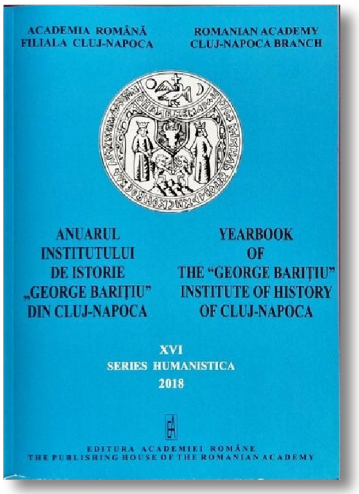

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Critica i-mediatului sau idealismul finitudinii în Logica obiectivă hegeliană

Victor Dogaru

How to cite this article:
Dogaru, Victor (2018) *Critica i-mediatului sau idealismul finitudinii în Logica obiectivă hegeliană*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 16, pp. 185–202. DOI: 10.5281/zenodo.22966713

© 2018: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

CRITICA I-MEDIATULUI SAU IDEALISMUL FINITUDINII ÎN LOGICA OBIECTIVĂ HEGELIANĂ

Victor Dogaru

Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca,
Şcoala doctorală de filosofie

Abstract. *THE CRITIQUE OF IMMEDIACY OR THE IDEALISM OF THE FINITE IN HEGEL'S OBJECTIVE LOGIC. This paper represents an agonistic endeavour focused on reclaiming the concept of reflection as it is formulated in Hegel's Science of Logic. Contrary to many suggestions of various philosophical schools, reflection itself implies with necessity "immediacy" (detailed and condensed in the Doctrine of Being), but also denounces the impossibility of a direct deductive relation of „nature" from „thinking". In other words, the rigid etiquette of Hegelianism as solipsism vanishes through a careful analysis of the very activity of reflection. The accurate understanding of mediation, which is the Hegelian essence (being the second book of the Objective Logic – The Doctrine of Essence), constitutes a duality in immediacy: essence does not only negate and, therefore, transforms its content, but also, structurally, presupposes and generates it. The post-Hegelian line of reasoning, which retracts the one-sidedness of a simple destruction/negation of Being (as immediacy), can be reduced to the general scheme of determining the relation-to-other (specific to finitude) as a moment wholly internal to the infinite relation-to-self of the Hegelian Concept, a dynamic closely followed and described by the German philosopher.*

Keywords: *speculative logic, post-Hegelian thinking, immediacy, reflection, metaphysics, idealism*

În chiar debutul celei de-a doua cărți a operei de bază a lui Hegel, respectiv în *Doctrina Esenței a Ştiinței Logicii*, avem următoarea propoziție lapidară: „adevărul ființei este esența" (Hegel, 1812/1966, p. 380). Tematica întreagă amorsată de aceasta teză a fost şi este adesea supusă deturnărilor, ocultărilor şi mutilărilor de sens. Iar aceasta deoarece, chiar şi dacă am lua această formulă hegeliană ad litteram, s-a ignorat că, în orice caz, ar trebui să răspundem, mai întâi, la întrebarea „de ce există ființa?". Altfel spus, exigența acestui demers filosofic ne obligă să gândim nu în termenii unei opoziții care ar anihila una dintre tabere, ci, din contră, în maniera includerii, compactării şi explicării unui termen prin altul.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XV*I*, 2018, p. 185-202

Instrumentarul argumentativ hegelian, deşi este extrem de comprehensiv şi prodigios, poate fi totuşi restrâns la o schemă generală. În cazul nostru, ideea este următoarea: avem includerea i-mediatului, nemijlocitului (imediat care caracterizează prima parte a *Logicii Obiective – Ființa*) ca moment eminamente intern al medierii (specific părții a doua a *Logicii Obiective – Esența*). Aşadar, în *Esență*, avem continuarea şi chiar comprimarea rezultatelor cărții care o precedă, respectiv a doctrinei Ființei.

Nu vorbim (doar) despre o aneantizare a Ființei, ci, din contră, de o producere (sau „pozitivare" cum o mai numeşte Hegel) a ei cu întregul său caracter i-mediat. Cu alte cuvinte, avem un motiv extrem de precis pentru care Esența este situată după Ființă: Esența începe unde se termină cealaltă, adică în contradicțiile, inconsistențele şi limitările de structură ale Ființei. Această dinamică esențială este echivalată cu mişcarea reflectării, care va realiza după aceea trecerea către cealaltă Logică, cea subiectivă, care este de fapt a treia carte şi, în acelaşi timp, a doua parte a *Ştiinței Logicii*.

Aşa cum limpede se poate deja intui, vorbim despre un punct nodal al filosofiei moderne care, prin grila noastră de lectură, înseamnă a) sublimarea epistemologiei prin regândirea (şi sublimarea) distanței înseşi dintre subiect şi obiect, şi subiectul, dar şi obiectul fiind văzute ca momente ale totalității critice care le deschide însăşi posibilitatea de existență, b) eliminarea ideii conform căreia reflectarea ar fi un adaos, o anexă şi/sau strict un proces al subiectului şi, totodată, c) dispariția oricărei radicalități absolute a Ființei, radicalitate care, de fapt, este o pre-supunere, aşadar ea nefiind nimic altceva decât o retroiecție a mişcării de reflectare. Proiectul hegelian ar putea fi, aparent, catalogat drept o metafizică fără ontologie, în care orice prezumtivă pre-existență (deci un pre-supus primat ontologic inepuizabil, nesaturabil şi incomprehensibil prin reflectare) nu este nimic altceva decât pre-supunerea însăşi. De asemenea, mai ales în secțiunea despre Diversitate, secțiune care este în prelungirea Identității şi Diferenței, vom arăta cum caracterul ne-mijlocit este conservat şi cum nu se poate nicidecum vorbi despre un solipsism în cadrul ştiinței speculative ori despre un „anti-realism", teoretizat astăzi de autori americani precum Robert Pippin, de pildă. Hegel are de fapt o miză foarte subtilă în această parte de mijloc a *Logicii* sale: acolo unde ar părea evidentă o ruptură, el vede o continuitate. În loc de opoziție, avem două elemente pe o bandă Moebius: dacă ființa însăşi chiar ar poseda acea radicalitate nesaturabilă, atunci, ca ceva eminamente exterior activității reflectoare, ar deveni o reprezentare a ne-reprezentabilului ca ne-reprezentabil. Or, aceasta, într-adevăr, ar echivala cu o includere totală a oricărei contingențe într-un sistem logic. Totuşi, în acelaşi timp, aceasta nu ne permite să afirmăm o relație de derivare şi includere totală a „naturii" în „gândire" – nu putem prevesti şi epuiza toate preschimbările şi variațiile contingențelor, dar putem face vizibilă o structură logică care caracterizează orice contingență. Mai precis spus, filosoful german ne explică că, pentru a înțelege natura ființei, tot ce trebuie să facem este să înțelegem ce este implicat de către categoria

„ființă", pentru că structura acestei categorii este identică cu ființa însăşi. Natura ființei poate fi, astfel, determinată aprioric, examinând conceptele de bază ale gândirii. Aceasta, o repetăm, nu înseamnă a nega că sunt anumite proprietăți contingente ale naturii (sau ale istoriei bunăoară) care pot fi descoperit exclusiv a posteriori de activitatea empirică (de experiență). Gândul, într-adevăr, nu poate determina toate aceste variații sau dezvoltări ale contingentului, dar poate totuşi demonstra a priori structura contingenței în general, că trebuie să existe contingență şi, mai ales, de ce există. Mai departe, gândul poate determina tot aprioric, alături de acea structura logică a contingenței (exhibată de reflectare), relația acestei structuri înseşi cu necesitatea. Altfel spus, faptul că lucrurile contingente sunt subiecte ale schimbării şi ale distrugerii poate fi cunoscut aprioric, chiar dacă gândul pur însuşi nu poate prevesti sau prevedea în mod precis cum se va schimba un lucru sau când va pieri. Ceea ce vrem noi a prezenta în articolul de față este că Hegel ne oferă o manieră de filosofare prin care, indiferent de ce şi câte contingențe ne aşteaptă în viitor, noi putem determina cu certitudine ce înseamnă a fi „ceva", a fi „finit", „cantitativ", a avea „formă" şi „conținut" etc. Activitatea gândirii poate aşadar să delimiteze şi să restrângă paleta contingențelor viitoare pentru că ştie că a fi „ceva" sau a fi „finit" sunt lucruri ineluctabil legate de o structură logică corespunzătoare. Nu putem avea o viziune totală, absolută a contingențelor şi a viitorului, dar putem şti ce se va întâmpla cu acestea atâta timp cât sunt guvernate de structura logică a unui „ceva" sau a „finitudinii". Hegel nu este stăpânit de vreo emfază oraculară şi nici măcar nu-şi doreşte acest fapt, el doar expune ceea ce este conținut în mod logic în ființă şi, deci, inerent ființei ca atare. A gândi în imanența logică a determinațiilor se va arăta, la capătul *Logicii*, ca fiind absolut totuna cu natura adevărată a lucrurilor.

Hegel, în această dezbatere, a preluat foarte mult din arsenalul conceptual kantian, în special din acțiunea (auto)limitativă a lui Kant de a-şi privi Critica sa ca „o biată analitică a înțelegerii" şi, de asemenea, teza din chiar debutul Sistemului Cosmologic al Ideilor unde „Rațiunea nu generează niciun concept. Cel mult ea poate să elibereze un concept al înțelegerii din limitările experienței posibile ca să-l extindă dincolo de limitele empiricului" (Kant, 1781/2009, p. 315). Îl vom situa pe Kant în cadrul unei logici a cunoaşterii finite (a înțelegerii, nu a rațiunii adică), în timp ce Hegel va articula logica unei cunoaşteri infinitiste, care trebuie să explice aprioricul, paralogismele şi antinomiile la care inerent ajung *Criticile* lui Kant, după chiar aprecierile sale.

Încă din introducerea la *Fenomenologie* avem depăşirea rigidității şi fixității relației subiect – obiect, tributare prin excelență modelului epistemologic de tip „formă-conținut". Dihotomia subiect versus obiect devine ceva evanescent în cadrul arhitectonicii acestei logici descrise de Hegel prin desfăşurarea acestor doi versanți, aparent insurmontabil separați şi ireconciliabili, ca momente ale totalității. Altfel spus, şi naturalul, dar şi socialul, şi obiectul, dar şi subiectul sunt constituite de practica obiectivantă a Spiritului, Spirit care este, în acelaşi timp, subiectul istoric universal. Spiritul produce realitatea printr-un proces de exteriorizare prin

care se constituie în mod reflexiv şi pe sine. Astfel, şi subiectivitatea, şi obiectivitatea sunt constituite de Spirit în desfăşurarea sa dialectică, având, de fapt, aceeaşi substanţă, iar simpla lor opunere e înlocuită de determinarea lor reciprocă.

Aşadar, automişcarea substanţei – subiectivizarea sa, nu simplul său caracter de a fi un suport omogen şi radical exterior subiectului, ca la Spinoza de pildă –, care dislocă subiectul şi obiectul din poziţiile lor opace, poate fi redusă la contradicţiile totalităţii speculative, acest subiect-obiect veritabil al Esenţei. Subiectul-obiect identic este Spiritul, „substanţa" care este şi „subiect": „Substanţa vie este mai departe fiinţa care este într-adevăr subiect sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, care este într-adevăr reală numai întrucât ea este mişcarea punerii de sine, adică este mijlocirea devenirii-ei-ca-altul cu ea însăşi" (Hegel, 1807/2010, p.18). În paranteză fie spus, acesta şi este scopul declarat al *Fenomenologiei Spiritului*: noi (trebuie să) avem o ştiinţă a experienţei umane asupra Absolutului, ştiinţă care este văzută ca un proces istoric de automanifestare însăşi a Absolutului. De aceea este o fenomenologie a Spiritului!

Hegel va fi refractar ideii (tabelului) categoriilor din analitica transcendentală, considerându-l ultimul rest de epistemologie nesublimată şi ultimul bastion al empiricităţii conceptelor (lumea care „se dă" ca un fapt neproblematizat). Ambiţia lui Kant era de a fi dat categoriilor ontologiei tradiţionale un conţinut distinct şi independent prin pura considerare a înţelegerii – ceea ce înainte grefa „substanţa" acum se originează cu totul în subiectul transcendental. Reproşul lui Hegel va fi că predicatele (categoriile) nu sunt formele de bază nici ale ontologiei şi nici ale raţiunii, fiind doar expresii ale unei unităţi mult mai fundamentale şi realmente dinamice, respectiv unitatea Conceptului şi a Negativităţii Absolute. Revenind la Kant, reiterăm că însăşi Deducţia Metafizică înseamnă ţelul de a fi riguros în metafizică, aşadar considerând categoriile ca fiind exhaustive, autoexplicative. Cu alte cuvinte, această rigurozitate este totuna cu a avea completitudinea cunoaşterii, adică nu o asumare grosieră, la întâmplare, particulară, arbitrară a obiectelor (deci nu un agregat sporit în mod continuu de noi şi noi estimări ale fiinţei), ci doar printr-o idee a întregului care este totuna cu cunoaşterea apriorică a înţelegerii. Mai mult, această divizare conceptuală trebuia să ne dea la Kant ideea de mai sus ca determinată, dar să o reliefeze şi ca determinantă, originantă, constitutivă, aşadar în conexiunile ei într-un sistem. După cum chiar filosoful din Königsberg o spune:

> Filosofia transcendentală are avantajul şi totodată obligaţia de a-şi căuta conceptele în acord cu un principiu, din moment ce acestea izvorăsc pure şi neamestecate din înţelegere ca o absolută unitate şi trebuie prin urmare să fie conectate între ele în acord cu un concept sau o idee. (Kant, 1781/2009, p.105)

Critica lui Hegel tocmai aici se va situa. Deşi este literalmente de o importanţă extraordinară că la Kant ontologia tradiţională devine totuna, la nivel categorial, cu înţelegerea, totuşi pasul final nu a fost făcut − n-avem încă critica categoriilor însele, deci categorialitatea categoriilor nu e tematizată sau, încă şi mai radical, categoriile sunt deja presupuse de cel care ar vrea a le fundamenta în filosofia transcendentală kantiană.

Argumentul poate fi reformulat în felul următor: conținutul distinct şi independent al categoriilor este încă o pretenție neîntemeiată, încă relevă de o presupoziție. Or, filosofia hegeliană înseamnă tocmai debarasarea de orice presupoziție şi determinarea unui sistem filosofic din propria imanență a gândirii, tocmai pentru a nu o limita şi încorseta. Aşa cum Ute Guzzoni (1963) explică, „gândirea care lasă deoparte toate asumpțiile despre ceea ce ea este nu rămâne cu nimic altceva de gândit decât cu simplul gând că este" (p. 35).

Kant ar spune că fiecare noțiune, predicat sau categorie are o contribuție singularizată/singularizabilă la constituirea obiectului pentru cunoaştere, care ar presupune deci un caracter substanțial în-şi-pentru-sine, structură care este însuşi adevărul în terminologia hegeliană. Dar Hegel arată cum oricare dintre categorii, când e luată de una singură, se arată a fi incompletă şi într-o dependență clară de celelalte categorii de care, chipurile, n-ar avea nevoie. Categoriile „trec" din unele în altele atunci când sunt reflectate. Determinarea lor calitativă (ca şi categorii ale ființei în Ştiința Logicii) prin determinările reflectării (categorii ale esenței) arată limitarea lor de structură, fiind mereu într-o relație cu un altul decât ele, un altul care le determină şi, deci, constituindu-se într-o necesară tranziție şi pieire reciprocă. Fiecare categorie bazându-se pe alta pentru a se determina în mod complet îşi trădează de fapt finitudinea şi, de aceea, devine o categorie a Logicii Obiective la Hegel. Tocmai distingerea lor superficială atrage caracterul lor finit, nu infinit/absolut, un absolut care presupune autorelația însăşi, dar şi caracterul atotdeterminant însuşi. Aici o dublă țintă a fost atinsă: nu avem o vacuitate structurală în însuşi subiectul „cunoscător", ci şi lucrurile însele sunt traversate de aceeaşi negativitate, dată fiind obiectivitatea ca o funcție a cunoaşterii în cadrul teoriei kantiene şi dat fiind colapsul categoriilor doar pre-supuse/pre-judecate ca fundamentale şi ultime. Carența aceasta o putem numi lipsa unei coeziuni interne a categoriilor.

Şi totuşi, ce legătură are acest neajuns al kantianismului privind forma (categoriile limitate) şi conținutul (diversul sensibil strict ca fenomen/aparență) cu subiectul-obiect sau Spiritul Absolut? În teza noastră, dialectica absolutei negativități este prezentă şi în conținut, dar şi în formă: ambele limitări sunt sesizabile în cadrul ei. Kant a ratat mişcarea speculativă dintre predicatele însele, menținându-le forțat exterioritatea asupra conținuturilor cărora li se adresează. Categoriilor le este în mod exterior asignată o opoziție, de un subiect epistemologic, fapt ce presupune mereu un al treilea (reflexia exterioară) ca suport al acestor două laturi (categoriile/grila şi obiectele/conținutul) aparent indiferente din schema cunoaşterii. Dacă s-ar fi respectat pretenția abandonării oricărei presupoziții în critica filosofică, atunci această exterioritate a categoriilor n-ar mai fi existat. Pornind din stricta imanență a gândirii, s-ar fi văzut necesitatea vreunei categorii şi felul în care se adaugă acelei pure autogândiri inițiale care, deşi e insuficientă pentru a acoperi întreaga paletă a determinărilor, este esențială în privința intransigenței pretenției autocritice. Kant ajunge de fapt la exterioritatea categorială pentru că nu este suficient de autocritic şi plasează din capul locului în mod necritic categoriile. O manieră autocritică ar fi

însemnat suspendarea oricăror asumpții personale. Tabelul categorial este presupus/asumat şi, de aceea, exterior.

Kant a luat de fapt categoriile în mod empiric (de unde şi maniera stringentă şi îndemnul său de a lega predicatele de materialul sensibil asupra căruia se aplică), făcându-le simple abstracții ale judecăților pe care, de fapt, le facem despre lucruri, în loc să le „demonstreze necesitatea, totalitatea şi principiul lor intern de coeziune" (Bowman, 2013, p. 88). Deşi ele ar trebui să constituie unitatea şi deci obiectivitatea experienței posibile, de fapt ele sunt alăturate în mod extern, iar obiectul lor este, în acelaşi timp, menținut în mod rigid şi irepresibil distinct de gândire.

Hegel arată, de fapt, cum conținuturile categoriale intră într-o serie de forme logice care, la rândul lor, sunt derivate prin aceeaşi procedură precum conținutul la care se referă. Formele, prin urmare, nu sunt derivate pe baza unei metodologii sau a vreunei presupoziții (strict) mentale (Houlgate, 2006, p. 119). Astfel, conceptul, judecata, silogismul sunt prezentate ca apărând odată cu conținutul obiectiv, categorial, deci nu ca activități ale subiectului cunoscător (i.e. o presupoziție de seamă a epistemologiei). Aşadar, pe lângă hiba de mai sus (imposibilitatea cercetării „categorialității" categoriilor – imposibilitatea formei), mai avem încă o lipsă – a ne plasa exclusiv în zona epistemologiei aduce o insuficiență nedepasabilă în cadrul filosofiilor cunoaşterii: nu mai putem problematiza nici conținutul („faptele") la care ne referim (imposibilitatea conținutului). Lucrurile sunt date, iar acest fapt este de la sine înțeles în epistemologie. Hegel nu neagă că nu ar fi lucruri, ci arată că pretenția autocritică ne îmbie să nu pornim nici măcar cu această presupoziție, ci din imanența gândirii înseşi să ajungem la lucruri, la contignență şi să putem tematiza felul şi motivul pentru care ele apar. Deşi am putea localiza originea reprezentărilor fie în activitatea spontană a sintezelor kantiene (deci în înțelegere), fie în experiența brută, această investigare psihologizantă a conceptelor nu poate explica externalitatea şi abstractizarea imanentă a categoriilor şi, implicit, finitudinea cercetării. Întrebarea lui Hegel nu este dacă se aplică categoriile şi obiectelor, ci dacă aceste predicate sunt adevărate şi ultime în ele însele. Iar din moment ce categoriile sunt extensii ale unor judecăți gata date, atunci nu doar că sunt subiectul unei externalități nechestionabile, ci şi natura apriorică devine ceva ce necesită critică.

Altfel spus, dimensiunea instrumentală a cunoaşterii sau asumarea unui „mediu" al cunoaşterii, virulent criticate de Hegel, înseamnă tocmai menținerea forțată a celor doi versanți: avem subiect versus obiect, ființă versus esență, cunoaştere versus obiect cunoscut etc., ca termeni ireconciliabili. Mai mult decât atât, această manieră de înțelegere e autocorozivă din moment ce „noi a trebuit să ne corijăm pentru componentele pur non-obiective ale cunoaşterii, astfel nemairămânând nimic care ar putea servi drept conținut al cunoaşterii" (Bowman, 2013, p. 113). Ideea filosofului american Brady Bowman (2013) este că abstracția lucrului-în-sine kantian nu ar fi doar un capăt al seriei cognitive, ci, mai radical, realitatea însăşi este indeterminată cu totul, adică devine una şi aceeaşi cu lucrul-în-sine. Avem astfel doar „direcția pură a unui loc al adevărului" (Hegel, 1807/2010, p. 52). Hegel nu alcătuieşte însă

o respingere analitică a non-conceptualului, ci arată cum toate aceste teorii ale preeminenței inconturnabile şi ale „profunzimii" nemijlocitului (nu doar cele inspirate din Kant, ci şi cele pe filiera lui Jacobi, plus altele post-hegeliene) sunt tributare cunoaşterii finite, deci sunt surse ale autodisoluției prin structură şi, prin urmare, sunt supuse eşecului. Dar, în aceeaşi măsură, Hegel nu le aneantizează, ci, dimpotrivă, vrea să arate necesitatea acestor logici ale finitului/finitudinii şi cum devin ele de fapt iterații ale ştiinței speculative. Astfel, a arăta că existența obiectivă nu e distinctă, nici măcar ca posibilitate, de gândire nu înseamnă deloc solipsism, scepticism ori tăgăduire a sensibilului, ci, din contră, includerea acestor forme ale finitudinii într-o structură (Conceptul) care traversează toate aceste forme ale cunoaşterii finite, deşi acestea din urmă tind mereu a obnubila şi distorsiona conceptul de Concept hegelian.

Astfel, ca o concluzie parțială, putem sublinia cum logicile cunoaşterilor finite nu eşuează doar când se aplică necondiționatului sau lucrului-în-sine în terminologie kantiană, ci însuşi obiectul cunoaşterii devine antinomic. Vaguitatea se reduplică şi, datorită limitării grilei categoriilor, este prezentă şi în obiectul către care subiectul epistemologic se îndreaptă. „A exclude un principiu din criticism şi a-l presupune ca un criteriu prin care condamnăm o metodă logică este în mod grosier şi barbar a reclama [cerşi] întrebarea" (Mure, 1950, p. 148). Hegel ne invită nu să cerşim întrebări, ci, iarăşi, să gândim lucrurile pornind de la pura imanență a gândirii, deci din autogândirea gândirii, fără presupuneri, fără un i-mediat nechestionat.

Nu este deci o întâmplare că în deschiderea cărții despre Esență Hegel vorbeşte despre iluzie/aparență (Schein în germană). Într-o primă fază aceasta a ajuns să fie Ființa. Dar noi trebuie să gândim mereu dialectic această situație şi să vedem cum lucrurile se determină şi cum diversitatea naturii nu este doar pusă în paranteză, ci (şi) păstrată. Desigur, vorbim despre o transformare a naturii/substanței sub presiunea reconfigurativă a subiectului, dar fără ca acel conținut să fie văzut ca lipsit de orice substanțialitate, ca o pură himeră. Există o radicalitate absolută a lucrurilor pe nivelul cunoaşterii finite, adică o rezistență la categorii, manifestată inclusiv în Matematică şi Fizică, iar, pe de altă parte, dar ca urmare a aceleiaşi logici de raționare, gândurile sau înțelegerea răsucesc şi ele rigiditatea predicatelor, retroiectându-se dinspre aparenta stabilizare categorială către antinomii şi paralogisme. Am numit această dinamică de mai sus Negativitate Absolută, ca fiind o logică esențial diferită care, foarte important, nu înseamnă eludarea/repudierea logicii finite kantiene, ci, din contră, este tocmai explicația necesității limitării acesteia, deci o justificare în ciuda sublimării ei. Această logică diferită, speculativă, poate şi trebuie să urmărească geneza şi scopul logicilor finite, rezolvându-le contradicțiile inerente la care ajung. Aşadar, logica speculativă hegeliană îşi propune să depăşească, dar să şi explice simultan limitele de structură ale kantianismului, nemulțumindu-se cu o simplă debarasare de mizele ei.

Prosternarea kantiană în fața lucrului-în-sine e ceea ce Hegel găseşte realmente problematic, imputându-i marelui filosof de la Königsberg că nu întâmpinăm o

distincție insurmontabilă fenomen – lucru-în-sine, ci, din contră, obiectivitatea (doar afirmată de Kant) distinctă de gândire este un rezultat al implacabilității, în sine constrângătoare, a aplicării predicatelor neconsiderate (încă) critic. Altfel spus, ireductibilitatea distincției kantiene apare datorită prizonieratului în logica cunoașterii finite.

Hegel le va arăta necesitatea şi finitudinea pe un anumit nivel, arătând şi de ce ajungem la antinomii vorbind despre lucru-în-sine, şi de ce cunoaştem doar fenomene – limite ale subiectului şi ale substanței deopotrivă. El va încadra această sublimare a logicii tradiționale sub structura Conceptului şi a Negativității Absolute. Aceşti doi termeni fundamentali pentru înțelegerea Logicii îi vom detalia mai jos.

Conceptul, aşa cum explica filosoful german Rolf-Peter Horstmann (1984), este, pe scurt spus, o structură complexă autorelațională care imprimă elementelor sale relații care sunt izomorfice cu întregul pe care-l reprezintă:

> Însuşi conceptul de Concept este cel al unui complex de relații suprapuse care e absolut anterior oricărei (prin definiție finite) relaționări. Conceptul Negativității Absolute este cel al unei proceduri auto-referențiale sau al unui proces care își originează elementele între relațiile cărora se manifestă el însuşi, aşadar de asemenea autoindividualizându-se ca un complex singular (…) vorbim despre totalitate. (p. 92)

Parafrazându-l pe Hegel, este vorba despre o totalitate care se regăseşte în fiecare dintre momentele sale.

Determinarea unui obiect este echivalentă la Hegel cu relația-cu-altul. A avea exterioritate, a nu se determina prin sine însuşi (uşor putem remarca asemănarea cu Kant aici şi cu definirea libertății la acesta), deci a fi delimitat printr-o negativitate –, iată ce înseamnă această incompletitudine de principiu a obiectelor cunoaşterii finite. Pe de altă parte, relația-cu-sine, tautologia ontologică a lui Hegel, este mult mai potrivită explicării conceptului de Concept. Înțelegând că relația-cu-altul mai înseamnă şi finitudine, deoarece survine astfel de-limitarea, Hegel a plasat caracterul absolut sub semnul relației-cu-sine, care nu are un conținut localizabil în cadrul altor relații de acelaşi grad. Relația-cu-sine înseamnă autopunerea de sine, auto-generarea infinită a conținutului. Ceva poate fi în sens hegelian absolut atunci când nu este generat de altceva, ci când poate explica totul şi se poate autoexplica pornind de la sine, fiind primar, fundamental, autentic doar în acest fel, anume – lipsit de presupoziții.

Pentru Horstmann (1984), caracterul unic al conceptului hegelian constă în faptul că „este constituit în întregime din relații care, în ele însele, sunt metafizic-apriorice oricărui termen relaționat (relata) care ar părea să actualizeze aceste relații" (p. 90). Astfel, şi întregul, dar şi părțile pot fi derivate dintr-o logică a negației autonome sau absolute. Cum acomodăm această expoziție a Conceptului cu trecerea, anterior menționată, de la Logica Obiectivă la cea Subiectivă? Răspunsul este deja acolo: Conştiința-de-sine este identică cu conceptul care a progresat la existența concretă care este în-sine liberă. La Kant, o ştim, evident, sensibilitatea presupune

înțelegerea şi invers, adică apercepția depinde în mod esențial de datul sensibil pe care-l poate sintetiza. Adică, relația-cu-sine în punctul maxim kantian (în chiar unitatea sintetică a apercepției adică) este mediată de relația-cu-altul. În alte cuvinte, îşi vesteşte finitudinea şi, de aceea, sfârşeşte în antinomii şi paralogisme .

Cum găsim o soluție în acest aparent impas? În dinamica relațională a conceptului vom avea diversul (multiplul) sensibil constituit în-sine printr-o relație izomorfă cu conştiința-de-sine, care, în sine, este şi ea o relație. Avem o altă relație, conceptul de Concept hegelian, care mediază ambele laturi, respectiv, generic vorbind, natura şi mintea, dar aceste două laturi în relaționarea lor reciprocă amorsează o relație identică celei care le originează. Relația supradeterminantă, originantă este complet reluată, re-generată de relațiile pe care le-a creat, anume relația-cu-sine (conştiința-de-sine, reflexivitatea) şi relația-cu-altul (obiectul, natura). Astfel, conştiința-de-sine (care, repetăm, ca absolută, este pură relație-cu-sine) este mediată în mod esențial de un termen extern, anume diversul sensibil, care este relația-cu-altul, deci care aduce finitudinea, negarea în câmpul ființei, prin faptul că este determinată, de-finită.

Aşadar, turnura provocată de Hegel o putem sintetiza astfel: acest extern doar aparent static este în-sine mediat de relația sa cu conştiința-de-sine şi, astfel, este în-sine relațional. Conştiința-de-sine este o relație-cu-sine distinctă, dar inseperabilă de relația-cu-altul specifică obiectului ei. Dar acest obiect, exteriorul conştiinței-de-sine, pentru Hegel, nu e un divers nestructurat sau nestructurabil (pură multiplicitate), ori o identitate nestructurată (lucru-în-sine), ci trebuie interpretat ca fiind constituant al unei relații. Celălaltul, exteriorul, are şi el o relație cu sine, care e, de asemenea, în mod esențial, relaționată de relația-cu-sine a conştiinței-de-sine cu care stă în relație. Şi conştiința finită, şi obiectul sunt parte a conceptului integrativ, a Ideii care e apriorică amândurora. Aici putem pune majusculă Conceptului şi să-l identificăm cu cunoaşterea absolută, din moment ce

> constituie întreaga realitate. Realitatea (natura, diversul din relația de mai sus) e structurată precum cunoaşterea. Relația-cu-altul devine astfel un moment intern al relației-cu-sine (…) determinativitatea şi, deci, relația-cu-altul trebuie să fie integrate în relația-cu-sine infinită a Conceptului, o proprietate logică pe care Hegel o numeşte absolută sau infinită determinativitate. (Bowman, 2013, p. 38)

Cei doi termeni kantieni par a fi independenți, absoluți, dar se văd a fi mediați în mod esențial de celălalt (aşa se determină), rămânând ca rațiunea speculativă să aibă relația cu infinitul (determinare absolută) ca incluzând aceşti doi termeni (aducând infinitatea substanței autorepulsive totodată). Relația sau Ideea sunt supra-determinate, iar natura şi conştiința-de-sine sunt cei doi membri opozitivi ai relației originante, dar şi natura, cât şi conştiința-de-sine reiau între ele relația care le-a făcut cu putință.

Achizițiile din exegeza contemporană sunt uriaşe. Mai întâi, nu mai putem avea o simplă relație neutrală, de observație, în cadrul unei cercetări filosofice moderne. Apoi, la fel de important, putem vedea cum anume acel conținut i-mediat

poate fi acomodat de o structură conceptuală mult mai profundă care, de fapt, îl face cu putință și nu i se adaugă ulterior. Determinarea/relația-cu-altul este un moment sau un aspect intern al absolutului/relației-cu-sine, iar această realizare speculativă, ce ar părea o stridență logică, este descrisă de dubla mișcare de respingere și apropiere a Esenței care, negându-se, de fapt, ajunge a coincide cu sine. Esența este deci și deosebirea de ființă, deși o explică și o face posibilă. Astfel, „autorelația constitutivă a identității trebuie construită ca o negativă relație-cu-sine: se respinge pe sine de la sine" (Horstmann, 1984, p. 94). Identitatea ca relație-cu-sine negativă e inseparabilă de relația-cu-altul care îi este internă și imanentă.

Să analizăm acum ce ar însemna „Negativitatea Absolută". Ea constă în faptul că și întregul, și relațiile Conceptului definit în sensul de mai sus pot fi derivate dintr-o unică logică (a negativității autonome sau absolute). Conceptul reprezintă partea „statică" a acestei scheme, iar negativitatea absolută este dinamică. Așa cum spune Brady Bowman (2013): „funcția negativității absolute este să efectueze o reducție a categoriilor și formelor finite ca momente ale logicii negativității autonome, astfel încât prin aceasta conținutul inițial al acelor forme este în mod fundamental transformat" (p. 10). Atât în capitolul despre Esență al *Logicii*, în capitolul al doilea, cât și în paragrafele 118-122 din *Enciclopedie*, prima oară va trebui să ne oprim de la a vedea negativitatea ca o simplă inversare, ca o complementaritate a afirmativității (fapt care, în exemplul de mai sus, a dus la torsionarea reciprocă a termenilor mediați și pierderea oricărui conținut propriu, intrinsec). Altfel spus, regulile logicii clasice sunt inadecvate, incomplete și, astfel, nu pot expune conceptul negativității așa cum îl definește și expune Hegel.

Așa cum Dieter Henrich (1985/2003) o spune, „Hegel autonomizează negația și o face să servească drept unic și fundamental termen pornind de la care se pot deriva toate celelalte determinații logice și, într-adevăr, întregul său sistem" (p. 320). Suntem deci într-o versiune mai cuprinzătoare a negativității, detașată (dar nu exclusă) din *Organonul* aristotelic sau dintre principiile logicii formale în modernitate etc. Totuși, Hegel nu se oprește aici, menținând, cum am zis, o legătură cu regulile gândirii clasice. În expunerea lui Dieter Henrich (1985/2003) avem o sistematizare a desfășurării ideii de negativitate. Mai întâi, negarea totuși neagă ceva, apoi, la fel de important, negarea se poate aplica la sine și, la fel de important, uzajul autoreferențial al negației aduce și un rezultat pozitiv. Prima regulă este una vădit clasică, întâlnită în logică în cele mai elementare forme ale sale. Avem de-a face cu o operație unară. În contrast, celelalte două țintesc la dubla negație.

Mai precis, unaritatea negației trebuie integrată într-un cadru mai larg: dacă avem o negație care se aplică asupra a ceva (la limită: asupra a orice, deoarece trebuie să nege ceva) și dacă această negație este completamente liberă de orice termeni externi, distincți, atunci trebuie să gândim negația ca negându-se (și) pe sine însăși, altminteri libertatea ei ar fi nerealizată. Autonegându-se, așa cum spune și prefixoidul, ea stă deci într-o relație originară cu sine însăși. Tocmai în această observație, la prima vedere, naivă și redundantă, stă, de fapt, întreaga miză a

acestei cărți de exegeză. Căci tocmai aici se cască prăpastia între negația autonomă/absolută hegeliană şi dubla negație în sens clasic, adică al incursiunilor încă naive pe tărâmul paradoxurilor. În ce constă această deviație, această ruptură *stricto sensu* adusă de Hegel? Simplu, dubla negație în sens clasic nu este autoreferențială, ferindu-se de a cădea în incoerența ce ar provoca-o abdicarea de la regulile logicii clasice. Iată ce vedem aici împlinindu-se: gândind negația după cheia de lectură indicată de Hegel în partea a doua a *Logicii* (i.e. a gândi orice ca pus în raport cu totalitatea, în sublimarea distincției interior-exterior, adică ieşind din categoriile ființei), nu mai cădem în regresul infinit (strict cantitativ) implicit presupus de dubla negație. Aceasta deoarece dubla negație înseamnă, în primul pas, negarea unui termen/propoziții, iar, după aceea, negația acestui termen negat inițial, aşadar implicându-se un regres şi o mişcare nesfârşite. Mai mult decât atât, dubla negație clasică mai aduce nişte diferențe. Obiectul primei negații e distinct mereu de obiectul celei de-a doua negații, în timp ce în cazul negației autoreferențiale, care se surpă în ea înseşi, nu mai putem vorbi despre aceasta, fiind o respingere a ei însăşi din ea însăşi şi către ea însăşi. Tocmai această „închidere" aduce blocarea repetitivității indefinite a dublei negații clasice. Am hotărât să punem ghilimele la cuvântul închidere, tocmai pentru că aceasta nu trebuie înțeleasă în sens analitic, ci, din contră, înseamnă tocmai eliberarea negativității din cadrul rigid al unei alunecări inerente în exterioritate către descătuşarea forței sale ultime, autogenerative, care face cu putință, de abia acum, negațiile determinate, în care un termen manifestă determinare/exterioritate/alteritate şi care poate fi cu adevărat liberă, din moment ce nu mai este constrânsă în a avea o autorelație.

În acest punct de inflexiune speculativ, trebuie să-l urmăm pe Dieter Henrich (1985/2003) în rezultatele desfăşurării acestei investigații filosofice, în care vom vedea mult mai limpede afinitatea dintre Concept şi Negativitate Absolută. În primul rând, din moment ce ambele negații, aşa cum sunt definite de Hegel, sunt expresiile autorelației negativității (sunt aceeaşi negativitate şi aceea prin care un conținut oarecare e negat, dar şi aceea care se retroiectează asupra ei înseşi), putem conchide că vorbim de o identitate a negativității, chiar şi autonomizată. De aceea, în paranteză fie spus, Henrich (1985/2003) insista asupra rezultatului pozitiv, afirmativ al negației, căci la final ajungem la o identificare a celor două. Dar, pe de altă parte, avem o negație a negației, adică autonegativitatea impusă de autonomizare nu poate scăpa de clivaj: însăşi apariția autonegativității înseamnă că deja s-a deschis o distincție între negația unară, care se aplică unui dincolo-de al negației (negația exterioară) şi cea care se repercutează în ea însăşi (interioară). Negația autonomă, deci, ajunge la diferență după aceeaşi traiectorie prin care a ajuns la identitate. În mod simultan, negația reflexivă este şi identitate, şi diferență.

De asemenea, mai avem un lucru ce merită subliniat: din moment ce negația autonomizată aduce negația negației, putem spune că rezultatul ei imediat e dispariția ei însăşi şi, întrucât lipsa ei nu poate aduce decât afirmativitate, putem spune că rămânem cu pura afirmare, cu ființa pură. Negația Absolută dispare în afirmare. Nu trebuie însă să ne hazardăm. Chiar şi în aceste condiții, tot suntem forțați a

recunoaşte că trecerea negaţiei autonome în afirmare absolută se arată a fi, chiar în acest moment maxim de înstăpânire a fiinţei şi suveranitate aparent incontestabilă, tot o pozitivare a negaţiei autonome înseşi: afirmarea este o mediere, un rezultat, un efect al negaţiei autonome şi, astfel, între cei doi versanţi (afirmarea pură şi negaţia autonomă), din nou se naşte diferenţa sau medierea. Aşa cum spune Henrich (1985/2003):

> noţiunile suprapuse de afirmare, i-mediat, fiinţă trebuie văzute ca iscându-se dintr-o expresie a identităţii-cu-sine sau a relaţiei-cu-sine a negaţiei autonome şi, în acelaşi timp, trebuie văzute ca expresii ale diferenţei sau ale relaţiei-cu-altul care este în mod egal constitutivă negaţiei autonome". (p. 325)

Prin autocoroziunea de sine a negaţiei, deci, putem trage concluzia că se stabileşte o altfel de sinonimie între identitate, imediat, relaţie-cu-sine şi fiinţă, pe de o parte, şi diferenţă, mediere, relaţie-cu-altul şi negativitate, pe de alta. Această restabilire speculativă de identitate este ceea ce primează în textul *Logicii* îndeosebi, prin nemedierea ca rezultat al medierii. Totuşi, mai avem o răsucire. Există încă o reminiscenţă a externalităţii care încă nu a fost integrată în paradoxala unitate descrisă mai sus. Prin negaţia autorelaţionată, negaţia autonomă ocazionează în mod imediat un termen pozitiv (afirmarea, fiinţa), cu care stă în relaţie exterioară (relaţia-cu-altul, despre care vorbeam şi în discuţia despre Concept).

Aşadar, mişcarea negaţiei autonome are două posibile desfăşurări: fie sfârşeşte în absenţa oricărei relaţii în orice sens cu putinţă (nemairămânând decât fiinţa pură sau i-mediată) prin dispariţia imediată a negaţiei în afirmaţie/fiinţă, fie sfârşeşte într-o relaţie-cu-altul care îi compromite negaţiei autonome statutul de a fi strictă şi pură relaţie-cu-sine, deci absolutismul ei este destrămat. Prin urmare, din nou ajungem la soluţia creionată mai sus, impunându-se ca adevărată doar apropierea ambelor versiuni şi nicidecum prevalenţa uneia dintre versiuni (sau, mai clar, una în detrimentul alteia). Mai exact, relaţia negaţiei autonome cu afirmarea/fiinţa/imediatul trebuie inclusă în relaţia-cu-sine a acesteia. Relaţia-cu-altul trebuie să fie inclusă în relaţie-cu-sine, ca moment al acesteia din urmă. Să nu credem însă că trebuie să considerăm această maximă a hegelianismului ca fiind totuna cu a zice că ceva este ceea ce este doar prin relaţia cu alţii, pentru că astfel am regresa din nou la simpla expulzare analitică şi efortul nostru argumentativ s-ar dovedi zadarnic. Bunăoară, caracterul absolut al conceptului s-ar ruina, nemaiputând fi demn de statutul de termen fundamental care face cu putinţă orice în cel mai strict sens. Din contră, decisiv este să vedem relaţia-cu-altul ca un moment completamente intern relaţiei-cu-sine. Emergenţa alterităţii trebuie interpretată ca o relaţie a negaţiei autonome cu ea însăşi. Şi doar astfel putem formula unitatea această împinsă până la stridenţă logică: dacă afirmaţia, fiinţa, pozitivul sunt un moment al autorelaţiei negaţiei autonome înseamnă că, tocmai pe baza acestei reflexivităţi, trebuie să avem aceeaşi structură internă ca negativitatea absolută: diferind nu trebuie să difere, ci trebuie să-i realizeze identitatea-cu-sine. În acest fel să înţelegem Beisichsein im Anderen, a fi una cu sine în altul său. Aşa avem dubla mişcare de autorepulsivitate şi, concomitent, autoatragere.

În *Logică*, Hegel (1812/1966) argumentează tocmai în acest sens: „esența (...) nu e ceea ce este printr-o negativitate străină de ea, ci e propria-i negativitate, prin mişcarea infinită a ființei" (p. 394). Şi, încă mai frumos, subliniat chiar de el,

> mişcarea ei de reflectare [a Esenței] este mişcarea neantului la neant, şi deci e mişcarea de revenire la sine. Trecerea sau devenirea se suprimă pe sine în trecerea ei; altceva care ia naştere în această trecere nu e neființa unei ființe, ci neantul unui neant, iar acest fapt de a fi negația unui neant constituie ființa. Ființa e numai mişcarea neantului la neant, în felul acesta este ea esență; iar aceasta nu posedă aceeaşi mişcare în sine, ci e mişcare ca însăşi aparență absolută, ca negativitate pură care nu are nimic ce ar nega în afara ei, ci care îşi neagă numai însuşi negativul ei, negativ ce există numai în această negare. (Hegel, 1812/1966, p. 396)

Având aceste concepte filosofice fundamentale azi în discuțiile despre Hegel, vreau ca în ultima parte a acestei lucrări să reiau textul *Ştiinței Logicii* exact în locul în jurul căruia au orbitat aceste teorii contemporane extrem de elaborate şi atente la argumentație. Vorbesc despre capitolul „Esențialitățile sau determinațiile de reflectare", cu predilecție despre subcapitolul „Diversitatea". Până acolo, s-a vorbit despre două concepte fundamentale (Identitatea şi Diferența), dar într-o manieră specifică lui Hegel: fiecare îşi conținea negativul în structura sa internă. Fiecare îşi putea regenera opusul prin propria dinamică, fiecare era şi totalitate, dar şi moment în cadrul acelei totalități. Adică fiecare era un moment esențial. Identitatea nu era doar o tautologie goală, abstractă (adică extrasă din trecerea reciprocă descrisă mai sus la categorii), ci identitatea (cu sine) înseamnă tocmai respingerea imanentă a oricărui alt-ceva (deci negativitate, deosebirea de alt-ceva). De asemenea, aplicarea identității, fie ea considerată doar principiu/axiomă de gândire, înseamnă tocmai aplicarea principiului la ceva deosebit de sine. Din aceste motive, identitatea „este egalitatea cu sine care reconstituie unitatea cu sine însăşi; aceasta nu e reconstituire dintr-un alt ceva, ci este această reconstituire pură din şi în sine însăşi: identitatea de esență" (Hegel, 1812/1966, p. 396). Negativitatea este ființa identității, provocând eliberarea acestei categorii din rigiditatea formalismului logic. Filosoful german vrea să spună aici că identitatea ce se obține în esență nu are vreun scop dinainte stabilit, nu are un canon/set de reguli imuabil/conținut i-mediat care ar trebui să funcționeze ca un fir conducător ori din certificarea căruia am obține o confirmare. Din contră, „reconstituirea pură" înseamnă că însăşi reconstituirea (ca formă care, ulterior, va subîntinde toate mişcările de acest tip retroiectiv) este tematizată în această mişcare. Scopul acestei restabiliri este restabilirea însăşi, iar generarea ei se face prin ea însăşi. În mişcarea de autodislocare îşi generează un loc şi tocmai aşa identitatea nu mai funcționează ca o categorie fixă, statică, imobilă şi, din start, îşi arată imposibilitatea de a epuiza conținuturile, conținuturi care nu pot fi reduse la un adevăr formal, abstract, incomplet.

Adevărul acestor conținuturi, dacă este acesta cu adevărat o miză, trebuie pus în raport cu o totalitate, tocmai pentru a nu-l degrada la o simplă formalizare tautologică: „adevărul nu e complet decât în uniunea identității cu diversitatea" (Hegel, 1812/1966, p. 397). Ba mai mult, aici vedem năruindu-se încă o pretenție epistemologică: autolimitarea şi retragerea într-un principiu formalist au un efect

coroziv asupra experienței înseşi, transformând-o. Întrucât orice experiență e doar în unirea identității cu diversitatea, fiecare act al experienței contrazice orice formalizare unilaterală.

Acelaşi lucru e observat şi în cadrul diferenței, fiind vorba de aceeaşi mişcare a esenței caracterizată, în ultimă instanță, de relația cu totalitatea critică. Precum identitatea esențială îşi generează exterioritatea, prin faptul că negativitatea e însăşi ființa ei, restabilindu-şi identitatea cu sine prin ruperea de sine, la fel diferența ajunge a fi diferența sa însăşi şi să îşi conțină alteritatea. Simetria acestei mişcări e punctată de Hegel în mai multe locuri:

> Diferența în sine este diferența ce se raportează pe sine la sine, ea este negativitatea sa însăşi, nu e diferența unui alt ceva, ci e diferența sa de sine însăşi; ea nu este ea însăşi, ci e al său alt ceva. (Hegel, 1812/1966, p. 402)

Şi, la fel de important:

> Spunem că două lucruri se deosebesc prin aceea că (...) «Prin aceea» înseamnă că ele se deosebesc în una şi aceeaşi privință, cu privire la acelaşi temei de determinare. Diferența aceasta e aceea a reflectării, nu este modul de-a-fi-alt-ceva al ființei determinate. (Hegel, 1812/1966, p. 403)

În aceste extrem de edificatoare paragrafe, Hegel atinge în fond tematica amintită chiar la începutul acestei lucrări. Esența văzută ca având un simplu efect disolutiv nu ar face decât să fie simplă şi pură mediere. Or, ființa în întregul său caracter i-mediat este căutată şi tocmai acest caracter i-mediat aduce pe parcursul Logicii un subcapitol fundamental, anume Diversitatea.

Acest capitol atât de puțin dezbătut în critica post-hegeliană este cel care arată, din însuşi textul logicii speculative, că Hegel nu este acel adversar implacabil şi virulent al nemijlocirii. Dimpotrivă.

Să rezumăm ce anume sunt, din punctul de vedere al Esenței, atât identitatea, cât şi diferența. Fiecare îşi conține contrariul, fiecare se arată a fi mai mult decât un formalism abstract, fiecare intră într-un joc al reflectării şi al medierii pure. Ca să fim mai precişi: „Dar ceea ce diferă de diferență este identitatea. Prin urmare diferența este ea însăşi şi identitatea. Ambele împreună constituie diferența: diferența e întregul şi momentul său (...) întocmai cum şi identitatea este întregul său şi momentul său" (Hegel, 1812/1966, p. 403).

Ceva însă răsuceşte acest mecanism acaparator, centripet, aparent totalizant, iar acesta este o „reminiscență" în jurul căreia au orbitat multe teorii ce voiau a-l desființa pe Hegel: ființa pură, simpla diversitate a lucrurilor, o ontologie exterioară şi nesaturabilă de identitate şi diferență, fie acestea două înțelese în mod speculativ. Este adevărat că întreaga carte a Esenței începe cu discuția despre iluzie/aparență care, în fond, este demantelarea pretenției unui conținut pur i-mediat, ca fiind o producție retroactivă a activității reflexiei prin pre-supunere, dar, aşa cum vom argumenta mai jos, Hegel arată necesitatea apariției unui conținut i-mediat ca rezultat al reflexiei (al pozitivării).

Mergem exact pe linia de argumentare a lui Dieter Henrich, cu a sa pozitivitate (i.e. caracterul i-mediat/nemijlocit) ca rezultat al negativității autonom(izat)e, negație care se neagă pe sine însăşi şi exact astfel îşi creează alteritatea. În Diversitate, Identitatea şi Diferența sunt diferențiate prin propria lor identitate. Aşadar, mişcarea esenței înseşi (reflectarea) ia forma diversității care este diferența dintre identități separate. Cele două momente, care ar părea indestructibile, ultime, momente ce ar părea a fi chiar condiții de posibilitate, se ridică deci la un alt adevăr, al Diversității din necesitatea ontologică expres sesizată de Hegel. Categoriile de Identitate şi Diferență nu sunt doar unite prin diferența lor, ci diferă având identități diferite. Ambele categorii sunt pseudo-totalități care, pe de o parte, îşi afirmă opozitiv alteritatea, însă, pe de alta, au o carență, respectiv alteritatea lor nu are autonomie, nu are nimic intrinsec care ar scăpa mersului dialectic care se auto-constituie şi ca întreg, şi ca moment. Adică, din nou subliniem, intrinsecul, dimensiunea ontologică s-ar fi pierdut dacă mişcarea esenței s-ar fi oprit abrupt acum. Aşa cum se afirmă explicit în text: „Diversitatea constituie modul-de-a-fi-alt-ceva ca atare al reflectării" (Hegel, 1812/1966, p. 404). Este vorba despre necesitatea constituirii imanente a i-mediatului, şi miza profund ontologică şi ontologizantă a metafizicii hegeliene. Substanță, nu doar subiect.

Ce anume provoacă destructurarea şi evadarea din jocul purei medieri? Răspunsul hegelian e simplu de intuit: exterioritatea reflectării devansează simpla raportare la ceva, fiind gândul însuşi prin care vedem ceva ca raportându-se la ceva. Este inclusă activitatea cunoaşterii prin depăşirea simplei raportări orizontale de la subiect la obiect. Identitatea şi Diferența sunt momente diverse atunci pentru că sunt gândite ca separate şi autorelaționale, aşadar pentru că au o dimensiune intrinsecă, pentru că au o anumită priză ontologică. Până aici, niciuna n-avea vreo subzistență; acum însă trebuie să vedem ce înseamnă a gândi intrinsecul/subsanțialitatea, adică, simultan, a vedea ceva ca fiind numai identitate sau numai diferență, pentru a evita situația de la care pornisem şi pe care o sesizasem ca neajuns. Dar, în aceeaşi măsură, aceasta face ca Identitatea şi Diferența să nu mai fie deosebite drept identitate ori diferență, ci doar ca identități separate. Altfel spus, activitatea reflexivă, distanțându-se de vreo imobilizare forțată pricinuită de unele categorii văzute ca ultime, ajunge la in-diferența față de diferența determinată dintre cele două. Gândind lucrurile ca diverse, acestea încetează a fi în mod intrinsec identitate sau diferență, ci sunt doar lucruri separate. Orice diferență ar fi între lucruri, aceasta poate fi doar externă. Reflectarea externă se găseşte pe sine, vede diferența dintre lucruri ca exterioară şi asumă intrinsecul lor. Demersul hegelian e de a vedea această acțiune a unui al treilea.

Comparatorul, activitatea subiectivă, e cel care poate strânge ambii versanți ai perechii într-o „unitate negativă a amândurora", unitate care este „dincolo de ceea ce e comparat (...) ca o acțiune subiectivă ce se află în afara lor" (Hegel, 1812/1966, p. 405).

Diferența externă este Neasemănarea (Ungleichheit), în timp ce identitatea externă este Asemănarea (Gleichheit). Lucrurile diverse pot fi asemănătoare sau

neasemănătoare, dar, în mod intrinsec, nu sunt nici una, nici alta. Un lucru poate fi şi asemănător într-o privinţă, dar şi neasemănător în alta. Dar, cel mai important, vedem cum, pentru prima dată în doctrina Esenţei, prin externalitatea comparaţiei, adus de un „al treilea" (i.e. comparatorul, însăşi activitatea reflexivă), se generează un caracter i-mediat care este în mod genuin non-reflexiv. Altfel spus, însăşi mişcarea de reflexie, întorcându-se asupra ei înseşi, generează exact ceea ce i-ar părea că lipseşte: conţinutul nonreflexiv.

Acel nemijlocit al primei cărţi, al doctrinei despre fiinţă, este în sfârşit generat de reflexivitatea tematizată de esenţă. Ceea ce aparţinea Fiinţei, în sfârşit, e cuprins de Esenţă. Trebuie, de asemenea, să decelăm între primul caracter i-mediat, doar pre-supus, care exista doar ca activitate a presupunerii înseşi şi care astfel se dezvăluia ca iluzoriu, şi acest „nou" i-mediat, constituit în mod iminent de reflexivitate, dar fără a-şi pierde caracterul i-mediat, nemijlocit, având o subzistenţă dincolo-de-reflectare.

Logica hegeliană, având scopul mărturisit de a analiza şi explica categoriile gândirii înseşi, va avea un efect disolutiv asupra acelor filosofii care obişnuiesc a lua nişte presupoziţii ca fiind axiomatice, imuabile, ca fiind cele de la care pornim. Pe aceste filosofii le putea numi, de fapt, peroraţii ale i-mediatului, întrucât au o poziţie în care doar afirmă, poziţie pe care o putem echivala cu autolimitarea nonreflexivă de a proteja concretul, de a-l feri de aneantizarea pe care ar provoca-o abstractul asupra sa. Astfel, din nou, avem separabilitatea apriorică, pre-supusă, dintre concret şi abstract, din frica de a nu pierde „realul"/concretul. Hegel însă nu va descrie felul în care conceptele operează în anumite contexte (ca Wittgenstein) sau texte (Derrida), nici nu va proiecta destinal nişte forme care s-ar sustrage criticii (Chomsky), nu va înfiera conceptele care doar ar distorsiona „contingenţa radicală" (Foucault, care, de fapt, are o pledoarie pentru i-mediat întocmai ca Jacobi). Iar motivul e extrem de limpede: asemenea descrieri presupun, toate, modul cum se comportă conceptele în anumite contexte date, fără a reflecta ce sunt conceptele în ele însele, ci doar în simplul lor uzaj, aşadar asumându-se implicit faptul că aceste concepte trebuie privite într-un anumit fel (i.e. particular).

Repetăm, Hegel, vorbind despre necesitatea gândirii, ne spune că noi nu trebuie să luăm conceptele aşa cum se găsesc în epoca noastră, ori în istorie, ori preluându-le din orice fel de externalitate, ci trebuie ca gândul să determine conceptele autodeterminându-se, adică din propria sa necesitate imanentă. Putem afirma, într-o notă radicală, că Hegel duce kantianismul la consecinţa sa ultimă (pornind de la Deducţia Metafizică) prin faptul că principiul şi direcţia de a determina conceptele prin activitatea spontană a intelectului însuşi sunt până la capăt urmărite. Mai mult decât atât, gândul nu e nici condiţionat de practica economico-socială (Marx), de voinţa de putere (Nietzsche) ori de regulile logicilor formale sau modale. Şi în aceste cazuri, exigenţa autocritică nu este respectată, întrucât varii presupoziţii încă planează. Dar asta nu înseamnă, iarăşi, că, prin Ştiinţa Logicii, putem simplu afirma că presupoziţiile sunt toate invalide, eronate

etc., ci doar să ne manifestăm îndoiala că aceste presupoziţii pot servi drept un standard transistoric, transcendental ori imuabil. Prin refuzul de a accepta orice fel de presupoziţii încă din debutul Logicii, filosoful german oferă loc posibilităţii ca logica tradiţională să aibă o aplicabilitate determinată, ştiind însă, totodată, că aceasta are o imposibilitate de structură, anume aceea de a fi un etalon transcendental (deci nemaifuncţionând şi pentru necondiţionat/absolutul însuşi).

În încheiere, doresc să prezint ce anume din polemica Kant versus Hegel este amorsat de formula hegelianismului contemporan, anume cea a integrării relaţiei-cu-altul ca moment literalmente intern al relaţiei-cu-sine. Am văzut cum eşafodajul discursiv kantian ajunge, din cauza prizonieratului său autoimpus în logica cunoaşterii finite, la iluzie/aparenţă. În ultimă instanţă, prin categoriile sau predicatele kantiene ajungem la obiectivitate ca fiind o simplă iluzie. Astfel, în hegelianism, prin repudierea lucrului-în-sine, deci eliberând obiectele de exclusivitatea constituirii subiective, avem un realism al finitudinii. Acest realism nu intră deloc în contradicţie cu acest caracter iluzoriu amplu discutat în articol. Aşadar, a) nu putem respinge faptul că predicatele şi categoriile kantiene sunt constitutive obiectelor: nu tăgăduim defel amprenta, marca subiectivităţii imprimată obiectului cunoaşterii. Dar trebuie să subliniem b) faptul că obiectele sunt şi cognoscibile, dar şi independente de subiecţii cunoscători, la fel de finiţi. La acest nivel, putem vorbi nu doar de un drept la existenţă, ci chiar de o justificare a epistemologiei.

Pe de altă parte însă, un merit al Logicii speculative este că c) obiectele constituite de categorii sunt finite şi că a fi finit înseamnă neapărat a nu avea o existenţă ontologic independentă. În grila de interpretare criticată de Hegel, independenţa ontologică chiar se pierde. Altfel spus, critica hegeliană vrea să obţină mai mult decât simpla aparenţă. Hegel conjugă realismul finitudinii cu idealismul finitudinii, idealism care, bunăoară, înseamnă tocmai salvgardarea i-mediatului, a nonreflexivului. Tocmai caracterul idealist al hegelianismului e cel care garantează că nu avem o metafizică fără ontologie ori un solipsism opac. d) Independenţa obiectelor cunoaşterii de cunoscătorii lor finiţi nu exclude, ci chiar implică o dependenţă radicală de un temei infinit conceptual care nu doar se sustrage categoriilor, ci este activitatea printre ale cărei manifestări se află şi categoriile finite. Şi tocmai spre acele structuri conceptuale mult mai profunde şi mult mai autentice se îndreaptă întreaga operă hegeliană, nu doar desfăşurând gândirea necondiţionatului, ci emancipând-o şi pe cea a condiţionatului. Punctele c) şi d), mărcile idealismului finitudinii, permit primelor două subpuncte, adică mărcilor realismului finitudinii, să fie cu adevărat efective, eminente. Adică, este precum John McDowell vedea în limitările kantianismului o pledoarie pentru hegelianism:

> felul în care gândirea empirică [Kant] e legată de realitatea independentă dezvăluită în experienţă (...) nu este, ca atare, doar o limitare a libertăţii apercepţiei. Mai degrabă, ea constituie ceea ce noi am putea concepe ca un mediu în care libertatea este exercitată (...) cunoaşterea va fi ridicată la activitatea necondiţionată a raţiunii. (McDowell, 2003, p. 82)

BIBLIOGRAFIE

Bowman, B. (2013). *Hegel and the Dialectic of Absolute Negativity*. New York & London: Cambridge University Press.

Guzzoni, U. (1963) *Werden zu Sich*. Freiburg: Ed. Karl Albert.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia Spiritului* (V. Bogdan, traducător). Bucureşti: Ed. Univers Enciclopedic (lucrare inițială apărută în 1807).

Hegel, G. W. F. (1966). *Ştiința Logicii* (D. D. Roşca, traducător). Bucureşti: Ed. Academiei R. S. R. (lucrare inițială apărută în 1812).

Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (D. S. Pacini, traducător). Cambridge-Massachusetts and London, England: Harvard University Press (lucrare inițială apărută în 1985).

Horstmann, R.-P. (1984). *Ontologie und Relationen*, Berlin: Ed. Verlag Hain.

Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*. West Lafayette: Ed. Purdue University Press.

Kant, I. (2009). *Critica Rațiunii Pure* (N. Bagdasar şi E. Moisuc, trăducători). Bucureşti: Ed. Univers Enciclopedic Gold (lucrare inițială apărută în 1781).

Mure, G. R.G. (1950). *A study of Hegel's Logic.* Westport: Greenwood Press.

McDowell, J. (2003). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.