

CATEGORII ALE CUNOAȘTERII ÎN „ONTOLOGIA CRITICĂ” A LUI N. HARTMANN

ALEXANDRU BOBOC

1. Prima afirmație a lui Hartmann, după o lungă perioadă de experiențe și căutări (1909-1921), este expresia unei polemici cu subiectivismul neokantian și fenomenologic, precum și a criticii gnoseologismului modern. Hartmann a preluat însă motive fenomenologice și le-a reelaborat într-o interpretare proprie¹, în care un rol important l-au jucat studiile sale istorico-filosofice.

„Nimeni – scrie Hartmann – nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găsește prezentă în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor, în care se integrează și pornind de la care începe să cerceteze... Numai că acestea sunt... problemele-limită ale oricărui domeniu al cunoașterii, sunt, în acest sens, «metafizice», adică împovărate cu un rest irațional (insolubil)... Cu această metafizică a problemelor are de-a face filosofia. În acest sens revin iarăși astăzi așa-numitele odinioară probleme moarte ale metafizicii”².

Aceasta nu mai este însă „metafizica sistemelor”, sisteme care sunt „isme, imagini construite ale lumii”, pe care o critică temeinică trebuie să le înlăture; ea este „istoria problemelor și a rezolvărilor lor; ascunse sub ruinele sistemelor se află înțelegeri corecte, progrese ale cunoașterii. Lăsând la o parte toate acestea, și muncind cu grijă împreună – așa se află firul roșu al progresului cunoașterii în filosofie, tot așa de bine ca și în celelalte științe”³.

„Stăruie în istoria filosofiei – scrie Hartmann – un dublu curs al gândirii filosofice: mersul cunoașterii și cel al teoriilor (imagini ale lumii, sisteme).

¹ Cartea publicată în 1933 – intitulată semnificativ *Problema existenței spirituale* – conține o amplă pledoarie pentru progresul culturii, pentru valoarea omului și dreptul de afirmare liberă a personalității. „Persoana – scria Hartmann – este acea esență care, în orice nouă situație, este obligată la o decizie liberă; ea este astfel esența care, în necesitatea sub care stă, este liberă, prin însăși această libertate fiind însă necesară” (*Das Problem des geistigen Sein*, W. de Gruyter et Co., Berlin u. Leipzig, 1933, p. 116). Omul este astfel încadrat necesității, încât activitatea sa „este valoric univoc orientată”; „el are libertatea alegerii între valoare și valoare” (*Ibidem*, p. 137). Fiecare persoană „este o lume în mic, dar nu numai ca o structură existențială proprie, ci și ca structură valorică” (N. Hartmann, *Ethik*, W. de Gruyter et Co., Berlin u. Leipzig, 1926, p. 11). Etosul uman „este totodată haotic și demiurgic. Pe latura haotică se află posibilitățile, ca și riscurile omului; pe cea demiurgică – vocația sa” (*Ibidem*, p. 4).

² N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. I, Berlin, 1949, p. 454-455.

³ *Ibidem*, p. 455.

Amândouă se mișcă în opoziții; căci, dacă cunoașterea face un oarecare progres, chiar și unilateral, există în el deja un element de polemică și de lovitură opusă⁴.

Central în fiecare gândire sistematică este, în genere, numai „gânditorul care pune probleme” (*der Problemdenker*); greșeala în filosofie este în esență „o funcție a tendinței spre sistem”⁵. Ceea ce trebuie să evităm nu este deci sistematica filosofică în genere, ci numai „tabloul lumii”, aflat la baza tuturor cercetărilor.

„Sistemul” trebuie să fie ultimul; el poate și trebuie să reiasă în primul rând din cercetare. Gândirea „sistematică” nu mai trebuie să construiască astăzi sisteme: „Spațiul de joc al gândirii constructive s-a restrâns. Știința a înaintat pe toate tărâmurile. Cine desconsideră rezultatele ei face din capul locului un joc zadarnic”⁶.

Oricum, vremea „sistemelor filosofice” a trecut, ceea ce nu înseamnă inutilitatea gândirii sistematice; aceasta merge însă azi pe o altă cale, care nu mai este cea a „sistemului de gândire” ci, a „gândirii problemelor”; sistemele au pierit, „gândirea pură a problemelor” este ceva peren.

Trebuie să distingem între „conținutul problemelor” ca atare și „punerea problemelor”, care diferă de la o epocă la alta și de la un gânditor la altul⁷.

„Vremea noastră – scrie Hartmann – se află în fața porților unei noi metafizici – al unuia cu totul deosebită de a celor vechi, una trezită la realitate, nespeculativă... O asemenea metafizică e necesară ca fundament al unei ontologii. Ea nu poate să dureze fără o *philosophia prima*, însă trebuie să fie în mod expres o nouă ontologie⁸.

Ea nu trebuie să mai fie concepută ca un sistem, care se construiește ca întreg, „de sus”, ci trebuie plămădită „de jos”, din cercetarea de detaliu, din analiza „conținutului problemelor”. O nouă filosofie trebuie să aibă în centru tema unei „ontologii critice”; ea este „dezideratul filosofiei sistematice a zilelor noastre” și trebuie concepută în esență ca „analiză categorială pură”⁹.

Textele de mai sus lasă deja să apară categoric predominarea interesului ontologic în gândirea lui Hartmann¹⁰. Noutatea ontologiei sale, „rezidă înainte de toate în faptul că el a elaborat-o pornind de la o aversiune conștientă împotriva rezolvării problemelor în soluții care se pretind definitive”¹¹.

Hartmann refuză construcția de sisteme de tip clasic și își propune să elaboreze o sistematică filosofică care să concorde cu noua experiență a științei și a

⁴ N. Hartmann, *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, în *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1957, p. 22-23.

⁵ *Ibidem*, p. 36, 37.

⁶ N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, în *Kleinere Schriften*, Band I, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1955, p. 1.

⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ L. Lugarini, *Nicolai Hartmann*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Portraits, Premier Volume, Paris, Fischbacher, 1964, p. 665.

¹¹ *Ibidem*.

creației culturale în genere¹². În contextul filosofiei contemporane, Hartmann a contribuit într-o mare măsură la difuzarea temei unei meditații asupra existenței, care își află elementele atât în marea tradiție greacă a ontologiei, cât și în spiritul critic modern.

2. Remarcabila lucrare a lui Hartmann: *Principiile unei metafizici a cunoașterii* (1921) este semnificativă pentru detașarea sa de gnoseologismul modern în genere și cu cel neokantian în speță, precum și pentru înțelegerea valorii și a limitelor realismului în gnoseologie. Cuvintele cu care începe lucrarea lui Hartmann exprimă „o clară decizie de neokantianism și înseamnă începutul unei noi filosofii realiste”¹³. Cunoașterea nu înseamnă „o creare, o producere, a face să ia naștere un obiect, așa cum a vrut să ne facă să credem idealismul mai vechi și cel modern, ci o prindere (*ein Erfassen*) a ceva care există înainte de cunoaștere și independent de ea”¹⁴.

O incontestabilă influență a lui Aristotel (la care Hartmann se referă adesea) nu poate pune în umbră motivele kantiene și hegeliene, apoi neoromantice și fenomenologice. El respinge însă punctul de vedere idealist „în favoarea unei doctrine realiste”; „forța sa rezidă în finețea analizei și în darul, puțin frecvent la germani, pe care-l are de a-și expune ideile într-o formă clară, care captivează prin luciditate și profunzime”¹⁵.

Primatul ontologiei este tocmai ceea ce îl distanțează considerabil de punctul de vedere al modernilor, după care teoria cunoașterii ar fi disciplina filosofică fundamentală: „*intentio obliqua* (orientarea spre conștiință și conținuturile ei ca dat originar), predominantă de la Descartes la Husserl, este înlocuită prin *intentio recta* a atitudinii naturale (adică pretinsa prindere directă a lumii reale)”¹⁶.

Drept vorbind, pentru tot ce există, e indiferent dacă e sau nu obiect de cunoștință; Hartmann relevă cu justete greșeala idealismului: a suprimat transcendența din raportul de cunoaștere”¹⁷. Cunoștința este o relație între două sfere separate: subiectul și obiectul; pentru a prinde obiectul, subiectul trebuie, „să iasă din sine”.

„Metafizica cunoașterii – scrie Hartmann – aceasta vrea să fie un nou nume pentru teoria cunoașterii – mai potrivit decât critica cunoașterii: nu o nouă

¹² *Ibidem*.

¹³ Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil., 4. Aufl., Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960, p. 552.

¹⁴ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl., Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1941, p. 1.

¹⁵ I.M. Bochenschi, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris, Payot, 1951, p. 181, 182.

¹⁶ F. Heinemann, *Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert*, în *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, hrsg. von F. Heinemann, E. Klett, Stuttgart, 1963, p. 272.

¹⁷ M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, București, Casa Școalelor, 1947, p. 167.

metafizică, al cărei fundament ar fi cunoașterea, ci prin aceasta numai o teorie a cunoașterii al cărei fundament este metafizic”¹⁸.

Problema ei este „problema de fond (*Kernproblem*) a cunoașterii; tema ei nu mai trebuie concepută independent de ontologie, ca la moderni; pentru început, Hartmann se declară solidar cu fenomenologia ca metodă, „nu cu doctrina ei asupra metodei”¹⁹.

Noua ei teză – cunoașterea nu este creare, ci prindere – „nu trebuie confundată cu puncte de vedere tradiționale”; o tratare a problemei cunoașterii nu mai are ca scop „constituirea unei sistematice determinate”, ci trebuie să se poată situa „dincoace” de deznodământul punctelor de vedere: „poziția inițială dincoace de idealism și realism nu trebuie să ocolească metafizica problemelor, ci numai metafizica punctelor de vedere”²⁰.

Problema cunoașterii nu este nici una psihologică, nici una logică, ci este în esență o problemă metafizică”²¹. Pentru tratarea ei nu sunt suficiente nici mijloacele psihologiei, nici ale logicii, ci e necesară o „metafizică a cunoașterii”; „teza lui Kant: nici o metafizică fără critică rămâne în putere. Metafizica cunoașterii pe care o căutăm nu poate să fie necritică. Numai că teza va trebui confruntată cu antiteza ei naturală: nici o critică fără metafizică”²². Căci „teoria cunoașterii presupune metafizica tot așa de mult ca și metafizica teoria cunoașterii; ele se interconstruiesc”²³. Problema cunoașterii se prelungește în problema ontologică.

Descrierea „fenomenului cunoașterii” trebuie să fie liberă de orice interpretare filosofică. „Ceea ce este supraistoric în filosofie trebuie să fie în mod necesar deasupra punctului de vedere, trebuie să se situeze dincoace de idealism și realism. Cu un astfel de «dincoace» nu este vizat (*gemeint*) ceva tainic «dincolo». Cine spune «dincoace», acela exersează numai împotriva aceluia *epoché* al punctelor de vedere interogative; el include doar decizia, nu construiește un al doilea punct de vedere sintetic cuprinzător”²⁴.

Cercetarea trebuie să folosească „un minimum de metafizică”. Ceea ce consideră Hartmann nou aici este „o fenomenologie a cunoașterii ca analiză esențială a metafizicului din fenomenul cunoașterii”²⁵. Indiciul acestui „metafizic” constă în „caracterul peren al problemei”; nu fenomenologia ne va duce însă la ceea ce este metafizic, căci acesta nu este descriptiv. Fenomenologia are doar menirea de a prezenta „datul” așa cum este el de fapt; ei „trebuie să-i apară toate fenomenele ca echivalente valorice. Pentru teorie aceasta nu poate să fie valabil.

¹⁸ N. Hartmann, *Grundzüge*, p. III.

¹⁹ *Ibidem*, p. V.

²⁰ *Ibidem*, p. 3.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 5.

²³ *Ibidem*, p. 6.

²⁴ N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, în *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1957, p. 280.

²⁵ *Idem*, *Grundzüge*, p. 36.

Fenomenologia se situează însă nu numai dincoace de teorie, ci și dincoace de orice punere de probleme. Întreaga ei lucrare se reduce la ordonarea și la strângerea datului în unitatea conceptelor descriptive²⁶.

3. „În orice cunoaștere – scrie Hartmann – se află împreună față în față un cunoscător și un cunoscut, un subiect și un obiect al cunoașterii. Relația care se află între ele este cunoașterea însăși. Termenul opus amândurora este de neînălțurat și are caracterul inseparabilității originare reciproce, este transcendența²⁷.”

Funcțiunea subiectului constă „într-o prindere” (*Erfassen*) a obiectului, cea a obiectului într-o „existență de cuprins de către subiect”; determinarea subiectului de către obiect este unilaterală; numai obiectul determină subiectul, și rămâne pentru subiect „ceva situat în afară”. „Subiectul nu poate deci să apuce (*ergreifen*) obiectul, fără ca să iasă în afară de sine (să se transcendă); el nu poate însă să devină conștient de acest sesizat, fără a reveni la sine în propria sferă. Funcția de cunoaștere se prezintă astfel ca un triplu act: „ieșirea din sine, ființare în afară de sine și întoarcerea în sine a subiectului²⁸.”

Prin toate acestea, *obiectul* rămâne ceea ce a fost, nealterat, nu devine „imanent”. „Cuprinderea celui prins nu înseamnă strângerea obiectului în subiect, ci numai reîntoarcerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire conținută în subiect, produsul cunoașterii sau imaginea obiectului²⁹.”

Obiectul se păstrează același față de subiect, dar nu și subiectul față de obiect. Numai în subiect se va schimba ceva prin funcția de cunoaștere. În obiect nu ia naștere nimic nou, în subiect însă se naște conștiința obiectului cu conținutul ei – „imaginea” obiectului³⁰.

Orice cunoaștere vizează (*meint*) un conținut care se află dincolo de relația subiect-obiect: transobiectul. Hartmann distinge între *obiectul* spre care tinde cunoașterea și *obiectul* efectiv, cunoscut, între necunoscut și cunoscut, între transobiectiv și obiectiv. Relația de determinare este în esență „unilaterală” și „ireversibilă”: „obiectul nu determină subiectul pur și simplu (ca sferă întreagă), ci numai imaginea obiectului în el”; indiciul obiectivității rămân determinările obiectului chiar și în mijlocirea lor la subiect. „Altfel spus: imaginea obiectului în subiect este «obiectivă». Obiectiv nu este deci obiectul, ci imaginea obiectului în conștiință³¹.”

Conștiința „știe” să deosebească „imaginea obiectivă” de „obiect”; în mod principal, în relația de cunoaștere subiectul se raportează receptiv la obiect, ceea ce înseamnă că el este în esență pasiv. „Prinderea obiectului de către el poate să

²⁶ *Ibidem*, p. 42.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 43-44.

²⁹ *Ibidem*, p. 44 (*subl.ns.*)

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 46.

conțină spontaneitatea. Dar aceasta nu se extinde asupra obiectului ca atare..., ci se mută asupra imaginii în subiect”³².

În ceea ce privește construcția imaginii, a conținutului ei „obiectiv”, conștiința poate să participe în mod creator; *a nu se confunda deci receptivitatea față de obiect cu spontaneitatea față de imagine*. „Caracterul transcendent al determinării subiectului de către obiect este valabil nu numai pentru cunoașterea concretă a lucrului, ci pur și simplu pentru orice cunoaștere a obiectului”³³. Aceasta, chiar și în cazul obiectelor ideale, valori etc.

Întrucât a fost vorba de obiectul cunoașterii ca independent de subiect și de aprehendarea (*Erfassen*) sa, putem să vorbim de o „ființă în sine” (*Ansichsein*) a obiectului. „Aceasta este în primul rând *gnoseologică*; ea nu înseamnă nicicum un lucru în sine (ființă în sine ontologică) și nici o simplă «existență ideală» (de exemplu o existență logică în sine). Ea poate să însemne ambele, însă să nu fie ancorată la una dintre ele. Ea înseamnă deocamdată numai independența principală de treptele existenței cunoscute și prin aceasta în genere de subiect”³⁴.

„Existența în sine *gnoseologică* a obiectului” se află în esența relației de cunoaștere însăși; căci orice cunoaștere a obiectului „vizează” (*meint*) o existență independentă de ea; în acest „a viza” avem motivul principal pentru care *obiectul se deosebește principal de reprezentarea obiectului; ultima poartă trăsătura „obiectivității”, obiectul pe cea a „existenței în sine”*.

Pentru „fenomenul-limită” al cunoașterii, numai ontologicul e de mare actualitate; aici „fenomenul *gnoseologic*” transcende propriul său domeniu și trece spre ontologie. Fenomenologia numai a constatat faptele; însă numai ontologia poate da seama de existența în sine *gnoseologică* a obiectului cunoașterii. Din inadecvarea între ceea ce este cunoscut și ceea ce este încă de cunoscut se nasc: „conștiința problemei” și progresul infinit al cunoașterii. „Ambele arată că relația de cunoaștere nu își are centrul de greutate numai în afară de subiect... ci în afară de ea însăși”³⁵.

Centrul de greutate al relației de cunoaștere „se află deci nu între subiect și obiect și nici în afară de subiect, ci dincolo de obiect: în transobiectiv”³⁶.

Se clarifică astfel conceptul de *obiect*: ca *objectum* el este un finit delimitat de granițele obiectivării; ca „fapt existent”, el este însă infinit; granițele obiectivării (*Objektion*) împart faptul (*Sache*) existent în două părți foarte neechivalente ca valoare: un sector finit și un rest transobiectiv infinit. Bineînțeles, împărțirea are sens pentru subiectul cunoscător, nu pentru faptul ca atare, care rămâne independent de obiectivare și de granițele acesteia. Nu este vorba de granițele

³² *Ibidem*, p. 47.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 50.

³⁵ *Ibidem*, p. 56.

³⁶ *Ibidem*, p. 57.

transobiectivului, ci de cele ale obiectivului (ale cognoscibilității); nu de ceea ce este de cunoscut, ci de ceea ce rămâne „transobiectiv transinteligibil”.

„Centrul de greutate al relației de cunoaștere se află astfel nu numai dincolo de cunoscut, ci și dincolo de cognoscibil; căci centrul de greutate al faptului existent și al infinității sale proprii se află nu numai în transobiectiv, ci în transinteligibil”³⁷.

În „lucrul în sine” ca „existență în sine” ontologică se înrădăcează „existența în sine” gnoseologică a obiectului, așa cum „relația de cunoaștere” se înrădăcează într-o „relație existențială”. Ce înseamnă, în acest sens, „lucrul în sine” însă nu poate să arate fenomenologia³⁸.

4. După analiza *fenomenului cunoașterii*, care a constatat și a descris faptele, Hartmann trece la analiza „problemei cunoașterii” sau „aporetica cunoașterii”.

Descrierea fenomenului cunoașterii a arătat că „faptele” constatate prezintă un caracter antinomic. „Hartmann propune să numim această a doua etapă a analizei, care trebuie, după el, să urmeze fenomenologiei și care rămâne încă complet independentă de orice poziție filosofică – «aporetica», urmărirea *aporiilor* – termen grec ce desemnează absența căii”³⁹.

Ceea ce se poate face, în cazul acestor aporii, nu este rezolvarea lor, ci numai descoperirea principiului echilibrării lor. „Toate antinomiile veritabile – scrie Hartmann – sunt în mod necesar insolubile... numai astfel sunt ele pline de sens. O antinomie solubilă este un fier lemnos. Nerecunoașterea acestei stări de fapt evidente în sine este rădăcina greșelii lui Hegel. Numai pe baza unei prejudecăți raționaliste nefundate s-a stăruit numai asupra acelor conținuturi de probleme care se lăsau rezolvate prin rațiune”⁴⁰.

„Aporia generală a cunoașterii” este „principiul conștiinței” (*Satz des Bewußtseins*): subiectul care se transcende obligă conștiința să se depășească; devenind conștiință a ceea ce îl transcende însă, ea transformă conținutul transcendent în conținut imanent; deci, atunci când se reflectează asupra transcendenței, aceasta își pierde caracterul, devine conținut al gândirii. Pe scurt, exterioritatea subiectului în funcția cunoașterii vine în opoziție cu închiderea în

³⁷ *Ibidem*, p. 58. Am ajuns astfel la punctul nodal al argumentării lui Hartmann împotriva gnoseologismului (modern, neokantian, fenomenologic etc.): cunoașterea este fundată în *transobiectiv*, adică dincolo de ceea ce s-a realizat ca lume de „obiecte” în sfera ei, dincolo de cuprinderea ei actuală. Aici se văd totodată valoarea și limitele *realismului* în teoria cunoașterii: abolirea oricărui subiectivism și legarea cunoașterii de resorturile ei ontice, de care depinde ca miticul Anteu de pământul lui; înțelegerea esenței acestor resorturi rămâne însă greu de realizat în condițiile aporeticii hartmanniene.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

³⁹ G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 189.

⁴⁰ N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* În *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, 1958, p. 310.

sine a conștiinței; antinomia este între esența cunoașterii și esența conștiinței, dar ea este inevitabilă pentru că numai conștiința poate avea cunoaștere.

„Această ființare în afară de sine a subiectului în funcția de cunoaștere constituie enigma”⁴¹. Cum poate subiectul să iasă din sine? „Aparține esenței conștiinței – scrie Hartmann – faptul că ea nu poate să prindă niciodată altceva decât propriile conținuturi, că ea nu poate ieși niciodată din sfera sa. Acest principiu, care s-a numit *principiul conștiinței*, spune următoarele: întrucât conștiința afirmă ceva ca fiind în afară de sine, într-adevăr acesta este afirmat, gândit, intuit numai în sine. Ea face din acel independent pe care îl are în vedere, prin însuși faptul că îl vizează (*meint*), nu mai puțin ceva dependent. Imanența afirmației este oarecum mai tare decât intenția transcendentului. Din acest cerc de fier, din «cercul gândirii», nu poate ieși conștiința cu toată obiectivitatea gânditului. Ea rămâne veșnic închisă în sine, rezemată numai pe afirmațiile și reprezentările sale despre lume”⁴².

Celelalte aporii s-ar putea rezuma astfel: (2) „aporia percepției și a datului” (cum poate subiectul să cunoască obiectul, dacă acesta îi rămâne opus?) este o reluare a „antinomiei obiectului”: „sau transcendența este pură aparență, sau datul este pură aparență; în această alternativă, ambii termeni constituie puncte de vedere metafizice. Depășirea transcendenței obiectului duce la idealism, cea a datului este teza scepticismului”; (3) „aporia cunoașterii a priori”: în ce constă valoarea în mod necesar transcendentă a cunoașterii a priori; (4) „aporia criteriului adevărului”: ca să fie valabil, criteriul ar trebui să fie reprezentare; (5) „aporia conștiinței problemei”: cum poate subiectul sesiza nu cunoscutul, ci necunoscutul, adică transobiectivul?; (6) „aporia progresului cunoașterii: cum rezultă din „cunoașterea necunoscutului” o cunoaștere pozitivă, un progres dinamic al cunoașterii, care presupune o nouă relație: între subiect și transobiectiv; (7) „aporia existenței” ridică problema obiectului cunoașterii; „în problema cunoașterii există puncte determinate, în care problema gnoseologică trece direct în cea ontologică”; „ce este această relație ontologică din spatele celei gnoseologice – tocmai aceasta este aporia”⁴³.

Această din urmă aporie este fundamentală. „Problema ontologică – limită a cunoașterii – scrie Hartmann – este nemijlocit *decisivă* pentru întreg ansamblul aporiilor dezvoltate. Ea le cuprinde în sine și este focarul lor. Soluția ei ar trebui să vină cu rezolvarea tuturor. Posibilitatea prinderii în genere, a datului, a înțelegerii a priori, a criteriului, a problemei și a progresului își află în mod vădit rădăcina în esența faptului existând, ca și a subiectului existent și a relației fundamentale de existență care le cuprinde. Ultima *πρός ἑμῶς* problemă fundamentală ajunge ca în

⁴¹ N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 59.

⁴² *Ibidem*, p. 59-60.

⁴³ *Ibidem*, p. 62, 71, 72.

sine prima, fundamentul tuturor. Problema centrală metafizică a cunoașterii este una ontologică”⁴⁴.

5. Hartmann trece cu aceasta la a treia parte a metodologiei sale – *teoria* –, examinând în prealabil pe larg punctele de vedere ale teoriilor realiste, ale teoriilor idealiste (de la idealismul subiectiv psihologic modern, trecând prin idealismul kantian, hegelian și neokantian, până la cel fenomenologic) și ale celor moniste (inclusiv cele panteiste).

Așa cum precizează Hartmann, relația care caracterizează cunoașterea fiind o porțiune a existenței, problema ontologică este mult mai largă decât cea gnoseologică. „Chestiunea cu privire la obiectul cunoașterii – scrie Hartmann – nu se confundă cu cea a cunoașterii obiectului. Deși nu sunt laolaltă de neseplat, este bine să le distingem ca orientări problematice”⁴⁵.

Căci, așa cum am arătat, analiza fenomenului indică deja un sens al ontologicului în problema cunoașterii. Nu acesta e însă ultimul sens; relația de cunoaștere este ea însăși „o relație a existenței”. O cercetare teoretică arată că „trebuie să căutăm să înțelegem esența gnoseologică a relației subiect-obiect din esența ei ontologică. În mod cert, numai o conștiință poate să aibă cunoaștere. Dar conștiința este de asemenea un existent, este un mod al existenței”⁴⁶.

Problema obiectului nu este *exemplum crucis* în problema cunoașterii; noua ontologie se va deosebi de cele scolastice și raționaliste, bazate pe premise logice și gnoseologice și care erau „pur constructive, deductive”; postulatul lor era „o pură axiomatică a existenței”, pentru *irațional* nu era loc. „O ontologie, care poate să preia complet problema cunoașterii, trebuie să fie *analitică și critică*. Ea trebuie să-și scoată conținuturile numai din analiza problemelor, nu trebuie să facă în aceste conținuturi nici o deosebire de valoare a existenței între inteligibilitate și ininteligibilitate. În ea iraționalul trebuie lăsat să valoreze (*gelten*) ca și raționalul; căci ambele sunt deosebite numai din punctul de vedere al *rațiunii*, iar acest punct de vedere este ontologic indiferent. Pentru caracterul existenței existentului (*Seienden*) este în mod vizibil cu totul echivalent cât de departe aceasta este cognoscibilă sau nu”⁴⁷.

Nu trebuie ajuns la confuzia între caracterul existenței și certitudine (ca în ontologia raționalistă, care rămâne „în logica unei existențe ideale” și nu e de fapt ontologie). „O ontologie reală trebuie să se raporteze critic și la punctul de vedere

⁴⁴ *Ibidem*, p. 73. Forțând puțin sensul unor termeni, am putea parafraza celebrele cuvinte ale lui Fr. Jacobi despre „lucrul în sine” kantian („fără acea supoziție nu se poate pătrunde în sistem, și *cu* acea supoziție nu se poate rămâne”), am spune că, fără aporetică nu se poate intra în sistemul gnoseologiei realiste a lui Hartmann, dar *cu* aporetica nu se poate rămâne. De aici necesitatea trecerii la ontologie.

⁴⁵ N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 176.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 181.

al sferei logice; ea trebuie să cuprindă atât logicul, cât și alogicul, să fie atât raționalistă cât și iraționalistă”⁴⁸.

Teza „noi ontologii” este că „există un existent (*Seiendes*) în afara conștiinței, în afara sferei logice și a granițelor rațiunii”⁴⁹.

Hartmann propune următoarea „stratificare ontologică a sferelor obiectului cunoașterii”: (a) „curtea obiectelor” și existența „transobiectivă”; b) sfera subiectivă și „curtea obiectelor”; (c) sfera logică și raportul ei cu sferile ontologice; (d) sferile obiectivării existenței și sferile problemei teoriei. *Din punct de vedere ontologic, existența este independentă de obiectivarea ei prin cunoaștere; „cunoașterea poate în mod principial să pătrundă mai departe în toate direcțiile. Dar în sensul unei cunoașteri reale partea respectivă este totdeauna delimitată, în fiecare direcție rămâne opus obiectivărilor un transobiectiv necunoscut”*⁵⁰.

„Cunoașterea – scrie Hartmann – este determinare unilaterală, ireversibilă a subiectului de către obiect... Din cele două existențe, care se află în această relație, va fi astfel numai una, subiectul, modificat prin ea. Cealaltă, obiectul, rămâne neschimbat. *Ontologic nu este nici o deosebire între cunoscut și necunoscut, prin urmare nu este nici o deosebire de existență între «curtea obiectelor» și transobiectiv și tot atât de puțin între rațional și irațional (cognoscibil și incognoscibil). Numai văzută de subiect și numai pentru subiect există o asemenea deosebire, și aceasta nu pentru modul existenței sale în general, ci numai pentru cunoașterea sa. Întreaga stratificare a sferelor nu este ontologică, ci numai una gnoseologică*”⁵¹.

Relația gnoseologică ca relație a existenței este secundară; subiectul existent desfășoară în jurul său o parte din sfera existenței; tocmai aceasta înseamnă „curtea obiectelor”. „Subiectul, împreună cu produsele cunoașterii care apar în el, are o existență și reprezentările sale «sunt» în el ca un existent. Însă această existență a subiectului este la fel de independentă de cognoscibilitatea sa ca și aceea a obiectelor și a transobiectului”⁵².

Bineînțeles, nu este vorba de subiectele empirice, ci de „subiectul transcendent”. Transpusă în limbaj kantian, distincția ar fi între „experiența reală”

⁴⁸ *Ibidem*. Evident, aceste cuvinte nu trebuie interpretate în sensul unui Hartmann iraționalist. Este vorba numai de exprimarea unei opoziții față de ontologiile raționaliste clasice (și, poate, chiar față de idealismul obiectiv contemporan lui), bazate pe un reduționism extrem. Nu tot ceea ce *este* (ordinea ontică), *este* dat într-o ontologie (teoria asupra existentului), ci rămâne mereu un „rest”, ceva transcendent, care este alogic, irațional (sau nerațional) în raport cu un anumit moment (etapă) a procesului cunoașterii, nu cu acest proces în principiu. Cu alte cuvinte, nu admiterea iraționalului înseamnă iraționalism, ci absolutizarea lui fie în sensul opoziției față de rațional, fie în cel al negării raționalului și al oricăror criterii valorice.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 182.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 197.

⁵¹ *Ibidem*, p. 199 (*subl. ns.*).

⁵² *Ibidem*.

(curtea obiectelor) și „experiența posibilă” (transobiectivul), ale cărei imagini (*Gebilde*) – fenomenele – au numai „realitate empirică”⁵³.

Sfera subiectului nu trebuie înțeleasă psihologic; el nu este un simplu „punct de relații, ci o sferă cu un conținut multiplu; despre aceste conținuturi se poate spune că sunt adevărate sau false. Deci, relația de adevăr este între conținuturile subiectului și „curte”. „Obiectele nu pot să fie adevărate sau neadevărate, ci numai reprezentarea lor în subiect. Așa cum existentul nu este în sine obiect, ci poate să devină numai obiectivizat (*objiziert*), la fel obiectul nu este numai reprezentare, ci obiect al reprezentării, și, ca atare, el e transcendent... chiar acolo unde devine adevărat reprezentat”⁵⁴.

De fapt, în cunoaștere – precizează Hartmann – raționalul este intercalat între două iraționale: subiectul și obiectul (transcendente unul altuia). „*Ratio* cu sferele sale ideale și cu cele de obiecte actuale este numai o zonă îngustă între două iraționale. Ea este un fragment finit din iraționalul infinit. Granițele cunoașterii se pierd din ambele laturi în incognoscibilul nemărginit”⁵⁵.

Dar iraționalitatea nu este pe ambele laturi aceeași. După ce discută aporiile „lucrului în sine”, care sunt de esență gnoseologică, Hartmann susține că, din punct de vedere ontologic, aceste aporii se rezolvă ușor, dar lasă în afară o înțelegere pozitivă a „lucrului în sine”. „Lucrul în sine” însă cuprinde în el chiar obiectul, și anume ca întreg, atât ca apariție (obiectivatul), cât și ca neapariție (transobiectivul)”⁵⁶.

Iraționalul este transinteligibil; el nu este pur și simplu incognoscibilul. Avem de-a face cu trei tipuri diferite de irațional: „cu iraționalul alogic, cu iraționalul transinteligibil și cu iraționalul totodată alogic și transinteligibil. Aceste trei tipuri sunt diferite domenii proprii obiectualului (*Gegenständlichen*)”⁵⁷.

Al treilea tip de irațional are un sens mai pregnant și ar putea fi numit „iraționalul eminent”⁵⁸. Iraționalul în sens filosofic nu este cel al misticiei; acesta din

⁵³ *Ibidem*, p. 200.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 225. Hartmann oferă aici o posibilitate de interpretare a „lucrului în sine”, ca ceva relativ la procesul cunoașterii. Asemănarea între *iraționalul* propus de Hartmann și, implicit, concluziile în favoarea unui agnosticisim nu se justifică însă. Pentru Kant, „lucrul în sine” este domeniul existentului, în opoziție cu „fenomenul” (domeniul cunoașterii). Absolutizarea acestei deosebiri, transformarea ei în opoziție duce la agnosticisim. „Deci, nu lucrul în sine duce la agnosticisim, ci absolutizarea distincției dintre el și fenomen (cunoștința empirică)” (Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Edit. Științifică, București, 1968, p. 60). Iraționalul lui Hartmann nu este absolut, nu este „în sine”, ci „pentru noi”. Și „lucrul în sine” kantian și „iraționalul” hartmannian evită soluția extremistă a idealismului și ridică o problemă: obiectul însuși ca absolut. Modul de a pune această problemă la Kant („antinomiile”) și la Hartmann („aporetica”) diferă însă, primul fiind legat, în mare măsură, de gnoseologismul modern, al doilea – de un ontologism cu puternice implicații realiste, opus oricărui gnoseologism (inclusiv transcendentalismului kantian și neokantian și fenomenologismului husserlian).

⁵⁷ N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 231.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 232.

urmă este obiectul revelației, al extazului. „Transinteligibilul”, și cu el „iraționalul eminent”, începe acolo unde încetează aceste priviri, intelectii, trăiri etc. „Iraționalul ontologiei este situat mai adânc decât cel al misticii. El se află dincolo de orice cognoscibilitate, chiar și dincolo de capacitatea de trăire (*Erlebbarkeit*). Mistical vizează însă nu numai o trăire, ci chiar un trăit pozitiv. Mistical este numai iraționalist logic; din punct de vedere gnoseologic însă el este prin aceasta raționalist”⁵⁹. Confirmarea că iraționalul există este de mare semnificație pentru fundarea ontologică a teoriei cunoașterii. În sens gnoseologic, „nu există irațional în sine, există numai irațional pentru noi”⁶⁰.

Deci, pentru Hartmann raționalul se prezintă ca un element intermediar, care se proiectează în sfera transobiectivului fără a-l putea pătrunde, proiecție care este pentru *ratio* singurul mijloc de a se orienta în poziția sa între două iraționale; raportul cu transinteligibilul este fundamentul posesiunii actuale a obiectului cunoscut, precum și al tendinței spre cunoașterea transobiectivului inteligibil. Categoriile apriorice ale cunoașterii și ale obiectului cunoașterii nu se află în raport de identitate totală, pentru că atunci „fenomenul iraționalității parțiale a obiectului cunoscut și a transinteligibilului ar fi imposibil. Necunoscutul cognoscibil ar fi cunoscut dinainte și transinteligibilul nu ar subzista”⁶¹.

6. Există însă interpretări care nu iau în considerare noutatea „ontologiei cunoașterii”. După unii „Hartmann este iraționalist” și nu se încadrează în acea *Wendung zum Objekt*, ci în *Wendung zum Subjekt*, fiind prin aceasta „un subiectivist teoretico-gnoseologic radical”⁶².

Alții susțin că prin „conceptul de reprezentare” Hartmann fundează un „realism teoretico-gnoseologic” dincolo de care se află „un idealism metafizic”⁶³, ceea ce înseamnă acordul cu aprecierea după care teoria lui Hartmann ar fi un „materialism speculativ”⁶⁴.

Teza dominantă rămâne însă cea a unui Hartmann realist; nici măcar „fenomenologia cunoașterii” nu trebuie identificată cu fenomenologia lui Husserl, întrucât ea își află „o întregire prin realismul critic”⁶⁵. El s-a îndepărtat de „idealismul teoretico-gnoseologic” neokantian în direcția realismului⁶⁶.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 241.

⁶¹ G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 198.

⁶² A. Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus*, Würzburg, K. Triltsch, 1939, p. 4, 13.

⁶³ H. Kuhaupt, *Das Problem der erkenntnistheoretischen Realismus*, în *Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, Würzburg, C.J. Becher, 1938, p. 72, 73.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 1.

⁶⁵ J. Klöster, *Die „kritische Ontologie” Nicolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem*, Fulda, 1928, p. 93.

⁶⁶ K. Kanthach, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, W. de Gruyter et Co., 1962, p. 1.

Desigur, teoria iraționalului a lui Hartmann ridică multe dificultăți. Concepția prezentată mai sus încearcă să înfățișeze complexitatea fenomenului cunoașterii, păstrând tradițiile aristotelice și parțial pe cele hegeliene. El nu admite însă teza rezolvării contradicțiilor prin depășire și nici spiritualismul hegelian, rămânând la soluția: între cunoscut și necunoscut se creează, de fapt, o tensiune perpetuă, întrucât realul de cunoscut nu prezintă o inteligibilitate totală, ci este, într-o anumită măsură, opac și opus raționalizării; structura conceptuală și ansamblul sistematic categorial nu se suprapun structurilor existentului, sferei a ceea ce este independent de cunoaștere; în acest sens se și justifică teza iraționalului în raport cu sfera inevitabil delimitată a cunoașterii.

De aici și posibilitatea interpretării ca revenire la „lucrul în sine”, deși Hartmann a subliniat adesea că nu dă transinteligibilului o accepție de existență în sine, opacă *de plano* oricărei cunoașteri; transinteligibilitatea transobiectului, a ceea ce rămâne dincolo de sfera cunoașterii, și încă de cunoscut, nu este o calitate în sine, o structură esențială a acestuia, ci apare numai în raport cu cel care cunoaște.

Iraționalitatea în sens absolut, de care vorbește Hartmann, nu transformă limitele cunoașterii în limitele obiectului cunoașterii, privește ca relativă granița dintre cunoscut și necunoscut, fără să absolutizeze deosebirea dintre planul cunoașterii („fenomen”) și planul a ceea ce este în afara cunoașterii („lucrul în sine”) și fără să atribuie capacității cognitive alte limite decât acelea pe care le are de fapt în raport cu ceea ce *este* și este inepuizabil oricât am cunoaște.

În fond, ampla pledoarie pentru sfera transobiectivului are ca rezultat major tocmai această teză pozitivă. Să recapitulăm: cunoașterea este „imagea” obiectului ca transcendent (dincolo de cunoaștere) și *determinant*; sfera obiectivității se deosebește de sfera obiectului cunoașterii, adică planul gnoseologic nu acoperă planul ontic; din această inadecvare izvorăște, în fond, situația antinomică (din „Aporetica”), „conștiința problemei” (cum poate subiectul să sesizeze nu cunoscutul, ci necunoscutul, transobiectivul?) și „progresul infinit al cunoașterii”.

În „ontologia critică”, Hartmann reevaluează problematica și soluțiile majore făurite de marii gânditori ai trecutului și introduce motive noi de reflecție (în centrul acestora aflându-se teza punerii realului ca premisă a oricărei reconstrucții teoretice veritabile), în jurul cărora încearcă o mare sinteză. „Principiul de bază al acestei sinteze, care vine ca un plus de motivare a opțiunii sale pentru perspectiva «critică» în ontologie, este principiul ireductibilității și autonomiei domeniilor, atât de profund împlântat în structura spiritului modern prin criticismul kantian”.

Mutatis mutandis, pozițiile lui Kant și Hartmann prezintă unele asemănări: primul întemeiază teoria modernă a cunoașterii în forma „criticii cunoașterii”, cel de-al doilea încearcă întemeierea ontologiei în formă critică; unul dă expresie sistematică stadiului modern al autonomiei valorilor, celălalt caută să experimenteze același principiu în condițiile extrem de complexe ale procesului de diferențiere și integrare prin care trece știința modernă. Modelul pentru ambele

sinteze rămâne în esență gânditorul care a făurit primele contururi ale temeliilor mult visatei *philosophia perennis*: Aristotel. Și Hartmann, ca și Kant, rămâne pe calea căutării unei asemenea împliniri.

Anexă

Textul ce urmează este edificator pentru această „ontologie a cunoașterii” care, așa cum preciza Hartmann, este structurată în unitatea dintre „categoriile cunoașterii” și „categoriile obiectului cunoașterii”, într-o „*Disponere ontologică a sferelor obiectului cunoașterii*”^{*}.

N. Hartmann, *Disponerea ontologică a sferelor obiectului cunoașterii*

a) *Curtea obiectelor și ființa transobiectivă*

Problema cunoașterii devine actuală cu adevărat abia în perspectiva punctului de vedere al problemei ca atare. Nici intelectul naiv, nici cel științific nu o pun. Legată de problema cunoașterii, problema ființei în sens mai îngust este însă insolubilă deoarece aceasta constituie accesul la ea. În felul acesta se pune totodată o a doua modalitate de stratificare a problemei. Chestiunea gnoseologică și cea ontologică se ating chiar în problema obiectului, dar ele nu se acoperă. Cunoașterea este delimitată în raport cu ființa; ea se extinde numai asupra unei părți a ființei, adică numai atât cât fiind-ul (*das Seiende*) este obiectivat subiectului. În felul acesta însă, subiectul, împreună cu a sa cunoaștere a obiectului este și un fiind, și aparține acestor sfere ale ființei; ca și obiectele sale, sfera cunoașterii sale nu poate să fie înțeleasă în mod ontologic altfel decât cuprinsă ca sferă a ființei. Mai exact, subiectul cunoscător, împreună cu zona înconjurătoare a fiind-ului obiectivat lui, constituie o *decupare din sfera ființei* marcată prin granița obiectivării (*Objektion*). Această decupare este ontologic potențial nelimitată, căci fiind-ul nu opune de la sine obiectivării pe mai departe nici o rezistență, este indiferent față de aceasta; principial cunoașterea poate străbate mai departe în toate direcțiile. Dar în sensul cunoașterii efective decupajul este totdeauna limitat, în orice direcție obiectivatului îi rămâne opus un *transobiectiv* necunoscut.

Aici se deschide astfel, în opoziție cu stratificarea punctului de plecare, o perspectivă către o dispoziție deosebită de ea a sferelor de obiectivare ale fiind-ului (*das Seienden*). Pentru fiecare nivel al punctului de vedere aceasta este după conținut o alta. Căci evident, decuparea obiectivului (*Objiziertes*) este o alta pentru poziția naivă decât pentru cea științifică, și iarăși o alta decât pentru cea filosofică.

^{*} N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (5. Aufl., Berlin, W. de Gruyter & Co.), 1965, p. 204-214: 27. Kapitel: *Ontologische Lagerung der Sphären des Erkenntnisgegenstandes*.

Dar raportul fundamental principal al obiectivului și al transobiectivului în genere revine pe orice treaptă și este ca atare pretutindeni identic.

În acest sens se poate desemna distanța accesibilă a relației de cunoaștere a unui subiect drept «curtea obiectelor» (*Hof der Objekte*) sale (*Figura 1*). Aceeași înconjoară de asemenea subiectul fiindând ca zonă finită a fiind-ului obiectivat în el și cu el împreună este dispus sferei ființei infinite. Tot ceea ce se află dincolo de această curte este *transobiectiv*, dar nu orice transobiectiv este incognoscibil. Granița cognoscibilității desemnează astfel în sfera ființei o alta, cea a fiind-ului obiectivabil sau cognoscibil care înconjoară subiectul și a sa curte a obiectelor, în cadrul căreia granița obiectivării în progresul cunoașterii este deplasabilă... Nici această a doua graniță nu există în sine, ci numai pentru subiect; ea are numai sensul unei granițe a capacității sale de a muta granița obiectivării.

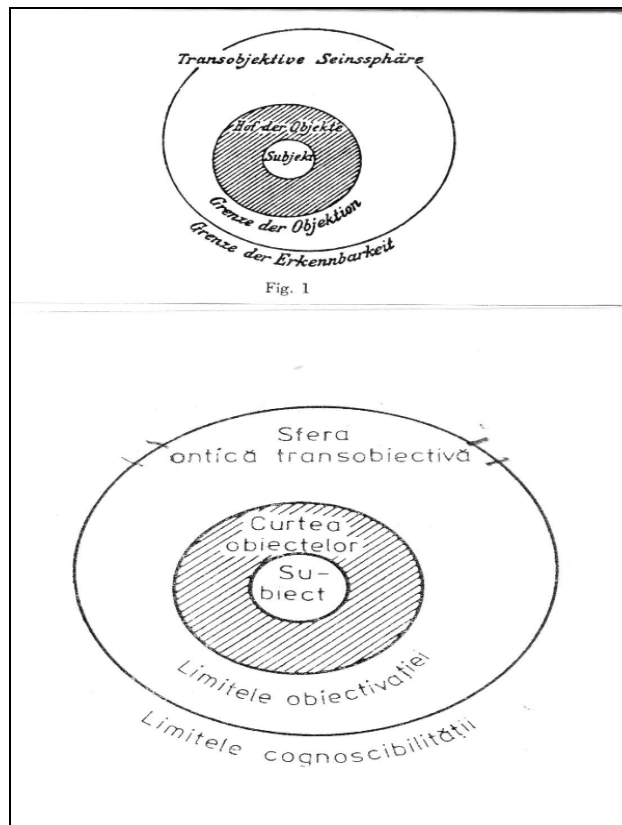


Fig. 1

Această schemă exprimă supraordonarea dependenței ontologice asupra celei gnoseologice. *Ratio cognoscendi*, determinările ființei, care pot să dobândească totdeauna numai determinări ale cunoașterii, presupune deja, evident, o *ratio*

essendi, un raport al ființei între subiect și obiectul său. Subiectul și obiectul său sunt membrii care ființează ai aceleiași sfere a ființei și se bazează pe aceleași condiții generale ale realității. Ei se află, indiferent de orice cunoaștere, în relații multiple, prin care *sunt legați într-o conexiune reală a ființei*, o conexiune de existență și de viață, care este mai largă, mai mare și mai fundamentală decât conexiunea relației de cunoaștere și este presupusă deja în ea. Opoziția de sine reală a conștiinței și a obiectului ei este chiar premisă a cunoașterii. Dar această opoziționalitate (a conștiinței) conține în sine drept condiție o structură permanentă de relații ale ființei. Cunoașterea este *un produs (Gebilde) ontologic secundar*. Ea este una din mai multele relații ale ființei, dar în formarea căreia prin aceasta este una secundară și dependentă. Căci cunoașterea este dependentă de ființa obiectului și a subiectului, dar nu și acesta de ea.

Cunoașterea este o determinare unilaterală, nereversibilă a subiectului prin obiect. Dintre cele două fiind-uri, care stau în această relație, este modificat prin ea numai unul, subiectul. Celălalt, obiectul, rămâne neschimbat. Ca urmare, ontologic nu este nici o deosebire între ceea ce e cunoscut și ceea ce e necunoscut; și nici o deosebire din punctul de vedere al ființei dintre «curtea obiectelor» și transobiectiv, după cum și între rațional și irațional (cognoscibil și incognoscibil). O astfel de deosebire există numai din punctul de vedere al subiectului și *numai pentru subiect*: și în el, nu pentru felurile ființei sale în genere, ci numai pentru cunoașterea sa. Întreaga stratificare a sferelor nu este una ontologică, ci numai gnoseologică. Dar întrucât ea este înscrisă în sfera ființei, și în ea se deschide în întregime inclusiv centrul ei, al subiectului, ea dobândește prin aceasta și un caracter ontologic secundar; căci relația de cunoaștere însăși este o relație a ființei, chiar dacă numai una secundară. Subiectul care ființează prinde oarecum în jurul său, prin firele relației de cunoaștere care se strâng în el, o parte a sferei ființei ca sferă a obiectului; curtea obiectelor nici nu înseamnă nimic mai mult. Plăsmuirile ființei care se află în ea nu sunt modificate, ci numai obiectivate. Ele nu sunt sustrate sferei ființei. Aceasta nu este mărginită la transobiectiv; ea străbate continuu – atât prin curtea obiectelor cât și prin centrul său, sfera subiectului. Pentru caracterul ființei cunoașterii acest fapt este esențial. Subiectul, împreună cu funcțiunile de cunoaștere ce se prezintă în el, are o ființă, iar reprezentările sale «sunt» în el ca un fiind (*Seienden*). Dar această ființă a subiectului este la fel de dependentă de cognoscibilitatea sa ca și cea a obiectelor și a transobiectivului.

Până aici a fost vorba de «subiect» numai în mod abstract, ca de un subiect transcendental. Dar nu acesta este cazul, căci numai subiectul empiric este real și vine în mod ontologic. Subiectele empirice însă sunt multe. Acum schema dată se poate transpune asupra acestei multitudini. Raza de acțiune a cunoașterii și a decupării obiectivate din ființă nu poate să fie una și aceeași pentru diferitele subiecte. Dar în genere subiectele se află totuși într-o lume obiectuală comună. Din curtea obiectelor trebuie să fie comună *tuturor subiectelor* cel puțin o anumită sferă centrală. Limitele mai exacte sau circumscrierile acestora pot de aceea să fie pentru

fiecare subiect altele, și oarecum la *poziție excentrică* date ca o *acoperire* parțială. În curtea comună a obiectelor sunt incluse totodată și subiectele; ele se află împreună unul cu altul și de aceea sunt în același timp *obiecte* unul pentru altul. Și subiectele sunt prin această situație ontologic în altă ființă, așa încât pot să fie obiectivări ale unui subiect. Curtea obiectelor este totodată o „*curte a subiectelor*”, ceea ce firește nu exclude faptul ca un subiect să fie față de altul și transobiectiv, adică poate să survină și în afara curții sale individuale. Cu aceasta este pe deplin confirmat punctul de vedere caracteristic al imaginii naturale a lumii, pentru care situarea reală a persoanelor este rânduită în cea a faptelor. Cunoașterea reciprocă a subiectelor este un caz special al cunoașterii de fapt unilaterale.

Dacă se vrea, de dragul analogiei, să se compare dispunerea ontologică a sferelor cu sistemul kantian, atunci curtea obiectelor se acoperă, din punctul de vedere al conținutului, cu domeniul experienței reale; transobiectivul însă, până la limita cognoscibilității, corespunde domeniului „experienței posibile”, iar ale configurației sunt „fenomenele” și au realitate empirică. Abia partea transobiectivului, care se află dincolo de limita cognoscibilității ar corespunde kantianului „lucru în sine”, a cărui inteligibilitate, în ciuda incognoscibilității lui, Kant o susține hotărât. Și aici subiectele empirice, împreună cu ceea ce le e dat, sunt supuse legilor fenomenului (spațiu, timp și categorii). În ontologie este de abandonat interpretarea legilor fenomenului ca funcții ale unui „subiect în genere” (formele intuiției și conceptele intelectului), ca și cea a realității empirice ca „idealitate transcendentă”. În locul celei din urmă a trecut realitatea ontologică. Cu aceasta *fenomen* și *lucru în sine* devin omogene; ele poartă același tip de ființă pe care îl împărtășesc și cu subiectul empiric. La Kant numai subiectivismul principiilor constituie elementul care marchează peretele despărțitor dintre ceea ce este obiect (*Objektsein*) și ceea ce este în sine (*Ansichsein*). În conceptul de „obiect transcendent” acest perete despărțitor se prezintă ca moment de opoziție. Obiectul transcendent trebuie să fie dezvoltarea celui empiric, numai totalitate, care rămâne Ideea eternă, care o deosebește de aceasta; aceasta este oarecum numai prelungirea sa în incognoscibil. Dar cum este posibil că în numita prelungire aceasta este „în sine”, în timp ce partea sa opusă este „fenomen”? Este aici o ruptură în filosofia kantiană, care nu poate fi consfințită prin nici o interpretare. Doctrina ideilor trece în opoziție față de doctrina fenomenelor, iar această opoziție este ridicată la nivelul ontologiei. „Obiectul transcendent” a devenit omogen întrucât în toate părțile lui, în cognoscibil ca și în incognoscibil este mai degrabă transcendent și ființând în sine. Apariția sa parțială este obiectivare (*Objektion*) unui fiind (*Seienden*) al cărui mod de a ființa este indiferent față de obiectivarea ca atare.

b) Sfera subiectului și curtea ei a obiectelor

Dispunerea sferelor în sistemul a ceea ce ființează (*des Seienden*) nu este creată odată cu raportul curții obiectelor la transobiectiv. Curtea este strâns legată de subiectul care ființează. Configurațiile ei sunt obiecte pentru un subiect. Numai prin aceasta ea se deosebește de restul celor ce ființează. În raportul celor două

sfere joacă un rol esențial o a treia, care, în cele de mai sus nici nu era luată în considerație, prin ale cărei proprietăți însă decupajul din ființă, care constituie curtea devine apoi actual; este *sfera conținutului subiectului însuși*.

Faptul că subiectul nu este ontologic un simplu punct de relaționare, ci o întreagă sferă de conținut multiplu, relevă faptul că aceasta este o „conștiință” și cuprinde întreaga lume de configurații cognitive. Între configurațiile ei și cele ale curții există acea relație de concordanță sau devianță pe care noi o desemnăm ca adevăr sau neadevăr. Nu obiectele pot să fie adevărate sau neadevărate, ci numai reprezentarea lor în subiect. Cum ființândul (*das Seiende*) nu este în sine obiect, ci poate să fie numai obiectivat, atunci obiectul nu este el însuși reprezentare (cum povățuiește idealismul), ci numai obiect al reprezentării, și ca atare transcendent ei, acolo însă unde el este reprezentat în mod adecvat. Căci «sesizat» de un subiect cunoscător, sau „reprezentat” în el – chiar și numai inadecvat – înseamnă chiar „a-i deveni obiectivat”.

Față în față cu curtea configurațiilor obiectuale se află în subiect o *sferă de configurații* cu funcție de reprezentare. Aceste formațiuni (*Gebilde*) sunt configurații ale subiectului, în măsura în care ele după sferă aparțin subiectului și persistă sau cad odată cu el. După conținut, ele nu sunt însă „subiective”, căci ele reprezintă, ci „obiective”; căci acest conținut este obiectul. O conștiință a obiectului nu poate exista fără *indexul obiectivității*. Dar indexul însuși este unul subiectiv. Sfera subiectului nu este de înțeles, fără multă vorbă, ca una psihologică. Ca sferă opusă obiectelor ea este una gnoseologică. Și cum obiectele sunt configurații de ființă, și sfera opusă ei este o sferă de ființă. Sfera subiectului este așadar și un membru al sferei generale a ființei și constituie de asemenea o problemă ontologică. Atunci prin ce se deosebește subiectul care ființează de celelalte configurații care ființează?

Prin faptul că între configurațiile cunoscute acesta este cel mai important, cel mai individualizat, cel mai diferențiat, sunt puse numai deosebiri relative. Cu el, luat ca cel care cunoaște, credem însă că survine chiar ceva ontologic specific. Și acesta este de determinat el însuși numai prin structura ontologică a relației de cunoaștere. Ontologic însă relația de cunoaștere înseamnă modificarea unilaterală a subiectului în cea mai deplină neatingere a obiectului. De aceea, cunoscătorul (*das Erkennende*) este de definit ontologic ca acea configurație de ființă, în care această relație, care o leagă în mod universal cu celelalte configurații de ființă, care îi provoacă modificări caracteristice; o sferă, așadar, în care se află împreună membrii omologi ai acestei relații care determină unilateral; o sferă de modificări care corespund membrilor opuși împărățiați în ființă, care o reprezintă și totodată o oglindesc. Subiectul este în ființă acel *punct* în care aceștia se reflectă în ei înșiși; și cum reflexia constă într-o reprezentare de configurații de ființă în el și provoacă o multitudine de configurații reprezentatoare, punctul de reflexie se lărgeste astfel într-o *lume în sine multiplă de reprezentări ale fiind-ului (des Seienden)*. Fiecare reprezentare are funcția de a fi, un înlocuitor sau o „imagine” a unei ființări în

subiect; multiplicitatea reprezentărilor lasă astfel să ia naștere *un tablou al lumii care ființează*, tablou care corespunde exact decupajului din sfera ființei, care închide granița obiectivării. Lumea reprezentării constituie astfel o *sferă închisă*, care este strict delimitată tocmai prin caracterul de reprezentare a conținuturilor ei față de lumea înconjurătoare a configurațiilor de ființă reprezentată, în care ea este încartiruită. Această sferă a conținutului strict închisă, care constă în relația mai generală, în reflexie și reprezentare, și constituie în sine o lume opusă lumii care ființează, este sfera „obiectivă” a conținutului conștiinței cunoscătoare. Aspectul ei interior este conștiința însăși.

Aceste determinări nu constituie o explicație sau măcar numai o teorie a conștiinței. Ele dau *numai o schemă a poziției și funcției sale ontologice* ca sferă centrală a curții obiectelor. Reflexia în sine este schema ontologică a conștiinței cunoscătoare; reprezentarea este schema relației la cunoscut. Cum se realizează, ea este independentă de aceasta. Ivirea ei din condiții poate fi profund irațională. Cunoașterea noastră se mărginește aici în genere la anumiți membri ai funcției ei, precum și la condiții certe încă sesizabile, respectiv accesibile ale posibilității ei. Acestea constituie un obiect al problemei gnoseologice. Întrucât însă, în cele din urmă, ele trebuie să fie condițiile care ființează, și numai ca atare pot să determine un subiect care ființează în funcția ființei sale a reprezentării fiind-ului, atunci ele aparțin și problemei ontologice. În acest sens există dezideratul unei ontologii *a conștiinței*. Cât de mult ar fi de îndeplinit acest deziderat, nu se pune problema aici; dar ca cel mai înalt punct de vedere al problemei subiectului, el trebuie să stea în atenția teoriei cunoașterii.

Modul de a fi al subiectului în mijlocul restului configurațiilor ființei aduce pe cea din urmă în raport cu el într-o stare corespunzătoare unică: față de el restul ființării devine obiect. Simpla reflectare într-un subiect, simpla reflectare în sfera sa internă o face obiect. A fi obiect înseamnă a deveni reflectat. Obiectivarea (*Objektion*) este în ființă corelatul exact al reprezentării în subiect. De aceea stratificarea sferelor se desemnează numai după relația ei la subiect, și numai pentru subiect, în sfere ale ființei. Curtea obiectelor nu este deloc ca cea parte ruptă din fiind care ajunge în subiect numai la reprezentare, care este deci reflectată. Subiectul este oarecum modul acestei reflexii.

(traducere de Alexandru Boboc)