

CONSIDERAȚII LĂMURITOARE LA PREFAȚA CĂRȚII LUI HEGEL *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

CLAUDIU BACIU

Opera lui G.W.Fr. Hegel este, în bună măsură, absentă din interesul publicului român interesat de filosofie. Poate fi vorba de o modă sau poate fi vorba de un impas. A fost o vreme în care Hegel părea să-și fi câștigat o oarecare celebritate în cultura noastră. Acest lucru s-a întâmplat înainte de 1989, într-o vreme despre care se spunea că este dogmatică. Atunci au și fost traduse operele cele mai importante ale lui Hegel. A fost și perioada în care, datorită traducerilor făcute, spiritul românesc a făcut cei mai importanți pași spre o sincronizare cu spiritul european în general. În ciuda traducerilor, nu se poate spune, însă, că Hegel a pătruns prea adânc în conștiința filosofică românească. El a rămas în continuare o „nucă tare” pentru cei preocupați de filosofie din România. Motivele sunt multiple: scrisul dificil al lui Hegel, universul de idei al filosofiei sale considerat acum drept „inactual”, vetust; o îndepărtare a culturii române de cea germană și o reorientare a ei mai ales spre cultura anglo-saxonă și temele acesteia, etc. Așa se face că imensa majoritate a cititorilor de filosofie români rămâne la nivelul unei cunoașteri generale și foarte superficiale a gândirii lui Hegel. Nu demult, un exeget al lui Noica spunea, în chiar prefața cărții acestuia – unul dintre puținii hegelieni de marcă ai culturii române – că aproape nimeni nu mai citește *Fenomenologia spiritului*. Impresie sau nu, cu siguranță, acest fapt nu este întru lauda cititorului (român).

Hegel, oricât de inactual ar fi astăzi, rămâne un maestru al gândirii de care trebuie să te apropie și în preajma căruia trebuie să stai suficient de mult timp pentru a ajunge să înțelegi ce este gândirea. Așa cum maestrul oriental își inițiază ucenicul nu în propria sa concepție, ci în adevărul însuși, tot astfel Hegel te ajută să descoperi care sunt resorturile intime ale gândirii. Hegel este, poate, filosoful care te învață cel mai mult despre pre-judecățile filosofice, el, care este, în mod paradoxal, gânditorul Absolutului. La el deprinzi abilitatea de a te mișca între ceea ce pare definitiv și ceea ce are doar un caracter relativ. La el înveți ce este istoricitatea gândirii și cum se desfășoară ea. El te face să vezi cât de complex este „adevărul” și prin câte forme naive de gândire poate fi ratat acest adevăr. Pentru a-l parafraza pe Heidegger, pe Hegel trebuie să-l citești nu pentru a hegelianiza, ci pentru a învăța să filosofezi, pentru a pune întrebările bune și pentru a găsi un răspuns adecvat lor.

Într-un fel sau altul, toată lumea are la un moment dat întrebări de natură filosofică. Fiecare dintre noi răspunde însă după propriile puteri la ele. Chiar și atunci când cineva crede a nu răspunde, socotind că este cu neputință, el dă, de fapt, un răspuns filosofic: se consideră un sceptic. Aceste răspunsuri, de cele mai multe ori lipsite de valabilitate, întrucât sunt formulate fără o temeinică și educată reflecție, ne clădesc destinul (atât ca indivizi, dar mai ales ca comunitate). Dar

această reflecție nu este suficient să fie privită ca o reflecție critică: filosofia nu este doar critică a gândirii – iată o altă pre-judecată pe care o întâlnești adeseori în manualele de filosofie, întreținută de autori care, confrunțați cu diversitatea sistemelor filosofice, nu știu cum ar putea, altfel, salva prestigiul filosofiei –, ci este în primul rând *creație* filosofică, deschiderea unui spațiu nou, și, de ce nu, a unei lumi noi, în care omul se ridică, încă o dată, la adevărata sa demnitate. Adevărată, pentru că demnitatea omului este posibilă doar atunci când omul se știe pe sine trăindu-și viața într-o lume pe care o înțelege, care nu îi este în mod radical străină și pe care, astfel, o poate iubi.

Hegel a recunoscut situația ingrată a filosofiei ca întreg: aceea de a părea de la distanță un mozaic de piese lipsit de unitate. O făcuse și Kant înaintea lui. Însă, spre deosebire de el, Hegel va reuși să integreze trecutul disparat al istoriei filosofiei într-o unitate, multiplicității de idei contradictorii ale acestui trecut el a știut să-i confere o formă, și astfel să-i insuffle o nouă viață. Pentru că un trecut cu care poți dialoga, în care vezi germenii identității tale actuale, care mijesc de pretutindeni, fără să aibă însă puterea de a se împlini singuri în lumina zilei, ci chemându-te, parcă, în ajutor, nu mai este un simplu conținut muzeal mort, ci devine un alt chip al prezentului. Hegel este cel care ne-a arătat pentru prima oară că felul în care privești trecutul nu depinde doar de trecut ca atare, ci depinde și de cel care ești acum, de conținutul actualității tale. După el, trecutul a putut deveni obiectul unei multiple reîntrupări.

Opera unui filosof are la bază mereu o idee. Osmoza dintre cei doi este atât de adâncă încât se poate spune chiar că nu filosoful este cel care deține ideea, ci ideea îl stăpânește pe filosof. Importanța unei idei filosofice constă însă nu în formularea ei brută, ci în energia filosofului de a aduce totul sub lumina acestei idei, de a interpreta totul din perspectiva ei, de a arăta cum totul capătă un sens doar pornind de la acea idee. Ideea filosofică nu are și nu poate avea un adevăr prin ea însăși. Ea este o idee, și nimic mai mult. Ca idee, ea este mult prea generală pentru a putea fi vreodată confirmată sau infirmată de cineva. Kant a arătat că nu se poate decide dacă lumea are sau nu are un început. Că gândirea noastră alunecă mereu în tot felul de sofisme, atunci când ajunge la acest nivel de generalitate. A spune că totul este materie sau spirit, este o simplă afirmație pe care nimic nu o poate proba în mod definitiv. În primul rând, pentru că „totul” nu va putea fi niciodată cuprins de om, și în al doilea rând pentru că „materia” sau „spiritul” sunt termeni pe care nu-i putem suficient elabora pentru a putea fi utilizați cu destulă claritate. În schimb, dacă asemenea afirmații generale nu pot fi demonstrate, ele pot deveni temeiul interpretării realității. Pot deveni acele conținuturi prin care realitatea ne devine inteligibilă. Nietzsche a încercat să privească realitatea din perspectiva conceptului de „voință de putere”. Aceasta înseamnă că el a încercat să deslușească pretutindeni conflictele, tensiunile dintre elementele, care i se arătau ca fiind opuse, ale realității, elemente care se constituiau, astfel, în centre de putere, și felul în care se ajunge la un echilibru dinamic între aceste centre, echilibru prin care se configurează realitatea în diferitele sale dimensiuni. Darwin a formulat

ideea evoluționismului biologic. În scopul argumentării acestei idei, el a cercetat întreaga biologie, conferindu-i o nouă inteligibilitate. După Darwin speciile nu mai apar ca fiind ceva imuabil, ci se află într-o continuă, chiar dacă slab discernabilă, transformare. Doar faptul că această transformare are loc atât de încet, i-ar fi făcut pe oameni să creadă anterior, consideră Darwin, că există specii imuabile. Biologia a încetat, prin aceasta, să mai creadă în asemenea specii, ea devenind, s-ar putea spune, dintr-o știință a viului, mai degrabă o știință a metamorfozelor viului. (În acest sens, manipularea genetică de azi a organismelor vii nu este deloc o consecință întâmplătoare.)

S-ar părea că între idei nu există nici un fel de legătură, că fiecare idee se impune cum poate și cum are șansa să o facă. Istoria gândirii ar fi astfel un fel de coș în care s-au strâns, într-o mulțime pestriță, din întâmplare, o sumedenie de idei diferite. Un gânditor ar fi fost fascinat de o idee, altul de alta, așa încât s-a creat, cu timpul, acest bazar care este istoria filosofiei. Nu ar exista nici un fel de necesitate interioară care să le lege. Sau dacă da, atunci nu se înțelege prea bine în ce anume ar consta această necesitate. Încercând să dea o explicație acestui fapt, Max Scheler spunea că impunerea diferitelor idei în istoria culturii nu are o necesitate logică, ci una care ține de contextul emoțional și impulsional al unei epoci. Înainte sa, Marx a fost cel care a coborât dialectica hegeliană în realitatea istorică, argumentând că procesele reale, sociale, dar și naturale, au loc într-o formă dialectică, a punerii, a negației și a sintezei. Aceste procese reale nu sunt coordonate din afară, ci se desfășoară dintr-o constrângere imanentă, așa cum se desfășoară creșterea în natură, spontan. Suprastructura ideatică și ideologică a unei epoci ar corespunde, ca proiecție, și aici conținutului concret al realității sociale.

Fenomenologia spiritului a lui Hegel este o istorie *spirituală* a omului. Aceasta înseamnă că ea este o prezentare a succesiunii momentelor fundamentale care au alcătuit înțelegerea de sine a omului și înțelegerea lumii de către el, în relația lor, în fond a diferitelor idei care au dominat cultura și existența umană. Însă nu este vorba aici despre o simplă descriere a succesiunii, așa cum ai zugrăvi un peisaj natural, cu toate componentele sale între care nu există nicio legătură, lângă un copac aflându-se o casă, sau din mare ridicându-se în mod neașteptat o stâncă, ci de o descriere *logică* a acelei succesiuni, și anume de un procedeu care arată cum un moment emerge din altul, prin aceea că momentul anterior devine, ca să spunem așa, conștient de insuficiența sa, de inadecvarea sa, și trece în momentul ulterior. Desigur, pentru aceasta este nevoie de cunoașterea seriei empirice, reale, a momentelor istorice: abia după ce cunoști faptele istorice poți să le atribui o legătură logică imanentă, iar nu anterior. Astfel, abia după ce cunoști faptul concret, istoric, al religiei medievale, pe de o parte, și epoca iluminismului, pe de altă parte, poți vedea în ce măsură ele se pot raporta și logic unul la celălalt. Iar raportare logică înseamnă aici nu deducere, ca și când ai deduce o teoremă din altă teoremă, ci înseamnă să arăți cum cunoașterea umană a ajuns la un moment dat să nu mai fie satisfăcută de felul în care ea cunoștea anterior un anumit obiect și și-a găsit această satisfacție, și-a găsit echilibrul, spune Hegel, într-o nouă perspectivă asupra

acelui obiect. La început ești entuziasmat de înțelegerea unui fapt. Apoi această înțelegere îți devine familiară. Însă lucrurile nu sunt statice în viață: întâlnești oameni noi, trăiești întâmplări diferite, situații neașteptate te solicită. Simți că felul în care ai înțeles faptul inițial nu-ți mai este propriu. Este nevoie de altceva. Iar atunci când ai găsit un nou răspuns, atunci îți găsești și un nou echilibru. După Hegel, ne-am obișnuit deja cu acest mers al lucrurilor, mai ales de când dezvoltarea științei a cunoscut revoluții care, pe vremea lui Hegel, erau de negândit. Astăzi se admite, ca o banalitate, ideea că acumularea de fapte, pornind de la o anumită teorie științifică, acumulare pe care tocmai acea teorie o face posibilă, conduce treptat la inadecvarea acestei teorii la faptele noi care încep să apară și să se înmulțească, și care impun, de aceea, formularea unei teorii superioare, în care atât faptele vechi, explicabile prin vechea teorie, cât și faptele noi, inexplicabile prin acea teorie, să poată fi clarificate. Pentru Hegel, însă, era vorba despre o descoperire epocală, prin care istoria (în toate palierele sale) devenea inteligibilă ca un proces dialectic. Aceasta înseamnă că la Hegel întâlnim pentru prima oară *conștiința* faptului că procesul istoric nu este niciodată o simplă succesiune ternă de fapte, ci este una în care treptele care se succed le înglobează, le potențează, le îmbogățesc, le „sublimează” pe cele anterioare. Că istoria, ca succesiune în timp, nu este un simplu spațiu în care există o mulțime de lucruri fără niciun fel de legătură între ele, ci este, ca să spunem așa, mereu o împlinire, o dezvoltare, iar nu doar o înșiruire.

Atunci când studiezi filosofia, s-ar putea să dobândești impresia greșită că filosofia este doar o încercare de a interpreta lumea sub aspectul naturii exterioare, al *lucrurilor* care o compun. În această cercetare, însă, omul ar rămâne cumva în afara adevărului. Sau, invers, filosofia ar fi doar o analiză a umanului, așa cum se întâmplă mai cu seamă după a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când filosofia s-a ancorat profund, parcă definitiv, în domeniul subiectivității (cum vedem astăzi că stau lucrurile cu fenomenologia, hermeneutica, filosofia analitică sau filosofia minții), indiferent în ce formă a acestei subiectivități. Hegel reprezintă încercarea grandioasă de a cupla cele două domenii, al lumii obiective și al lumii subiective. El a încercat să arate cum depind fiecare unul de celălalt. Idealismul transcendent kantian a arătat cum depinde lucrul (ca fenomen) de subiect, de conștiința umană. Idealismul fichteian a arătat cum poate fi lucrul explicat pornind integral și exclusiv (adică fără restul lucrului în sine kantian) doar de la subiect. Schelling descoperă deja unitatea superioară care integrează subiectul și obiectul cunoașterii și din care cele două emerg, în conceptul de *Absolut*. Însă el nu va reuși (cel puțin până la apariția *Fenomenologiei* hegeliene) să arate cum emerg cele două, care este dinamica alcătuirii lor, cum se determină reciproc unul pe celălalt, subiectul și obiectul, *în transformarea lor reciprocă*. Schelling descoperă doar conceptul de Absolut, ca un mediu static, imuabil, care cuprinde subiectul și obiectul de peste tot, fără ca în acest mediu să existe vreo schimbare oarecare. Tocmai de aceea îl și critică Hegel atunci când spune, că acest Absolut este un fel de noapte în care toate vacile sunt negre. Importantă este nu doar afirmarea acestui Absolut, ci și să arăți cum el se concretizează, să-i limpezești structura interioară. Hegel nu rămâne la perspectiva

statică, ce opune subiectul și obiectul, sau chiar subiectul și proiecția sa transcendentă (ambele lipsite de mișcare interioară, adică fără transformare, fixe, date o dată pentru totdeauna). Kant spera ca subiectul transcendent, o dată descoperit, să nu mai necesite nici un fel de investigare viitoare. Știința pe care o viza Kant trebuia să fie o știință definitivă. Hegel înțelege însă că nu există un asemenea subiect pur, imuabil, ci că obiectul cunoașterii pretinde mereu un anumit subiect aferent, care „i se potrivește”, ca să spunem așa. Atunci când ieși dintr-o anumită înțelegere a obiectului, ieși de fapt și dintr-o anumită înțelegere de sine a celui care cunoaște acel obiect: subiectul nu mai rămâne același. Aceasta este marea artă a lui Hegel: de a fi arătat pentru prima oară cum cei doi poli ai cunoașterii pot sta îmbrățișați într-un dans în care, de la un ritm la altul, are loc o metamorfozare simultană și complementară a ambilor.

În plus, această metamorfozare nu are loc doar într-un singur domeniu, pe un singur palier, ci are loc simfonic, pe mai multe niveluri: nu este vorba doar de conținutul teoretic, ci și de conținutul etic, estetic, religios etc., atât al lumii, ca și al subiectului. Este oare lumea privită de știință, structura lumii sub aspectul forțelor fundamentale care o compun, aceeași cu lumea a cărei ordine imanentă o *admirăm*? Einstein spunea că atunci când vezi ordinea prezentă în lume, nu poți să nu te întrebi cu privire la existența unei inteligențe cosmice creatoare. Ceea ce se uită însă, atunci când se citează aceste cuvinte ale lui Einstein, este faptul că lumea, care ajunge obiect de admirație, nu mai este doar lumea fizică, și nici omul de știință, care admiră și se înclină înaintea frumuseții lumii, nu mai este doar un simplu cercetător. Pe de o parte, lumea a dobândit o dimensiune nouă, în momentul în care din explicația forțelor care o compun emerge *frumusețea* ei. Iar, pe de altă parte, cercetătorul, care vedea anterior doar un complex cauzal de procese și fenomene, este acum un *contemplator* al Universului, iese dintr-o experiență interioară a gândirii (explicația teoretică) și intră într-o altă experiență (reverența tăcută în fața De-Necuprinsului), într-o experiență cvasi- (ori chiar) religioasă. Obiectul (Universul) și subiectul (cercetătorul) și-au modificat conținutul, lumea și omul s-au schimbat. Mai putem încerca să înțelegem cu aceleași instrumente acești doi noi poli ai cunoașterii care au apărut? Oare nu va trebui să-i privim acum altfel pe fiecare dintre ei? Să ne creăm noi mijloace de înțelegere pentru a le putea pricepe natura nouă, mijloace care aproape că nu mai au nimic în comun cu ceea ce era înainte (ce mai are în comun explicația rațional-matematică a teoriei fizicii relativității einsteiniene cu viziunea unui Univers grandios, înaintea căruia simți că ești găuit de emoție, șoptind, parcă fără să vrei, vorbele din Biblie ale lui Avraam, că omul nu este decât praf și cenușă înaintea lui Dumnezeu?). Această noutate a conținutului nu înseamnă totuși că tot ceea ce a fost până atunci este abandonat. Noua privire contemplativă a lui Einstein nu este posibilă fără cunoașterea pe care i-a procurat-o observația fizică. S-a schimbat punctul de vedere iar vechiul conținut este ridicat la o nouă înțelegere, mai bogată, în care apare, așa cum am văzut, și o altă dimensiune, o altă calitate a Universului decât simpla sa textură cauzal-material-energetică. Acesta este nucleul ideii hegeliene de suprimare, de *Aufhebung*. Sau al dialecticii.

Pentru că dialectica înseamnă la Hegel o trecere, în care negația nu înseamnă simplă respingere, eliminare, ci transformare *calitativă*, adică o îmbogățire a ceva, care, prin această îmbogățire, își schimbă, ce-i drept, constituția, însă nu devine o alteritate absolută în raport cu sine.

Suntem obișnuiți în cazul filosofiei cu un discurs anistoric, cu o problematică atemporală, „conceptuală”, care discută concepte pure, eterne. Și totuși, *Fenomenologia* hegeliană nu este de această factură, nu discută conținuturi logice, ci descrie istoria, sau mai precis momente ale istoriei, momente care au marcat istoria omului. Succesiunea acestor momente apare ca fiind „logică”, întrucât Hegel susține că momentele ulterioare, care succed altora, emerg din cele precedente în mod necesar, pentru că momentele anterioare își epuizează posibilitățile interioare, și realitatea se reconfigurează pe un alt plan, dar un alt plan care nu este cu totul diferit de cel inițial, ci păstrează, din acesta, nucleul logic, nucleul care-i conferea acestuia semnificație, și-i asociază acestui nucleu o nouă trăsătură, care va sta la baza epocii ulterioare. Realitatea concretă (*das Dasein*), existența în fapt, seamănă astfel cu o plantă, cu un organism infinit din care ies la iveală mereu noi și noi organe din cele vechi. Necesitatea este a celui care înțelege, dar nu este o necesitate de felul celei matematice, o necesitate cantitativă, ci este o una *calitativă*. Calitățile sunt cele care se succed în istorie, și anume configurațiile, formele pe care cel care cercetează istoria spiritului le sesizează ca întreguri în mod nemijlocit.

„Prefața” *Fenomenologiei Spiritului* a lui Hegel ocupă un loc aparte în opera acestuia. Ea nu este o simplă prefață doar a acestei cărți, ci poate fi, și chiar a fost mereu, considerată o veritabilă introducere la întreaga operă a lui Hegel și în gândirea sa. Deși Hegel a predat textul *Prefetei* editorului după ce înmânase deja restul manuscrisului cărții, există motive pentru a considera că Hegel lucra de mult timp la ea, întrucât în carnetele sale mai vechi pot fi întâlnite numeroase însemnări, idei, aforisme care au fost preluate ca atare în ea. Pe de altă parte, cartea însăși conține și o *Introducere*, care lămurește o altă direcție de probleme. Fără îndoială, *Prefața* aduce numeroase clarificări cu privire la intenția și concepția hegeliană de ansamblu, însă, în primul rând, ea oferă explicații foarte importante pentru înțelegerea *Fenomenologiei* înseși, scrise din perspectiva viziunii pe care Hegel o avea după ce a scris această carte. Totuși, în mod explicit, ea nu se vrea o prefață obișnuită, o prefață în care autorul ar trebui să prezinte sintetic rezultatul întreprinderii care urmează. Motivul acestei respingeri este natura adevărului filosofic, spune Hegel, un adevăr care nu poate fi expus succint și nici nu poate fi înțeles doar din perspectiva unei simple concluzii.

Atunci când auzi asemenea afirmații despre „adevărul filosofic” poți fi oarecum contrariat. De ce ar fi adevărul filosofic un tip aparte de adevăr? Considerăm, în general, adevărul drept corespondența dintre ceea ce gândim și lucrul real despre care gândim sau spunem ceva, sau, în celebra formulare aristotelico-scolastică adevărul este *adaequatio rei et intellectus*. Caracterul aparte al adevărului filosofic nu stă atât în relația de adecvare amintită, cât în obiectul la care gândirea trebuie să se conformeze, un obiect care nu poate sta niciodată înaintea celui care formulează

un asemenea adevăr. O propoziție de felul: *lumea este infinită în timp și spațiu*, nu poate fi la fel de ușor acceptată ca fiind adevărată precum propoziția *acum plouă*. În cea de-a doua, obiectul la care gândirea mea se adecvează îmi este dat în experiența nemijlocită, pe când în prima propoziție, *lumea* nu poate să-mi fie dată în nici o experiență posibilă. Desigur, eu am acces tot timpul la fragmente ale lumii, văd o parte sau alta a ei, dar nu pot vedea lumea în ansamblu, pentru a putea spune ceva despre ea. Filosofia își îndreaptă atenția spre asemenea existențe sau situații care nu ne pot fi date complet în cunoaștere, dar care, cu toate acestea, reprezintă un obiect de interes major pentru noi. Toate temele filosofiei se sustrag unei perceperii directe, nemijlocite, fie că este vorba despre lume, despre sufletul omului, despre gândire, libertate, istorie sau Dumnezeu. Filosofia, spune Hegel, este domeniul universalului, altfel spus a ceea ce nu ne apare decât în gândire. Aceasta din urmă unește multiplicitatea și scoate la suprafață diferite entități mentale pornind de la ceea ce ne este dat în mod nemijlocit. Unitățile pe care gândirea le sesizează astfel sunt obiectele pe care le cercetează filosofia. Lumea este și ea o asemenea unitate a tot ceea ce vedem și trăim, a multiplicității evenimentelor la care participăm. Cum putem vorbi însă despre ceea ce nu poate fi verificat în nici un fel, pentru că nu poate fi perceput niciodată în întregul său? Nu este aceasta o trufie din partea filosofiei, o pretenție absurdă? Nu ar trebui să tăcem dacă nu putem vorbi despre astfel de întreguri care ne depășesc nespuse? În mod ciudat, însă, stă în natura omului să descopere la tot pasul entități pe care nu le poate sesiza decât prin gândire, fapt pe care-l vedem de-a lungul istoriei omului, fie că privim creațiile sale religioase, ideile după care și-a ridicat cetățile și s-a organizat înăuntrul lor ori a ales să-și trăiască viața. Ghilgameș, la începutul istoriei scrise, căuta nemurirea, ceva cu care niciun om nu a avut de-a face, ea fiind totuși o reprezentare care l-a obsedat pe om dintotdeauna și nu va înceta vreodată să o facă. Gândirea completează, așadar, mereu realitatea, altfel spus, o aduce la completitudine. Ceea ce este doar parțial intrigă și incită gândirea omului.

Adevărul filosofic înseamnă, în consecință, calitatea (paradoxală) pe care o pot dobândi anumite exprimări ale omului cu privire la entități doar ale gândirii, entități construite sub forma unei completări (care poate avea loc în numeroase forme) a realității accesibile. Această completare, fiind un specific al oricărei gândiri, o întâlnim (desigur, în dimensiuni mult mai modeste) nu doar în filosofie, ci și în alte domenii ale culturii. Orice știință operează cu „generalizări” și conține teorii care depășesc faptul nemijlocit. Totuși gradul de generalizare al unei științe nu atinge gradul de generalizare al filosofiei, știința învățând de-a lungul unei istorii milenare a culturii să găsească drumul spre un anumit tip de construcție teoretică și spre acele instrumente care să-i poată verifica adevărurile. Dacă filosofia nu a făcut-o, aceasta nu rezidă totuși într-o încăpățănare a ei, ci în specificul obiectului ei. Abordarea filosofică se caracterizează prin cel mai înalt grad de radicalitate, altfel spus ea caută un punct în care presuposițiile sale (respectiv, idei care să nu fie acceptate doar datorită puterii unei tradiții sau a obișnuinței) să fie cât mai puține și clare prin ele însele, și unde prejudecățile comune să fie ignorate. De aceea,

dintotdeauna filosofii au pus în discuție tot ceea ce există, s-au întrebat despre ceea ce este ansamblul lucrurilor (și nu doar o parte sau alta a lor). Filosofii s-au întrebat ce este lumea ca întreg, iar nu ce este doar organismul viu (așa cum face biologia), sau care sunt legile de mișcare ale corpurilor (așa cum face fizica), ori care sunt proprietățile spațiului (cum face geometria). Iar în acest întreg, au încercat să descopere cum se integrează omul, cu tot ceea ce el trăiește, gândește și face.

Lumea și omul, ambele ca totalități (adică *tot* ce este lumea și *tot* ce este omul) – iată domeniile la care se referă adevărul filosofic. Cum ar putea o prefață să spună în câteva cuvinte ce este lumea și ce este omul, fără a cădea în ridicolul unor sentințe misticoide enunțate cu emfaza unuia care se consideră pe sine deținătorul adevărului absolut? Iar dacă cineva ar încerca să spună totuși ce este pentru el lumea și omul, s-ar vedea constrâns să facă acest lucru nu într-o scurtă prefață, ci de-a lungul a numeroase pagini (sau chiar a mai multor opuri) în care să-și poată justifica, pornind de la faptele pe care le cunoaște, completările prin care el a reușit să-și construiască o imagine unitară a lumii și a omului, o *Weltanschauung*. De aceea, în trecut, s-a considerat că filosoful trebuie să cunoască cât mai multe lucruri, chiar dacă s-a admis că o asemenea cunoaștere cantitativă nu aduce cu sine neapărat și înțelepciunea.

Pe de altă parte, oricine va admite că prin progresul istoric și numărul faptelor cunoscute de om crește. Mai mult decât atât, și ideile oamenilor se înmulțesc, experiența de viață a societății – în toate privințele – se îmbogățește, astfel încât, inevitabil, toate acestea constrâng filosofii să regândească „adevărul filosofic” – imaginea despre lume și om, cât și corespondența lor – de la o epocă la alta, să elaboreze noi concepții filosofice care să fie într-un acord mai veridic cu ceea ce se cunoaște la un moment dat și să completeze mai bine o imagine a lumii mai elaborată și mai complexă decât au făcut-o epocile anterioare. Așa se face că nu a existat și probabil nu va exista niciodată un adevăr filosofic unic, definitiv. Cel puțin, așa vedem noi astăzi lucrurile. Hegel descoperă istoricitatea gândirii, însă, cu toate acestea, pare a fi încă marcat de ideea unui adevăr filosofic definitiv, unul atotcuprinzător în raport cu ideile filosofice anterioare. El este cel care va arăta că succesiunea ideilor și a concepțiilor filosofice nu este una arbitrară, întâmplătoare, o succesiune marcată doar de diferențele de personalitate și temperament ale filosofilor, ci dimpotrivă, este una necesară, ceea ce înseamnă că există o legătură de la un filosof la altul și de la o epocă la alta. Este celebră din acest punct de vedere asemănarea pe care o face la începutul *Prefetei* dintre succesiunea necesară a acestor concepții care, într-un fel, se elimină unele pe altele, cu dezvoltarea organică. Criticând opinia comună, care nu ar înțelege istoricitatea gândirii filosofice, el spune că aceasta „concepe diversitatea sistemelor filosofice nu atât în dezvoltarea progresivă a adevărului, pe cât vede în diversitate numai contradicția. Mugurul dispare în apariția florii și s-ar putea spune că el este infirmat de către aceasta. La fel, prin fruct, floarea este arătată ca fiind o falsă existență a plantei și fructul trece în locul florii ca adevăr al ei. Aceste forme nu numai că se deosebesc, dar ele se elimină una pe alta ca fiind de neîmpăcat. Natura lor curgătoare face însă totodată

din ele momente ale unității organice, în care ele nu numai că nu intră în conflict, dar în care un moment este tot atât de necesar ca și celălalt, și această egală necesitate constituie mai întâi viața întregului.”¹

E paradoxală totuși această viziune a lui Hegel, care, pe de o parte susține trecerea necesară a unei concepții filosofice în alta, și, pe de altă parte, consideră că poate fi descoperit totuși un adevăr filosofic la care concepțiile anterioare nu au avut acces, această combinație între relativism și certitudine. O asemenea viziune se datorează faptului că filosofia nu este doar o simplă completare a cunoașterii empirice, oricât de vastă ar fi aceasta. Filosofia are și o autonomie a ei, o logică specifică. Altfel spus, imaginea despre lume pe care o formulează un gânditor depinde de ideile care au fost elaborate în alte concepții filosofice, de trăsăturile întregului pe care un filosof sau altul le-a sesizat deja. În cazul de față, îmbinarea dintre relativism și ideea unui adevăr filosofic definitiv, la Hegel, derivă din felul în care era filosofia înțeleasă ca *știință*, în epoca sa.

Fenomenologia hegeliană nu este o fenomenologie a ceea ce înțelegem astăzi prin termenul de „spirit”, respectiv o descriere a spiritului uman, *ca* spirit uman. La noi, o asemenea înțelegere a fost favorizată de *Povestirile despre om* ale lui Constantin Noica – interpretarea acestuia la *Fenomenologia spiritului* –, *Povestiri* care puneau, dintr-un motiv am spune pedagogic, dar poate și politic, prea mult accentul pe om. Însă privind dinspre om cartea lui Hegel, ea nu mai poate fi înțeleasă în intenția sa autentică, ba chiar, am putea spune, că nu mai poate fi înțeleasă deloc. În plus, nici măcar filosofia lui Hegel, ca un declarat *Idealism absolut*, obiectiv, opus oricărei forme de idealism subiectiv, nu mai poate fi înțeleasă. O simplă fenomenologie a spiritului uman ar însemna, așadar, doar o descriere a spiritului uman în istoricitatea sa, în dimensiunea sa istorică. Însă astfel, nu se mai poate înțelege de ce ar fi vorba în cele din urmă de o *știință* aici (pentru că Hegel spune că *Fenomenologia spiritului* este o parte a „științei”), și nu de o simplă descriere „rapsodică”, adică a ceva care doar s-a întâmplat în istoria omului. Cel mult, s-ar putea vorbi despre o știință în sensul în care este istoria (ca scriere a istoriei trăite) o știință. Numai că Hegel însuși se delimitează de o asemenea interpretare, el considerând că fenomenologia sa, *ca* știință, aduce un alt tip de adevăr decât adevărul istoric. Ce este atunci fenomenologia *ca* știință, respectiv *ca* parte (introdusivă) a unei științe mai ample, știința logicii, pentru Hegel?

Termenul de știință pe care-l folosește filosoful german este un termen care, în cultura epocii, se referă nu atât la știința naturii, care începe din ce în ce mai mult să ia un avânt extraordinar, cât la *filosofia ca știință*. Impulsul îl dăduse Kant, atunci când își concepuse proiectul său filosofic *ca* o *știință*, cu alte cuvinte, atunci când încerca să găsească un mijloc de a se opune relativismului, scepticismului și neîncrederii absolute față de metafizică, rele de care suferea toată epoca lui. Filosofia, pentru a face față acestor rele, nu mai trebuia să fie o simplă meditație,

¹ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 10.

reflecție vagă, incoerentă, ci să producă cunoștințe certe, valabile o dată pentru totdeauna, așa cum făceau științele vremii (matematica, logica și fizica sau chimia). Este drept, visul unei filosofii științifice reprezintă idealul modern, deja de la Descartes și Spinoza (acesta din urmă concepându-și filosofia *more geometrico*). În intenția lui Kant, filosofia putea deveni o asemenea știință doar dacă va avea o singură accepție: dacă va deveni o cercetare asupra condițiilor cunoașterii omenești, în sens larg, sau, mai precis, o cercetare asupra acelor condiții ale cunoașterii omenești care fac posibilă știința naturii, respectiv acel domeniu al cunoașterii unde pot fi întâlnite cunoștințe apriori veritabile (matematica, fizica, logica). Dacă metafizica, anterior, se încumeta să „speculeze”, adică să pretindă că oferă cunoștințe autentice despre lucruri despre care nimeni nu putea ști nimic (ca, de pildă, dacă lumea are un început, dacă sufletul uman este sau nu nemuritor etc.), acum Kant consideră că a sosit timpul ca filosofia să nu se mai aventureze în sfere în care facultatea umană de cunoaștere nu mai are nici o putere, ci să se limiteze la o analiză de sine, la încercarea de a se înțelege și de a se cunoaște pe sine complet. O asemenea intenție putea fi una legitimă și cât se poate de realizabilă, putea crede pe atunci Kant, de vreme ce obiectul unei asemenea cunoașteri – capacitatea umană de cunoaștere – nu era un obiect străin filosofului, și care să fie situat în cine știe ce zone greu accesibile lui, ci se afla la îndemâna oricărui cercetător interesat de înțelegerea felului în care funcționează cunoașterea. De aceea, filosofia, dacă se înțelegea pe sine în această formulă „critică”, avea șansa de a deveni o știință care să poată lămuri definitiv care sunt componentele facultății de cunoaștere și până unde poate înainta ea pentru a putea produce cunoștințe certe. Filosofia ca știință era de aceea posibilă doar ca o „Critică a rațiunii pure”. Iar întrucât știința nu este posibilă decât cu ajutorul experimentului, Kant consideră că filosofia se poate folosi de „experimentul rațiunii pure”, adică de o demonstrare a faptului că producerea de cunoștințe apriori în științe (respectiv posibilitatea de a face predicții certe despre viitor, adică despre ceva care nu a mai fost observat niciodată, natura fiind în acest fel anticipată în ceea ce privește cursul ei) nu putea fi înțeleasă decât pornind de la felul în care era înțeleasă facultatea de cunoaștere în propria sa filosofie. O teorie (*Critica rațiunii pure*) și un experiment („experimentul rațiunii pure”) puteau astfel garanta pentru Kant statutul de știință filosofiei.

Filosofia se vrea astfel concepută în epocă drept o știință al cărei rol este, pe de o parte, cel de a cunoaște elementele ultime ale facultății de cunoaștere umane, și, pe de altă parte, de a arăta cum se concretizează activitatea acestei facultăți de cunoaștere prin activitatea însăși de cunoaștere. Kant prezentase ultima sarcină în secțiunea privind principiile intelectului, din *Critica rațiunii pure*, acolo unde el deduce principiile fundamentale ale științelor fizico-matematice ale naturii pornind de la elementele fundamentale ale capacității umane de cunoaștere. Știința care era filosofia devenea astfel deopotrivă și o *întemeiere a științei*, sau, cum va spune un alt filosof, o „doctrină a științei”. E vorba despre Johann Gottlieb Fichte.

Cu filosofia lui Fichte se petrece însă o răsturnare la care Kant nu s-ar fi așteptat, și pe care Kant nu a acceptat-o. Dorindu-se o filosofie „critică”, filosofia

lui Kant introduce o perspectivă din care apar o serie de concepte ce produceau, considerau criticii filosofiei sale, numeroase contradicții logice în interiorul chiar al concepției kantiene. Este vorba de perspectiva care separă cunoașterea noastră de lucrurile însele, existente independent de cunoașterea noastră, și care introduce, astfel, distincția dintre fenomen și lucrul în sine. Lucrurile pe care le vedem în experiența noastră, spune Kant, pot fi înțelese în două feluri: pe de o parte, așa cum ne apar ele în mediul cunoașterii noastre, respectiv ca fenomene (utilizând o explicație actuală: așa cum ne apar, ca urmare a prelucrării, de către creier, a datelor oferite acestuia de organele noastre de simț), și așa cum ar fi ele independent de acest mediu, ca lucruri în sine, dacă mediul cunoașterii noastre nu s-ar aplica niciodată asupra lor. Între cele două imagini ar exista, spune Kant, o separație absolută, noi neputând avea, desigur, acces decât la fenomene. Științele noastre se aplică doar la fenomene, nu și la lucrurile în sine. Ipoteza aceasta a reprezentat un șoc intelectual, nu doar prin simpla ei formulare, cât prin maniera complexă în care a fost elaborată, prin arhitectonica prezentării sale, care-i confereau o mare veridicitate. Această arhitectonică avea totuși un temei care părea precar contemporanilor. Friedrich Heinrich Jacobi spunea în acest sens că fără ipoteza lucrului în sine nu se poate intra în sistemul kantian, însă cu această ipoteză nu se poate rămâne acolo, pentru că ea produce contradicții logice. Și anume, contradicția logică cea mai importantă era aceea că admiterea lucrului în sine constrângea filosoful să extindă valabilitatea categoriei de cauzalitate dincolo de sfera fenomenelor, chiar asupra lucrurilor în sine (care ar acționa cauzal asupra sensibilității umane receptive), fapt pe care filosofia kantiană îl nega complet. Dar, întrucât Kant reușise performanța extraordinară de a cartografia, ca nimeni altul până atunci, constituția internă a facultății umane de cunoaștere, nu se putea renunța la această filosofie, ci se cerea o rescriere a ei, în așa fel încât, pe de o parte, să se păstreze structura capacității noastre de cunoaștere, așa cum a conceput-o Kant, dar, pe de altă parte, să se meargă mai adânc, arătându-se cum ipoteza lucrului în sine, cea care crea atâtea probleme, poate fi abandonată. Această nevoie o exprima, bunăoară, Friedrich Wilhelm Schelling la 6 ianuarie 1795, într-o scrisoare către Hegel: „Filosofia nu a ajuns încă la sfârșit, Kant a dat rezultatele: premisele lipsesc încă.”² Cu alte cuvinte, lipsește o dezvăluire a punctului celui mai înalt al filosofiei, de la care pornind, toate judecățile își pot găsi întemeierea³. Această sarcină și-o asumă Fichte. El vrea să rescrie filosofia kantiană „in einem Stück” (dintr-o singură bucată, iar nu din două, fenomenul și lucrul în sine). Filosofia rămâne, pentru el, o știință al cărei scop este, în continuare, expunerea elementelor ultime ale capacității noastre de cunoaștere și a relaționării lor în scopul producerii cunoașterii umane în general. Însă, prin eliminarea ipotezei lucrului în sine, Fichte este constrâns să remodeleze și elementele capacității noastre de cunoaștere. Dacă la Kant, Eul transcendențial

² Citat după Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, p. 74.

³ Citat după Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, p. 74.

(numit de el a percepție pură sau a percepție transcendentală) reprezenta cheia de boltă a intelectului, care trebuia însă să primească din afară materialul asupra căruia să-și exercite activitatea sintetică, Fichte va concepe acest Eu în așa fel încât materia cunoașterii să nu mai provină din afară, ci să provină din Eul însuși: Eul devine astfel la Fichte un Eu absolut, iar nu unul limitat de prezența lucrului în sine. Ceea ce apare ca fiind „lucru în sine”, ca fiind, cu alte cuvinte, lucrurile obiective, independente de noi, este doar o iluzie (transcendentală). În fapt, aceste lucruri nu ar exista în afara Eului, ci în interiorul său, dar având *aparența* unei independențe în raport cu acest Eu.

Fichte pornește în elaborarea sistemului său de la o *intuiție*, respectiv de la un conținut al gândirii pe care fiecare dintre noi îl întâlnește în experiența de sine: de la experiența identității pure de sine. Dacă ne vom retrage într-un loc liniștit, vom închide ochii și ne vom orienta atenția spre interior, eliminând orice conținut care ne-ar putea abate de la simpla percepere de sine, atunci vom descoperi acolo faptul identității noastre cu noi înșine, identitate pe care Fichte o enunță ca „Eu sunt Eu”. Această identitate o întâlnim însă și în experiențele noastre curente: dacă simt o emoție, cine este în mine cel care recunoaște emoția și cine este cel care o trăiește? Suntem în asemenea situații la un fel de limită a conștiinței de sine, într-un punct în care nu mai putem distinge între subiectul și obiectul gândirii sau al cunoașterii, așa cum distingem în mod obișnuit între subiect și obiect în cazul unei percepții: aici, eu, ca fiind cel care percepe o casă, sunt subiectul percepției, iar casa, care îmi apare în percepție, este obiectul percepției mele. În cazul identității de sine însă o asemenea distincție nu mai poate fi operată. Subiectul și obiectul judecății sunt indiscernabili. De la această situație limită pornește Fichte. Acest „Eu sunt Eu” sau „Eu=Eu” este ceea ce noi întâlnim în conștiința noastră comună, „empirică”. Fichte va desface însă această identitate, considerând că acest raport de reflectivitate este rezultatul târziu (din punct de vedere logic) al unui proces de o natură cu totul deosebită.

Eul, la origine, anterior reflectivității din judecata „Eu sunt Eu”, este pentru Fichte o activitate intelectuală pură, el constituie substanța realității însăși (așa cum ar fi materia, pentru materialist, doar că aici este vorba despre o substanță ideală, gând pur, fără asocierea cu o conștiință de sine). Această substanță intelectuală este pură expansiune. La un moment dat însă, această expansiune se oprește, iar activitatea pură face un „pliu”, ca să spunem așa, începe să se întoarcă asupra ei însăși, se „reflectă în sine”. Acesta este momentul în care ia naștere reflectivitatea, această mișcare de întoarcere în sine, ale cărei ultime forme le întâlnim la tot pasul în conștiința obișnuită, atunci când simțim ceva, gândim ceva, ne amintim ceva: în toate aceste situații atenția noastră nu este îndreptată spre exteriorul nostru, ci se întoarce asupra noastră înșine. Dar prin această reflectivitate ia naștere și ceea ce apare ca fiind în afara noastră, tocmai pentru că ea creează un Eu care se simte pe sine și care, în această simțire, se deosebește pe sine de ceea ce nu simte ca fiind Eu. Această reflectivitate stă la originea întregului domeniu care ne apare ca fiind exterioritatea noastră. Acest domeniu este numit de Fichte Non-Eul. Însă întrucât

Eul este substanța realității, iar în afara unei asemenea substanțe nu poate exista nimic (așa cum în teoria de astăzi a universului în expansiune, în afara acestui univers în expansiune nu există nimic, iar expansiunea lui este o „expansiune” care nu are loc într-un spațiu exterior universului, ci într-un spațiu interior lui), Non-Eul este un întreg domeniu pe care Eul îl creează în interiorul său.

Prin această teorie, Fichte va reuși să elimine ipoteza speculativă a lucrului în sine. Succesivele trepte ale reflectivității, ale întoarcerii expansiunii pure a Eului, dinspre mișcarea pură în gol, ca expansiune pură, spre centrul acestei expansiuni, spre Eu, până în momentul în care se ajunge la conștiința simplă a identității celor două domenii în formula „Eu sunt Eu”, reprezintă felul în care se creează conștiința realității, cu toate componentele sale. Descrierea din partea filosofului a acestei mișcări și a conținuturilor care apar astfel este o „arheologie” a conștiinței, spune Fichte. Ea este realizată de Fichte în *Doctrina științei (Wissenschaftslehre)*. Filosofia, ca știință, dobândește astfel la Fichte un conținut nou: ea este teoria *speculativă* (însă nu o speculație transcendentă, ci una imanentă, prin urmare, transcendentală) cu privire la constituirea conștiinței de sine pornind de la Eul pur, teorie care, prin faptul că explică modul în care emerge și se constituie conștiința de sine, explică și modul în care se produce realitatea care ne apare ca fiind în afara conștiinței (astfel, noi nicăieri ne-având de-a face cu realitatea străină, obiectivă, ci permanent cu un conținut al conștiinței despre realitate). Filosofia se apleacă asupra activității *inconștiente* a spiritului uman, încearcă să o scoată la suprafață. Firește, acest lucru este posibil doar prin speculație filosofică, adică printr-o gândire prin care ceea ce ne este dat în conștiința empirică imediată, ceea ce noi trăim permanent și putem experimenta imediat, își găsește o explicație logică, explicație care, deși nu poate fi verificată sau testată prin nimic, este unica modalitate de înțelegere rațională (adică pe deplin coerentă, fără contradicții logice interioare) a posibilității conștiinței noastre obișnuite și a conținuturilor ei. Așa cum Kant explica posibilitatea de a prezice exact ceva în știință (fapt absolut de neînțeles dacă cunoașterea noastră nu este altceva decât o învățare din experiența trecută, cum susțineau empiriștii, și David Hume, ale cărui idei l-au intrigat cel mai mult pe Kant), pornind de la ideea că *forma* experienței noastre este produsul activității capacității noastre de cunoaștere (de exemplu, spațiul nu mai este pentru Kant o realitate exterioră, ci o intuiție pură, adică o formă care ne aparține și pe care noi o proiectăm ca fiind în afara noastră și în care se așează această realitate), tot astfel, Fichte explică conținuturile conștiinței noastre comune pornind de la o construcție teoretică al cărei eșafodaj strict logic este unica posibilitate de a explica complet posibilitatea acestor conținuturi. Orice altă explicație face cu neputință de înțeles aceste conținuturi, respectiv se încurcă în propriile contradicții. Ipoteza unei reflectări în conștiință a unei realități independente de conștiință, ipoteză care stă, la limită, la baza filosofiei kantiene, și care admite, oarecum cartezian, două principii absolut independente unul de celălalt (principiul substanței cugetătoare și principiul lucrului în sine, care deși nu mai este un *res extensa*, își păstrează totuși autonomia logico-ontologică în raport cu principiul substanței cugetătoare), s-a văzut că nu poate fi acceptată, întrucât conduce la

consecințe contradictorii, care ajung să nege premisele de la care se pleacă. Un alt principiu, materialismul (la finele secolului XVIII, materialismul francez al Luminilor avea încă un mare ecou), care consideră conștiința drept un rezultat al dezvoltării materiei, este iarăși inacceptabil, socotește Fichte, pentru că gândirea – care nu poate fi înțeleasă decât ca spontaneitate pură, respectiv ca o activitate care începe fără o cauză din afară – nu poate fi explicată pornind de la materie, pentru că aceasta nu poate fi gândită decât ca o realitate absolut pasivă, în care tot ceea ce apare are nevoie de o cauză dată. Materialismul păcătuiește prin faptul că explică spontaneitatea absolută a gândirii prin pasivitatea absolută a materiei, pura interioritate prin pura exterioritate, fiind astfel suprema expresie a unei contradicții logice. Singura alternativă viabilă logic rămâne, așadar, pentru Fichte, să explici totul pornind de la idealitate, de la elementul ideal. Să explici, cu alte cuvinte, printr-un factor ideal atât realitatea materială, cât și conștiința, acestea două provenind ambele din acel factor ideal, superior, pe care Fichte îl numește Eu. În măsura în care acest Eu originar, absolut, este substanța ideală a realului, el este ceea ce religia numește Dumnezeu.

Deși ideea filosofiei ca știință este lansată de Kant, sonoritatea termenului de știință în cazul filosofiei (*Wissenschaft*), i se datorează, prin urmare, lui Fichte. Știința pe care o are Fichte în vedere este, cum spuneam, acea întreprindere teoretică prin care se arată etapele prin care se ajunge de la Eul absolut, originar, substanță ideală pură a realității, la conștiința empirică, comună. E vorba despre o întreprindere „speculativă”, dar care are caracterul unei scoateri la suprafață a unui proces care se desfășoară în miezul conștiinței noastre (și, implicit, al realului). De aceea, Fichte vorbește chiar de o arheologie a conștiinței, care se bazează pe o *istorie* a acesteia. Este vorba însă, desigur, despre o istorie transcendentă, dacă se poate spune așa, adică despre o istorie care nu se realizează în timp, de vreme ce ea stă chiar și la baza timpului (timpul fiind și el un conținut al conștiinței), ci este o succesiune logică, o suită de etape logice care conduc de la eterul absolut al Eului la conștiința concretă a omului.

Abordarea lui Fichte a stârnit și ea o serie de critici, datorită avântului ei speculativ, care, pentru că nu putea fi verificat de nimic, părea mai degrabă un produs al inspirației artistice, decât al unei gândiri bazate pe fapte, așa cum este știința. În acest context, tot Jacobi este cel care va ridica cerința unei rămăneri la conștiință, la ceea ce poate fi urmărit în conștiință. Eul pur al lui Fichte este dincolo de conștiință, este o activitate pe care nu o putem sesiza nemijlocit prin conștiință, ci o putem doar presupune, pentru a putea explica conștiința de sine.

Hegel, și el, consideră că epoca lui este suficient de matură pentru a înțelege necesitatea transformării filosofiei în *Știință*, și anume știința în accepțiunea lui Fichte, a lui Schelling, și a lui Kant. În acest sens, cunoașterea filosofică trebuie să fie o cunoaștere logico-conceptuală, una sistematic-organică, și una dialectică. Ea trebuie să arate cum întregul real poate fi înțeles pornind de la o unică idee și cum această idee se diversifică interior pentru a cuprinde sub sine întregul divers al realului. Ca o cunoaștere rațională, filosofia nu este simplă dragoste de înțelepciune,

așa cum i-o indică etimologia, ci este o formă de sine stătătoare de cunoaștere. Ea are în vedere întregul realității, tot ceea ce este, Absolutul. Ea este o cunoaștere a acestui Absolut, însă nu într-o formă intuitivă și nemijlocită, ci într-o formă discursivă, mijlocită, bazată pe relația logică a conceptelor. Cunoașterea Absolutului nu înseamnă sesizarea lui nemijlocită, sesizare despre care Hegel spune că este mai degrabă o visare, ci este înțelegerea modului în care întregul real este cuprins în mod necesar sub lumina unei unice idei, Absolutul, respectiv Dumnezeu.

În epocă, ideea unei realități ultime, atotcuprinzătoare, își făcuse deja, după cum am văzut, loc prin filosofia lui Fichte. Ea era însă privită ca un postulat, cu alte cuvinte, ca o reprezentare ce avea o bună doză de arbitraritate. Nu spusese oare Fichte că a alege între materialism și idealism depindea de caracterul filosofului: dacă filosoful este mai atras de ideea de libertate, va alege idealismul, pe când cel care este lipsit de curajul acestei libertăți, va alege materialismul, concepție în care conștiința este explicată printr-o cauză exterioară ei, astfel încât filosoful materialist va găsi mereu un subterfugiu pentru a-l face pe om să renunțe la responsabilitatea sa. O unică idee, așadar, sau, mai exact, ideea unei unice realități atotcuprinzătoare, era perspectiva de la care se pleca, atât în filosofia lui Fichte, cât și în aceea a lui Schelling. Nu exista nici o necesitate *internă* pentru care această idee trebuia acceptată sau nu (necesitatea era una externă, a filosofului care voia să explice coerent conștiința). În schimb, Hegel vrea să dovedească existența unei necesități care ne obligă să adoptăm o asemenea idee, și anume o necesitate care rezultă din mersul istoriei culturii, mers care, în epoca sa ar fi ajuns în pragul înțelegerii de sine ca treaptă supremă a dezvoltării „Spiritalului”. Totuși, dacă *Fenomenologia spiritului* nu ar fi încă „știința” însăși, respectiv, dacă în ea nu se arată încă modul în care realitatea ultimă (Absolutul) se diversifică în sine și susține din interior întregul real, ea este o introducere la această știință. De altfel, Hegel, atunci când a început să-și scrie *Fenomenologia*, nici nu dorea să scrie o carte de sine stătătoare, ci doar o introducere pentru ceea ce trebuia să fie opusul său fundamental (care a și fost elaborat mai târziu) *Știința logicii*, lucrarea în care Absolutul este, ca să spunem așa, pus la lucru, respectiv în care se arată cum din Ideea ultimă emerg diferitele determinații logice prin care noi gândim întregul real. Însă materialul s-a dovedit a fi mult prea vast pentru o simplă introducere.

Pentru Hegel, epoca sa se dovedea matură pentru a adopta perspectiva științei. În noua lui formulare, această perspectivă pornește de la premisa că există o realitate atotcuprinzătoare, „substanța”, care este sesizată de filosof prin gândirea speculativă – o gândire care depășește experiența, fiind orientată spre ceea ce întemeiază această experiență – ca simplă idee. Pornind de la această idee se explica, în știință, ulterior întregul real. Însă trebuia, totuși, arătat de unde provenea această maturitate, ce anume i-ar fi îngăduit epocii să înțeleagă necesitatea acestei idei filosofice, pentru ca afirmarea unei atari necesități să nu pară o simplă postulare, ca oricare alta. Cerința epocii de a elabora o asemenea știință trebuia întemeiată pe fundalul unui anumit fel de înțelegere a istoriei.

Hegel consideră că specificul concepției sale îl reprezintă intenția de a gândi realitatea ultimă nu doar ca *substanță* atotcuprinzătoare, ci deopotrivă ca *subiect*.

Filosofia a căutat mereu o substanță ultimă a realității. Ne putem aminti, în acest sens, de presocraticii greci. Creștinismul a deplasat interesul dinspre problematica substanței realului, situată în real, spre Creator, spre Dumnezeu, și spre relația sufletului uman cu acest Creator. Lumea nu mai putea avea o *substanță* în ea însăși, pentru că lumea nu mai exista prin sine, ci prin Creatorul ei. Astfel, de fapt, divinitatea va deveni, în creștinism, adevărata substanță a realității, ceea ce face să fie această realitate, ceea ce o creează și o menține în ființă. Însă abia în Renaștere, cu teoria lui Nicolaus Cusanus despre Dumnezeu ca fiind Maximul, față de care totul este finit și prin care acest finit își dobândește locul și configurația ontică, va fi acceptată această consecință logică. Spinoza o va afirma apoi explicit cu teza sa *Deus sive natura*. Însă acest substanțialism spinozist pierde momentul conștiinței de sine, al „spiritului”. Dacă conștiința umană își găsește, în ceea ce privește relația sa cu realitatea și posibilitatea cunoașterii acestei realități, o explicație satisfăcătoare prin teza substanței – cunoaștem realitatea pentru că suntem identici cu substanța acesteia, cu fondul prin care se articulează tot ceea ce este – în schimb, rămâne complet descoperită în privința înțelegerii interiorității și a libertății sale, care, de altfel, dispare cu totul la Spinoza. Un substanțialism „idealist” întâlnim, mai târziu, la Leibniz, unde realitatea întregă este o reprezentare a monadei divine, a lui Dumnezeu, și unde toate monadele individuale, inclusiv conștiința umană, văd această realitate în și prin Dumnezeu. Și aici însă libertatea umană rămâne un paradox, pe care Leibniz încerca să-l explice printr-un subterfugiu. Specificul conștiinței umane, gândirea ca spontaneitate, ca producere *din sine* a propriilor conținuturi, a fost elaborat abia odată cu Kant. Abia în filosofia lui subiectul uman își găsește deplina întemeiere logică, abia aici se arată că gândirea nu poate avea o cauzalitate externă, că ea este aceea prin care orice cauzalitate poate să apară în general. Prin filosofia lui Kant se dă o nouă semnificație anticului adagiu sofist: omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt în ce fel sunt, a celor ce nu sunt în ce fel nu sunt. În filosofia lui Kant, numai prin conștiința umană, numai pornind de la ceea ce există în această conștiință, se poate explica „realitatea”. Orice încercare de a explica realitatea, ocolind conștiința și gândirea umană este lipsită de valoare. Ceea ce este (în acest caz, ceea ce ne apare, ce vedem) *este* doar prin gândirea omului, altfel spus, în centrul substanței (a tot ceea ce vedem, percepem, gândim) trebuie pus subiectul uman. Kant nu poate merge însă până la capăt cu idealismului său, el menținând teza „lucrului în sine”. După Kant idealismul trebuia să devină unul complet. Aceasta înseamnă o concepție în care substanța și subiectul uman să se identifice total, fără restul lucrului în sine. O concepție în care substanța nu are în sine nimic altceva decât ceea ce-i apare ca „fenomen” subiectului uman și în care, de aceea, nu mai putea exista nimic în spatele fenomenului, nimic ascuns și inaccesibil subiectului. Era inevitabil ca ideea unui idealism absolut să apară. Filosofii postkantieni ai idealismului german mizează totul pe „reprezentare”, dar o reprezentare care nu mai este reprezentarea a ceva situat în afara cunoașterii, ci o reprezentare în care realitatea exterioară și expresia ei ideală s-au contopit.

Există însă și aici direcții diferite, în funcție de felul în care este înțeleasă această contopire. O explicație transcendental-genetică este ceea ce oferă filosofia

lui Fichte, și într-o oarecare măsură cea a lui Schelling. Spre deosebire de ei, Hegel vrea însă să se mențină la conștiința empirică, la ceea ce omul poate sesiza în experiența sa. Cu alte cuvinte, el nu urmărește să realizeze o arheologie transcendentă, în care, pornind de la facultățile gândirii, să se arate cum apar conținuturile intuitiv-empirice ale conștiinței. El vrea să arate cum această conștiință, din care nu trebuie să ieșim, este substanța însăși a realității. Astfel, conștiința cunosătoare, „empirică”, trebuie să își asigure, ca să spunem așa, din interior, din ea însăși, criteriul, certitudinea, adevărul faptului că reprezentarea sa nu este ceva subiectiv, și nici reflectare a ceva străin, ci este realitatea însăși, dar nu ca materialitate, ci ca idealitate. Conștiința trebuie să își probeze că atunci când are înaintea ei o realitate pe care o crede separată de ea însăși, această realitate este de fapt creația ei. Dar în această întreprindere, cu toate acestea, ea nu trebuie să iasă din sine, să meargă, printr-un efort paradoxal, în spatele ei însăși, spre facultățile care o compun, ca cineva care ar asista la propria sa naștere, sau ca baronul Münchhausen, care se scotea pe sine afară din mlaștină, trăgându-se de păr. Pentru Hegel tot ceea ce avem la dispoziție este ceea ce ne apare în experiență. Speculația, în sens rău, adică încercarea de a explica prin tot felul de ficțiuni ale gândirii și ale rațiunii, ceea ce întâlnim în această experiență, trebuie evitată. Avem la dispoziție doar ceea ce există în subiectul uman, adică ceea ce vedem, ceea ce trăim, ceea ce gândim, pentru a demonstra că ceea ce vedem, ceea ce trăim și ceea ce gândim nu ne aparține, este mai mult decât subiectivitate empirică, este substanță, este realitate ideală, este, de fapt, Dumnezeu. Aceasta este ceea ce urmărește să demonstreze Hegel în *Fenomenologia* sa, ca introducere la *Știința logicii*, atunci când spune că în concepția sa „totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca substanță, dar tot atât ca subiect”⁴.

Această demonstrație paradoxală nu este însă posibilă prin simpla analiză a unei conștiințe individuale, ci impune o cercetare a întregii istorii a omului, a „individului universal”, cum spune Hegel. Desigur, nu a tuturor faptelor care compun această istorie, însă a momentelor principale care o modelează, și anume a acelor momente care conduc în mod necesar la înțelegerea de astăzi, din prezent, a naturii demiurgice a conștiinței umane, la înțelegerea *noastră* că tot ceea ce este în jurul nostru se joacă de fapt în interiorul nostru. De ce este necesară istoria? Pentru că conștiința umană are la bază o seamă de „evidențe”, de certitudini, de adevăruri, care au mereu o formă ideală și care emerg întotdeauna doar unele din altele, fără o cauzalitate externă, determinată de vreo mișcare în lucruri sau chiar în creier. Evidențele pe care le avem noi astăzi, oricât de „evidente” ni se par, sunt de fapt rezultate ale unui îndelungat proces istoric (de exemplu, adevărul potrivit căruia persoana umană – și anume *toate* persoanele umane – reprezintă valoarea supremă: oare n-a fost o vreme când se considera că sclavii nu sunt oameni, când semenii noștri umani erau vânduți ca vitele la iarmaroc?). Evidențele care nouă ni se par

⁴ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 17.

supremele adevăruri *nemijlocite*, sunt rezultatul unei mijlociri, le avem, cu alte cuvinte, prin mijlocirea istoriei, a trecutului. Ceea ce trebuie făcut este să se caute, mai întâi, momentele primare ale acestui lanț al mijlocirilor, pentru ca apoi să se meargă pe șirul lor până se va ajunge la constituția actuală a conștiinței de sine, la prezentul epocii. În acest fel se va arăta că această constituție nu este întâmplătoare, că ceea ce epoca de astăzi pretinde – adevărul ca știință și sistem – este consecința necesară a unei întregi dezvoltări. În această mișcare, adevărurile conștiinței sunt explicate fără raportare la ceva din afară, doar prin ele însele, ca momente care i se impun *spontan* și pentru impunerea cărora ea nici nu are nevoie de nimic din afară. Așa după cum pentru a înțelege ideea de libertate nu ai nevoie decât să privești în tine însuși, și să vezi în mod imediat ce înseamnă a fi liber, tot astfel nu este nevoie să ieși din conștiința umană pentru a-i întemeia acesteia adevărurile fundamentale. E nevoie doar să privești în trecut ca să vezi cum au apărut ele și căror alte adevăruri le-au dat naștere.

În mod paradoxal, idealismul absolut hegelian nu este, prin urmare, o concepție care se aplică oricărei epoci, ca un fel de adevăr anistoric care surprinde o structură eternă a conștiinței umane în relația sa cu realitatea. Idealismul absolut este concepția timpului său, al lui Hegel, este adevărul aceluși timp. Este drept, însă, că concluzia sa are un fel de aer de sfârșit al istoriei, prin aceea că pare să spună că odată ce conștiința și-a înțeles și și-a demonstrat identitatea cu realul, niciun alt adevăr filosofic nu ar mai fi posibil sau necesar. Dar acest aer îl au toate filosofii, toate concepțiile filosofice încearcă să afle „adevărul ultim”, „piatra filosofală” care să-i permită omului să iasă din timp ca să intre în eternitate, dar fără a pierde timpul, să descopere o „tinerete fără bătrânețe și viața fără de moarte”.

Accentul pe care-l pune Hegel pe mijlocire este ceea ce-i permite să vadă în rațiune facultatea esențială a gândirii filosofice. Dacă în Antichitate și Evul Mediu, între cele două facultăți ale gândirii, intelectul și rațiunea, cel dintâi a fost mereu privilegiat ca sursă a adevărului, ca o cale regală a cunoașterii, la Kant, această ierarhie se schimbă. Chiar dacă intelectul este și la el o sursă a adevărului, acestuia îi lipsește capacitatea de a depăși experiența, de a se desprinde de ea și de a se ridica deasupra acesteia pentru a o unifica sub puterea unei Idei. Abia rațiunea este cea care are această capacitate. Totuși, rațiunea kantiană nu are puterea de a pătrunde în transcendență. O va face rațiunea hegeliană. Kant atrăgea atenția că expresia logică a intelectului este judecata iar expresia logică a rațiunii este silogismul. În silogism întâlnim ceea ce se numește „termenul mediu”, conceptul comun judecăților din premise, care permite sinteza a două concepte complet diferite în concluzie, realizând mijlocirea între ele. Prin termenul mediu are loc un transfer al adevărului. Rațiunea devine la Hegel, pe această cale, facultatea care are capacitatea de a uni judecățile intelectului, într-un fel de polisilogism universal, prin care se ajunge de la treptele elementare ale cunoașterii, de la adevărurile cele mai simple, la ceea ce Hegel numește „cunoaștere absolută”, respectiv la adevărul ultim, la înțelegerea necesității admiterii idealismului absolut, a identității complete dintre conștiință și realitate. Ca și în silogism, unde adevărul concluziei nu mai este

posibil fără adevărul și mijlocirea premiselor, și în ceea ce Hegel numește „cunoaștere absolută” adevărul nu mai poate să revină unei simple propoziții. A exprima teza supremă a idealismului, în formula parmenidiană „e tot una a gândi și a fi”, de pildă, și a vrea să știi imediat dacă această propoziție este adevărată sau falsă *prin ea însăși*, este cel puțin o naivitate. Pentru că adevărul ei nu se poate verifica prin nimic, teza respectivă este doar o idee. Iar ideile își găsesc legitimarea prin puterea lor de sinteză, de a unifica experiența. Ele sunt adevărate nu la început, când sunt doar formulate ca un fel de orizont spre care tinde cunoașterea, ci la sfârșit, atunci când această cunoaștere a traversat întregul domeniu aferent ei și s-a coagulat într-un întreg unitar și structurat interior, întreg care conferă un conținut concret, real ideii inițiale. Acesta este sensul celebrei sintagme hegeliene „Adevărul este întregul”⁵. Filosofia nu-și poate prezenta propriul adevăr fără întemeiere. Iar această întemeiere nu are de unde s-o ia decât din istoria gândirii, sau, în sens larg, a conștiinței umane. Abia după ce teza identității absolute și-a găsit legitimarea prin prezentarea ei ca o consecință istorică necesară, abia atunci „știința” își poate începe demersul propriu de a elabora în mod logic diversitatea pe care noi o numim realitate.

Există așadar o dublă intenție în abordarea hegeliană: prima mișcare o reprezintă fenomenologia, ca introducere la „știința logicii”. În această introducere se justifică teza idealismului absolut, arătându-se că necesitatea ei derivă din evoluția istorică a conștiinței umane, fiind etapa ultimă a acesteia. Trebuie însă să reținem că această evoluție este cercetată din mai multe perspective, ea nefiind o evoluție lineară, ci una simfonică. Cea de-a doua mișcare, spre care fenomenologia doar deschide, și care nu este concretizată aici, ci în *Știința logicii*, este de a arăta cum se înlănțuie categoriile fundamentale ale gândirii, categorii care, întrucât fenomenologia a dovedit că între gândire și realitate există o identitate, reprezintă, de asemenea, categorii ale realității. Noi nu doar gândim realitatea prin intermediul lor, ci realitatea însăși este structurată potrivit acestor categorii și în felul în care ele se înlănțuie logic în gândirea noastră.

Există însă și un alt aspect pe care trebuie să-l remarcăm: teza identității, idealismul absolut pe care-l susține Hegel, nu trebuie gândită doar în raport cu cunoașterea umană. La el, identitatea mai înseamnă și altceva decât producere prin subiect a obiectului, înseamnă identitate în sensul că conceptul, în cunoaștere, este expresia la nivelul conștiinței a ceea ce este activ în lucruri în mod inconștient, adică fără conștiință, respectiv fără însoțirea reprezentării de *eu gândesc*.

Am văzut că Hegel spune că în filosofia lui substanța realului trebuie concepută deopotrivă ca subiect. Sensul termenului de *subiect* trebuie să-l înțelegem deopotrivă nu doar în relația sa cu cunoașterea umană (așa cum îl concepe modernitatea și cum a fost reliefat anterior), ci și în sensul că unitatea dinamică a unui existent, acea unitate care produce din interior dezvoltarea aceluși existent, reprezintă subiectul adevărat în acel existent. Astfel, de pildă, copacul este o multitudine de aspecte,

⁵ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 18.

Însă această multitudine de aspecte nu ne împiedică să vorbim totuși despre un același copac. Ei bine, ceea ce constituie această unitate activă, dinamică, în diversitatea copacului este subiectul ei. De altfel, chiar etimologia termenului de subiect, de la gr. *hypokeimenon*, ceea ce stă dedesubt, exprimă această idee, Hegel revenind din acest punct de vedere întrucâtva la sensul antic, aristotelic, al termenului de subiect. Noi, în cunoaștere, surprindem tocmai această unitate, această *esență* a lucrurilor, esență care se desfășoară în întreaga lor dezvoltare, scoțând la lumină toate însușirile ascunse, neactualizate. Lumea în ansamblul ei are pentru Hegel o substanță care, pentru că determină și ține laolaltă, susține, toate transformările intramundane (așa cum ține laolaltă transformările copacului – de la sămânță, trecând prin arbust, la copacul matur și apoi la decăderea sa – esența-subiect a copacului) este un asemenea subiect.

Filosofia este un mediu al universalului, este afirmația lui Hegel. De asemenea, ca o descriere mai exactă, Hegel spune că filosofia este un tip de cunoaștere științifică, căreia îi revine ca instrument conceptual. Opinia curentă, considerată de Hegel ca opusă acestei concepții, ar fi dimpotrivă că intuiția este ceea ce trebuie să revină filosofiei (înțeleasă însă în acest context ca dragoste de înțelepciune). Această opinie se naște din impresia că intuiția ar fi ceea care ne dă adevărul lucrurilor („intuiție” însemnând, spre deosebire de accepția românească a termenului, în germană sesizarea nemijlocită a lucrurilor, perceperea lor imediată). Tot astfel, o asemenea intuire a „esenței” lucrurilor ar însemna o percepere nemijlocită a adevărului ascuns din interiorul lucrurilor sau chiar al Creatorului lor. Omul vrea să spună „vreau să te pipăi și să urlu: *Este!*”, acest fel de a sesiza ceva reprezentând chezașia supremă a unei cunoașteri a lui Dumnezeu. Dintotdeauna, percepția nemijlocită a reprezentat forma de cunoaștere cea mai de încredere pentru om, simplele „speculații” cu privire la lucruri pe care nu le poți percepe fiind considerate mai degrabă niște jocuri ale minții, decât mijloace de cunoaștere autentice. Opinia curentă, așadar, vede în „intuiție” o „cale regală” spre adevăr, fapt pe care îl vedem și astăzi în societate, unde parapsihologii, misticii și vizionarii sunt la mare căutare în continuare, pentru că se crede despre ei că au un fel de „acces direct” la adevăr, acces oferit de această intuiție. Spre deosebire de această perspectivă a opiniei curente, filosofia mizează, și trebuie să mizeze, spune Hegel, pe „concept”. Conceptul este, într-o primă accepțiune, o simplă noțiune generală, sensul, înțelesul general, comun al unei clase de obiecte. Conceptul de „câine” este totalitatea trăsăturilor pe care le întâlnim la toate viețuitoarele care poartă acest nume, este așadar un fel de „schemă” generală pe care am regăsi-o în fiecare câine concret. Filosofia ar urmări, deci, asemenea scheme, s-ar orienta spre trăsăturile generale pe care le încorporează lucrurile, iar nu spre lucrurile concrete. Platon numea în antichitate aceste scheme *Eidos*-uri, Forme generale, termen pe care tradiția filosofică l-a încetățenit și transmis ca „Idei”. Aceste Idei platonice sunt înțelesurile pe care le regăsim în tot ceea ce există, ceea ce face ca lucrul să fie ceea ce este și nu altceva, ele nefiind doar conținuturi ale conștiinței noastre. Filosofia a căutat să surprindă mereu aceste unități ideale. Desigur, felul în care pot fi sesizate *Eidos*-

urile nu este identic cu modul în care sesizăm prezența unui scaun înaintea noastră, cunoașterea lor impunând o altă atitudine de cunoaștere decât percepția empirică. În plus, dacă ne gândim puțin la pretențiile celor care socotesc că adevărurile supreme pot fi intuite în mod nemijlocit, așa cum sunt percepute lucrurile concrete, este suficient să fie întrebați cum ar putea fi cunoscută *lumea* în ansamblul ei prin această percepție, de vreme ce lumea înseamnă un spațiu infinit (sau cel puțin de necuprins pentru orice făptură umană). Pentru oricine este evident că lumea nu poate fi astfel cunoscută, ci mai degrabă ea este „doar” gândită: atunci când vorbim despre „lume” noi neavând în minte imaginea concretă a unui lucru, ci mai degrabă un fel de schemă mentală, un *Eidos*, o unitate ideală, un înțeles pe care-l găsim doar în gândire și niciodată și într-o realitate imediată. Astfel că atunci când filosofia se întreabă și vorbește despre „lume” ea nu poate miza pe intuiție, ci trebuie să apeleze la asemenea scheme mentale. La fel se întâmplă lucrurile atunci când vorbim despre „om”. „Omul” ca atare nu există, nu-l putem pipăi, „omul” este o noțiune, un „concept”, este mulțimea trăsăturilor pe care *le-am putea întâlni* în toți oamenii concreți care ar exista vreodată. Tocmai faptul că aceste trăsături nu pot fi întâlnite în oamenii care există sau au existat, dar ar putea fi întâlnite (nu spunea autorul acela latin: om sunt, și nimic din ceea ce este omenesc nu-mi este străin), face din „om” un concept atât de enigmatic. Nu toți ne comportăm ca un Macbeth, dar, în anumite situații am putea deveni un asemenea personaj (lucru pe care ni-l arată istoria, chiar istoria cea mai recentă, a anilor de comunism, când oameni care, în alte situații, erau cât se poate de obișnuiți, având putere de viață și de moarte asupra semenilor lor au devenit mai răi decât niște bestii). Tot astfel nu suntem toți niște sfinți, dar dacă am cunoaște ceea ce cunosc sfinții, dacă printr-o minune am avea parte, pentru o vreme, de felul lor de a privi lumea și de a o înțelege, cu certitudine am deveni. În cazul „omului” vedem cel mai bine ce înseamnă conceptul: el este atât trăsăturile pe care le întrupează oricare existent din clasa care i se subsumează acelui concept, dar în același timp și un fel de aură care depășește acești existenți, este un fel de trăsătură posibilă care s-a actualizat în trecut, cândva, la un om sau altul ori se va actualiza cândva în viitor la altcineva. Napoleon era un om, ce-i drept, dar câți dintre oameni sunt în stare să ajungă dintr-un ins insignifiant al unei statistici, dintr-un simplu soldat al unei armate în degringoladă, un împărat înaintea căruia să tremure și să se încline toți conducătorii vremii. Un soldat, dar unul care a trebuit să depășească nenumărate situații imposibile, să se transforme interior mereu și mereu pentru a putea ține în mână destinele unei întregi civilizații. În schimb, dacă un simplu soldat ar emite pretenția de la bun început de a fi împărat, fie ar fi imediat închis la ospiciu, sau i s-ar trage un glonte în cap pentru trădare. „Omul” Napoleon nu este, ce-i drept, un „supraom”, adică faptele, deciziile, atitudinile, gândurile și sentimentele care au făcut dintr-un soldat un *empereur* ar putea fi înfăptuite și de alții (Hitler, un zugrav cu veleități de pictor la început, ori Stalin, un fost student la teologie și apoi fost deținut care dormea pe străzi, sunt două alte exemple), ele nu sunt străine „umanului”, însă majoritatea oamenilor nu fac așa ceva, nu ajung să cunoască o

asemenea transformare lăuntrică. Drept este că pe lângă elementele interioare, sufletești, este nevoie și de o anumită situație istorică, de o anumită scenografie a evenimentelor care să te proiecteze oarecum dincolo de tine. Vedem, prin urmare, că „omul” înseamnă totalitatea oamenilor, dar și cu mult mai mult decât această totalitate: de aceea, „omul” nu va putea fi niciodată perceput de nimeni, și nici un parapsiholog sau vizionar nu va putea „vedea” ce este omul. Se va putea doar gândi „omul”. Dar a-l gândi ne este la îndemână tuturor. Pentru că toți ne putem forma o „idee” despre „om”, putem încerca să construim un „concept”, adică un fel de schemă a omului pe care să o putem apoi aplica cumva oamenilor care sunt și au fost pentru a-i putea înțelege. Atunci când se întâmplă acest lucru, facem filosofie.

Afirmația că filosofia trăiește în mediul generalului, al Conceptului, înseamnă că acestea îi revine încercarea – pornind de la cercetarea realității, a realității materiale, a realității istorice ori sociale – de a descoperi acele trăsături generale care stau oarecum încrustate în corpul faptelor, „forma” pură pe care lucrurile și evenimentele, oarecum ca un fel de pastă (*materia* din antichitate), o conțin în ele însele mulându-se pe ea și prezentându-o ca un chip al lor. Această formă pură nu se poate spune că este doar în mintea noastră, dar nici nu se poate spune că există în realitate, pentru că nu are consistența materială a lucrurilor care ne-ar permite să o percepem, în termenii tehnici ai filosofiei hegeliene să o „intuim”. Ea există în acel *topos atopos*, într-un loc care nu este un loc în sensul obișnuit al cuvântului, despre care vorbea deja Platon. Ei îi revine deci, un tip de existență diferit de cel al lucrurilor concrete, cărora suntem obișnuiți să le recunoaștem existența. Nu este întâmplător că Platon a socotit matematica drept o primă treaptă spre dezvoltarea aptitudinii de a sesiza *Eidos*-urile. Și numerele, prin posibilitatea pe care ne-o dau de a manipula realitatea, relevă faptul că au aceeași existență înefabilă, stranie, nelocalizabilă, dar totuși o existență, de vreme ce ecuațiile matematice – simple numere și relații între numere – susțin construcții monumentale ori pun în mișcare, într-un mod atât de neașteptat pentru cineva nepregătit, nave spațiale. Filosofia înseamnă a sesiza asemenea existențe „inexistente”, asemenea „prezențe transcendente”, Conceptul, cum spunea Hegel. Odată ce le-ai descoperit, existențele inexistente se multiplică la nesfârșit. Pretutindeni îți apar formele pure, corporale, nespațiale, materializate doar în realitatea empirică.

Atunci când Constantin Noica încerca să repovestească *Fenomenologia spiritului*, el prezenta „mersul Conceptului” hegelian ca o evoluție a omului, ca suită a experiențelor făcute de om în istoria sa, experiențe care l-au ridicat pe om la umanitatea sa actuală. Deși intenția lui Hegel nu mergea în această direcție antropologică, accentul lui Noica nu este totuși neîndreptățit: Conceptul nu are o existență de sine stătătoare, lucru pe care-l vedem și în cazul numerelor. Ele nu există pur și simplu, ci existența lor se deschide doar privirii educate a matematicianului (în sens larg). Numerele și tot ceea ce alcătuiește domeniul matematicii există într-un fel de spațiu intermediar, pe care numai omul îl poate surprinde. Însă nici omul oricând și oricum, ci doar atunci când și-a format îndeajuns capacitatea de a le sesiza. Numerele se arată, ies la iveală doar pentru o conștiință umană educată

pentru matematică și în acea conștiință. Tot astfel și „conceptul”, formele pure ale oricărei existențe concrete apar doar pentru un om care le gândește, și nici pentru om oricând și oricum, ci doar după educația sau după experiențele care l-au făcut apt să le sesizeze. Cât timp i-a trebuit omului pentru a gândi că stejarul și ghinda sunt două momente diferite ale aceleiași puteri (conceptul) care se desfășoară în existența reală, arătându-se mai întâi ca simplă sămânță, ghindă, apoi ca o rădăcină, apoi ca o firavă tulpină, ca un lăstar, care de-a lungul vremii devine tot mai puternic, transformându-se într-un stejar impunător, cu ramuri impresionante și un frunziș bogat! Această putere, așadar, care este activă în desfășurarea de la sămânță la planta dezvoltată și apoi la scoarța goală ce rămâne, este pentru Hegel un concept, activ în lucruri, așa cum active în lucruri sunt și numerele și ecuațiile care, exprimate în lucruri și în raporturi dintre lucruri, susțin cele mai impresionante construcții. Numerele sunt concepte încremenite, am putea spune, în timp ce conceptele sunt „prezențe transcendente” dinamice, care conduc și coordonează din interior procesele realității. Însă doar omul are „văzul-logos” necesar spre a le distinge. Doar pentru om lucrurile materiale devin translucide, dar pentru omul care a fost pregătit să le vadă. Platon, în *Mitul peșterii*, vorbea despre o ridicare dintr-un prizonierat, echivalentă cu aptitudinea de a le vedea, cu o vedere a lumii reale și o eliberare. Cel care distinge *Eidos*-urile are parte de o altă imagine a lumii decât cel care trăiește cufundat în mediul lucrurilor concrete, lumea i se arată altfel, întâmplările nu mai sunt atât de întâmplătoare, pentru că ele se vădesc a fi consecințele unor începuturi situate departe în trecut, așa cum stejarul este apariția, desfășurarea și manifestarea completă a posibilităților latente în ghindă. Omul este astfel într-un mod ciudat legat de Concept, omul nu este doar un animal pe care l-a creat Natura prin jocul ei combinatoriu, ci este chiar „poarta de intrare a Spiritului”, singurul fundal pe care se pot reflecta, spre a putea fi sesizate, aceste „puteri” nevăzute, așa cum și lumina are nevoie de un suport pentru a putea fi sesizată. Și, în funcție de felul în care este alcătuit acest fundal, pe el se reflectă în mod diferit „concepte” diferite: un elin din vremea lui Homer va înțelege altfel lumea care i se arată în jur față de un irlandez contemporan cu James Joyce, iar în înțelegerea lor ordinea însăși a lumii va dobândi chipuri cu totul diferite. Elinul și irlandezul sunt *spații* lăuntrice diferite, chiar dacă trăsăturile anatomice îi apropie: constituția lor interioară, gândirea lor alcătuiesc prisme deosebite pentru conceptele active, prezente în baierile lumii. Dar că fiecare dintre ei constituie asemenea prisme este în afară de orice îndoială!

Pentru Hegel aceste concepte, aceste universalii reprezintă ceva simplu, elementar. Și așa și este dacă raportăm conceptul la desfășurarea sa concretă: cât de simplu ne apare conceptul de stejar în raport cu apariția concretă, atât de diversă a unui stejar! Simplitatea conceptului, a universalului, este o simplitate care rămâne, permanentă, odată sesizată ea rămâne neschimbată în lucrul pe care-l vezi transformându-se înaintea ochilor tăi. Sesizarea aceasta este ceea ce formează cunoașterea noastră, este simplitatea și nemijlocirea pe care o întâlnim în noi înșine. Deși în lucruri, noi vedem conceptul „cu ochii minții”, și prin acești ochi ai minții se poate

spune că conceptul este cel mai aproape de noi înșine, proximitatea lui este una totală, înțelesul îl avem în interiorul chiar al gândirii noastre. Ba chiar mai mult: conceptul *este* înșăși cunoașterea noastră. Nu există o cunoaștere care ar sta pe de o parte și conceptul pe de altă parte, ci conceptul alcătuiește chiar miezul cunoașterii și al gândirii noastre. În gândire și ca gândire, conceptul apare însă simultan și ca fiind în lucruri. El nu poate să ne fie dat, nu-l putem descoperi decât prin intermediul lucrurilor: conceptul unui câine sau al unui organism nu-l vom putea niciodată sesiza ca atare, vom avea mereu nevoie de câinii obișnuiți pentru a ne forma respectivul concept. Exprimat în limbajul hegelian, conceptul este mereu dat în mod mijlocit, realitatea sa este pentru noi una mijlocită, și anume de lucrurile care-l întrupează. Datorită acestei stranii realități a conceptului de-a lungul vremii unii filosofi au spus că conceptul ar fi în lucruri (*in re*), alții că ar fi doar în gândirea noastră (*in mente*). „Cearta universalilor” este expresia a două atitudini mentale care stau și la baza a două curente care au dominat tradiția filosofică occidentală: realismul și nominalismul.

Identitatea dintre realitate și gândire, identitate care apare atunci când vorbim ontologic despre conceptele lucrurilor, punctul de pornire al idealismului, nu este însă și punctul de vedere al conștiinței comune. Nimeni dintre noi, privind în jurul său, nu va spune că între lucrurile pe care le vede și conștiința sau gândirea lui există vreo legătură nemijlocită: aceste lucruri există în afară, independent de noi, iar legătura nu poate fi sesizată nicăieri. Astfel că punctul de vedere al conștiinței comune este acela al diferenței absolute dintre ea și realitatea exterioară. Atunci când Descartes statua existența a două substanțe radical diferite, substanța cugetătoare și substanța întinsă, dădea de fapt expresie acestei intuiții, cât se poate de comune, a deosebirii radicale dintre minte și lucrurile exterioare. Filosofia adevărată însă pornește, după Hegel, de la premisa acelei identități, ceea ce înseamnă că opinia conștiinței comune trebuie depășită, această conștiință trebuie să fie așadar ridicată la adevărul identității, adevăr pe care încă nu-l deține. Această ridicare are loc prin educarea conștiinței, filosofia îndrumând-o spre înțelegerea admiterii necesității acelei identități. În mod imediat, ea nu ne este dată. Este necesar un anumit efort de gândire pentru a o surprinde. Filosofia trebuie să-i arate conștiinței comune care sunt acele elemente, prezente în ea și în istoria ei, prin care se dovedește că diferența dintre sine și realitate este o iluzie care se cere abandonată. E vorba, prin urmare, de o transformare a conștiinței, de o devenire a acesteia, o devenire prin care aceasta se ridică la punctul de vedere al științei.

Conștiința individului poartă în sine sedimentarea conștiinței „individului universal”, a Spiritului, spune Hegel, a istoriei umanității, am spune noi astăzi. Aceasta nu înseamnă că ea și exprimă imediat conținuturile acestuia, sau că ar cunoaște aceste conținuturi. Câți dintre noi văd în gândirea proprie proiecțiile, reflecțiile ideilor generale ale epocii în care trăim, pre-judecățile prin care ne raportăm la sine, la ceilalți și la lume? Câți dintre noi, bunăoră, suntem conștienți de modelul mecanicist al felului în care înțelegem azi realitatea, de interesul nostru

aproape exclusiv pentru cauza eficientă, model cu totul diferit de cel organicist, specific unui om din Evul mediu și care era atașat de o înțelegere finalistă a realității? Conștiința individuală trebuie făcută să discearnă în sine aceste sedimente ale Spiritului, trebuie făcută să înțeleagă că ceea ea consideră drept firesc, sau mai bine spus, drept un bun sau un adevăr etern al oricărei conștiințe umane posibile, este rezultatul unei evoluții trecute. Ridicarea conștiinței individuale la înțelegerea tezei identității înseamnă astfel ridicarea acestei conștiințe pe treapta actuală pe care Spiritul, istoria și gândirea umanității în general, au reușit deja să ajungă, la început prin intermediul câtorva gânditori. Prin această ridicare, însă, se poate spune că Spiritul însuși, sau istoria universală, dobândește conștiință de sine.

Ajunși în acest punct putem clarifica sensul celebrelor expresii hegeliene „în sine” și „pentru sine”, precum și „în-și-pentru-sine”. Un lucru oarecare, care se află înaintea noastră, există independent de noi, precum și separat de orice altceva, există în el însuși altfel spus „în sine”. Desigur, o privire mai adâncă ar descoperi relațiile foarte complexe pe care acel lucru le are cu tot ce este în jurul său. Însă experiența noastră curentă nu pornește de la aceste legături, ci ia lucrul așa cum i se arată, ca un lucru concret, de sine stătător, ignorând toate celelalte relații de dependență posibile. Altfel ni se prezintă situația în cazul unui om: acesta nu există doar ca un lucru, în el însuși, „în sine”, ci omul mai și știe de el, are o reprezentare de sine și o simțire de sine, simpla lui existență exterioară dobândind prin aceasta și o dimensiune interioară, o reprezentare în propria sa conștiință, moment în care omul este „pentru sine”. Orice om este „pentru sine” și nici nu ar putea fi altfel, atât timp cât rămâne om (abia când moare, când nu mai vedem decât un cadavru la care nu mai distingem nici o urmă de interioritate, ci doar existența exterioară, de simplu lucru, omul cade într-o simplă existență „în sine”). A fi „pentru sine” este o trăsătură ontică a omului, el nu poate să existe fără a fi permanent „pentru sine”, adică fără a ști și a se simți pe sine permanent.

Revenind la utilizarea hegeliană a acestor termeni, „în sinele” se referă la tot ceea ce are calitatea de a fi un obiect (real) al conștiinței, al gândirii. Tot ceea ce conștiința vede sau consideră ca având o existență independentă de ea însăși, este privit ca existând în sine. Din acest punct de vedere, cartea din fața mea, există „în sine”. Dar tot „în sine” există și o lege a naturii, un număr oarecare sau o lege logică a gândirii. Acestea prezintă o independență în raport cu propria mea gândire, chiar dacă această independență apare pe planuri multiple. În momentul în care privesc însă obiectul nu în existența sa de sine stătătoare, ci în relația lui cu gândirea, atunci obiectul dobândește calitatea de a fi pentru mine, de a fi pentru gândire. Spre deosebire de aceste situații ontice, conștiința de sine a omului este o conștiință structurată de ceea ce am putea numi categoria de „pentru sine”. Omul știe permanent de sine, sau, cu vorbele lui Kant, propoziția „Eu gândesc” însoțește orice conținut al conștiinței noastre. Există permanent, fie și doar ca o urmă, ca ceva foarte vag, ca o privire fugară în spate, faptul că știu mereu despre mine

Însumi în tot ceea ce fac. Doar atunci când dorm nu știu de mine, timp în care se poate spune că eu nu mai sunt „pentru sine” (dar și atunci doar dacă lăsăm de-o parte visul). Pentru Hegel, trecutul, privit dinspre prezent de o conștiință înțelegătoare, cu toate conținuturile sale, are o existență „în sine”, reprezintă un univers având natura unei multitudini de lucruri. Tot ceea ce s-a întâmplat, ce a existat, s-a petrecut „în sine”, așa cum un lucru își duce existența „în sine”, separat de tot și de toate. Cercetarea trecutului înseamnă scoaterea acestor conținuturi din sfera „în sinelui” și asocierea lor cu conștiința noastră, a celor care ne însușim printr-un efort cognitiv astăzi istoria. Prin aceasta, trecutul dobândește calitatea de a fi „pentru noi”. Dacă gândim istoria ca un film care s-a derulat în trecut, fără niciun fel de spectator (desigur, conștiințe umane au existat în trecut, dar ele sunt, în această analogie, personaje din interiorul filmului, iar nu spectatori din afară), această trecere de la trecutul care a fost, la înțelegerea lui, înseamnă că filmul dobândește un spectator, că trecutul este acum asociat cu o conștiință (a celui care cercetează și înțelege istoria) sau, din punct de vedere logic, cu un „Eu gândesc”. Prin această asociere, trecutul, ca o multitudine de acte realizate în „substanța” ideală de o conștiință atotcuprinzătoare (care însă nu știe de sine, pentru că nu a ajuns încă la reflectivitate), dobândește trăsătura de a fi „pentru sine”, acea conștiință trezindu-se parcă la viață, amintindu-și acum, din această nouă condiție, tot ceea ce a făcut. Conștiința neștiutoare, cea care trăiește trecutul, este pentru Hegel Spiritul, însă doar ca „substanță”, respectiv este Spiritul în starea de „în sine”. Prin conștiința celui care se apleacă asupra trecutului, rememorează istoria și o înțelege, acest Spirit, inconștient încă (sau înstrăinat, străin de sine, cum spune Hegel), ajunge să fie „pentru sine”, ajunge să știe despre sine și să vadă că toate întâmplările din trecut care l-au adus până aici, până în momentul în care el știe acum de sine, au fost ceva necesar. Prin această înțelegere, spiritul străin de sine (trecutul) își dă conștiință de sine, se ridică pe treapta (auto) cunoașterii. Această unire este scopul adevărat al istoriei însăși: întreaga evoluție a istoriei a condus spre acest moment. Așa cum este de fapt și capitolul ultim al cărții pe care o scrie Hegel. Prezentarea trecutului, nu ca o mișcare haotică, ci ca o trecere logică necesară dintr-un mod de a înțelege și de a se cunoaște pe sine al omului în altul (cu alte cuvinte, de la o idee despre om și despre lume care a dominat la un moment dat în istorie, la o altă idee care a dominat societatea umană într-un moment ulterior – pentru că spiritul străin de sine al trecutului este de fapt totalitatea ideilor pe care oamenii și le-au făcut despre lucrurile din lume, despre lume și despre sine), până la treapta în care spiritul ajunge să se recunoască pe sine, în prezent, ca fiind de fapt adevăratul subiect a tot ceea ce este, reprezintă intenția *Fenomenologiei* hegeliene. Atunci când Spiritul va fi înțeles această identitate, când istoria nu va mai prezenta niciun conținut care să nu fi fost, într-un fel sau altul, integrat în această înțelegere de sine dinamică, sau în această anamneză a Spiritului, căutarea va fi luat sfârșit, iar ideea filosofică își va fi găsit întemeierea completă.

Hegel se vede, astfel, pe sine nu doar ca un autor, ci ca un exponent al Spiritului, ca un fel de medium prin care Spiritul își exprimă deplina cunoaștere de sine. Acest lucru poate părea o superbie, însă dacă ne amintim că de la începuturile filosofiei adevărul înseamnă, într-o formă sau alta, participare, și anume participarea gândirii umane la esența realului, vom admite că Hegel nu face altceva decât să dea o nouă formă, una extrem de complexă, poate chiar cea mai complexă din istoria filosofiei, vechii teorii a participării. Gândirea filosofului participă la Spirit, iar cuvintele filosofului, deși sunt doar ale omului, redau mai mult decât niște conținuturi subiective, sunt expresia a ceea ce este cu adevărat, dincolo de om. Același lucru îl spunea în urmă cu câteva milenii și Heraclit: „Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una”⁶.

Existența evoluează, pretutindeni vedem cum realitatea se transformă în jurul nostru. Această transformare are o relație esențială cu cunoașterea omului: ceea ce este ceva, un existent oarecare, nu poate fi cunoscut la începutul transformării, este nevoie de un anumit timp pentru ca proprietățile lucrului cercetat să poată fi sesizate. Lucrul își dă propria măsură abia prin dezvoltarea sa. Despre un prădător nu știm nimic atâta vreme cât îl vedem doar când este un pui. Numai după ce el s-a dezvoltat complet realizăm care este adevărata sa natură. „Adevărata sa natură” ni se impune de la sine, iese la iveală spontan, făcând ca tot ceea ce credeam anterior să apară ca fiind fals. Dacă înainte animalul era un pui drăgălaș, acum el este un carnivor feroce. Și totuși, ceea ce este el la final, când acest animal posedă o serie de tehnici de a-și prinde prada, nu ar putea exista fără perioada când era un pui, și când jocul îl inițiază în cerințele supraviețuirii. Orice proces natural are o asemenea evoluție. De aceea, filosofia, care este cunoașterea întregii realități, trebuie să privească întregul proces care conduce la suprafață „adevărata natură” a existentului în cauză, iar nu doar rezultatul. „Esența” care se manifestă în acel proces, esență care constituie natura reală a existentului, nu se arată doar la final, ci se manifestă de-a lungul întregului proces, al întregii „deveniri”.

În științele fizico-matematice ale naturii nu întâlnim o asemenea perspectivă. Acolo o cunoștință este fie adevărată, fie falsă, iar demonstrația ei nu aparține calității de a fi adevărată a respectivei cunoștințe. Demonstrația este un instrument, care, după ce o teoremă a fost demonstrată ca fiind adevărată, este cvasi-abandonat. Nu face parte integrantă din teoremă și din adevărul ei. Tocmai de aceea, o teoremă poate fi demonstrată în mai multe feluri, și ține de inventivitatea, adică, într-o oarecare măsură, de subiectivitatea arbitrară a cercetătorului să producă o demonstrație sau alta. Odată ce cunoaștem adevărul unei asemenea teoreme, nu ne mai preocupăm felul în care el a fost stabilit, ci ne preocupăm funcția pe care această teoremă o va avea pentru extinderea cunoașterii. De aceea, în științe nici nu există „trecut”. Pentru filosofie, în schimb, trecutul, prin faptul că el este scena pe care

⁶ *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 357.

„esența” (Conceptul) emerge în lume, se arată și își manifestă felul propriu de a fi, rămâne un domeniu fundamental. Trecutul, în general timpul, este pentru Hegel „conceptul însuși, fiind-în-fapt”⁷, cu alte cuvinte, este esența unui lucru în desfășurarea existenței sale concrete, de la apariția lucrului, trecând prin forma sa matură, până la dispariția sa. Fenomenologia hegeliană, ca tip specific de filosofare, este interesată de această desfășurare în concret a esenței, pe când logica (ceea ce înseamnă la Hegel ontologia, respectiv „știința logicii”) este interesată doar de relațiile pure dintre esențele pure.

În științele matematice cunoașterea are un caracter strict cantitativ. Această orientare reprezintă însă pentru Hegel forma cea mai superficială (în sensul de exterioară, care ține doar de suprafață, iar nu de coerență sau de exactitate) de cunoaștere, pentru că prin stabilirea de raporturi cantitative între lucruri cunoașterea noastră nu ajunge la o cunoaștere reală a acestora, la o cunoaștere în care lucrurile să se exprime complet, la „conceptul” lor, la ceea ce sunt ele în ele însele, în calitatea lor ontică, ci se menține doar la suprafață. Pentru a înțelege această idee este suficient să ne gândim la un raport oarecare din științe, la viteza de mișcare a unui lucru, care înseamnă raportarea distanței parcurse la timpul necesar acestei parcurgeri. În această măsurare, constituția lucrului pur și simplu nu mai interesează știința, care face până-ntr-atât abstracție de el încât nu mai vorbește decât despre un „punct în mișcare”. Nu mai interesează nici măcar legătura dintre mișcare și lucrul ca atare, de ce se mișcă acel lucru, dacă are un „motiv” interior să o facă sau nu. Mișcarea este efectul unei cauze exterioare, nu a unei cauze interioare. Așa se face că știința modernă nu mai concepe mișcarea în sensul antic, ca transformare, respectiv ca o stare care să-i aparțină lucrului, care să-i reflecte natura specifică (așa cum căderea corpurilor exprima pentru gânditorul antic natura acestora de a se îndrepta spontan spre locul lor natural), ci doar ca stare în care lucrul poate să intre sau să iasă. Pentru filosofie, esența unui lucru se exprimă în și prin manifestarea acestuia (ea este acel ceva care în plantă conduce întreaga dezvoltare de la sămânță la forma ei dezvoltată, de la ghindă, la stejarul dinaintea noastră), pentru știința matematică a naturii o asemenea esență încetează să mai existe. De aceea, filosofia are drept obiect „realul, ceea-ce-se-pune-el-însuși și trăiește în sine, fiind-în-fapt în conceptul ei. (Acest real – n. C. B.) este procesul care își produce și parcurge momentele sale, și această întreagă mișcare constituie pozitivul și adevărul său.”⁸

Este normal ca din acest unghi, adevărul filosofiei să privească nu doar un fapt izolat, față de care falsul poate fi detașat în mod univoc, ci să privească întreaga mișcare a procesului, mișcare în care ceea ce apare ca fiind fals la un

⁷ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 32.

⁸ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 32.

moment dat să se dovedească a fi o componentă a naturii reale a lucrului, și deci a adevărului. Atunci când filosofia se întreabă cu privire la natura cunoașterii înseși, ea nu ia în seamă simpla adecvare a cunoașterii noastre la lucrurile la care se referă această cunoaștere (acest lucru îl face știința naturii). Natura cunoașterii umane nu cuprinde doar simpla adecvare, ci și *procesul* de adecvare. Face parte din însăși natura, esența, modul de a fi al cunoașterii, caracterul de proces al acesteia, de permanentă autodepășire. Or, tocmai acest caracter nu este luat în seamă atunci când se vrea o reducere a adevărului filosofic la adevărul științific. Pentru filosofie adevărul și falsul nu pot fi distinse în același mod în care o face știința faptelor. Adevărul și falsul trec unul într-altul, cu alte cuvinte, ceea ce cunoaștem la un moment dat și credem că este adevărat, se dovedește ulterior a fi fals. Numai că, atunci când încercăm să înțelegem cunoașterea, noi nu putem face abstracție de etapa prin care ea a trecut la un moment dat, etapă care acum ne apare ca fiind falsă, dar care rămâne totuși o parte esențială a evoluției cunoașterii însăși.

Cunoașterea ca proces *permanent* de adecvare înseamnă o necesară existență a falsului, iar nu una întâmplătoare. Oricât de adânc am pătrunde în cunoașterea lumii, la un moment dat vom pătrunde și mai departe, iar atunci, ceea ce ne apărea anterior ca fiind adevărat, ni se va părea ceva fals, o naivitate. Însă o naivitate fără de care nu am fi ajuns la momentul ulterior. Cât de naive ni se par astăzi cunoștințele „științifice” ale celor vechi! Dar ce naiv ar fi din partea noastră să credem că peste câteva milenii cunoștințele care fac astăzi mândria cunoașterii și a adevărului nostru vor fi pentru oamenii din viitor mai mult decât sunt pentru noi naivitățile anticilor! și totuși viitorul acela presupune prezentul nostru, nu este posibil fără el.

Acest fapt al procesualității cunoașterii este ceea ce-l interesează pe Hegel, și anume de unde apare necesitatea sa ontologică. Un răspuns superficial ar putea fi acela că realitatea în care există omul are un caracter infinit, și că, integrând domeniul din ce în ce mai vaste ale acestei realități, este necesar ca cunoașterea noastră să își modifice perspectiva și metodele. Însă un asemenea răspuns uită dimensiunea ontologică în care este gândită această procesualitate: natura, felul de a fi al cunoașterii umane nu este efectul relației omului cu realitatea, ci ea face mai întâi posibilă această relație. Cu alte cuvinte, dacă cunoașterea noastră nu ar fi, prin însăși natura ei, prin ceea ce ea este „în sine” predispusă spre procesualitate, ea nu ar putea trece niciodată de la un fel de a privi lucrurile la altul. (Nu o fac animalele, care rămân pentru totdeauna captive în mediul lor natural, cu care se obișnuiesc și dincolo de care nu pot trece, prin ele însele). După cum și omul, dacă nu ar avea limbajul ca trăsătură esențială a modului său de a fi în lume, nu ar putea fi făcut de nimeni și de nimic din această lume să vorbească, așa cum nimeni nu va putea face să vorbească o bucată de fier, tocmai pentru că limbajul nu face parte din proprietățile sale ontice. Cunoașterea umană se transformă pentru că îi este dat să se transforme, consideră Hegel, și nu pentru că se întâmplă să se transforme. Ea este un proces pentru că are o finalitate, conduce spre ceva.

Orice sămânță se transformă pentru a deveni ceva, „esența” prezentă în acea sămânță iese din ea și se manifestă în metamorfozările pe care acea sămânță le suferă. Finalitatea acestui proces este aceea de a aduce în existența concretă întreaga realitate, ascunsă pentru noi, a esenței. Numai că esența nu ne este dată nicăieri în percepție, ci ea este pura noastră gândire, care unifică întregul proces, gândindu-l ca manifestare în multiplicitatea fenomenală a unei esențe. Abia când înțelegem că esența este a gândirii, sau mai bine spus că esențele pot fi sesizate doar prin gândire, înțelegem adevărata natură a cunoașterii. Scopul ei, și al întregii procesualități, nu poate fi acela al unei simple acumulări cantitative de cunoștințe, ci al adâncirii, prin cunoaștere, a înțelegerii relației dintre gândire și realitate, în fapt a sesizării și apoi a determinării cât mai clare a identității lor. Cu alte cuvinte, caracterul procesual al cunoașterii realității este posibil pentru că, sau, mai exact, are scopul de a-l conduce pe om la înțelegerea faptului că între gândirea sa și realitate există o identitate (să ne amintim că Thomas Kuhn, unul dintre cei mai importanți istorici ai cunoașterii științifice, vorbește nu de o evoluție a cunoașterii științifice – în sensul unei adecvări din ce în ce mai bune a cunoașterii la obiectul ei real –, ci de o schimbare de tip „gestaltist” a formelor realității percepute de omul de știință, forme care, la fel ca în Gestaltism, nu mai au o natură de sine stătătoare, extrinsecă subiectului cunoscător). Cunoașterea, în sensul ei adevărat, am putea spune în conceptul ei filosofic, nu este cunoașterea a ceea ce este în afara noastră, ci a ceea ce gândim despre ceea ce este în afara noastră.

Poate părea destul de ciudată această afirmație (desigur, nu pentru cei familiarizați cu istoria filosofiei, întrucât deja în zorii acesteia o asemenea identitate a fost enunțată), însă dacă ne gândim la evoluția fizicii din ultimul secol, această idee ar putea deveni mai clară, întrucât aici identitatea dobândește un caracter cât se poate de concret. În fizica cuantică obiectele cercetate nu mai au existența de sine stătătoare pe care o aveau obiectele din fizica newtoniană. Aici această independență permitea ca observatorul să rămână cu totul separat de obiectul cercetat, să-l cerceteze „obiectiv”, prin pură observație. În fizica cuantică însă obiectele nu mai pot fi „observate” fără a fi mai întâi produse, iar producerea lor depinde de tehnologia de care dispune cercetătorul. Aici observăm nu ceea ce există, ci ceea ce producem, în felul în care producem. Aici obiectul nu mai este independent de subiect, ci stă într-o indisolubilă unitate cu el, pentru că dacă nu-l producem, obiectul *nu există*. De aceea s-a și vorbit despre o apropiere a fizicii recente de mistică orientală, în care, de asemenea, obiectul realității depinde de natura celui care-l contemplă.

Abia atunci când cunoașterea reușește să se ridice la cunoașterea esenței ca conținut deopotrivă al realității și al gândirii – și în acest sens „concept” –, abia atunci ea devine, pentru Hegel, o cunoaștere „speculativă”. „Speculativul” (cum mai numește Hegel cunoașterea speculativă) nu mai este ca și la Kant o cunoaștere îndreptată spre un domeniu situat dincolo de orice experiență posibilă, ci este acel tip de cunoaștere filosofică pentru care conceptul cunoașterii este deopotrivă și

esența realității. Desigur, astfel înțeles „speculativul”, el era prezent și la Kant (așa cum și ideea unei „științe a logicii”, ca ontologie, o regăsim în logica transcendentă kantiană, care este tot o ontologie). Numai că la el, conceptul nu era esența lucrurilor, ci doar al fenomenelor. Regândind fenomenele ca lucruri reale – o răsturnare care nu este nici pe departe una arbitrară, ci ține, am văzut, de o întreagă dezvoltare ideatică a unei epoci istorice –, Hegel repune conceptul în realitate și readuce esența în cunoaștere. El poate „specula”, adică urmări prin cunoaștere, evoluția esenței în desfășurarea realului. Speculația hegeliană nu mai este așadar desprinsă de realitate. Ea transcende totuși realitatea (și aici își dobândește ea amprenta specifică de speculație) prin aceea că faptul concret, empiric, este privit nu dinspre multiplicitatea sa fenomenală, ci dinspre conținutul său esențial. Doar că acest conținut nu mai este gândit în mod arbitrar, fără nici o legătură cu realitatea concretă, precum în metafizica tradițională, ce făcea obiectul criticii kantiene, ci este privit permanent pornind de la felul în care ni se prezintă această realitate concretă. Esența este în realitate, nu în spatele ei: „Această natură a metodei științifice (știința în sensul de în care epoca gândește filosofia ca știință n. C. B.), spune Hegel, de a fi, pe de o parte, neseparată de conținut, pe de altă parte de a-și determina ea însăși ritmul ei, își are, așa cum s-a amintit, propria ei expunere în filosofia speculativă.”⁹

Se întâmplă însă că „esența” unui lucru, neavând o realitate care să poată fi percepută, ci este surprinsă doar de gândire, prezintă o natură plastică. Gândirea nu este o activitate univocă, nu este un fel de mediu, de canal care are o legătură nemijlocită cu în sinele realității. Gândirea este activitatea unui subiect, și aici trebuie subliniat: este o activitate. Ea este mereu într-o neodihnă, prin aceea că descoperă mereu trăsături noi în lucrul cu care are de-a face, și pe care-l credea cunoscut o dată pentru totdeauna. Iar atunci când descoperă aceste noi trăsături, ele o constrâng să-și modifice perspectiva asupra lucrului, fapt care o face să creadă, într-o primă instanță, că acest adaos îi aparține. Această modificare și *căutarea* unui nou echilibru în raportul cu lucrul sunt ceea ce conferă gândirii caracterul de activitate, făcând-o infinit mai mult decât o simplă oglindire pasivă a unei realități exterioare. Abia ulterior, ea înțelege că trăsătura nouă a lucrului, prin aceea că permite o nouă diferențiere în raport cu celelalte lucruri, nu îi aparține, ci face parte din ceea ce este real, și nu este doar ceva pus de gândire. Există un joc, așadar, aici, între activitate și pasivitate, între ceea ce surprinde imediat și ceea ce caută și obține gândirea. Chiar dacă înțelegerea, ca conștientizare la un moment dat a unei esențe, a unui adevăr, poate să apară drept o pasivitate (Max Scheler vorbea despre un caracter revelatoriu al surprinderii prin gândire a unei „esențe”, a unui *Eidos*), căutarea acestei înțelegeri constituie dimensiunea activă a gândirii. Ceea ce apare la un moment dat ca fiind o anumită esență a unui lucru, își pierde ulterior această

⁹ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 39.

dimensiune statuară, se transformă și se îmbogățește. Prin aceasta, esența ar putea părea că nu mai este o „esență” veritabilă, respectiv ceea ce este în mod etern și nu se transformă, rămânând pentru totdeauna identic cu sine. De fapt, este vorba despre o adecvare din ce în ce mai înaltă a omului la esența realității, o sesizare din ce în ce mai clară a acesteia, mai complexă și mai bogată a ei, iar nu de o simplă modificare. Fenomenologia hegeliană este prezentarea drumului pe care-l parcurge cunoașterea de la un fel de a privi și de a înțelege esența la altul, și implicit a sfârșirii lăuntrice, a „disperării” prin care este constrânsă cunoașterea să treacă, atunci când, în procesul de îmbogățire a înțelegerii este silită să abandoneze un fel de a privi pentru a putea dobândi o perspectivă nouă, superioară. Acest proces este asemuit de Hegel cu o moarte și o renaștere: „Dar nu viața care se sfiește de moarte și care se prezervă pură față de distrugere, ci aceea care suportă moartea și se păstrează în ea este viața spiritului. Spiritul își câștigă adevărul său numai întrucât el se regăsește în ruperea (sfârșierea – n. C. B.) absolută”¹⁰.

În acest proces, așadar, esența nu rămâne inertă, pe ea adunându-se doar din ce în ce mai multe atribute sau predicate, ci natura ei însăși se transformă, respectiv este regândită. Regândirea însă nu este doar o activitate care rămâne în sfera subiectului, ci conduce la o altă înțelegere a lucrului însuși, înțelegere care ne aduce înainte, implicit, un lucru nou, diferit de cel dinainte, și prin aceasta o esență nouă, un concept nou. Această transformare este ceea ce Hegel numește dialectică. Exemplificând cu ajutorul unei judecăți logice, care are un subiect și un predicat, Hegel spune că avansul cunoașterii nu este dat prin adăugarea de predicate la un subiect dat (ceea ce ar face, eventual, o simplă cunoaștere empirică, în care prin observația aceluiași lucru am dobândi treptat din ce în ce mai multe cunoștințe despre el), ci prin regândirea predicatului, respectiv prin transformarea acestuia într-un subiect nou (această situație înseamnă, de fapt, regândirea, printr-o nouă teorie sau concepție, într-o altă categorie, a lucrului anterior). Este ceea ce s-a întâmplat, de pildă, cu conceptul de mișcare la sfârșitul Evului Mediu, când gânditorii, reflectând asupra naturii lucrurilor în mișcare, și-au modificat concepția despre mișcarea însăși, trecând de la înțelegerea ei ca un atribut care aparține lucrurilor și nu poate fi cercetat în afara lor, la conceperea ei ca o realitate (stare) independentă de ele. Din acest motiv, mecanica poate face abstracție de obiectul în mișcare. Predicatul a devenit aici subiect logic, deschizând un nou orizont pentru cunoaștere, orizont absolut inaccesibil anterior. Însă cât de mult trebuie să se fi schimbat omul pentru ca o asemenea regândire să fi fost posibilă! Iată ceea ce se uită atunci când se vorbește despre „progresul cunoașterii”.

¹⁰ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 24.