mai profundă și mai temeinică chiar decât cea a maestrului său, față de care se bucură de avantajul unei vaste informații empirice<sup>21</sup>. Filosofia lui Aristotel nu este, potrivit unei păreri prea răspândite, contrariul filosofiei lui Platon, așa cum empirismul modern este contrariul raționalismului, cele două orientări plasându-se dintru început pe poziții diametral opuse. Ea este, de fapt, o continuare a acesteia, o dezvoltare a ceea ce la Platon rămăsese insuficient determinat.

„Universalul este activ, se determină pe sine; iar scopul este autodeterminarea, este ceea ce se realizează”<sup>22</sup> – prin aceste cuvinte Hegel indică în ce constă pasul înainte realizat de filosoful din Stagira față de dascălul său atenian. Dacă, la Platon, îmbinarea ideilor presupunea o activitate, despre această activitate nu aflăm încă nimic. La Aristotel ea devine scop, λόγος<sup>23</sup>. Universalul platonician, ideea, rămânea încă separat de activitatea prin care se realizează, ceea ce dă naștere, așa cum am arătat mai sus, unei discuții pe cât de inutile, pe atât de obositoare cu privire la participarea lucrurilor reale la idei. Aristotel afirmă însă explicit ceea ce la Platon nu se putea decât bănuși: „Gândirea este gândire a gândirii”, adică „gândirea și gânditul sunt una”<sup>24</sup>. Identitatea dintre gândire și gândit (speculația – ή θεωρία) este o stare intermitentă; dacă noi ne aflăm numai uneori în această stare – de care Divinitatea se bucură permanent – nu înseamnă că gândirea și gânditul sunt două elemente separate, care se reunesc în noi. Gândirea (νοῦς) este și ceea ce este activ, dar și ceea ce este gândit (νοητόν), produsul activității: „Noῦς se gândește pe sine însuși receptând ceea ce este gândit”<sup>25</sup>. Receptarea pomenită aici nu corespunde unei presupuse integrări de conținuturi empirice, intuiții, fără de care intelectul ar fi *tabula rasa*, deci unei asamblări, ci unei integrări tot a ceea ce este gândit, cu alte cuvinte unei producții, în care gândirea însăși „produce ceea ce apare ca fiind receptat”<sup>26</sup>. În plus, această receptare nu trebuie să conducă la scindarea νοῦς-ului în facultăți diferite, exclusiv active și exclusiv receptive. În gândire, activul și pasivul pot fi distinse, iar intelectul pasiv constituie, în acest caz, ceea ce este gândit, materia prelucrabilă de către intelectul activ; însă νοῦς „este în sine totalitate, adevărul în genere”<sup>27</sup>, pură activitate.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 563.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 564.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 580.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 588.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 634.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 635.

Îi revine logicii aristotelice, prin mica scriere a *Categoriilor*, rolul de a detalia materia prelucrabilă a lui νοῦς, care este identificată în *Despre suflet*. În prima carte din *Organon*, ea apare sub denumirea de τὰ λεγόμενα – expresie, după Hegel, echivalentă cu cea de concepte determinate (*bestimmte Begriffe*)<sup>28</sup>. Conceptele determinate se enunță (λέγεται) „despre un gen în raport cu particularul acestuia” sau se afirmă despre un universal „care nu e idee, ci ceva simplu”<sup>29</sup>, caz în care nu se mai folosește λέγεται, ci ἐστὶ. Este vorba, cu alte cuvinte, despre relațiile pe care comentatorii lui Aristotel le-au botezat *dicitur de* și *in esse*. În cazul lui *dicitur de* („a se spune despre”) avem de-a face cu o relație „între două entități eterogene, un lucru individual și un cuvânt”<sup>30</sup> care este precizată prin acțiunea de numire (denumire) a individualului respectiv; *in esse* desemnează o relație mai complicată, căci „a fi în” se poate referi la prezența *in re* sau *in mente* a ceva, ceea ce conduce la postularea însușirilor (sau proprietăților) individuale (pentru ceea ce este *in re*) și, respectiv a cunoștinței (sau științei) individuale (pentru ceea ce este *in mente*)<sup>31</sup>.

În interpretarea dată de Hegel primelor capitole ale *Categoriilor*, intervin în acest punct două sensuri ale universalului la Aristotel: 1. Universalul ca gen; 2. Universalul care nu este gen, ci predicat sau moment într-un subiect.

Universalul ca gen corespunde procesului vast pe care *Știința logicii* îl urmărește de-a lungul Secțiunii I a *Logicii subiective*, intitulată *Subiectivitatea*. Aici se tratează despre concept, judecată și silogism, cele trei trepte, prin care logica (este vorba aici despre logica clasică sau tradițională) „caută zadarnic să imite categoriile absolutului”<sup>32</sup>, adică acele „categorii” despre care Hegel a tratat în *Logica obiectivă*. Pentru Hegel, universalul ca gen aristotelic este mai mult decât o noțiune de extremă generalitate: „Conceptul, întrucât a ajuns la o existență care este ea însăși liberă, nu e altceva decât eul, sau pura conștiință de sine: eu a m, desigur, concepte, adică concepte determinate; dar eul este însuși conceptul pur, care a ajuns ca concept la ființă determinată”<sup>33</sup>.

Universalul care nu este gen (ca și particularul și individualul, împreună cu care este considerat acum) corespunde procesului pe care *Știința logicii* îl parcurge în Capitolul I al Secțiunii pomenite. Este vorba despre procesul prin care conceptul determinat (universalul, particularul, individualul) ajunge apt de a căpăta statutul de predicat, susținând astfel, în continuare, structura unei judecăți. Raportul dintre conceptele determinate, care alcătuiesc judecata, diferă însă aici de raportul stabilit într-o judecată a logicii clasice. Judecățile analitice și judecățile sintetice, întâlnite în logica clasică și bazate, în fond, pe distincția *in mente / in re*, nu apar în logica speculativă, în care conceptul pur este eul. În logica speculativă, toate judecățile

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 644.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 645.

<sup>30</sup> Al. Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, ediția a II-a, îngrijită de Ștefan-Dominic Georgescu, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 18.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 20-22.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 645.

<sup>33</sup> Idem, *Știința logicii*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966, p. 580.

vor fi judecați sintetice *a priori*. Enunțurile asupra unor stări de lucruri nu sunt judecați, conform lui Hegel, ci simple propoziții.

Se remarcă faptul că, în interpretarea dată de Hegel logicii aristotelice, avem de-a face cu altceva decât cu teoriile clasice ale noțiunii, judecății și silogismului; nu este vorba nici despre o confirmare, nici despre o infirmare a lor. Aceste teorii (la care Aristotel a adus contribuții fundamentale) își propun să formuleze legile gândirii și să surprindă determinațiile ei (categoriile)<sup>34</sup> dar, prin însăși această activitate, în care gândirea își dă materia, subiectivitatea se constituie ca ceva diferit de obiectivitate, și anume ca un instrument prin care „ajungem la înțelegerea lucrurilor”<sup>35</sup>, un instrument deosebit de acel ceva asupra căruia operează. Cele zece categorii înșirate de Aristotel nu sunt, în primul rând, „predicate ale unor judecați posibile”, ci rezultate ale activității gândirii, conținuturi ale acesteia. În locul unei preocupări de a da o listă completă a categoriilor, care să susțină edificiul unei logici văzute ca instrument, întâlnim o cercetare asupra *activității care produce categoriile*. Logica speculativă nu împarte același teritoriu cu logica clasică: într-un caz este cercetată originea categoriilor pe baza raportului dintre activitatea gândirii și produsele sale, în celălalt se operează distincții, reguli, clasificări doar ale produselor gândirii, fără a se ridica chestiunea cu privire la originea acestora, exclusiv în vederea *utilizării* lor.

## II. CONCEPT (*BEGRIFF*) ȘI CONCEPT DETERMINAT (*BESTIMMTER BEGRIFF*) ÎN FRAGMENTUL DE SISTEM ELABORAT DE HEGEL LA JENA

Construcția sistemului filosofic a însemnat realizarea „idealului tinereții sale”, ne lasă să înțelegem Hegel, în 1800, printr-o scrisoare către Schelling. Se referea pe atunci la sistemul păstrat sub formă de manuscris, nepublicat în timpul vieții, cunoscut azi ca *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Acest „sistem” se deosebește destul de mult de sistemul ca atare, a cărui structură triadică va fi, cum arătam mai sus: filosofie speculativă (logică), filosofia naturii, filosofia spiritului. În realitate, în *Jenenser Logik...*, avem de-a face mai mult cu un „proiect de sistem” decât cu un sistem propriu-zis, sau cu un „fragment” sistematic, mai ales că din manuscris lipsesc unele părți.

Pentru reconstituirea evoluției gândirii lui Hegel, acest manuscris este foarte important. El propune un proiect de sistem filosofic *înainte* de constituirea științei experienței conștiinței (*Fenomenologia spiritului*) și, astfel, evidențiază și mai apăsător necesitatea acesteia. De asemenea, partea de sistem de la Jena dedicată logicii și cea dedicată metafizicii ne dau o imagine despre dificultățile pe care Hegel a trebuit să le învingă în organizarea materialului care intra în componența *Fenomenologiei* și a *Logicii obiective* din *Știința logicii*.

*Logica*, în sistemul fragmentar de la Jena, cuprinde trei momente: *Simplul raport, Relația, Proporția*. În versiunea definitivă vom avea: *Teoria ființei, Teoria esenței, Teoria conceptului*. Cele două versiuni lasă să se vadă asemănări și deosebiri.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 652.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 651.

*Simplul raport* din *Logica* de la Jena (parțial conservat în manuscris) tratează despre *Calitate, Cantitate și Infinitate*. În *Teoria ființei a Științei logicii* întâlnim *Calitatea, Cantitatea și Măsura*. Deosebirile apar la cea de-a treia categorie, pe care numeroase interpretări ale logicii hegeliene o văd ca sinteză a primelor două.

*Relația* în *Logica* de la Jena este *Relație a ființei și Relație a gândirii*. În *Teoria esenței a Științei logicii* întâlnim altceva: *Esența ca reflectare în ea însăși, Fenomenul și Realitatea*. Nici prin conținut, *Relația ființei și Relația gândirii* nu se apropie decât de departe de corespondentele lor din *Știința logicii*. Astfel, relația substanțială, cea cauzală și acțiunea reciprocă, care epuizează *Relația ființei*, în versiunea sistematică de la Jena, se regăsesc, în *Știința logicii*, în capitolul *Raportul absolut*, de sub titlul *Realitatea*. Cu *Relația gândirii* se petrece o transformare de anvergură: ea devine prima parte a *Logicii subiective*, și anume *Subiectivitatea*, trecând la *Teoria conceptului*.

*Proporția*, în *Logica* de la Jena, tratează despre *Definiție, Diviziune și Cunoaștere*. În *Știința logicii* vom regăsi ceva asemănător în ultima secțiune a *Teoriei conceptului*. Mai precis, *Definiția, Diviziunea și Teorema* sunt reunite sub *Cunoașterea sintetică*, al doilea moment al *Ideii adevărului*, care, laolaltă cu *Ideea binelui*, alcătuiește *Ideea cunoașterii*.

Toate aceste modificări, cărora, dacă privim din afara sistemului, cu greu le putem înțelege semnificația, au, din perspectivă sistematică, o importanță covârșitoare. Adăugând la diferențele de mai sus și faptul că primele două părți ale *Metafizicii* de la Jena vor intra în cuprinsul *Științei logicii*, vom avea punctul de plecare pentru reconstituirea unei imagini și mai nuanțate a evoluției gândirii hegeliene.

În cadrul *Relației gândirii*, proiectul de sistem de la Jena discută Conceptul determinat, Judecata și Silogismul.

Conceptul determinat (*bestimmter Begriff*) este relația determinată dintre universal și particular, faptul simplu de a fi unul în altul, fără opoziție, al acestora („bestimmte Beziehung des Allgemeinen und Besondern, das einfache Ineinandersein derselben ohne Gegensatz”<sup>36</sup>). Pe de o parte, universalul a reieșit, anterior, a fi unitate deplină (*erfüllte Einssein*), lipsită de tensiune internă. Unitatea deplină a universalului, așa cum este preluată de-acum, nu este însă o pură unitate, ci o unitate a unor diverși care nu se mai opun („ein Vielsein solcher, die nicht als Entgegengesetzte sind”<sup>37</sup>). Pe de altă parte, particularul este determinarea (*Bestimmtheit*), diferitul, însă un diferit care nu se afirmă pe sine ca atare, ca diferit. Afirmarea particularului ca diferit este afirmarea lui negativă („seiend als nichtseiend”<sup>38</sup>).

Cum se vede, Hegel încearcă să surprindă aici o relație caracteristică universalului și particularului. În această relație, universalul este forma particularului

---

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, herausgegeben von Georg Lasson, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p. 77. Ediția conține diferențe notabile față de cea, mai recentă, din volumul VII, *Jenaer Systementwürfe II* al *Gesammelte Werke* editată de Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften din Düsseldorf.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



(*die Form des Besondern*), formă care nu se opune totuși acestuia ca în raporturile clasice formă-conținut, intensiune-extensiune. Căci conținutul, particularul, este reflectare a formei și nu, precum în cazul unei noțiuni comune, ceva provenit din exterior, reflectare a altceva. Forma este înțeleasă din punct de vedere speculativ ca idealitate (unitate negativă) a conținutului. Astfel se explică, de altfel, plasarea relației dintre universal și particular sub titlul *Relația gândirii*.

Resimțim un non-sens, o imposibilitate în orice încercare de a înțelege ce este universalul și ce este particularul făcând abstracție unul de celălalt. Acest fapt ne constânte, mai mult decât expunerea însăși, să vedem în relația lor un proces, procesul gândirii. Este însă dificil, în *Jenenser Logik*, datorită insuficiențelor – de integritate, dar și de redactare – ale textului, să-l surprindem. Tânărul Hegel arată că procesul este analog celui suportat de calitate, în raportul simplu<sup>39</sup>; însă partea manuscrisului la care trimite nu s-a păstrat. Oricum, analogia nu va dispărea din sistemul definitivat, unde avem de o parte *Calitatea*, în *Logica obiectivă*, de cealaltă *Conceptul*, în *Logica subiectivă*. Particularul și universalul sunt, în *Jenenser Logik*, respectiv, determinația izolată și determinația reflectată (adică determinația care a devenit concept determinat, totalitate). Ceea ce nu mai întâlnim în *Știința logicii* este *contradicția* dintre particular și universal, pe care o pomenește tânărul Hegel.

Individualul nu apare ca atare în *Jenenser Logik*, ci ca o etapă intermediară în procesul în care sunt antrenate particularul și universalul. El este văzut aici ca unitate numerică, purtătoare de universal ca proprietate care, la rândul lui, este unitatea numerică a unităților (indivizi), după ce, în prealabil, apăruse ca determinație persistentă, stabilă, așadar ca particular<sup>40</sup>. Aceste dezvoltări hegeliene vor fi incluse, mai târziu, pe bună dreptate, în *Fenomenologia spiritului*. Ele nu tratează despre concept, ci fac obiectul științei experienței conștiinței, mai precis a primelor trei secvențe ale acesteia, dedicate certitudinii sensibile, percepției și intelectului<sup>41</sup>.

### III. UNIVERSAL, PARTICULAR ȘI INDIVIDUAL ÎN ȘTIINȚA LOGICII

#### III.1. NOȚIUNE ȘI CONCEPT

Din cercetarea expunerii hegeliene asupra conceptului determinat, așa cum am întâlnit-o în *Jenenser Logik*, ca și din parcurgerea paginilor dedicate, în *Prelegerile de istorie a filosofie*, dialecticii lui Platon și logicii lui Aristotel rezultă

---

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 78: „Conceptul determinat este supus aceleiași dialectici, care este calitatea, în care o determinație este în forma ființei pure, în locul ei fiind înfățișată ființa reflectată, ființa în sine; este prezentă, în fapt, o contradicție între determinație și ființa reflectată – aceea este numai Una din laturile opoziției, cealaltă Unitatea ambelor” [în ediția Lasson: „Der bestimmte Begriff ist derselben Dialektik unterworfen, der es die Qualität ist, welche eine Bestimmtheit in der Form des reinen Seins ist, an dessen Stelle hier das reflektierte Sein, das Ansichsein getreten ist; es ist in der Tat ein Widerspruch zwischen der Bestimmtheit und dem Reflektiertsein vorhanden, – jene inst nur Eine Seite des Gegensatzes, dieses die Einheit beider”].

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>41</sup> Cf. Hegel. *Fenomenologia spiritului*, prezentată de Dragoș Popescu, Editura Cartea de Buzunar, București, 2003, p. 13-25.

cât se poate de clar că, tratând despre concept, Hegel urmărește altceva decât o revizuire a teoriei clasice a noțiunii sau o înlocuire a acesteia. Teoria clasică a noțiunii este rezumată de Kant, în cursurile de logică pe care le-a ținut, și se bazează pe distincția tuturor cunoștințelor în *intuiții* și *noțiuni*. Cele dintâi sunt reprezentări singulare (*representatio singularis*), celelalte reprezentări generale (*representatio per notas comunes*) sau reflectate (*representatio discursiva*)<sup>42</sup>. Singularul desemnează aici o unitate cantitativă a datului sensibilității, un minimum intuitiv. Generalul, în schimb, este o structură care permite reunirea acestor minimumuri intuitive. Reflectarea, la rândul ei, este operația care se face cu structurile alcătuite de general. Din perspectivă hegeliană, între noțiunea clasică (fie văzută ca reprezentare generală, fie ca reprezentare reflectată) și concept nu poate fi stabilită o relație de identitate. Conceptul și conceptele determinate nu sunt reprezentări și nu conțin nimic datorat reprezentării. Interiorizarea (*Er-innerung*), pe care am întâlnit-o mai sus, când am examinat dialectica lui Platon, nu este o reprezentare generalizată sau o generalizare a reprezentării, ci o dezvoltare în cadrul strict al gândirii. De fapt, Hegel tratează, sub denumirea de concept, ceea ce, la Kant, poartă numele de *idee*: „o noțiune rațională, al cărei obiect nu poate fi întâlnit deloc în experiență”<sup>43</sup>. Sensul termenului de experiență, înțelesă ca o capacitate de a lega reprezentările generale de reprezentări singulare, are nevoie de o corecție: experiența este însăși interiorizarea. Astfel că, dacă nu poate fi întâlnit în experiență, obiectul se constituie prin experiența ideii.

Teoria clasică a noțiunii nu distinge doar între intuiție și noțiune, ci și între materie și formă. Cea dintâi ar reveni reprezentării singulare; forma, în schimb, reprezentărilor generale sau reflectate<sup>44</sup>. Această distincție nu este valabilă în logica speculativă, în măsura în care conceptul nu are de-a face cu reprezentarea.

Noțiunile clasice sunt produse prin comparație, reflexie și abstracție<sup>45</sup>. Aceste operațiuni nu pot delimita decât formal, în logica speculativă, momentele conceptului.

### III.2. „MOD AFIRMAT” (*GESETZSEIN*) ȘI „MOD DETERMINAT” (*BESTIMMTHEIT*)

Universalitatea, particularitatea și individualitatea, în teoria hegeliană, sunt cele trei momente ale conceptului<sup>46</sup>. În fiecare moment, conceptul este întregul, astfel că, de fapt, separarea acestor momente este echivalentă cu sacrificarea totalității pe care o alcătuiesc. Atunci când are în vedere un anumit moment al întregului, Hegel folosește expresia „mod afirmat” (*Gesetzsein*). Pe de altă parte, prin „mod determinat” (*Bestimmtheit*) se are în vedere valoarea fiecărui moment în

---

<sup>42</sup> Imm. Kant, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 143.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*: „Materia noțiunilor este *obiectul*, forma noțiunilor este *generalitatea*”. Materia noțiunilor nu poate proveni decât din intuiții singulare, pe care intuițiile generale și cele reflectate le organizează.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 597.

cadrul dezvoltării pe care o suferă conceptul. Afirmat ca universal, spre exemplu, conceptul vizează doar universalitatea, fără s-o dețină. Determinația lui este particularul. În termenii logicii clasice, această diferență dintre modul afirmat și modul determinat se exprimă prin raportul invers proporțional dintre sfera și conținutul noțiunii. În logica speculativă, conceptul, identic cu eul, suferă un dezechilibru în fiecare moment al dezvoltării sale, exprimat de diferența dintre modul afirmat și modul determinat. Modul afirmat al conceptului este conceptul din perspectiva momentului în care se află procesul, iar modul determinat este conceptul din perspectiva procesului încheiat.

Distincția dintre modul afirmat și modul determinat al conceptului își are temeiul în Logica obiectivă, „care consideră ființa și esența, constituie propriu-zis expunerea genetică a conceptului”<sup>47</sup>. Conceptul, în schimb, revelează „baza și adevărul” ființei și esenței, „identitatea în care ele s-au pierdut și sunt conținute”<sup>48</sup>. În modul afirmat, conceptul este rezultatul relației ființei și esenței, în vreme ce, în modul determinat, el este ceea ce dă semnificație „categoriilor” de ființă și esență. Modul afirmat ține mai mult de abordarea fenomenologică a conceptului, abordarea strict logică fiind rezervată modului determinat.

Conceptul ca atare nu este nici doar modul său afirmat, nici numai modul determinat, ci unitatea ambelor. Există o analogie între teoria hegeliană a conceptului și distincția aristotelică dintre intelectul activ și cel pasiv. La Aristotel, unitatea deplină a celor două era rezervată Divinității; Hegel o consideră trăsătura fundamentală a conceptului: „În concept s-a deschis, prin urmare, regnul libertății”<sup>49</sup>. Această libertate (care nu este susținută, în filosofia modernă, numai de către Hegel; la Kant apare, de asemenea, ca spontaneitate a intelectului) trebuie înțeleasă ca independență a conceptului față de orice exterioritate, drept capacitate intrinsecă a conceptului de a-și da propriul adevăr. În nici un caz nu este vorba despre o facultate de cunoaștere, noțiunea însăși de facultate de cunoaștere plasând conceptul în alt domeniu (psihologic) decât cel care-i este propriu.

Independent față de orice exterioritate, conceptul se raportează doar la sine. Raportarea la sine, cu alte cuvinte identitatea, egalitatea cu sine (exprimată aproximativ de a percepția pură kantiană sau de eu = eu al lui Fichte) a conceptului este universalul<sup>50</sup>. Ca identitate negativă, care conservă unicitatea a ceea ce se raportează la sine (ca, de exemplu, în cazul lui eu = eu, unde nu avem de-a face cu doi eu, ci cu unul și același) dimpotrivă, este singularul<sup>51</sup>. Universalul și singularul nu sunt, precum se vede, două entități diferite, motiv pentru care Hegel remarcă lipsa sensului numărării lor<sup>52</sup>. Numărarea, un procedeu cu care suntem atât de obișnuiți, încât rezistăm cu greu tentației de a o folosi și aici, nu face altceva decât să transforme un proces într-un lucru; e ca și cum am considera că diverse

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 573-574.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 573.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 579.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 610.

imagini fotografice simultane asupra unuia și aceluiași lucru sunt ale unor lucruri diferite. Universalul și singularul sunt, fiecare „totalitatea, fiecare conține în sine determinația celuilalt și, pentru aceea, aceste totalități nu sunt în același timp decât numai una”<sup>53</sup>. În distincția lor indistinctă „o dată ce este înțeles și exprimat unul dintre ele, e nemijlocit înțeles și enunțat prin aceasta celălalt”<sup>54</sup>.

Din cele spuse reiese cât se poate de clar că a defini universalul, particularul și individualul (singularul) este cu neputință. Cele trei concepte determinate sunt funcții ale conceptului în modul afirmat, respectiv determinat.

### III.3. PARTICULARIZAREA

Cea mai simplă determinație a conceptului este universalitatea<sup>55</sup>. Simplitatea ei este *constatată* în modul afirmat al conceptului, dar nu poate fi *explicată*. Prin explicarea simplității care caracterizează universalitatea conceptului trecem, de fapt, în modul determinat al conceptului.

Ca determinație simplă, universalitatea este identică cu conceptul: „Universalul, prin urmare, este în primul rând raportare simplă la sine însuși; el e numai în sine”<sup>56</sup>. Momentul universalității conceptului este momentul extremei sale abstracțiuni; în sine fiind, el alcătuiește o totalitate goală.

În modul determinat, conceptul nu este însă o totalitate goală, adică nimic, ci „tocmai ceea ce e mai bogat în sine însuși”<sup>57</sup>. Din punct de vedere speculativ, extremul abstract (modul afirmat) reflectă în sine tot ce este mai concret (modul determinat). Conceptul „se determină liber pe sine”<sup>58</sup>, diferențiindu-se: în modul afirmat este interioritate, în modul determinat exterioritate. Din perspectiva exteriorității, el apare ca particularitate, iar procesul care a avut loc aici poate fi denumit *particularizare*.

Notăm, mai jos, conceptele determinate care corespund celor două moduri ale conceptului în această etapă a procesului:

*Mod afirmat:* U

*Mod determinat:* P

În Logica obiectivă, modului afirmat îi corespunde *Calitatea* (în Teoria ființei), celui determinat revenindu-i *Esența ca reflectare în ea însăși* (în Teoria esenței).

### III.4. INDIVIDUALIZAREA

Conceptul particularizat are de acum, în continuare, ca mod afirmat, particularitatea. Totodată, universalitatea este conținută de particularul care se

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 579.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 599.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 602.

afirmă acum, căci dezvoltarea începută mai sus continuă, nu avem de-a face cu inițierea unui proces diferit. Pentru concept, în calitatea lui de eu, această continuitate joacă rolul *experienței*. Particularitatea, așadar, se afirmă, în sensul universalității pe care o conține, ca o totalitate, nu ca un simplu particular („tocmai fiindcă nu mai există altele, speciile sunt complete”<sup>59</sup> este exemplul lui Hegel, prin care el ilustrează evenimentul descris: diferite între ele, speciile sunt identice în ceea ce privește genul, pe care-l alcătuiesc numai laolaltă, epuizându-l. Raportul dintre gen și speciile sale nu este un raport de aproximare. Nu putem surprinde genul dacă am determinat *aproape* toate speciile din care este alcătuit). Modul său determinat este individualitatea („modul determinat ce se raportează pe sine la sine însuși este individualitate”<sup>60</sup>). Căci un individ nu este doar un unu oarecare, ci o totalitate în care se regăsește specia din care face parte. Un individ care nu este și o totalitate nu este, propriu-zis, un individ, ci o variabilă, un oarecare, un *X*. Și invers, o specie ai cărei indivizi sunt determinați ca variabile este, în fapt, o mulțime, nu o specie în adevăratul sens al cuvântului. Procesul care are loc aici poate fi denumit *individualizare*.

*Mod afirmat:* P

*Mod determinat:* I

În Logica obiectivă, modului afirmat al conceptului îi corespunde *Cantitatea* (în Teoria ființei), modului determinat revenindu-i *Fenomenu* (în Teoria esenței).

### III.5. UNIVERSALIZAREA

Conceptul individualizat are, în continuare, ca mod afirmat, individualitatea. Modul său determinat este universalitatea. Ca și în momentele anterioare, individualitatea este aici totalitate, ceea ce înseamnă că, pentru individul considerat astfel, universalitatea nu este exterioară, o clasă nedeterminată, căreia individul să-i poată fi subsumat datorită unei întâmplătoare coincidențe dintre proprietățile sale și principiul alcătuitor al clasei. Procesul care are loc aici poate purta numele de *universalizare*.

*Mod afirmat:* I

*Mod determinat:* U

În Logica obiectivă, modului afirmat al conceptului îi revine acum, în Teoria ființei, *Măsura*; modului determinat are drept corespondent *Realitatea*.

### III.6. REZULTAT: TOTALIZAREA

Sucesiunea proceselor particularizării, individualizării și universalizării alcătuiește, la rândul ei un proces, în care fiecare concept determinat (universalitatea,

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 603.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 610.

particularitatea și individualitatea) este afirmat, respectiv determinat. Acest proces poate fi denumit, la rândul lui, *totalizare*.

*Mod afirmat:*  $U \rightarrow P \rightarrow I$

*Mod determinat:*  $P \rightarrow I \rightarrow U$

În următoarea relație, am reunit modul afirmat și modul determinat al particularizării, individualizării și universalizării, notând cu litere groase valorile luate în modul determinat de conceptele determinate. Din perspectivă *fenomenologică* sau, cu alte cuvinte, din perspectiva eului, cu care conceptul se identifică, valoarea fiecărui concept determinat este cea a modului afirmat; însă, din punct de vedere *logic* aceste valori, adevărul conceptului, sunt valorile modului determinat.

$UP \rightarrow PI \rightarrow IU \parallel UI$

Procesul totalizării descrie constituirea obiectivității (Logica obiectivă) și subiectivității (*Subiectivitatea*, cea dintâi secțiune a Logicii subiective). Raportul celor două va face obiectul teoriei hegeliene a judecării. În judecată, modul afirmat și modul determinat din Teoria conceptului vor deveni subiectul, respectiv predicatul judecării. Judecata afirmativă va fi chiar judecata *universalul este individual* sau, ceea ce este echivalent în momentul ei, *universalul este individual*. Prin totalizare, distincția dintre modul afirmat și modul determinat în concept este anulată. Universalul, care a fost determinat ca particular și individual în momentele particularizării și individualizării, este afirmat iarăși, purtând de acum determinațiile de particular și individual. Acesta este motivul pentru care am utilizat semnul  $\parallel$ , prin care se evidențiază faptul că universalul este atât modul determinat, cât și modul afirmat al conceptului.

**Tabel sinoptic al corespondențelor dintre Logica obiectivă și cea subiectivă în concept și al proceselor conceptului**

Logica obiectivă		Logica subiectivă		
Ființa	Esența	Conceptul		
		<i>Mod afirmat</i>	<i>Mod determinat</i>	
Calitatea	Esența	Universal (U)	Particular (P)	<b>Particularizarea (UP)</b>
				↓
Cantitatea	Fenomenul	Particular (P)	Individual (I)	<b>Individualizarea (PI)</b>
				↓
Măsura	Realitatea	Individual (I)	Universal (U)	<b>Universalizarea (IU) <math>\parallel</math> (UI) Totalizarea</b>

Tabelul de mai sus evidențiază caracterul circular al procesului care are loc în teoria hegeliană a conceptului. Coincidența momentului inițial cu cel final nu este o simplă tautologie. Universalitatea cu care se încheie procesul se deosebește de cea care l-a inițiat, fără să fie totuși altceva decât universalitate.

Se poate remarca, printre altele, și continuitatea transformărilor suferite de conceptele determinate. Regula acestor transformări este că, în fiecare moment, modul afirmat este modul determinat al momentului anterior. Universalul, care este numai afirmat în momentul denumit de noi *particularizarea*, este determinat în momentul *universalizării*.

#### IV. INTERPRETĂRI CONTEMPORANE

##### IV.1. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL LA HEGEL ÎN INTERPRETAREA LUI EUGÈNE FLEISCHMANN

Teoria hegeliană a conceptului are, potrivit lui Fleischmann, trei antecedente demne de a fi luate în considerare: concepția spinozistă a gândirii ca vizare a lucrurilor sub aspectul totalității,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  aristotelic și unitatea sintetică de a percepție kantiană<sup>61</sup>. În general, conceptul hegelian nici nu ar trebui privit ca o invenție a dialecticianului, fiind mult mai adecvat să fie considerat ca sistematizarea *tuturor* noțiunilor explicative ale epocii în care s-a născut logica hegeliană. Hegel și-a elaborat logica sa convins de un fapt, pe care-l împărtășește cu mulți alți filosofi: cunoașterea umană „nu se poate mulțumi cu adevăruri parțiale”. Hegel crede chiar, mai mult, că unificarea acestor adevăruri parțiale, la care avem acces diferențiat în era specializărilor, nu este un ideal în sens kantian, ci o realitate<sup>62</sup>. Dar realitatea aceasta, care este tocmai conceptul, nu este „realitatea materială” a empirismului; în pofida unor interpretări, pe cât de răspândite, pe atât de eronate, caracterul creator al conceptului nu trebuie să conducă la concluzia că logica speculativă „crează realitatea materială, ci doar determinațiile ei, semnificația sau sensul ei”<sup>63</sup>. Din punct de vedere speculativ, această „realitate materială” nu este de fapt izvorul cunoașterii, cu atât mai puțin „lucrul în sine”; ea este numai o rămășiță opacă și inertă a realității autentice, conceptuale. Nu avem de-a face, la Hegel, potrivit lui Fleischmann, cu o realitate „exterioară”, de la care s-ar revendica vreo cunoaștere. Cunoașterea este un continuu spor în coerență al teoreticului sau, cu alte cuvinte, o continuă specificare, diferențiere a universalului; căci știința, în spirit aristotelic, este la Hegel doar a universalului<sup>64</sup>.

Universalul, ca activitate fundamentală a gândirii ca atare are, inițial, o funcție negativă, cathartică<sup>65</sup>. Restrâns la gândirea care gândește, universalul este dincolo de eroare, dar totodată, dincoace de adevăr. Este abstracția absolută; absoluta identitate cu sine. Gândirea care gândește altceva decât pe sine însăși nu mai este universalul, este divizată, „se particularizează, astfel încât este simultan subiect și obiect”<sup>66</sup>. Cu toate acestea, universalitatea nu se pierde, căci identitatea originară a universalului suportă întreaga diferențiere a conceptului în concepte determinate.

Individualului (singularului), în viziunea lui Fleischmann, îi revine sarcina de a închide în totalitatea sa unică aspectele subiectiv și obiectiv ale conceptului diferențiat. Ca individual, conceptul este o existență determinată și închisă în sine, nu însă o singularitate empirică, un *ins*. Unicitatea empirică nu are caracter universal; dacă se întâmplă ca un *ins* să fie „încarnarea universalului printre

---

<sup>61</sup> E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968, p. 233-234.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 244.

particulare”, acest fapt nu se datorează faptului că *insul* respectiv posedă proprietăți pe care alți înși nu le posedă, ci conceptului realizat în el.

#### IV.2. CONCEPTUL HEGELIAN ȘI HOLOMERUL LA CONSTANTIN NOICA

În *Scrisori despre logica lui Hermes*, Constantin Noica analizează, la rândul său, raporturile surprinse mai sus între conceptele determinate hegeliene. Universalitatea, particularitatea, individualitatea nu apar ca atare, Noica utilizând propria terminologie, sub influența evoluției suferite de logică în perioada care a urmat contribuției lui Hegel. Noica vorbește despre general și individual, apoi și despre determinație, ca și despre raportul lor.

Seria de procese pe care le-am descris mai sus, denumindu-le particularizare, individualizare, universalizare și totalizare, poartă la Noica numele de *holomer*. Holomerul (partea-tot), așa cum este înfățișat de filosoful român, poate fi cu ușurință pus în legătură cu conceptul hegelian: „Situția aceasta a părții care poartă cu ea și interpretează întregul, sau a individualului încărcat de sensurile generalului, ne-a ieșit înainte din primul moment și s-ar putea să comande tot restul”<sup>67</sup>. Raporturile succesive dintre modul afirmat și modul determinat al conceptului hegelian nu sunt altceva decât situații ale părții care poartă cu ea (mod afirmat) și interpretează (mod determinat) întregul.

Partea-întreg, la Noica, nu este, cum se întâmplă și la Hegel, rezultatul unei operații a gândirii asupra unor entități diferite de ea însăși. Unitatea părții-întreg nu este o unitate *obținută*, ci o unitate originară, ireductibilă. Ea se deosebește radical de acea unitate pe care o utilizează teoriile clasice sau logico-matematice, o unitate realizată mecanic: „Dacă am lua ca punct de plecare conceptul<sup>68</sup> (...), atunci școala elementară în cele ale rațiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minții străin de ele, spre a obține judecata. Dacă plecăm de la judecăți, trebuie să înlănțuim, sub anumite condiții și tot din afară, două judecăți spre a face un raționament. Dacă pleci de la propoziție ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propozițiile prin cine știe ce particule (conectiv) care le-ar aduna, înmulți și înlănțui. Vrei să pleci de la un sistem de axiome? Atunci iarăși vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerția lui funciară”<sup>69</sup>. Sunt rezumate, în frazele de mai sus, direcții fundamentale ale logicii, altele însă decât ale logicii speculative: teoria clasică a noțiunii, judecății și raționamentului, logica propozițiilor, axiomatica. Toate au în comun faptul că trec prea ușor sau nu pun deloc în chestiune ceva esențial, motiv pentru care Noica le consideră „școala elementară în cele ale rațiunii” (caracteristic fiind școlii elementare faptul că nu problematizează, nu supune investigației și analizei, ci doar transmite cunoștințe și formează capacități de a opera rapid și fără eroare): „Peste

---

<sup>67</sup> C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, p. 31.

<sup>68</sup> În context, „conceptul” corespunde, desigur, „noțiunii” din logica clasică, iar nu conceptului în sens hegelian.

<sup>69</sup> C. Noica, *op. cit.*, p. 38-39.



tot gândirea, ca un agent exterior, se dovedește a fi demiurgul<sup>70</sup>, actul care premerge încadrarea gândirii în oricare dintre direcțiile enumerate. Noica consideră că gândirea dă dovadă, în acest moment al orientării sale, de o „forță dislocantă”, care configurează „semne și simboluri”<sup>71</sup>. Pentru gândire, semnele și simbolurile nu sunt echivalentul obiectelor căpătate prin exercitarea facultăților de cunoaștere, a lucrurilor reprezentate, clasificate etc., ci sunt propriile produse. Statutul lor este altul decât în orice teorie a cunoașterii bazată pe logica clasică, pe logica propozițiilor sau pe sisteme axiomatice. Simbolurile și semnele sunt *produse* ale gândirii, nu sunt altceva decât gândire. Preocuparea față de simboluri și semne văzute ca altceva decât produse ale gândirii (ceea ce înseamnă, finalmente, transformarea simbolurilor și semnelor în *obiecte*) are drept consecință autolimitarea gândirii la statutul de instrument (cu sensul îngust de unealtă, obiect creat și susceptibil de continuă perfecționare în vederea realizării unui scop care nu este al instrumentului – căci acesta este o realitate inertă, incapabilă de a-și fixa scopuri): „Ne instalăm prea grabnic în general” adică în „abstractul” principiilor, operăm cu generalurile, nivelând raportul complex individual-general; „prețul pe care-l plătim” pentru menținerea gândirii în această sferă a abstractului „este nu numai desfigurarea individualului, ci și a generalului însuși”<sup>72</sup>.

Totodată, gândirea îndeplinește o altă funcție, ignorată prin confiscarea sa în preocuparea pentru semne și simboluri: de a se răsfrânge asupra ei însăși „spre a vedea cum își desfășoară dislocările legate”<sup>73</sup>. Răsfrângerea gândirii asupra ei însăși evocă interiorizarea hegeliană, așa cum am întâlnit-o mai sus. În loc de a ne mulțumi să eșuăm în general, „vrem să știm ce este realul *acesta* și ce suntem *noi*, nu ce sunt cerurile goale”<sup>74</sup> sau, cu alte cuvinte: 1. „Interesul pentru general este, în fond, doar pentru felul în care se exprimă individualul prin el” – interes ce nu poate fi satisfăcut exclusiv prin construirea de teorii care să subsumeze individualul generalului; 2. „după cum în contemplație spiritul vrea să vadă invers, cum se exprimă generalul prin individual”<sup>75</sup> – ceea ce înseamnă că interesul contrar, de a ieși din abstracție, îl completează pe primul. Pe scurt, este descrisă aici cuplarea generalului cu individualul dintr-o perspectivă care nu se limitează doar la unul dintre cei doi membri ai ansamblului.

#### IV.3. CONCLUZII

Teoria hegeliană a conceptului dezvoltă ceea ce, în faimosul paragraf 79 al *Enciclopediei științelor filosofice* reprezintă latura abstractă sau a intelectului din structura triadică a logicului. Latura negativ rațională și cea pozitiv rațională își vor

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 37.

face apariția, succesiv, în judecată și, respectiv, silogism. Cu silogismul, cele trei laturi reconstituie complet structura triadică a logicului, ceea ce, într-o exprimare echivalentă, exprimă gândirea ca rațiune. În momentul judecății, avem de-a face cu scindarea conceptului, cu împărțirea lui în subiect și predicat (din punct de vedere logic) sau obiect și subiect (din punct de vedere fenomenologic).

Conceptele determinate (universalitatea, particularitatea, individualitatea) nu alcătuiesc, deși sunt *trei* la număr, o structură de tip teză-antiteză-sinteză. În realitate, raporturile lor sunt mai complicate decât această schemă simplistă.