

## OPINII DESPRE CĂRȚI

### În obiectiv:

Alexandru Boboc, *Rațiune și spirit în reconstrucția modernă în filosofie*, vol. I: *De la Descartes la Hegel*, Editura Academiei Române, București, 2015, 180 p.



## CONSTANTE ALE FILOSOFIEI MODERNE SAU FILOSOFIA MODERNĂ ÎNTRE SPIRITUL RAȚIUNII ȘI RAȚIUNEA SPIRITULUI

VIOREL VIZUREANU

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române;  
Universitatea din București

Așa cum o indică explicit și titlul, volumul publicat de profesorul Alexandru Boboc în 2015 și care conține un număr de douăsprezece studii consacrate contribuțiilor unor gânditori ai epocii moderne (la care se adaugă considerațiile introductive și de final) urmărește să ofere o grilă de interpretare a filosofiei moderne din perspectiva binomului categorial *rațiune–spirit*. Fără a constitui o sistematizare a filosofiei moderne, demersul de față propune, după cum însuși autorul precizează, „o încercare de lectură (ca atare, hermeneutică)” (p. 179) a unor opere (texte) subsumabile acesteia, pe baza categoriilor amintite anterior.

Aș dori să remarc din capul locului o astfel de inițiativă, care pare din ce în ce mai rară (dacă nu chiar nemeritat stingheră) într-un peisaj filosofic în care distincțiile dintre diferite forme „cogitative” de manifestare ale ființei umane în legătura sa cu realitatea sunt „uniformizate” până la indistinție, iar aceasta – aproape de fiecare dată – împotriva reperelor instituite de înșiși filosofii (moderni în acest caz) analizați. Iar aceasta în nenumărate cazuri reperabile la noi sau în străinătate<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Să ne gândim, de exemplu, la toate acele încercări care desemnează (prin însăși traducere) demersul hegelian ca fiind o „fenomenologie a minții”. Vezi, pentru o justificare a acestei opțiuni, monografia lui Peter Singer, *Hegel* (1983).

Intelect, rațiune, minte, spirit etc. sunt folosite adesea indistinct, fără niciun fel de grijă pentru semnificația vizată de filosofi care vedeau în acestea „realități” cogitative („facultăți”) diferite, dătătoare de sens pentru multiplicitatea raporturilor pe care ființa umană le (putea) avea cu realitatea, inclusiv din punct de vedere al evoluției sale istorice, ca proces cultural amplu de conștientizare a propriilor sale posibilități.

Mai mult, în spirit (!) reduționist, acum totul pare să fie din ce în ce mai mult (doar) *minte*, o pură funcționare, continuă, organizatorică teoretic și practic, dar permanent „pe orizontală”, o funcționare a unei gândiri am numi-o total „non-transcendente”, blocate în propria sa imanență (i.e. totodată și o expresie, mai mult sau mai puțin supervenientă, a unui substrat material – creierul...).

Pe de altă parte, există însă și o nevoie de a „traduce” oarecum acești termeni unii în/prin alții, iar aceasta este prezentă și la Al. Boboc. Vorbind în finalul scurtei sale *Introduceri* despre încercarea sa de a surprinde „experiența gândirii” proprie marilor sisteme filosofice moderne și presimțind poate ezitățile unui cititor prea legat de terminologia filosofică de azi, autorul va considera că acestea pot fi „reconectate sub sintagma «rațiune și spirit» sau, dacă se vrea altfel, numai «rațiune», dar «raison élargie»” (p. 10)<sup>2</sup>.

Ne vom opri în cele ce urmează doar asupra unora dintre modelele cognitive care sunt schițate sintetic de Al. Boboc în primul volum apărut din lucrarea sa consacrată filosofiei moderne, și anume asupra acelor în care am perceput contribuția autorului în dimensiunea originalității sale. Dincolo de reconfortanta erudiție clasică a profesorului de catedră, ubicuă și alexandrină totodată, vom încerca să punctăm un mecanism hermeneutic unitar minimal, operativ în multe din textele cuprinse în volumul de față. Ca orice lucrare incitantă, aceasta a prilejuit totodată și unele reflecții așa-zicând personale, născute din meditația asupra ideilor prezentate.

Coordonatele metodologice pe care autorul și le impune în demersul de față sunt, în esență, următoarele: a) un *decupaj istoric* între două vârste, „vârsta rațiunii” și „vârsta spiritului”; tradus în epoci, decupajul se va realiza între „epoca rațiunii” (secolul XVII), „epoca cunoașterii” (secolul XVIII) și „epoca spiritului” (începând în esență cu Hegel, putem adăuga noi – la p. 7, de unde am preluat diviziunea respectivă, nu mai este menționat nimic în acest din urmă caz); b) o *încadrare disciplinară*, prin asumarea „istoriei filosofiei ca parte integrantă a istoriei și filosofiei culturii” (p. 7) – aș adăuga, mai comprehensiv, prin raportarea filosofiei moderne la fenomenul complex al modernității (ceea ce, firește, depășește simpla raportare „disciplinară”, amintită anterior, și deschide spre înțelegerea, ea însăși „spirituală”, a diferitelor structuri dinamice de constituire comună – posibilă în diverse forme: prin interacțiune, dialectic, prin influențare sau contaminare – a realităților ideatice, respectiv materiale<sup>3</sup>); c) o *fixare a scopurilor cercetării* (ceea

<sup>2</sup> Autorul preia aici sugestia terminologică a lui M. Merleau-Ponty (vezi în acest sens și p. 151).

<sup>3</sup> E drept, acestea sunt reținute de autor fie prin prisma unor generalități (de tipul „descoperirile geografice”, „tiparul”, „invențiile” etc.), fie prin aceea a unor realități idealizate, i.e. transformate în expresii în grila preponderent filosofică („știința modernă”, „filosofia dreptului” etc.). Cf. *Introducerea* volumului, în special.

ce înseamnă și acceptarea unei *grile hermeneutice*): pe urmele lui Wildenband, istoria filosofiei este înțeleasă ca „o știință conceptualizatoare și explicativă”, care este „în mod necesar o *istorie a problemelor și conceptelor*” (p. 8).

Referitor la decupajul istoric amintit anterior, să reținem că el se poate traduce în fixarea idealismului german ca o configurație aparte în cadrul filosofiei moderne, ceea ce înseamnă și identificarea filosofiei kantiene drept „prag” (termenul ne aparține) al unei a doua „faze” a acesteia – urmând o sugestie a aceluiași Windelband, Al. Boboc vorbește despre „caracterul specific (dominant până la idealismul german) al «filosofiei noi», anume *caracterul teoretico-gnoseologic* (subl. ns.)” (p. 9). Este vorba despre ceea ce noi am numi fenomenul *absolutizării cunoașterii (științifice)*<sup>4</sup> – o re poziționare centrală și centrifugă totodată a științei matematice moderne a naturii în complexul raportărilor omului la realitate în genere – care caracterizează modernitatea filosofică (iar aceasta, apreciem, poate chiar dincolo de pragul idealismului german amintit anterior – ceea ce, recunoaștem, deschide spre o regândire a distincției „rațiune”/„spirit” – și – sub alte auspicii conceptuale)<sup>5</sup>. Se punctează astfel ceea ce Al. Boboc numește o „mutare în planul cunoașterii”, o veritabilă (auto)migrare a ființei umane în această dimensiune a sa însăși, am adăuga noi: „[g]ândirea sistematică modernă conturează treptat (cel puțin de la Descartes încoace) mutarea în planul cunoașterii (ca urmare și a constituirii științei moderne a naturii), mutare căreia Kant îi dă o expresie sistematică” (p. 108)<sup>6</sup>.

Asta înseamnă și că filosofia modernă, în perioada ei aflată sub tutela rațiunii, s-a găsit „într-un proces de căutare și reconfigurare metodologică. Atracția spre metodele științelor speciale ține de caracterul riguros al sistemelor acestora și de faptul că ele se propun printr-un experiment (în sens larg, nu numai în cel venit prin știința matematică a naturii)” (p. 9). Această din urmă afirmație a autorului trebuie înțeleasă, apreciem, din considerarea *experimentului* ca având o valoare cognitivă generică pentru mentalul modern, inclusiv în filosofia pură (ceea ce înseamnă transformarea acestuia într-o veritabilă categorie de structurare a realului – de unde și invocarea de către autor, în continuarea pasajului citat anterior, a celebrului experiment de gândire kantian). Experimentul desemnează, la modul general, o modalitate generică a ființei umane în epoca modernă de a *judeca* realul

<sup>4</sup> Aceeași idee o regăsim formulată de Al. Boboc astfel: „*Cunoașterea* devine (...) *valoarea etică supremă* și valoarea centrală a sistemului de valori! Matematică, rațiune, raționalism în cunoaștere, și intelectualism în etică și în conceperea funcționalității valorilor!” (p. 42). Autorul vede aici o „subordonare” a ideilor filosofice față societate („Iată niște rezultate evidente, care nu se explică însă numai prin rațiuni de sistem de gândire, ci denotă o subordonare la nevoile materiale și morale ale societății moderne, la stilul și la idealurile epocii”, pp. 42–43). Poate că înțelegerea procesului în cauză ca „interacțiune multiplă” ar relativiza materialismul determinist, redând mai corect complexitatea influențelor ce pot fi gândite în ambele sensuri.

<sup>5</sup> Pentru a nu spune că ne putem întreba în ce măsură nu suntem iremediabil atrași și noi, cei de azi, unoeri chiar împotriva voinței noastre (inclusiv la nivel existențial), spre același pol dătător de sens al realității – al realității într-un sens multiplu, exhaustiv.

<sup>6</sup> Asupra sistematicității gândirii moderne, vom reveni mai jos.

(de a stabili valoarea de adevăr a acestuia) în conformitate cu un mecanism de „verificare” constituit pe baza propriilor exigențe raționale ale subiectului cunoscător. Firește, modelul acestui mecanism cognitiv este oferit de știința matematică a naturii.

Rațiunea modernă își află figurile sale exemplare în filosofie, iar cartezianismul este prima dintre acestea. Găsim la Descartes, în primul rând, „ideea unității metodei și a cunoașterii și, prin aceasta, a unității științei prin unicitatea și unitatea rațiunii umane”, i.e. „intuirea în diversitatea științelor (și a cunoștințelor) a unei unități *sui generis*, anume unitatea «Rațiunii»” (p. 11). *Mathesis universalis*, concept central în *Reguli utile și clare pentru îndrumarea intelectului*, devine expresia binecunoscută a asocierii fundamentale dintre „Știință” și „Rațiune”.

Pentru autor, *dezanthropologizarea* teoretico-metodologică, operată cunoașterii de Descartes, conduce la idealul teoriei moderne a științei, altfel spus exprimă „modernitatea” concepției sale. Aici, judecățile pot fi nuanțate, chiar și împotriva unei viziuni destul de răspândite, în măsura în care amintita dezanthropologizare este continuată de o *reantropologizare* pe care însă am putea-o numi mascată – mascată de însuși idealul obiectivității cunoașterii științifice moderne. Firește, dezanthropologizarea operată de modernitate se referă la acele aspecte pe care ulterior le-am putea numi „naive” în relația ființei umane cu realitatea. Dar, în fond, *alegera* idealului obiectivității reprezintă expresia puterii ființei umane de a decide cu privire la propriul său destin, expresie deci a libertății umane (în înțelesul ei modern) și – pentru a vorbi precum Kant – a ieșirii omului din starea de minorat. „Revoluția copernicană” consemnată de același filosof este poate imaginea cea mai sugestivă în această privință. Pe scurt, dezanthropologizarea reprezintă tocmai semnul cert al reantropologizării moderne a cunoașterii, o reafirmare a umanului pe un alt palier<sup>7</sup>.

Același mecanism explicativ poate fi invocat, de altfel, și în ceea ce Al. Boboc, pe urmele analizelor fenomenologice ale lui Husserl, numește *dezanthropologizarea eului* (altfel spus, eul citit nu empiric, psihologic, din perspectiva „omului”, ci transcendent), pe care o consideră consonantă cu dezanthropologizarea idealului științei amintit anterior (p. 17). În alți termeni, putem vedea aici o manevră a omului modern de a se privi pe el însuși din perspectiva științei, ca sursă/fundament al științificității înseși, de a se „obiectiva” sub forma subiectului cunoscător (iar subiectul cunoașterii – științifice – devine expresia prin excelență a umanului, imaginea privilegiată pe care omul o are despre sine).

Ei bine, apreciem noi, și aici putem să vedem tot efectul unei reveniri a omului asupra sa însuși, o redocupare/redefinire a umanității pe care el însuși o produce plecând de la acea formă a cunoașterii *sale* pe care o desemnează ca fiind expresia propriei sale certitudini cognitive (în esență, certitudinea recunoscută adevărului

<sup>7</sup> În fond, aceeași idee transpare ulterior și la Al. Boboc, atunci când afirmă că „*Discursul* [despre metodă] este (...) un manifest al umanismului ce se așază ca «modernitate» prin paradigma «Rațiunii» și a funcției de teme și autoafirmare a acesteia” (p. 12).

matematic). Ceea ce revine la a afirma încă o dată că deantropologizarea eului reprezintă concomitent o reantropologizare de un tip aparte, în sensul unei purificări (științifice, transcendente) a eului operată de sinele însuși. Consonanța despre care vorbește Al. Boboc reprezintă atunci dubla condiționare reciprocă pe care o realizează eul și știința modernă: știința abandonează pretenția sesizării structurilor ultime ale lumii (ale lumii în sine), iar eul devine el însuși construit în conformitate cu pretenția de științificitate (modernă) a realității. Doar astfel ființa umană sub forma subiectivității moderne putea să devină fundament al cunoașterii, iar aceasta într-o dublă condiție: ca *structuri* precise de (in)formare a teoriei despre realitate (a științei) și ca *decizie* epistemologică de a căuta în sine acele fundamente însele. Este practic ideea care transpare și atunci când autorul afirmă că „«unitatea» în diversitatea științelor vine dintr-o triplă unitate: a «Rațiunii», a omului și a lumii” (p. 27).

Caracterul *de sistem* al cunoașterii moderne și funcția sa *modelatoare* a realității prin intermediul teoriilor științifice reprezintă alte repere semnificative ale acestei structuri ideatice specifice modernității: „în esență, remarcă Al. Boboc, conceperea cartesiană a unei «lumi» anunță posibilitatea unei construcții «raționale» a «sistemului lumii» independent de structura reală a lumii” (p. 12). Firește, existența acestei constante a timpurilor moderne nu exclude o diversitate a formelor sale, în sensul unor „figuri” corespunzătoare unor expresii spirituale distincte (iluminismul, idealismul german etc.) sau chiar al unor particularități individuale. Însă, afirmăm aici – în continuarea lui Heidegger –, în primul rând prezența în modernitate a ceea ce „leagă” toate aceste forme, a sistemului înțeles ca manieră aparte de structurare a ființei înseși. Accedem astfel la o înțelegere nuanțată a unor afirmații care, la prima vedere, pot părea asertarea unor rupturi abrupte, care ar „fragmenta” excesiv epoca modernă („totul apare [în Iluminism – n.n.] sub zodia sistematicului (nu a sistemului, ca în secolul XVII”, p. 81”). „Sistemul” și „sistematicul” trimit atunci spre o unică „esență”, sunt ambele expresii ale gândirii moderne sistematizatoare.

Firește, cele spuse anterior deschid în mod necesar și spre problematica *metodei* – la Descartes întâlnim expusă clar „posibilitatea universalității metodei (sau metoda ca formă a universalității), (...) într-un fel prin matematica ca valoare (matematicul, matematicitatea), nu [prin] metodele ei.” (p. 13). Mai mult, „ideea unității metodei și cunoașterii rămâne în fondul valoric al teoriei ca acel ceva «cartesian» întâlnit în orice configurare teoretico-filosofică” (p. 13); sau, încă: „«ceva cartezian» face parte din omul modern însuși și din modernitatea culturii europene” (p. 15). Descoperim de altfel un cartezianism peren, constitutiv esenței demersurilor teoretice contemporane – fie ele ale științelor naturii sau ale științelor socio-umane –, ceea ce revine la a determina gândirea ca fiind și azi tributară modelului subiectivității modernității timpurii.

Apoi, paradoxal, demersul de interpretare istorică, pornit din constatarea evoluției istorice a spiritualității (cel puțin) europene, va determina demersul inițial ca purtând propriile sale caracteristici esențializate: „Dacă între trăsăturile

«modernității» situăm și descoperirea «subiectivității», atunci trebuie recunoscut aici rolul hotărâtor al *Cogito*-ului cartesian tocmai întrucât e «cartesian».” (p. 14).

Cum este și firesc, acest filon cartezian nu trebuie, în ciuda „constanței” prezenței sale, absolutizat. Este interesant să constatăm, împreună cu Al. Boboc, cum „«l'esprit de géométrie» și «l'esprit de finesse» nu se exclud (p. 32). Dincolo de diferențele majore, dincolo de omul rațiunii și cel al afectivității (inimii), se întrezărește un element ontologic și antropologic comun, expresia unei *coincidentia oppositorum sui generis*<sup>8</sup>: întâlnirea și împletirea celor două dimensiuni în cea a *individualismului modern*. După cum precizează Al. Boboc cu referire la concepția lui Pascal despre ființa umană, „[t]rebuie să vedem aici o altă expresie a individualismului modern care, ca și prin *Cogito*-ul cartezian, se opune universalismului abstract teologico-scolastic, afirmând valoarea și specificul umanului”, ceea ce autorul mai numește „extrema singularizare a eului” (p. 34). Mai mult, ideea unei „logici a inimii” se găsește anterior nu doar în *Confesiunile* Sf. Augustin (previzibil), ci și în *Cogito*-ul cartezian (p. 36). Inima, viața au propria lor ordine, o „ordine a valorilor” (p. 37), nu mai puțin o *ordine* însă, ceea ce deschide spre o intimitate (dacă nu contaminare) fundamentală cu rațiunea cunoașterii<sup>9</sup>.

Instructive sunt observațiile fugare ale autorului cu privire la paralela dintre Pascal și Kierkegaard din perspectiva individualismului/finitudinii. În esență, este important să constatăm: „(1) modalitatea «coincidentia oppositorum», utilizată și de Pascal, este deschisă, permite afirmarea, depășirea, adică se exprimă conjunctiv (și... și) și afirmativ, posibilitatea unei existențe contradictorii nefiind o problemă; (2) modalitatea paradoxului de tip metafizic kierkegaardian este expresia extremei finitudinii și a imposibilității afirmării, structura ei fiind disjunctivă (*Entweder-Oder*) și interogativă. Ca urmare, «neliniștea» omului pascalian are o nuanță etico-religioasă, nu are încărcătura metafizică a acelei «Angst» (...) a lui S. Kierkegaard și a existențialismului.” (p. 35). În primul caz avem, spunem noi, un balans al constatării, în cel de-al doilea o suspendare în abis; o rătăcire, nu o disperare. Polul infinitudinii (deși „filtrat” de perspectiva modernității) mai are încă o pozitivitate, o prezență palpabilă la Pascal, în vreme ce pentru Kierkegaard individualismul este dus la extrem, conținutul său se confundă exclusiv cu lipsa de contact a ființei umane cu divinitatea.

Rațiunea ca „dublu agent modelator” în modernitate, al ființei umane și al realității în genere (în care va fi „absorbit” și Dumnezeu) își găsește o exprimare aparte și penetrantă la Spinoza, iar afirmarea libertății ca înțelegere a necesității pare a sintetiza perfect această poziționare epistemologică și ontologică (sau: ontologică *prin* epistemologie).

În fond, tocmai pentru a simplifica, ar trebui să facem o adăugire: libertatea, spinozist – și modern totodată – vorbind, nu este doar necesitatea înțeleasă, ci,

<sup>8</sup> O afirmare a spiritului dialectic, după cum adaugă Al. Boboc.

<sup>9</sup> Pentru o „retragere parțială” în fața acestei perspective poate prea raționalizante, a se vedea ultimele rânduri din secțiunea consacrată de autor lui Pascal (pp. 38–39).

pentru a fi mai clari, înțelegerea *necesității cunoașterii*, în sensul unei necesități cuprinse irevocabil în cunoaștere, dar și al unei prezențe necesare a cunoașterii (așa cum este definită în modernitate) în toate raporturile ființei umane cu realitatea. Putem vorbi astfel de o „cunoaștere-valoare” (p. 44); iar asta, adăugăm, chiar în sensul unei „valori” pecuniare, a unei instrumentalizări a rațiunii<sup>10</sup>. Ceea ce revine la a accepta că „[t]emeiurile faptei și ale valorilor comportamentului sunt astfel, după Spinoza, numai intelectuale; întrucât cunoașterea prin intelect realizează armonia omului cu «Totul» (...), întreaga viață afectivă și volițională e dominată de gândirea ca intelect” (p. 44). Tot în acest sens, într-un alt loc: „Cunoașterea apare ca modalitate de dominare a afectelor și ca valoare morală supremă, întrucât bine, rău, virtute, fericire, binele suprem *sunt ceva numai în funcție de cunoaștere* (subl. ns.)”. Mai mult, se poate constata că „[s]upralicitarea valorilor cunoașterii și adevărului este caracteristică stilului culturii secolului al XVII-lea și se afirmă nu numai în filosofie, ci și în literatură, artă, știință, în stilul de viață chiar” (p. 44, nota 16).

Am preciza că, dincolo de „raționalismul” strict al secolului XVII (clasicizat el însuși foarte repede), amintita „supralicitare” nu pare a mai părăsi ulterior spiritualitatea europeană (dacă nu chiar globală, mai nou; mai nou prin efectele foarte palpabile, nu prin intențiile manifestate încă de la începuturi de capitalul cognitivo-economico-cultural occidental), cel puțin până astăzi.

Vorbeam la începutul analizei noastre despre distincția dintre „rațiune” și „spirit” în contextul unei lipse din ce în ce mai accentuate de a conferi o semnificație reală acesteia. Or, este decisiv să înțelegem că până și concepte identice pot ascunde sensuri (sensibil) diferite. Iată, este important să sesizăm, împreună cu Al. Boboc, că „*Intellectus* la Spinoza (și în raționalismul prekantian poate) nu exprimă gândirea abstractă (momentul abstract al gândirii), precum «l'entendement», «understanding», «Verstand», în sensul intelectului izolat și abstractizant, pregătit pentru momentul dialectic («Vernunft», la Kant și Hegel), ci unește *cunoaștere* (a cunoaște) și *comprehensiune* (a înțelege), care la Spinoza coincid într-o dialectică globală nediferențiată *cunoaștere-existență*, în condițiile în care ordinea ontică și cea logică sunt identice” (p. 45).

Într-o primă aproximare hermeneutică, *spiritul* trebuie să fie înțeles speculativ, în sensul hegelian, ca depășire (suprimare) și înglobare în sine a tuturor contrariilor, ca expresie a adevărului conceput ca întreg, i.e. ca sistem. De aceea, raportat la om (doar), „«Spiritul» nu trebuie luat ca o însușire a omului printre altele [sau, am adăuga noi, ca o simplă facultate superioară a acestuia], ci ca esența acestuia și ca «Spirit universal»” (p. 149). Pe de altă parte, raportat la lume (doar), ca „Spirit al lumii (*Der Weltgeist*)”, el nu trebuie înțeles „în sensul de însușire proprie a acesteia”, ci ca fiind „activ în istorie, un „concept filosofic al istoriei universale”

<sup>10</sup> Să ne întrebăm: nu cumva cunoașterea, rațiunea devin „valoare”, tocmai atunci când nu mai sunt valoare-în-sine, ci valoare-pentru-om? Am putea vorbi atunci, fără a greși, de „cunoaștere-plusvaloare”.

(p. 149). În fond, este și ceea ce îl diferențiază de conceptele anterioare de substanță: „«Spiritul», concept central al unei sistematice filosofice profund dialectice, ar rămâne în sine, o entitate (ca și «substanța» din teoriile moderne – Descartes, Spinoza), o identitate ca atare (ca la Schelling) și nu acel «Adevărul este întregul», și care ființează numai ca Sistem, dacă în construcția nu ar interveni numitul «Spirit al lumii»” (p. 149). Spiritul (ca Absolut) înglobează totalitatea raportărilor ființei umane la ființa ca atare, în istoricitatea (devenirea) sistematică a acestor adevăruri „parțiale”, înglobează deci subiectivul și obiectivul.

*Continuitățile* filosofiei moderne (în fond, posibilitatea de a avea un concept integrator al acesteia) – dincolo chiar de pertinența distincției rațiune–spirit în istoria și sistematica modernității – se regăsesc atunci pe un alt palier, de profunzime, căci Spiritul Absolut la Hegel nu poate fi redus la Dumnezeu: „[e]ste vorba într-o altă modalitate, bineînțeles, de acel «Dieu de la métaphysique» de care vorbeau raționaliștii secolului al XVII-lea”, iar „lumea omului ocupă o poziție centrală în lumea spiritului a lui Hegel” (p. 150). Este vorba, putem spune, de un spirit ce reflectă devenirea și necesitățile umanității, de un spirit „contaminat” în însăși esența sa de acestea. Sintetic vorbind, [i]storicitatea și conștiința istoricității, proprii Spiritului în autoînfăptuire, constituie pilonii unei construcții ideatice în care omul și lumea formează o unitate, structurează însăși totalitatea, adevărul” (p. 150). În plus, dimensiunea științificității specifică modernității este păstrată și resemnificată, căci acest Spirit este pus în act, în propriul său travaliu cu sine, iar „[a]ceastă «muncă» ia forma *științei*” (p. 161) – „coroana unei lumi a spiritului”, cum menționează Hegel în *Fenomenologia Spiritului*, un spirit care leagă indisolubil, prin știință, metoda și obiectul său; care leagă, iată, și la acest nivel, omul de lumea sa întru conștientizarea acestei unități.

În finalul analizei noastre, apreciem că nu putem decât aștepta cu interes nedisimulat continuarea atât a promisiunilor, cât și a realizărilor acestui prim volum, dintre care doar unele au putut fi schițate de noi în textul de față.