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

ISSN 1584-4404

humanistica.ro

Critica năzuinței pentru atemporalitate în filosofia hegeliană

Victor Dogaru

How to cite this article:
Dogaru, Victor (2019) *Critica năzuinței pentru atemporalitate în filosofia hegeliană*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 17, pp. 163–178. DOI: 10.5281/zenodo.22966754

© 2019: 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 NĂZUINȚEI PENTRU ATEMPORALITATE ÎN FILOSOFIA HEGELIANĂ

Victor Dogaru

Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca,
Şcoala Doctorală de Filosofie

Abstract: *THE CRITIQUE OF THE LONGING FOR TIMELESSNESS IN HEGELIAN PHILOSOPHY. The present paper wishes to explain how Hegel's speculative logic described in the Science of Logic as the „exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and a finite mind" does not annihilate another famous thesis of the German philosopher according to which „every one is a son of his time; so philosophy also is its time apprehended in thoughts." (in Philosophy of Right). The reason is the following: the essence of God is not outside of time, but it must be inasmuch in time as it is outside of it. Especially in his discussion regarding rational theology, Hegel shows how the justification of the fact that an eternal („logical") essence might exist is purely a historical process and, therefore, we encounter a twist in our analysis – we do not need to understand temporality from the standing point of eternity, but we must investigate how the idea of eternity occurs in time and how it must be understood from the point of view of time itself. Moreover, I will try to show how the longing for timelessness, an all-too-human endeavor, is a source of the limitation of the categories and structures criticised by Hegel in his Logic and which are taken to be symptoms of natural consciousness. These categories are exactly the „naturality" and „common-sense" which block philosophical inquiry, inquiry which cannot ignore the fact that the results cannot be dissociated from the process that generated them and, consequently, can justify its position without needing an arbitrary presupposition.*

Keywords: *speculative logic, reflection, metaphysics, idealism, temporality, critical theory.*

Una dintre exigențele şi totodată reuşitele majore ale proiectului hegelian a fost aceea de a ne dezbăra de o seamă de presupoziții, adesea grupate sub termenul-cheie de „observații de bun-simț". Aceste presupoziții, pretins autotransparente și autoevidente, au fost văzute ca cele care ne blochează în a înțelege unele structuri conceptuale profunde din cuprinsul *Logicii* sau *Fenomenologiei*, iar acest lucru a fost un avertisment hegelian prezent în mai toată opera sa. Cu toate acestea, nu

tăgăduim existența anumitei operabilități și chiar efectivități a unor alternative de lectură totalmente ancorate în aceste presupoziții, adesea acestea chiar erijându-se în posibilități de depășire a tuturor mizelor filosofului german. Un punct nevralgic, de cotitură, în acest sens este receptarea negativității, în cadrul acestor alternative, doar într-un sens liniar, sau, mai bine zis, este blocajul datorat negativității „clasice", fapt care, în rândurile care urmează, va fi demantelat în câteva locuri arhicunoscute ale lui Hegel, și anume: „lumea inversată", cuplul „eternitate versus temporalitate", dar mai ales înțelegerea „absolutului" și a „infinitului" din opera sa. Vom vedea cum presupozițiile transistoricității, a neconceptualizabilului și a unui exterior radical al reflexiei vor ceda sub propria presiune, conform propriului angajament, nu printr-o ambiție și arbitrară, și exterioară a dialecticienilor.

În *Fenomenologie*, în capitolul „Forță și Intelect", avem extrem de clară radiografia filosofului german: „privită *superficial*, această lume inversată este astfel opusul primei lumi, în sensul că o are pe aceasta în afara ei și că respinge de la sine această lume ca pe o realitate inversată" (Hegel, 1807/2010, p. 99). Este firesc că linia de argumentare de aici rezidă în critica sus-numitei negativități liniare, în proverbiala consecvență hegeliană de a nu ne opri la o simplă inversiune. Acea superficialitate deci se referă la faptul că o opoziție rigidă consfințită de negativul logic clasic ar aduce aceeași lume (a certitudinii senzoriale, a percepției și apoi a intelectului), cu singura diferență de a avea toate semnele și etichetele inversate. Și tocmai această inanitate logică va fi cotraargumentul lui Hegel vizavi de bunul-simț al conștiinței „naturale" (deci încă ne-filosofice), conștiință al cărei impas și, implicit, al cărei caracter inconturnabil sunt nu doar respinse, ci înțelese istoric, ba chiar justificate.

Bunăoară, stăruința asupra acestei achiziții atât de neimportante la prima impresie este cea care va arăta exact desfășurarea transistoricității și a jindului după eternitate ca un set teoretic lacunar și în sine contradictoriu, dar complet explicabil istoric. După aceea, vom sesiza acea dezvăluirea a „lumii inversate" întocmai ca ieșire din blocajul numenal kantian și, în cele din urmă, va urma desfășurarea anihilării oricărui exterior radical prin înțelegerea absolutului nu ca un ceva „de dincolo" sau „ca fundament intern" („esențial"), ci ca ceva ce cuprinde și compactează, după frumoasa imagine a unei spirale care își cuprinde elementele precedente, care doar păreau a fi ultime din punct de vedere logic.

Ca un preliminar, istoricitatea metodei hegeliene este cea care ne forțează să adoptăm această înțelegere, iar articolul de față va miza tocmai pe acest fapt. Fapt mărturisit adesea, demersul filosofic al lui Hegel nu este de a prezenta alternative sau doar de a înșira pluralități ori bunul său plac, ci, din contră, ambiția lui a fost să sesizăm constituirea unui cadru de necesitate în și pentru desfășurarea logică a categoriilor sale filosofice. Acest demers filosofic este obligat să nu ignore vreodată această necesitate și să urmeze consecvent înaintarea logică și necesară a conceptului, tocmai pentru a fi sincer cu el însuși și pentru a nu se compromite prin adaosuri suplimentare, externe care obnubilează validitatea logică a observațiilor.

Altfel, conflictele s-ar rezuma doar la o problemă de acord sau dezacord. Or, dacă ele ar consta doar într-un (dez)acord nu am mai putea vorbi de o cunoaștere filosofică, cunoaștere în care nu poți decupla rezultatul de procesul care l-a generat sau, mai precis legat de titlul nostru, nu poți descrie absolutul fără a-l istoriciza.

Ambele cărți fundamentale ale lui Hegel (*Știința Logicii* și *Fenomenologia Spiritului*), din chiar structura/cuprinsul lor, dezavuează ideea unui „dincolo" sau a unui „fond ultim" ce n-ar putea fi cuprins de filosofie, deci la care, evident, filosofia nu doar că n-ar avea acces, dar ar face bine să își plece capul solemn și plin de reverență. Or, metoda lui Hegel de a ne provoca mereu cu noi spații de necesitate, care ne obligă să depășim dezacordul, bunul-plac și capriciul, nu vine cu un argument dinainte pregătit, cu un arsenal conceptual secret, privilegiat sau pretins înalt și rezervat doar câtorva „aleși". Ea arată cum implozia și disoluția de sine a teoriilor cu care se confruntă produce nu o risipire în neant a acestora, ci provoacă crearea unei lumi inversate, a unei lumi filosofice care poate face trecerea logică de la obiectivitate la absolut și, așadar, constituie o lume a ideilor care nu are cum să nu abandoneze atemporalitatea ori orice altă marotă a bunului-simț, marote ce au structura generală a unui rest radical exterior care, tocmai în obstinarea lor nefilosofică și neargumentată, își arată propriile limitări și incompletitudini structurale și reclamă trecerea obligatorie în registrul gândirii.

Și în *Filosofia Spiritului,* de pildă*,* prăbușirea empirismului prin trecerea de la „ponderabilele" feluritelor materii la imponderabilitatea greutății și mărimii înseși, cât și a conceptelor de spațiu și timp, ne obligă să vedem cum însăși înțelegerea a răsărit *din* încercarea noastră (eșuată mai întâi) de a lămuri tranzitoriul experienței noastre sensibile, a-conceptuale (așadar, cum ar putea fi categoriile sensibilității, spațiul și timpul, disociate, decât într-o manieră abstract-externalizantă, din moment ce înțelegerea provine din incapacitatea sensibilității de a-și explica propriile limitări?). Lumea inteligibilă, lumea ideilor, lumea explicației sunt rodul încercării noastre de a vedea „ce este cu adevărat" în negativitatea-de-sine sau în colapsul oricăror lucruri finite cu care conștiința s-a întâlnit pe parcursul efortului său de a cuprinde cu gândul orice lucru. „Ce este cu adevărat" este deci ce ar fi permanent, ce ar fi constant, temeinic, ca fundament pentru toată tranzitivitatea și evanescența lumii naturale și a ei cunoaștere empirică. Practic, lumea suprasensibilă, atât de amănunțit analizată de gânditorul german, este gândul pe care totalitatea fenomenelor îl arată prin ea însăși (adică se arată legătura ineluctabilă a celor două lumi). De aceea lumea suprasensibilă este *aparența ca aparență* (sau „fenomenul ca fenomen", Hegel, 1807/2010, p. 91). Din sens invers, dar la fel de valid, simplul fapt că unei cunoașteri conceptuale îi este opusă o cunoaștere empirică sau una care ar „salva" non-filosoficul de tirania conceptelor și ideilor este grăitor, căci cunoașterea empirică, deprinsă doar cu lucruri finite și ea însăși finită fiind, arată că nu am avea cum primi adevărul așa cum este el în sine doar prin intermediul simțurilor. Cunoașterea empirică nu este autosuficientă.

De asemenea, aceste lucruri vor fi evidente și pe parcursul *Logicii*. Aceasta o afirm întrucât proiectul *Fenomenologiei* este indisolubil legat de cel al *Logicii.*

Logica este începutul sistemului hegelian, este metafizica autorului german, dar e un tip aparte de metafizică, care încearcă să întrezărească natura ființei prin înțelegerea faptului însuși de a gândi („cu adevărat"). Misiunea ei, care va fi desfășurată logic și argumentată, este că noi (în sensul cel mai larg – noi, ca ființe raționale) chiar putem înțelege natura ființei prin gândire. Desigur, aceasta este și ea o „presupoziție" care, din start, ni-i aduce în fața ochilor pe Parmenide, Spinoza și Leibniz. Am putea chiar spune că vorbim despre o presupoziție clasică în metafizică. Diferența fundamentală va fi, bineînțeles, demantelarea rigidității schemei opozitive *Esență* versus *Aparență*, fapt care răstoarnă cu totul termenii problemei. În *Fenomenologie*, vedem cum conștiința nonfilosofică, „obișnuită" sau „naturală" (feluritele forme ale conștiinței încă nerație nale), nu are încredere că e posibilă pre-judecata metafizicienilor clasici. Hegel nu doar repudiază „frica de eroare" (care este chiar eroarea însăși, lucrul spus chiar din *Prefață...*), ci crede că acest lucru însuși trebuie cercetat. Conștiința nonfilosofică are un drept de a fi expusă și, de asemenea, noi avem sarcina de a arăta de ce ar trebui ca ea să ajungă la punctul de vedere al filosofiei. Felul de a opera al lui Hegel este de a supune într-un mod riguros conștiința naturală la o critică în interioritatea, imanența totală a acesteia, fapt care va conduce la (auto)subminarea poziției conștiinței naturale/ nonreflexive și, prin aceasta, va aduce poziția filosofică, unde această aparentă presupoziție (a înțelegerii naturii ființei prin gândire) se va dovedi a fi și ea un rezultat al medierii, deci nu va mai fi decât o aparență a presupoziției.

În *Logică*, în schimb, vom avea însuși procesul gândirii naturii ființei, exact precum Spinoza încerca să ne arate ce anume este substanța. Ideea care subîntinde opera sa poate fi rezumată prin faptul că știința experienței umane asupra absolutului este un proces istoric de automanifestare a acestuia din urmă. Cu alte cuvinte, avem o dublă mișcare: o „cunoaștere" (epistemologie sublimată) care e, în același timp, culminarea procesului istoric de apariție (fenomenologie) a Spiritului. Dar, bineînțeles, noi trebuie să ne ferim a gândi în binarități opozitive rigide, criticate încă din prima pagină a *Logicii* lui Hegel, ci trebuie să urmărim atent cum ar trebui să gândim termenii de „absolut" sau „spirit", termeni atât de profund nedreptățiți tocmai din pricina receptării lor naturale, nemediate, agresiv-rudimentare. Cunoașterea „absolută" este cunoașterea care a sublimat distincția între obiect și subiect. Foarte simplu spus: conștiința naturală în formele sale variate (certitudine sensibilă, percepție, înțelegere) are o componentă ireductibilă: consideră ca auto-evidentă distincția dintre cunoscător și obiectul cunoscut (subiect *versus* lume). Hegel însă nu vede această distincție ca absolută, pentru că, o repetăm, el arată cum putem cunoaște lumea prin gândire. Pentru el este adevărat că eul nu este lumea, dar, într-un alt sens, eu sunt – noi suntem – lumea care a ajuns la conștiința ei înseși în și prin gândire. Gândirea poate înțelege ființa pentru că gândirea este o formă a ființei: iar acesta e punctul de vedere filosofic.

Ironic, putem spune că la filosoful german „cunoașterea absolută" este o poziție filosofică pentru care distincția subiect–obiect nu mai este absolută.

Cunoașterea absolută nu este deci o cunoaștere colosală, grandioasă, a tot și toate, nu este nici cunoașterea vreunui „obiect" numit „absolutul", ci este conștiința care nu mai absolutizează distincția dintre ea și lume, dintre subiect și obiect, și care știe că poate cunoaște ființa prin gândire. Iar acest proces a fost posibil prin autosurparea formelor conștiințelor naturale cele mai înveterate în a se debarasa de „idealismul" filosofic. Altfel spus, Hegel arată cum e un pas logic în a ajunge aici: examinând coerența fiecărui stagiu al conștiinței (conform propriilor rigori ale acestor stagii) vom vedea cum fiecare dintre acestea nu se poate susține și se transformă cu de la sine putere într-o altă formă (mai întâi certitudine senzorială, apoi percepție, apoi înțelegere). Fiecare nivel al conștiinței naturale are o idee asupra „obiectului" său, iar noi trebuie să vedem cum fiecare dintre aceste forme de conștiință își va putea păstra propria idee despre obiect și, astfel, totodată, imaginea sa de sine. Hegel arată cum fiecare formă eșuează și cum, prin dialectică, experiența trecerii unei forme în alta formează un lanț care va ajunge la final la filosofie. Prin propriile lor angajamente și *pre*-dispuneri, formele conștiinței se (auto)macerează. Exigența acestui demers este cu strictețe respectată, pentru că Hegel echivalează faptul de a te uita corect la conștiință cu chiar faptul stabilit de conștiința însăși. Nu există vreun standard exterior, vreun capriciu sau moft dialectic aici (așa cum insinuau Heidegger sau Derrida), ci Hegel parcurge exact ceea ce acele forme își stabilesc ca fiind „obiectele" lor. Mai precis, vrea să arate necesitatea cu care experiența acelor obiecte aduce alte obiecte și, implicit, alte forme, judecând după propriile lor concepții ale obiectelor și cu normele lor de dinainte stabilite. Transformarea fiecărui obiect și sublimarea fiecărei forme a conștiinței ne vor conduce finalmente la cunoașterea absolută: forma propriului gând și forma ființei înseși sunt unul și același lucru și de aceea gândul, în mod autonom, poate gândi ființa. Într-o formulă patentată hegeliană, conceptul este mediatorul dintre sine însuși și viață, învățându-ne cum să căutăm viața în cuprinsul său și cum să găsim conceptul în cuprinsul vieții.

Tocmai acest gest dezistoricizant, profund nondialectic, e criticat și de Theodor Adorno. Lucru precumpănitor în opera sa, Adorno explică cum nu există un fundament teoretic consistent al transistoricității, atemporalității, originarului etc. Orice încercare în acest sens are pecetea „extrapolării", iar cel care extrapolează cuvintele cu acest gând

> se aruncă din capul locului în brațele unei teorii pur nominaliste a limbii, privind cuvintele ca pe niște piese interșanjabile, neatinse de istorie. De fapt, însă, istoria pătrunde în orice cuvânt, răpindu-i astfel din capul locului orice posibilitate de a mai restitui vreodată integral presupusul său sens de origine (...). (Adorno, 1964/2015, p.17)

În mod cert, vorbim despre critica instrumentarului teoretic care ar fi dincoace sau dincolo de istorie, instrumentar tributar acelorași presupoziții văzute ca hegemonice, superioare și, mai ales, necapturabile/neconceptualizabile filosofic. Vedem bine, nu avem de-a face cu o identitate abstractă dintre ființă și gândire și nicidecum cu eliminarea uneia în favoarea alteia, ci avem necesitatea de a privi lumea exterioară

ca un proces istoric, de unde vine și caracterul ei evanescent și tranzitoriu. Obiectul numit „lume", presupus ca fix, nu poate fi astfel creionat, pentru că nu a fost și nu va fi vreodată static, refuzând mereu a se opri pentru a fi portretizat. Faptul de a nu fi inert datorită producerii sale istorice arată, simultan, că sensul pe care i-l putem intui este unul complet imanent producției istorice. În acest moment putem vedea demontarea unei false dihotomii, metodă de altfel extrem de des folosită de Hegel în cuprinsul întregii sale opere. Nu avem nici o lume inertă, statică, lipsită de viață către care s-ar îndrepta subiectul, dar nici reciproca nu este valabilă: nu avem doar un subiect produs de lumea în care se află, deci un subiect care ar fi doar un supliment nenecesar, un apendice cu posibilitatea doar de a oglindi și repeta o lume dinamică pentru care este indiferentă existența lui. Din contră, dialectica ne forțează să vedem ceea ce ni s-ar părea în mod insurmontabil natural ca fiind în fapt un produs al experienței și acțiunii umane și, mai mult decât atât, ne mai forțează și să istoricizăm și să explicăm istoric așa-zisele structuri „eterne" ale conștiinței cunoscătoare (care, vedem bine, ar cădea în aceeași eroare pe care o denunță). Această polemică – **a)** lume inertă versus subiect dinamic sau **b)** schimbare exclusiv obiectivă care predetermină și anulează subiectivitatea pe de-a-ntregul – este ea însăși dialectică. A opta pentru o tabără sau alta este deja un pas non sau chiar antidialectic care ne-ar văduvi de sensul profund al anulării maniheismului. Așa cum spune filosoful american Fredric Jameson: „credința în concepte solide, pe de o parte, și certitudinea lucrurilor reale pe de alta – acestea sunt sursele celor mai înveterate poziții antidialectice cât și a feluritelor idealisme și filosofii pozitiviste" (Jameson, 2009, p. 4). Soluția sa este extrem de edificatoare și pertinentă: noi nu trebuie să urmărim duelul dintre cele două tabere, ci trebuie să vedem cum, deși total antagonice, acestea sunt tributare aceleiași greșeli. Astfel, cei doi opuși au o unică eroare care le străbate întreaga argumentație. În lumina acestei explicații, putem acum vedea demantelându-se precara înțelegere a sintezei hegeliene: „Astfel, momentul presupus al sintezei, în care cele două distincte și disonante fenomene sunt cumva reunite, precede separarea lor în loc să le urmeze și triumfător să le depășească." (Jameson, 2009, p. 31).

Mai departe însă, deși critica aceasta comportă un caracter valid logic, nu putem să nu vedem că avem din nou amenințarea clară a negativității liniare și, simultan, pozitivarea sintezei ca ceva ce doar precedă. Jameson însă continuă argumentul:

> Dar ar fi aceeași greșeală să presupunem că această dialectică pozitivează vreun moment inițial de unitate care s-ar sparge în două rezultate aparent antitetice (și astfel pozitivează nostalgic un moment al unității anterioare către care suntem încurajați să ne întoarcem): ceea ce este chestionat aici este o uniune a unor opuși negativi, nu pozitivi, iar reidentificarea lor nu ne dă un rezultat nou și pozitiv, ci doar o țintă lărgită a criticii la un nivel mult mai înalt și comprehensiv. (Jameson, 2009, p.31; i.e., aceasta constituind o altă definiție a *negației negației*)

Această soluție dialectică este cea care ne obligă să respingem critica filosofică care vede conceptul ca fiind mult-prea-invaziv, asfixiant, irepresibil etc, căci *Conceptul* lui Hegel nu este nici un proces de gândire și nici un instrument al

gândirii în fiecare creier singular, ci este comuna lume a ideilor în cadrul căreia toți gândim și comunicăm cu mai mult sau mai puțin succes. Această deconstruire a ambelor tabere este nota distinctivă a dublei negații hegeliene care, o repetăm, nu ne întoarce la o teză (precum la un simplu calcul propozițional), ci duce la stabilirea unui univers de discurs mult mai comprehensiv și apoi la comprehensiunea acelui univers lărgit într-un concept mult mai general. Astfel, putem expune „șablonul prin care substanța devine conștientă de sine. Substanța conștientă de sine este «necesitatea» negării necesității de libertate. În această necesitate superioară, o comunitate a ființelor libere este pozitivată" (Harris, 1997, p. 56).

Filosoful canadian H.S. Harris (1997) notează atent trecerea de la o primă negație (i.e. substanța simplu negată de subiectivitate, deși cea din urmă e complet dependentă de prima, dar, totodată, și substanțialitatea este la rândul ei complet dependentă de subiectivitate) la a doua: avansul substanței către conștiința-de-sine prin negarea, irumperea din sine. Dubla negație ne aduce aici o categorie mai înaltă, a recunoașterii de sine în celălalt. Cu alte cuvinte, substanța care se gândește pe sine trebuie să fie o comunitate a raționalilor egali în cadrul ordinii naturale, persoane care se recunosc însă unii pe alții într-o comunitate rațională care transcende ordinea naturală. Doar în lumina dublei negativități și a abandonării conceptelor solide, inconturnabile, dogmatice, atemporale, putem vedea, așadar, ce avea în gând Hegel atunci când vorbea despre „Spirit" sau „comunitate spirituală" (rațională).

Ca o concluzie parțială, reiterăm achiziția hegeliană cu privire la intersubiectivitate, care spune că și în particularitățile și diferențele noastre mereu vom începe cu universalități formale și abstracte precum : utilizatori de concepte, gânduri ale intimității private, dar modelate într-un limbaj public sau facultăți cognitive care în și cu toată specificitatea lor au o structură logică universală. Suntem persoane care experimentează, gândesc și acționează în măsura în care suntem neîncetat și inexorabil social constituiți. Noi nu am putea avea nicidecum experiența prin care am dezvolta o concepție despre sine în lume în primă instanță dacă nu am fi avut un repertoriu comun de condiții universale și necesare. Gândul atemporalității și al unor structuri eterne, imuabile, de necuprins filosofic eșuează tocmai în acest punct, sfârșind într-un dogmatism rigid, închistat. Căci acest gând, de fapt, trădează maniera rigidă de a fixa un adevăr particular ca universal, nesocotindu-i înscrierea sa temporală. Acest fapt este simptomatic de altfel pentru un anumit tip de discurs pretins științific care, împăunându-se ca fiind dincolo de „teorie", obligatoriu va autoîngheța și va deveni un rezultat fix în contra căruia sau în afara căruia n-ar mai putea exista decât eroare și contradicție logică. Or, hiba acestui discurs este că el nu justifică, ci doar presupune nevaliditatea oricărei altei teorii și greșește deci condamnându-și orice exterior ca fiind irațional sau produs al pasiunii. Dar neexplicându-se pe sine din punct de vedere istoric și, deci, nevalidându-se rațional, acest tip de discurs își arată limitările. Alte faulturi logice urmează. Mai întâi, el pozitivează o depășire, transgresare a punctului de vedere al conștiinței, dar

cum şi *de ce* este posibilă depăşirea conştiinţei nu este explicat, ci, din nou, doar presupus. În al doilea rând, la fel de grav, discursul se dovedeşte a fi de un dogmatism primitiv, pentru că în absenţa explicaţiei motivului pentru care alteritatea, pe de-a-ntregul, este depăşită şi, mai ales, pentru că se erijează ca adevăr unic, el este forţat să afirme că orice alt tip de discurs e eronat şi astfel nu mai poate gândi propria sa genealogie. Orice adevăr istoric de până la el va fi deci închis într-o ininteligibilitate logică, negat în mod abstract prin eticheta nejustificată de „eroare".

În schimb, metoda istoricizantă hegeliană, incluzând temporalitatea în conceptele sale, arată cum teoriile despre adevăr evoluează istoric şi se intercondiţionează, abandonând astfel acelaşi clivaj de mai sus: dacă vreau un adevăr despre umanitate, atunci trebuie să înţeleg că nicio teorie despre umanitate nu este falsă, ci fiecare dintre aceste teorii este ceea ce eu vreau să văd în perspectiva fiecăreia. Cunoaşterea falsului, ca un moment al adevărului, nu este în sine falsă, la fel cum falsul, pe măsură ce e explicat în traiectoria adevărului, nu mai rămâne simpla falsitate de la care am pornit investigaţia filosofică. Pentru cei care rămân blocaţi la acel nivel, perorând adevărul de netăgăduit al experienţei, îmbarcarea către aventura filosofică hegeliană este una din start anulată. Nu mai e posibilă înţelegerea cunoaşterii absolute hegeliene din moment ce deja se asertează un adevăr absolut şi unic (în afara căruia totul ar fi eroare), anume cel al experienţei actuale în lumea sensibilă. Pe acest nivel, cei care sunt de acord cu aceste teorii au deja singura „cunoaştere absolută" pe care o pot concepe şi nu au cum să întrezărească vreo alta. Aceştia pot să se îndoiască că o teorie nu este absolută şi că, într-adevăr, poate fi retuşată, dar „bunul-simţ" al percepţiei i-mediate (sau certitudinea senzorială în genere) nu poate fi sub nicio formă contrazis, altminteri întreg eşafodajul discursiv propriu lor s-ar prăbuşi şi ar deveni nevalid. Această certitudine sensibilă este una dintre adversarele predilecte din chiar incipitul *Fenomenologiei* sau *Logicii.*

Există însă un termen care trebuie limpezit înainte de a arăta de ce sunt importante inserţia timpului în concepte şi progresul substanţei către conştiinţa-de-sine prin negare de sine, şi anume: infinitul. Acesta este unul dintre cei mai mistificaţi, deturnaţi şi nedreptăţiţi termeni din recuzita hegeliană, alături de „absolut". Căci, bunăoară, am vorbit despre o relaţie care în acel loc ţinteşte, ieşind din paralizia conceptuală către un dinamism şi în ordinea gândirii, dar şi în cea a fiinţei. Cu aceeaşi constrângere de mai sus – de a nu ne rezuma la o simplă inversare logică – vom numi „infinit prost" acel infinit care, pretinzând că e superior finitudinii, de fapt doar îi reia toate proprietăţile cu semnele inversate. Infinitul real trebuie să includă finitudinea, pentru că

> infinitul este în mod precis ridicarea finitudinii la infinit (…) infinitul este prezent ca imboldul experienţei finite de a-şi înţelege infinitele semnificaţii sau al experienţei simţirii de a-şi exprima înţelesul intelectual într-un context de gândire cu adevărat universal (…) dorinţa umană de a şti – a înţelege situaţia în care ne aflăm – este modul cel mai primitiv prin care Absolutul este cu noi de la început. (Harris, 1997, p. 303)

Doar în acest fel vedem acum la ce se gândea Hegel când vorbea despre lumea suprasensibilă ca o lume a aparenței ca aparență (sau a fenomenului ca fenomen), adică una care chiar *are loc* în negația actuală a acestei lumi, una nu decuplată, ci inserată în chiar limitările de structură ale lumii sensibile. Lumea suprasensibilă (adică inversată, filosofică, așadar, inteligibilă, pe care Kant o plasa la nivel strict numenal) este una duplicată în ea însăși. Ea este opusă percepției pe de o parte, dar este și conștientă de propria ei comprehensiune a percepției. Adică este și necesară, statică, dar și liberă, dinamică. De aceea, cele două lumi sunt necesare în imanența lumii suprasensibile.

Aici deja avem intuiția genială a aceluiași Adorno, care afirma că

> Medierea nu este niciodată la Hegel un mijloc între extreme; mai degrabă, medierea ia loc în cuprinsul extremilor înșiși: și aceasta este caracteristica radicală a lui Hegel, ireconciliabilă cu orice poziție moderată sau intermediară. Ceea ce filosofia tradițională spera să realizeze drept fundament ontologic se dezvăluie a fi nu idei distincte angajate în mod discret unele împotriva celorlalte, ci idei care au nevoie de opusul lor, iar relația tuturora împreună este procesul însuși. (Adorno, 1963/1994, p. 257)

După această edificare magistrală oferită de filosoful german, putem relua felul în care se dedublează pe de o parte lumea inversată (ca opusă lumii perceptibile, naturale, dar și conștientă de acest proces pe care ea însăși și-l stabilește), dar, pe de alta, și infinitul (finitudine negată și, concomitent, ridicare infinită a finitului la infinit). Iar această matrice conceptuală este exact structura *Logicii* înseși, care atribuie Ființei calitățile (singularitățile), Esenței – Universalul (mișcarea categoriilor însele, de la unele la altele) și, în sfârșit, Conceptului – lumea reală de individualități care sunt simultan fizice/finite și teoretice/filosofice, obiective și subiective deodată. Iar din perspectiva dublei negativități, din nou, vom conchide că nu avem doar prima lume opozitivă (care doar ar nega lumea cunoașterii empirice), ci și negația acestei negații: lumea suprasensibilă/inversată trebuie să cuprindă, să sublimeze infinita variabilitate a lumii sensibile într-un mod intelectual. Ce va urma după acest pas va fi sinele conștient de propria sa libertate, libertate pe care, într-adevăr, o putem numi pe bună dreptate infinitatea sinelui conștient-de-sine.

Înainte de a desfășura și mai clar conceptul infinității trebuie să elucidăm acest rezultat teoretic al eludării oricărei radicalități exterioare care face cu putință depășirea „infinității proaste" menționate mai sus, idee care cunoaște două feluri de interpretare. Prima, reprezentată de filosoful american Robert Pippin, are o claritate de tipul școlii analitice. Așa cum spune el: „idealismul hegelian nu este o teorie despre ceea ce *este*, ci mai degrabă este o teorie despre condițiile conceptuale ale judecății umane înseși și despre posibilele obiecte ale judecății" (Pippin, 1989, p. 243). Pippin, de fapt, destramă o veche tradiție de receptare metafizică a lui Hegel, încercând a-l prezenta ca pe un epistemolog transcendental, preocupat doar să dezvăluie condițiile de posibilitate sub care putem legitima cunoașterea obiectivă și, mai important, ca fiind convins de faptul că unitatea conștiinței-de-sine este cea mai de bază, cea mai temeinică condiție dintre toate.

Articolul de față însă se desprinde de această interpretare. În primul rând, întrucât sistemul hegelian de maturitate cuprinde şi o filosofie a naturii, şi o logică speculativă, nu doar una a minții şi a spiritului, iar acest fapt deja intră în conflict cu teza că Hegel ar plasa apercepția în centrul unui proiect orientat strict în sens transcendental. De asemenea, filosofia lui Hegel, fapt mărturisit adesea chiar de el, nu este a persoanei G. W. F. Hegel, nu îi aparține (doar) lui, ci, din contră, trebuie să o înțelegem ca un ansamblu teoretic, am putea spune, aproape lipsit de subiect, unde trebuie să fim conduşi în analizele noastre de conceptul impersonal, în ciuda oricăror convingeri personale (sau psihologice). Pe lângă aceasta, Hegel a insistat mereu că lucrarea sa nu este doar un proces mental, ci unul actual, care se petrece în jurul nostru, regăsit ubicuitar sau, mai frumos spus, un proces în care experiența este şi reală, şi actuală (deci constitutivă). Nu putem afirma existența unei deducții liniare a ființei din gândire, pentru că astfel am anihila din față dihotomia minte-lume (şi, evident, lume sensibilă – lume inteligibilă, atemporalitate-temporalitate, finit–infinit), ceea ce ar face ca procesul de investigare a categoriilor conştiinței să nu mai aibă vreun sens, sinele pierzându-şi orice temei real în această investigație, din capul locului.

Opus acestui antirealism a lui Pippin, avem o versiune care e mai atentă la materialitate şi la dedublările felurite din lucrările idealismului german. Stephen Houlgate, filosof englez, arată că, pe de o parte, nu putem ignora faptul că anumite categorii apriorice ne structurează gândirea şi experiența, însă idealismul lui Hegel nu este doar atât:

> Hegel este un idealist pentru că el consideră idealitatea ca atare drept o componentă a realului (…) el nu este un idealist doar pentru că înțelege că judecățile despre lucruri au condiții conceptuale pure, ci pentru că înțelege că idealitatea este o structură ontologică ori o calitate exhibată de lucrurile însele, independentă de gândul sau judecățile noastre despre ele. (Houlgate, 2006, p. 430-431)

Altfel spus, gândul poate determina cu de la sine putere, în imanența sa atât **a)** cum trebuie să înțelegem lucrurile (epistemologie), dar şi **b)** cum lucrurile chiar sunt (ontologie). Hegel este un idealist pentru că demonstrează că ființa trebuie să ia forma ființei reale ireductibile, care apoi se arată a fi un moment ideal al procesului infinității adevărate (adică infinitatea ca proces al ridicării finitului la infinit, mediere între opusul său şi el însuşi).

Revenind la conceptul fundamental de „infinit", să vedem definiția din prima carte a *Logicii, Ființa*: „infinitul e negarea negației, este afirmativul, e ființa care s-a reconstituit pe sine ieşind din limitație (…) ține de însăşi natura finitului să se depăşească pe sine, să-şi nege negația şi să devină infinit" (Hegel, 1812/1966, p. 120). Infinitul este nimicul finitului: această teză ne poate dirija în înțelegerea acestui concept hegelian atât de complex. Atât finitul, cât şi infinitul se transformă în celălalt, din care în mod imediat este exclus. Finitul devine infinit pentru că îşi conține propria disoluție şi, astfel, constituie ființa continuă şi nesfârşită (deci in-finită). Această ființă infinită este ceea ce ființa finită este în mod *intrinsec*, ceea ce ființa

finită prin însăși natura sa este sortită a fi. Dar, de asemenea, ființa infinită, în mod imediat, diferențiază în sine și exclude din cuprinsul său ființa finită. Așadar, ființa infinită trece în ființa finită din care este imediat exclusă. În cazul al doilea, infinitul, pe măsură ce se diferențiază de finit precum o negație imediată, se reduce de fapt la a fi limitat (întocmai ca finitul pe care-l neagă), devenind un „infinit finit", expulzându-se în exterioritatea de care ar trebui să se dezică. Plasându-se deasupra finitudinii se transformă în forma opusă de ființă, din care este exclus mai apoi.

Această simetrie a proceselor trebuie înțeleasă deodată cu o altă formulare paradoxală din cartea de căpătâi a lui Hegel, anume faptul că atât finitul, cât și infinitul își includ opusul în sine. Infinitul nu este nimic altceva decât transcenderea sau negația finitului, iar finitul nu e nimic altceva decât trimiterea, sau negarea de sine, către infinit. Fiecare este o relație necesară pentru celălalt. Ca și înainte, ne vom feri să etichetăm această situație drept o „sinteză", pentru că uzitarea acestui termen ar falsifica sensul profund al acestei situații logice. Simultaneitatea acestor procese aduce o unitate, dar nu a unei a treia categorii de dincolo sau din interior (ca o esență) a finitului sau infinitului, ci este unitatea cu altul al său, altul cu care fiecare termen este identic în sine (intrinsec). Termenii opoziției se posedă pe măsură ce se exclud și se exclud pe măsură ce se posedă, iar, din moment ce fiecare îl conține pe celălalt și se unește cu celălalt, până la urmă, niciunul dintre ei nu mai poate fi conceput ca fiind altul opusului său fără a fi constrânși la o situație de stridență logică pentru intelect. Și finitul, și infinitul sunt simultan autonegativi, cât și negarea celeilalte negații. Este aceeași negație în fiecare dintre negații. Și finitul, și infinitul constituie unul și același proces al unirii-cu-sine-prin-altul.

„Infinitul (…) poate fi considerat drept o nouă definiție a absolutului" (Hegel, 1812/1966, p. 119). Iată, așadar, felul meticulos în care Hegel insistă asupra unei noi definiții a absolutului, aceeași etichetă fiind lipită în mai multe părți ale cărții sale cu rolul vădit, mărturisit, de a se arată că aceeași structură logică a dublei negativități dialectice este exhibată neîntrerupt. Și cum altfel să putem reprezenta această structură logică decât admițând că temporalitatea este parte necesară a eternității și că logica însăși este la fel de mult în timp (temporalitate) precum în afara lui și că trebuie ca ea să fie în timp pentru a putea fi în afara lui. Unul și același proces a reieșit și mai sus în perechea dialectică finit și infinit, cât și în aceea a lumii senzației și a percepției în lumea suprasensibilă.

Astfel, deși logica speculativă hegeliană este descrisă în *Știința Logicii* ca „reprezentare a lui Dumnezeu așa cum e El în esența sa veșnică înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite" (Hegel, 1812/1966, p. 32), aceasta nu anihilează altă teză faimoasă a filosofului german, conform căreia fiecare om este tributar („fiul") „propriului său timp", filosofia fiind „timpul său prins în gânduri" (în *Filosofia Dreptului*, Hegel, 1821/1996, p. 18). Iar aceasta deoarece filosoful german face o logică ***a*** timpului sau o explicație a cum poate exista o poziție „eternă" (i.e. logică) în cadrul timpului. În loc a ne mulțumi cu a afirma că eternitatea înțelege timpul,

trebuie să întrebăm din chiar capătul opus: cum timpul însuşi înţelege eternitatea sau cum e înţeleasă eternitatea exact în cuprinsul timpului. Iar aceasta nu datorită unei indiscernabilităţi a celor doi termeni, ci, o repetăm, în reciproca chemare şi creare a ambilor termeni ai opoziţiei *şi* concomitent cu afirmarea unui singur proces al unirii-cu-sine-prin-altul.

Această veritabilă răsucire fundamentală a lui Hegel, a înscrierii temporalităţii în eternitate, deci în cuprinderea şi compactarea temporalităţii în toate conceptele noastre, este o teză care trebuie înţeleasă în acelaşi ţel exigent al creării unor spaţii de necesitate unde se depăşeşte acordul sau dezacordul. În fapt, spaţiile acestea de necesitate ne fac să punem la îndoială însuşi caracterul „filosofic" al oricărei discuţii(sau, la fel de bine, al oricărei teorii) care îşi acordă maxima legitimitate tocmai în acest impas al dependenţei de un capriciu, adică în unilateralitatea unui punct de vedere personal care, numai şi numai în virtutea acestui fapt, îşi arogă prestigiul maximei ştiinţificităţi. În fapt, Hegel arată cum marasmul acordului sau dezacordului este nu doar un mare pas logic înapoi, ci tinde să obnubileze cele mai primitive observaţii ale gândirii, azvârlindu-le exact acolo unde deja demonstrarea unei noi logici, a unei noi interpretări, îşi cere dreptul la existenţă. Acesta ar fi probabil caracterul „aventurier" al dialecticii, de a-şi răsturna cadrul în care apare, deşi e profund ancorată în el sau, mai precis, fiind situată în inconsistenţele, limitările şi deturnările contextului în care se iveşte. În locul acestui marasm intelectual arbitrat de nişte structuri strict convenţionale, aventura filosofică urmează totodată caracterul observaţional al raţiunii care, din exact această vacuitate totală, ontologică, ideologică şi praxiologică, îşi extrage resortul unei noi efectivităţi, al unei teorii care poate desţeleni exact fundamentul teoretic al practicii şi poate, doar astfel, nu doar critica o practică găunoasă sau o teorie sterilă, ci le poate anihila simultan pe amândouă: atât teoria (fie ea „transistorică", „în afara timpului", a-conceptuală), cât şi practica (fie ea autolegitimată, autoerijată ca desprinsă de orice set teoretic). Recuplarea termenilor aduce decuplarea lor ca structură sau, mai bine zis, cuprinderea lor le şterge ambilor pretenţia unei suveranităţi autoelogiative. Teoria este descriptibilă şi decodificabilă istoric, deci reflectă cadrul praxiologic care, la rândul său, este în mod continuu generat şi schimbat de teoria de sub tirania căreia se pretinde salutar ferit. În această linie de interpretare înţelegem inseparabilitatea rezultatului de procesul care l-a generat şi, la fel, constituirea cadrului de necesitate a unui punct de vedere raţional, care depăşeşte simpla proliferare a unei teorii despre una şi aceeaşi situaţie practică, în fond, şi care rafinează exact criteriul de distingere al teoriei de practică şi denunţă, descalifică şi destramă pretenţiile autonomizante ale ambilor termeni ai acestei opoziţii. Binaritatea nechestionată şi simplu aruncată pe masa discuţiilor este cea către care se îndreaptă dialectica pentru a fi apoi conciliată speculativ.

În acest moment, putem lesne afirma că spaima unei mult prea personale şi „subiectiviste" metode a hegelianismului este definitiv eliminată, ba, din contră, avem chiar situaţia opusă, de a vedea logica speculativă ca fiind mult prea impersonală,

odată ce am înțeles „eternitatea” și „necesitatea” în desfășurarea argumentației lui Hegel. În fond, privilegierea oricăreia dintre cele două versiuni, precum și culpabilizarea haotică, profund abstractă, a lui Hegel pentru o opțiune sau alta, arată, din nou, că este o eroare de structură în a vedea prioritatea unei părți sau a alteia în detrimentul logicii unice a negativității absolute (o altă așa-zisă „sinteză” a negativității liniare cu cea a dublei negativități). Această falsă opoziție sau binaritate rigidă o vedem deconstruită odată ce observăm că e satisfăcător să afirmăm oricare dintre alternative, fiecare putând avea, cu egală îndreptățire, dreptul la existență: într-un anume sens, într-adevăr, poate exista o lectură antropologizantă a lucrărilor hegeliene, în care dimensiunea reactivă, voluntaristă dictează tot, dar, simultan, putem vorbi și despre un sistem și un mecanism impersonal, determinist, în care libertatea umană ar părea să dispară, precum în monismul spinozist afirmativ, omogen și fără fisuri.

Iarăși, a alege între voluntarism și determinism este opțiunea nondialectică. De fapt, noi am greși spunând că ar exista o alternativă între voluntarism și determinism. Ambele explicații, ambele modele de explicații sunt structuralmente inconsistente cu opusul lor, sunt incomensurabile una cu alta și, deci, trebuie să fie complet separate în același moment în care ar fi reunite. Acesta este un loc comun în care arhicunoscuta antinomie, a treia, din *Critica Rațiunii Pure* este preluată și elogiată de Hegel, pe acest nivel putându-se vorbi despre hegelianism ca o radicalizare a proiectului kantian, adică una care nu se oprește la antinomii și paralogisme, ci le vrea dinamica complet inserată în lumea fenomenală care, doar aparent (deci strict în caracterul său fenomenalizat), ar fi radical distinsă de cea numenală. Hegel, de fapt, vrea să ne spună că însuși criteriul de distingere a lumii fenomenale (unde necesitatea ar domni) de cea numenală (caracterizată prin libertate totală) este unul care, sub o analiză atentă, dispare, iar tocmai această dispariție arată inconsistența distingerii din primă instanță și de ce trebuie să depășim binaritatea. Despre această așa-zisă „sinteză” am scris și mai sus, dar trebuie să reținem caracterul transformațional al dialecticii hegeliene: și lumea naturală, dar și cea socială, și fenomenul, dar și numenul trebuie văzute în cadrul totalității, iar aceasta le va nega unilateralitatea fiecăreia și le va include ca o unitate de negativi, unde „rezolvarea” nu va fi o concluzie, ci o lărgire a orizontului conceptual, care va redeschide totodată un nou tărâm al practicii. Cei doi termeni vor fi reînscriși într-o nouă logică, care le va demantela pretențiile ultimative și autonomizante și, așadar, le va expune ca secundare în ordinea logică. Kant s-a temut a identifica cei doi opuși, indicând o superpoziție și o coexistență a celor doi termeni de „libertate” și „necesitate”, spunându-se că ambii termeni ai perechii antinomice pot fi văzuți ca valizi, dar, simultan, și că trebuie să ținem la această discuție, deși al ei dilematic și problematic criteriu de distingere ne este totuși evident. Hegel va arăta nevoia unei logici revigorate, transformate, care ne va smulge din acest impas, din această presupunere a înțelegerii (a lui *Verstand/a Intelectului*) și va arătă că incongruențele, inconsistențele, antinomiile și paralogismele

indică nu doar abandonarea instrumentarului conceptual al cunoașterii finite, ci și necesitatea unei logici mai profunde, care va include și din care se va deriva cunoașterea finită (deci a *Intelectului*), căreia Kant i-a rămas fidel până la capăt.

Așadar, critica dualismului însuși la Hegel poate fi rezumată astfel: neavând nici doar un termen al opoziției, nici doar pe altul, ci și pe unul, și pe altul, Hegel ne obligă să reluăm în cadrul teoriei sale două întrebări fundamentale care, altminteri, ar trece în domeniul de-la-sine-înțelesului, și anume: a) „Care este, în fond, obiectul activității intelectuale?" și b) „Cum este ea cu putință?". A dobândi reflexivitate față de propria poziție sau a reflecta asupra însești condiției de reflectare conține deci și o soluție, nu doar un diagnostic: apropiind substanța socială este unul și același lucru cu ivirea substanței-conștiente-de-sine ca Spirit, adică inserarea temporalității în concept produce realizarea acestuia din urmă. Determinarea substanței este existența subiectivității. Astfel, rechestionând revoluționar însuși temeiul activității intelectuale, Hegel arată că o logică unică subîntinde, dinspre ambele direcții, și substanța, dar și subiectul. Logica negativității absolute își dezvoltă în cuprinsul său inclusiv dualismul pe care-l depășește, salvându-l din caracterul aporematic la care ar ajunge inerent el împreună cu orice logică finită care ține disperat de acest dualism. Adevărul este și-n caracterul aventurier al filosofiei, adică dinspre subiect spre substanță, prin întrebarea: „Care este posibilitatea și natura relației gândirii în raport cu ființa?", dar adevăr este și-n caracterul observațional al filosofiei, adică dinspre substanță spre subiect, printr-o altă întrebare ce obligă la un alt demers, dar sub aceeași logică: „De ce e necesar ca substanța să apară?", adică să explice necesitatea apariției ei, apariție și desfășurare ulterioară care se exprimă pe sine ca un conținut de *gânduri* determinate. Medierea despre care Adorno ne vorbea ca având loc în interiorul extremilor înșiși elucidează și mai mult acest argument: dacă substanța ar fi complet în afara subiectului, este inexplicabil cum a putut ea vreodată să apară pentru un subiect și, echivalent, dacă am avea un subiect vid, gol, nu am înțelege cum ar putea fi subiectul determinat dacă nu ar aparține deja substanței într-un mod esențial.

Ca o concluzie, am putea cădea, înșelați, în convingerea că o structură generală, odată evidențiată, ar putea face explicabilă orice pluralitate de situații. Or, credem noi, Hegel se opune vehement acestui fapt, fie măcar și pentru faptul că este filosoful care a considerat mereu dualismul inacceptabil și, astfel, ne-a eliberat din captivitatea unei reguli generale versus aplicarea sa particulară. Din contră, caracterul observațional hegelian trebuie sesizat în toate fenomenalizările („aparițiile" sale), pentru că în exemplu/într-un particular va exista mereu potențialul reactiv care va devansa și răsturna principiul din care se trage. Deși pledează pentru o logică (speculativă) unică, deci una care împacă, pozitiv-rațională, nu doar negativ-rațională precum dialectica, Hegel a scris o filosofie a naturii și, mai mult, a arătat idealismul ei, vizându-i tocmai concretul, sau, altfel spus, a smuls idealismul și materialismul dintr-o tensiune irelevantă în plan conceptual, tributară unui „bun-simț" paralizant pentru activitatea filosofică, activitate care înseamnă deplină coerență cu

sine și, mai ales, dezbărarea de presupoziții nejustificate rațional. Întrebându-se cum trebuie să înțelegem eternitatea din perspectiva temporalității, Hegel a deschis de fapt un drum al științificității conceptelor, al istoricizării lor și, mai ales, al demistificării lor. A vedea timpul înscris în concepte și, simultan, a vedea ce anume este etern (i.e. „logic"), iată o ambiție a cunoașterii absolute, cunoaștere care este absolută tocmai în măsura în care nu mai absolutizează separația subiect versus obiect, o separație indispensabilă epistemologilor, de altfel. Logica speculativă va presupune tocmai această critică fundamentală a structurii obiect cunoscut *versus* subiect cunoscător, iar biruirea rigidității acestei scheme este descrisă de cuplul finit versus infinit, timp versus eternitate, lume sensibilă versus lume supra-sensibilă. De asemenea, Hegel a rămas fidel formulei sale că un rezultat nu poate fi desprins de procesul care l-a generat și, astfel, în cazul în care rezultatele filosofiei ar putea fi singularizate, izolate și, deci, decupate, atunci cu siguranță nu am mai putea vorbi despre filosofie defel, întrucât filosofia este o știință vie („ceea ce este" – acesta este scopul activității raționale), care trebuie să descrie viața și dorința de cunoaștere infinită a persoanei umane finite asupra infinitelor situații inteligibile pe care le întâlnește în odiseea sa. Această filosofie a procesului este cea care ne ferește de tirania unui abstract, adică de primejdia decuplării de concret, iar aceasta întrucât filosofia, o repetăm, trebuie să dea seama de întreg concretul, obiectul ei fiind viața în toată plenitudinea și desfășurarea sa.

Acest articol a avut un rol extrem de precis și, mai mult decât atât, a vrut să ilustreze o manieră de abordare a unei teme filosofice. Deși s-a orientat foarte mult și amănunțit către tema particulară a criticii atemporalității (văzută ca abstractă, deci incompletă, finită și nefilosofică), a angajat câteva concepte generale, de nelipsit în opera filosofului german: lumea suprasensibilă, dubla negativitate, infinitul și finitul ca proces unic etc. Dar, deși se află, în linii mari, sub auspiciile arhicunoscutei duble negativități hegeliene, această temă a arătat potențialul său subversiv, provocator, care transgresează cadrul general (din nou abstract) al unei simple relații de subordonare dintre gen și specie, arătând că specia însăși e deja un „mai-mult" al genului, adică dezvăluindu-se dimensiunea negativ-dialectică, de lărgire a conceptului general („cerc de cercuri", precum îi plăcea lui Hegel să spună în *Prefața* cărții sale numită *Fenomenologia Spiritului*, adică o spirală care preia și extinde cadrul în care apare), dar și cea pozitivă, speculativă, de regăsire a fiecăruia în celălalt, adică a unui izomorfism între doi versanți în sine relaționali, dar și elemente în contextul unei relații mai înalte (i.e., *Conceptul* în totalitatea sa) cu care acei termeni ai perechii sunt, din nou, izomorfici. Această manieră e cea care ne-a permis să identificăm conceptele generale (deci regruparea sub un gen), dar să și expunem particularul, conținutul, faptele indispensabile acestuia pentru un subiect atât de nevralgic, mistificat și obnubilator precum cel al bunului-simț al unui repertoriu nechestionat și nechestionabil aprioric. Demontând pretențiile acestui repertoriu al unui de-la-sine-înțeles nefilosofic, excursul teoretic de față și-a croit un drum nu doar demantelând ceea ce i se opunea, ci și construind, desfășurând

conținutul acestui particular. Conferind istori(citat)e unui concept atât de dezbătut, suntem cu totul într-un asentiment speculativ în care nu ajungem la un rezultat, ci la o lărgire a universului discursiv și conceptual și ne putem înarma în contra variilor decupaje autosuficiente și voit autotransparente, decupaje care nu sunt nimic altceva decât obstacole nonfilosofice, ce necesită a fi cuprinse în totalitatea Conceptului.

BIBLIOGRAFIE

Adorno, T. (1994). *Three Studies on Hegel* (S. Weber Nicholsen, traducător). Cambridge-Massachusetts: Massacchusetts Institute of Technology (lucrare inițială apărută în 1963).

Adorno, T. (2015). *Jargonul Autenticității* (C. Ferencz-Flatz, traducător). Cluj-Napoca: Ed. Tact (lucrare inițială apărută în 1964).

Harris, H. S. (1997). *Hegel's Ladder:* Volume I: *The Pilgrimage of Reason*. Indianopolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

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

Hegel, G. W. F. (1996). *Principiile Filosofiei Dreptului* (V. Bogdan, & C. Floru, traducători). Bucureşti: Ed. IRI (lucrare inițială apărută în 1821).

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

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

Jameson, F. (2009). *Valences of the Dialectic*. Brooklyn, NY/ London: Ed. Verso.

Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Ed. Cambridge University Press.