

DESPRE SENSUL RELAȚIONAL AL IDENTITĂȚII DINTRE FIINȚĂ, NEANT ȘI DEVENIRE LA HEGEL

CLAUDIU BACIU

Pentru Hegel, calitatea este anterioară cantității. Ea semnifică modul determinat de a fi a ceva. Pentru a putea distinge un lucru de un altul trebuie să-l distingem în ceea ce este el. Însă din punct de vedere filosofic, calitatea nu se referă numai la o culoare, la o consistență (tare, moale) etc., ci se referă la tot ceea ce *este* un lucru în el însuși, chiar înainte de a fi determinat prin toate aceste atribute, care, desigur, și ele îl definesc într-o manieră mai precisă. De pildă, un animal se distinge *calitativ* de o plantă, nu prin faptul că este mare sau mic, că are o consistență de regulă mai moale decât a unui copac, etc., ci pur și simplu prin faptul animalității, care este altceva decât faptul vegetativului. Noi sesizăm altfel animalul în raport cu planta. Tot astfel, spațiul se distinge *calitativ* de timp, este *altceva*. Calitatea, deci, nu se referă la un mai mult sau mai puțin al modului de a fi (de pildă, o pânză sau o haină de o calitate mai bună, sau mai proastă, după felul în care limbajul comun utilizează acest concept de calitate), ci la însuși *felul* de a fi. Este clar că unei plante îi revine un *fel* de a fi, iar animalului un alt *fel* de a fi, iar omului un alt *fel* de a fi. Aceste feluri de a fi ne apar ca fiind ireductibile unele la altele, și astfel calitativ distincte. De aceea, spune Hegel că calitatea este o determinare a ființei, sau mai bine spus (tradus) o determinare a faptului de a fi. Faptul de a fi este unul general, nespecific. El se specifică în cazul plantei ca fapt de a fi plantă, în cazul pietrei, ca fapt de a fi piatră, în cazul animalului ca fapt de a fi animal, în cazul omului ca fapt de a fi om sau în cazul îngerului ca fapt de a fi înger.

Mentalitatea evoluționistă ne-a obișnuit să nu mai punem prea mare accent pe aceste distincții „calitative”. Astăzi noi, gândind natura ca fiind una plastică, suntem dispuși să considerăm că planta poate deveni animal, în anumite condiții, că animalul poate deveni om, în anumite condiții, sau că omul poate deveni înger, în anumite condiții. Cosmologia și concepția despre lume tradițională refuzau însă transgresarea limitelor dintre aceste genuri. Se considera tradițional că fiecare individ era încastrat în genul și specia sa, și că, în raport cu situația omului, individul uman trebuia să își asume o asemenea încarcerare în cochilia socială. Revoluțiile sociale din modernitate au spart această concepție și, fără îndoială, felul în care s-a interpretat dinamica societății s-a reflectat în felul în care s-a ajuns să se interpreteze ulterior întreaga natură. Spiritul modern respinge calitativul ontologic, considerând că el poate fi redus la cantitativ. O primă breșă în această percepție calitativă a realului a realizat-o Nicolaus Cusanus în metafizică, și după el, Copernic, cel care a impus viziunea

unui spațiu indistinct calitativ (să ne amintim că anterior viața omului pe Pământ era situată într-un spațiu al coruptibilității „sublunare”, în timp ce cerul era populat de sfere eterne și incoruptibile). După aceea, Darwin va reduce calitatea „umanului”, respectiv faptul de a fi uman, la calitatea animală, adică la faptul de a fi animal, omul fiind un „descendent” al acestui regn animal.

Una dintre atributele esențiale ale gândirii se considera în mod tradițional a fi tocmai această capacitate a ei de a surprinde „esența” unui lucru, respectiv ființa sa, faptul de a fi determinat(ă). Gândirea distingea „esențele”, adică modurile ireductibile de a fi ale realului, „esența” umană de „esența” animală. Iar această deosebire însemna sesizarea determinațiilor ce revin exclusiv unei calități, unei „feldeințe” (cum, atât de frumos spunea Cantemir, un termen ce are un caracter intuitiv mult mai pregnant, putând sugera mult mai mult decât simpla „calitate”). De aceea, atunci când Aristotel sistematiza calitățile viului, spunea despre animal că este un tip de viețuitor care, spre deosebire de simpla ființă vegetală are capacitatea de a se mișca prin sine însuși, iar în cazul omului că acesta este un „animal *rațional*”, respectiv că este un tip de ființă animală, căreia, în plus față de orice alt tip de a fi animal, îi revine și raționalitatea, gândirea. În general, întreaga logică aristotelică se bazează pe această abordare calitativă, definiția, de pildă, ca procedeu logic elementar fiind chiar indicarea „genului proxim și a diferenței specifice”. Aspecte ale viziunii calitative s-au menținut până târziu în filosofie Spengler, la începutul secolului XX, de pildă, vorbind despre „morfologia culturii”, considera culturile ca tipuri spirituale ireductibile unele față de altele, fiecare având o constituție care indică un mod *organic* de a fi. Firește, organicitatea nu mai revenea la Spengler doar organicului, ci și unor domenii care aparent erau chiar opuse organicului-sensibil (cultura, ca domeniu al spiritualității „pure”). E drept, acest patos al organicului în filosofie nu începe cu Spengler, deja la Leibniz, și mult mai pregnant la Kant, cunoașterea are un caracter sistematic, caracter înțeles însă ca organicitate, ca unitate dinamică a întregului ce se exprimă în toate părțile sale.

Totuși, în secolul XX se impune o mutație fundamentală, o schimbare de paradigmă filosofică, schimbare a cărei element fundamental constă în abandonarea explicită a acestui organicism al gândirii, în abandonarea completă a viziunii calitative a realului. Mutația este circumscrisă de ceea ce s-ar putea numi „funcționalismul filosofic”, un tip de gândire *ontologică* în care realul nu mai este determinat ca având calități ireductibile, calitățile unui domeniu ontic sau altul fiind acum determinate de regulile prezente în acel domeniu, mai exact spus de „relațiile” dominante acolo. Aceste relații nu sunt doar simple relații dintre fapte mai profunde și ireductibile, dintre „atomi” (de orice fel ar fi ei), ci relațiile constituie însăși natura aceluia domeniu, ceea ce apare ca „element” (respectiv ca aspect „elementar”) nu mai are o existență autonomă, nu mai poate fi gândit ca existând separat de relațiile și de câmpul de relații în care există. (Această viziune se impune astăzi în biologie, unde cercetări recente arată cum din anumite tipuri de celule sau organe se pot dezvolta tipuri de celule și de organe diferite, atunci când aceste celule sunt puse într-un mediu nou.)

În ciuda faptului că Hegel se revendică de la ontologia tradițională, triada conceptuală cu care-și începe el *Știința logicii* poate fi considerată expresia unei abordări funcționaliste. Hegel poate face identificarea dintre ființă-neființă-

devenire numai întrucât concepe ființa ca putând fi una goală, lipsită de orice determinații, lucru imposibil pentru un antic (pentru Platon sau Aristotel), ori pentru un medieval. Pentru aceștia faptul de a fi era întotdeauna determinat, o îndeterminare absolută a ființei era inconceptibilă. Pentru Aristotel, ființa nu însemna „ființa ca ființă” (o perspectivă modernă), ci studiul ființei viza mai degrabă domeniile fundamentale ale ființei, ale faptului de a fi. Aristotel va numi aceste domenii fundamentale ale faptului de a fi categorii.

Atunci când Hegel identifică ființa cu neantul și apoi cu devenirea, el poate face acest lucru întrucât gândirea sa se înscrie în noua paradigmă modernă a funcționalismului, paradigmă care, desigur, nu s-a impus conștiinței culturale de la bun început și nici nu s-a actualizat dintr-o dată, ci a cunoscut un îndelungat proces de cristalizare, de-a lungul căruia s-au impus treptat diferite aspecte, în asociere cu cele tradiționale, în efortul intelectual al gânditorilor de a elabora o viziune unitară și în acord cu descoperirile vremii. Secolul XX este din acest punct de vedere etapa finală a unui îndelungat proces de transformare a gândirii, început în zorii modernității. Ființa indeterminată este la Hegel ființa care se determină prin mișcare, în acest context, prin relație, sau mai exact spus este relaționalitate pură. Triada ființă-neființă-devenire este absolut ininteligibilă pentru o gândire tradițională care pornește de la elemente ireductibile ale realului, de la un fel de atomism spiritual care caută aspecte ultime, ireductibile, eterne ale realului (din acest punct de vedere, concepția despre Idei a lui Platon ar putea fi privită ca un „atomism spiritual”, dat fiind faptul că Ideile erau forme de a fi ultime, eterne, ce își aveau fiecare în sine natura proprie, calitatea, „feldeința”). Relaționalitatea „începutului” hegelian al acestei triade încearcă Hegel să o surprindă spunând că ființa „a trecut” (*ist übergegangen*) în neant. Ființa pură nu trece în neființă, în neant, ci „a trecut” deja. Simpla „trecere” i-ar conferi ființei un conținut, o determinație, atunci când ceva trece în altceva noi gândim acel ceva ca având un conținut dat, pe care acesta fie îl pierde, fie și-l transformă. Lipsa conținutului deplasează perspectiva de la natura interioară a ceva, de la identitatea sa, la *relație*, la raportarea sa la altceva. Iar pentru că în cazul acestei triade inițiale nu există nici un fel de identitate separată a termenilor, se poate spune că identitatea lor survine din pura relație care-i unește. Se întâmplă cu acest început al lui Hegel ceea ce se întâmplă în fizica de astăzi, unde relația este considerată aspectul fundamental al realității, iar nu o anumită existență elementară. Triada hegeliană în care ființa este identică cu neființa și cu devenirea vizează pura inteligibilitate conceptuală – nu și o realitate dată –, bazată pe relația dintre cele trei, o relație în care însă elementele relaționate lipsesc inițial. Ființa și golul de ființă se contopesc semantic, contopire în care ființa și golul „au trecut” una în cealaltă, această contopire fiind astfel devenire.

Această identitate este posibilă numai întrucât, așa cum repetă Hegel adesea, Ființa și Nimicul sunt gândite în acest moment doar într-un mod abstract, fără nicio referire la un lucru concret, adică fără o asociere cu ceva determinat. Acest caracter abstract revine numai conceptului pur, în lipsa oricărei asocieri cu o reprezentare concretă. În asociere cu un lucru concret, ființa pură își schimbă sensul, devine realitate: ceea ce „este” nu mai „este” într-un sens strict, „pur”, ci „este” într-un anumit fel, a primit o notă suplimentară, este, deci, real. În pura sa semnificație,

ființa este ceea ce este lipsit de orice notă, și această lipsă o face identică cu nimicul, în care, de asemenea nu există note, determinații. Astfel, noi nu putem propriu-zis „gândi” nici ființa pură, nici nimicul ca atare, pentru că actul de gândire înseamnă atribuirea de determinații. Acolo unde nu sesizăm astfel de determinații gândirea noastră se suspendă. Este deci inutil să încercăm o explicație a acestei identități, pentru că explicația ar încerca să reliefeze tocmai notele comune, într-un caz care exclude prezența oricăror note. Identitatea în cauză nu este o identitate de conținut, ci este o identitate „formală”, respectiv o identitate relațională, o identitate produsă de relație: identitatea nu emerge, ci este *pusă*, ființa și nimicul sunt una nu întrucât ar avea un conținut comun, ci întrucât sunt *puse* în această identitate.

Pentru a putea înțelege această idee, să ne amintim natura gândirii, așa cum a determinat-o Kant, cel care impune interpretarea funcționalistă a gândirii în conștiința modernă. Pentru el, gândirea avea loc cu ajutorul conceptelor, iar conceptele se întemeiază pe funcții, funcția conceptuală însemnând „unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună.”¹ Gândirea, la Kant, este o acțiune prin care mai multe reprezentări sunt aduse la un numitor comun. Ele nu *au* acest numitor comun, ci sunt aduse la el. Cu alte cuvinte, pentru tipul funcționalist de gândire, realitatea, sau mai exact spus, obiectul încetează să își proiecteze nemijlocit conținutul în interiorul subiectului, obiectul devenind *creația* subiectului. Desigur, aceasta, la Kant, nu înseamnă un idealism subiectiv, în care subiectul și-ar crea după voie lumea exterioară, dar înseamnă totuși un idealism „transcendental”, potrivit căruia constrângerile interne ale subiectului, (constrângeri lăuntrice ale acestui subiect, dar care transcend conștiința sa empirică, tocmai de aceea „transcendentale”, și nu „transcendente”, care ar fi niște constrângeri exterioare acestui subiect) sunt acelea care construiesc obiectul. Obiectul nu este o ficțiune, întrucât termenul de ficțiune presupune o anumită lipsă de continuitate, o trecere dintr-o stare într-alta, de la un gând la altul, așa cum se întâmplă cu conștiința noastră zilnică, în care trecem de la conținut la altul fără nicio legătură cu el, de la un gând la altul, de la o emoție la alta. Or, constrângerile transcendente constituie niște structuri care creează permanent și *în aceeași formă* determinațiile obiectelor. Obiectul determinat de ele nu are când o notă, când alta, ci este înzestrat mereu cu aceleași note pe care le impune cadrul transcendental. Fiind o creație a subiectului (transcendental), obiectul, care însemna în mod tradițional realitatea exterioară, la Kant, își pierde prin aceasta orice conținut propriu, el devine vid, un „lucru în sine” inaccesibil, un „concept problematic”. Obiectele pe care le socotim noi reale, sunt de acum numai obiecte empirice, adică obiecte produse de structura transcendentală și ipostaziate ca obiecte-lucruri în sine, existente independent de subiectul uman al cunoașterii.

Se mai întâmplă însă un lucru cu interpretarea relației subiect-obiect la Kant. Autorul *Criticilor* nu se întreabă cum este această relație, ci *cum trebuie ea să fie gândită* pentru ca rezultatele acestei relații, concretizate în „faptul” științei (newtoniene), să fie inteligibile din punct de vedere filosofic (ontologic). Cu alte cuvinte, analitica gândirii nu mai pornește la Kant de la temei spre consecințe, ci are o dinamică inversă, de la consecințe spre temei.

¹ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Ed. Univers Enciclopedic, 2009, p. 105–106.

Întreaga tradiție filosofică pornea în explicația sa de la temei spre cele întemeiate, în timp ce, după Kant, cele întemeiate, cele care ne sunt accesibile într-un fel sau altul, devin, în mod paradoxal, dătătoare de măsură pentru temeiul lor. Este ca și când ai spune că omul, ca creatură, este dătător de măsură pentru Dumnezeu care l-a creat. Această dinamică inversă o va prelua și filosofia idealismului german. Chiar și la Hegel unul dintre momentele fundamentale ale explicației identității este unul care ține de o etapă istorică recentă, și anume momentul relativ final al evoluției conștiinței umane și al apariției lui Dumnezeu ca om (Iisus) în istorie, moment în care conștiinței umane, după o îndelungată istorie și devenire i se descoperă, în cele din urmă, identitatea cu Divinitatea și care este, ca să spunem așa, „faptul” ce se cere acum explicat printr-un (nou) sistem filosofic adecvat.

Acest nou tip de filosofare nu este unul „geometric”, adică nu pornește de la premise din care să se deducă „more geometrico” consecințele. El este un tip de reflecție în care ceea ce este anterior se explică prin ceea ce este ulterior, istoria, trecutul dobândindu-și necesitatea prin prezentul la care a condus. „Acea ce ne învață conceptul, spunea Hegel atât de seducător, istoria o arată deopotrivă în mod necesar: că abia în maturitatea realității idealul apare în fața realului și el își construiește aceeași lume, sesizată în substanța ei, în forma unui domeniu intelectual. Când filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrânit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decât în căderea serii”². Necesitatea istoriei nu este una de tip geometric, în care ceea ce este ulterior se deduce din ceea ce este anterior, ci, este o necesitate care s-ar putea numi „transcendentală” (după felul în care Kant explică termenul de „deducție transcendentală”, ca fiind o prezentare a temeiului legitimității utilizării anumitor concepte, și în acest sens ca fiind „explicația modului cum concepte se pot raporta apriori la obiecte”³), în care un moment trecut al istoriei este necesar nu pentru că a survenit în mod cauzal din niște evenimente anterioare, așa cum am putea crede, ci pentru că este o punte spre prezent, pentru că *prezentul* este ininteligibil fără el. El este „necesar” în sensul gândirii, al rațiunii care concepe prezentul și vede trecutul *din* el. În acest sens, spune Hegel că tot „ce este rațional, este real și ce este real, este rațional”⁴, și în nici un caz că istoria este „rațională”, în sensul că în ea s-ar petrece numai lucruri raționale, bine-chibzuite și luminoase. Cei care-l critică pe Hegel pentru această vorbă – și numele lor este legiune –, mărturisesc prin critica lor că nu l-au citit.

Filosofarea hegeliană se poate spune că are și ea o dimensiune funcționalistă, unind ceea ce pune în relație nu pornind de la elemente și note comune, în sensul de prezente „substanțial” în ambele, ci pornind de la o „reprezentare superioară”, de la o reprezentare care nu le poate fi considerată în acest sens „comună”, ci în sensul că aceste conținuturi relaționate conduc, trimit spre „reprezentarea superioară”, prin care ele devin cu adevărat inteligibile. Acesta este exact traseul argumentării

² G. W. Fr. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, București, Ed. Academiei R. S. R., 1969, p. 20.

³ Kant, *CRP*, p. 119.

⁴ G. W. Fr. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, București, Ed. Academiei R. S. R., 1969, p. 17.

hegeliene în ceea ce privește triada logică a ființei-neființei-devenirii. Iată cum se exprimă Hegel în acest sens: „Unitatea, ale cărei momente inseparabile sunt ființa și neantul, este în același timp deosebită de acestea, este un al treilea ce față de ele, care, în forma lui cea mai proprie, e devenirea. Trecerea (de la o determinație la alta) e tot una cu devenirea, numai că în trecere cele două determinații între care se face trecerea sunt reprezentate mai mult ca exterioare una alteia, iar trecerea ca având loc între ele. *Oriunde și oricum e vorba deci despre ființă sau despre neant, acest al treilea trebuie să fie prezent, deoarece ființa și neantul nu există pentru ele însele, ci subzistă numai în devenire, în acest al treilea.*”⁵ (subl. C. B.)

Ființa și neantul sunt elementele din care se compune devenirea, transformarea. În cursul unui proces evolutiv avem de-a face cu o identitate ce se menține de-a lungul unui flux de modificări care o neagă, deci cu ceva care este și ceva care nu (mai) este. Doar prin prezența acestor două componente este inteligibilă devenirea. Hegel izolează aceste componente printr-un procedeu analitic și le pune la începutul demersului logicii sale (speculative). Însă aceste componente nu mai sunt niște „atomi” semantici, respectiv niște entități logice ce subzistă în sine, ci subzistența lor are valabilitate doar prin relația lor în conceptul (ulterior) al devenirii. Din perspectiva devenirii își dobândește identitatea ființă-neant adevărata semnificație, deci, ca identitate *relațională*. Ele sunt identice întrucât în conceptul de devenire avem de fapt de-a face cu mișcarea lor de trecere una în alta. Numai aici se poate spune că ele au „trecut”⁶ deja una în cealaltă, și nu că „trec” una în cealaltă. În conceptul de devenire am deja prezența și identitatea celor două, *precum și mișcare* lor de trecere una în alta.

Un ultim aspect care trebuie reliefat în contextul acestei discuții privind metoda filosofării hegeliene și care contribuie la limpezirea formulărilor hegeliene este modul în care este conceput în epocă Dumnezeu. Și această concepție îi este tributară lui Kant, respectiv distincției pe care el o făcea între intelectul divin, *intellectus archetypus*, și intelectul uman, *intellectus ectypus*. Pentru Kant, intelectul divin era un intelect arhetipal, creativ, iar intelectul uman era unul derivat. Însă, pornind de la distincțiile proprii sistemului său, Kant va spune că intelectul divin este un intelect intuitiv, în vreme ce intelectul uman este un intelect discursiv. Un intelect discursiv pentru a putea gândi un obiect trebuie să-l fi dobândit dinainte din altă parte. Intelectul uman are nevoie de o materie dată din afară asupra căreia să-și poată exercita capacitățile creative. Acesta este motivul pentru care Kant va vorbi despre o formă și o materie a cunoașterii, prima revenind intelectului, cea de-a doua sensibilității. Spre deosebire de intelectul uman, intelectul divin ar putea fi un intelect intuitiv. El nu doar gândește obiectul, având nevoie de o materie sensibilă dinafară (care, în cazul omului era dată de intuițiile sensibilității), ci, gândindu-l, îi și creează prezența în intuiție, în „sensibilitate”. Dumnezeu, Spiritul absolut, după Kant, în urma tuturor răsturnărilor conceptuale pe care le cunoaște epoca idealismului german, va fi gândit în contextul acestor distincții. Dumnezeu, gândind lumea o și creează, la nivelul ființei divine anulându-se diferența (umană) dintre gândire și realitatea creată. Aceasta face ca și istoria să fie o istorie atemporală pentru

⁵ G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, București, Ed. Academiei RSR, 1966, p. 75.

⁶ *Ibidem*, p. 64.

Dumnezeu după cum și structura ei conceptuală să nu fie una discursivă, ci, dacă se poate spune așa, instantanee.

Din această perspectivă întreg eșafodajul logicii hegeliene, care, să nu uităm, ca orice speculație privind structura Logosului, se vrea o prezentare a modului în care Dumnezeu ar fi gândit lumea independent de realitatea ei, trebuie privit ca o rețea fractală, în care fiecare membru poartă în sine întregul, pentru Hegel fiind binecunoscută formula „adevărul este întregul”⁷. De aceea, această logică, atunci când o înțelegem ca ontologie, nu trebuie privită într-un registru discursiv, respectiv ca succesiune a unor elemente de sine stătătoare, ci ca o sferă înzestrată cu pură actualitate, așa cum pură actualitate este orice pură rețea semantică. Dacă vorbim totuși despre actualizarea unor aspecte ale acestei logici, aceasta vizează nu câmpul pur ideatic, ci trecerea sa în regimul mundan. În raport cu *acest* domeniu al mundanului însă, adevărul este numai la sfârșit, respectiv numai acolo unde, *pentru om*, lucrurile dobândesc semnificație completă și autentică: „Trebuie spus despre Absolut, remarcă Hegel, că el este prin esență *rezultat*, că el este numai la *urmă* ceea ce el este cu adevărat”⁸.

Numai privit din perspectiva purei actualități a întregului este posibil ca conceptul ființei să dobândească o semnificație prin ceea ce stă dincolo de el, orice analiză care încearcă să scoată ceva *din* acest concept fiind sortită celui mai jalnic eșec. Numai relațional își găsește astfel ființa adevărul propriu și doar gândită relațional poate ea depăși hieratismul eleatic, recuperând lumea cu toate ale sale. Ființa poate ieși din izolarea ei abstractă doar dacă este privită din perspectiva întregului edificiu logic care-i urmează, al „întregului”. O afirmare eleată a ființei nu poate arăta cum ar apărea în această ființă determinațiile, și astfel este silită să rămână în nemișcare. Procedeu invers, al punerii întregului logic ca temei pentru faptul-de-a-fi îi conferă acestuia o semnificație pe care, dacă ar fi privit în sine nu o poate avea.

⁷ G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura IRI, 2000, p. 18.

⁸ *Ibidem*.

