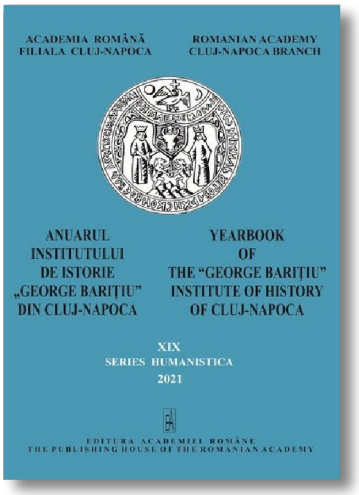

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Evitarea esențializării imaginarului în Știința Logicii

Victor Dogaru

How to cite this article:
Dogaru, Victor (2021) *Evitarea esențializării imaginarului în Știința Logicii*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 19, pp. 139–154. DOI: 10.5281/zenodo.22963942

© 2021: 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

EVITAREA ESENȚIALIZĂRII IMAGINARULUI ÎN *ȘTIINȚA LOGICII*

Victor Dogaru

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

Abstract. *THE AVOIDANCE OF ESSENTIALIZATION OF THE IMAGINARY IN THE SCIENCE OF LOGIC. In this article, I will explain the deadlock in which conflicting lectures of Hegel may obfuscate the German's philosopher widely known relation of thought to being in his Science of Logic. On one hand, instead of presupposing some "infinite" richness or variety of Being itself (in the utmost ontological way of thinking it), which would be the "inexhaustible" or "unfathomable" character of Being that is created, nonetheless, through this act of presupposing alone, we must firstly explain what exactly is this concept of Being. All the declamations of the so-called immediate infinity of Being can be dismembered through the presuppositionless act of attentively highlighting every concept which can be suitable for Being. Hegel proved how all the concepts of Ontology are generated from his critique of Being and, thus, can be subsumed to this critique. The immediate character of Being became evanescent and fully incorporated into a mediated process. To the question of Being, Hegel gave a logical answer. But, on the other hand, Hegel's Being is never empty, but goes from very simple formation of consciousness through sublations to the absolute one. The form is extremely different on every phase. So, even though the beginning is never Determination, but Pure Being and neither Being, nor Nothing is substantial, there is the bar that separates them which is substantial. The name for the „bar" that traverses Being and rots it from within is the subject. Being is „always-already" mediated by the subject and that stops the essentialization of the imaginary (or confusing semantics with ontology).*

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

Una dintre marile mize ale liniei de gîndire post-umaniste a fost fără îndoială nu mefiența, ci respingerea categorică a conceptului de negativitate absolută a lui Hegel, care, mai ales în partea a doua a *Științei Logicii*, numită *Logica Esenței*, era responsabil pentru surparea definitivă a unilateralității categoriilor Ființei. Demonstrația potrivit căreia toate conceptele ontologiei sunt generate din critica Ființei (aparținând Logicii sale) însemna nici mai mult, nici mai puțin decât

suprimarea oricăror autonomii și insondabilități ale acestor categorii ale ființei: ființa devine evanescentă și pe de-a-ntregul încorporată într-un proces al mijlocirii care, pornind de la sine însuși , constituie însuși modul afirmat al nemijlocirii. Acest răspuns complet logic (i.e. tributar reflectării) pentru întrebările ființei a provocat reacții extrem de diverse. Tocmai modul de a contesta, evita sau doar devia de la această teză a devenit constitutiv pentru școlile de gândire care se răfuiau cu această demonstrație. În articolul de față, analiza acestor divergențe tematice critice va căuta să explice și modul, dar și temeiul acestor deturnări. Această analiză a textului hegelian însuși le va arăta limitările și modalitatea de a le grupa și, implicit, felul cum tezele acestor școli de gândire cedează sub presiunea propriilor presupoziții.

Cum putem descrie acest nucleu al refuzului subsumării ființei unei logici speculative? Desigur, cea mai cunoscută și facilă obsesie poate fi numită post-umanism, un set teoretic extrem de popular care, în ultimele decenii, s-a înscris în felurite zone marginal-filosofice (uneori anti-filosofice de-a dreptul), în special în cadrul artelor, teatrului, teoriei literare și, de ce nu, scriiturii ficționale, în ultima rezidând și mirajele inteligenței artificiale, automatizării, „super"-inteligenței sau, mai simplu spus, marote literare înfiorate ale unor concepte rezonând cu tehnologizarea de amploare din perioada recentă. Venind împreună cu învechita și repetitiva atitudine religioasă față de știință, știință considerată legitimă strict prin caracterul ei experimentalist, aceste teorii au declamat furibund eliberarea de „chingile" rațiunii hegeliene „hrăpărețe". Totuși, în ciuda acestei plonjări în spațiul așa-zis protectiv al achizițiilor actuale ale științei experimentaliste, post-umanismul este constituit ca o teorie și, ca atare, are propriile lui presupoziții. Aceste presupoziții pot fi problematizate în ciuda triumfalismului perorat al tehnologizării și, mai mult, în contra convingerii unor autori precum Cary Wolfe, Nick Bostrom sau Maureen McNeil, căci, cu siguranță, ele nu pot scuti teoriile lor de critică și contextualizare. Ființa post-umană la Nietzsche este o astfel de presupoziție, fiind extrem de influentă pentru toate varietățile foucaultiene sau post-foucaultiene de anti-umanism reprezentate de autorii mai-sus menționați.

Prin Nietzsche putem spune că „noi" – oricât de problematic ar însemna acest „noi" în limbaj post-modern – avem un imperativ compulsiv de a aduce un viitor stagiu evoluționar dincolo de umanitate și, în același timp, acest imperativ este un proces voluntar. Putem regăsi această structură în toate teoriile mai sus menționate. Faptul deconcertant aici este tocmai caracterul profund idealist al acestei teze. De asemenea, este unul și extrem de ironic, dată fiind demonizarea lui Hegel (care e la capătul opus al acestor teorii) în șarjele acestor autori, autorului german reproșându-i-se chiar acest caracter idealist. Acest imperativ (extrem de subiectiv) de a aduce ceva complet „dincolo" de subiectivitate ar fi însă o asemenea drastică ruptură calitativă în interiorul subiectivității încât ar ajunge, prezumtiv, la un punct unde teoretizarea însăși ar fi complet redundantă.

Cu toate acestea, acest idealism rudimentar este în toate versiunile și formele sale sabotat din interior, fiind un uman non- sau anti-umanism sau o ieșire din

umanism prin mijloacele umanismului însuși. Și, cu siguranță, această umană compulsiune pentru non-umanitate poate fi văzută ca perfect încadrabilă într-o epocă a deplinei de-subiectivizări, într-un context al unei ubicuitare descompuneri sociale și al unui implacabil cinism care anihilează orice acțiune sau efort teoretic și/sau politic. De fapt, este doar un efect al abandonului oricărei relevanțe a politicii astăzi și, de aceea, el doar oglindește aceleași clișee paralizante din contextul actual, în loc să-i discute mizele. Și dacă ar fi doar un cântec de serenadă defetist și o comodă retragere, relația acestor teorii cu contextul căruia îi sunt total tributare nu este deloc intangibilă. Iar cât timp aceste seturi teoretice pot fi instrumentalizate ca un discurs legitimator în fața hegemoniei depolitizării de astăzi, nu putem fi altfel decât sceptici în fața erijării caracterului voit „trans"-istoric (când, de fapt, avem ceva complet opus acestui caracter).

Firește, există și sofismul, la fel de cunoscut, al unui presupus caracter „metaforic" al post-umanismului, izvorât din opera lui Nietzsche. Dar, prin aceasta, avem o indiferență totală față de faptul că Supraomul nietzschean este doar un aparat metaforic, și nu un țel propriu-zis, întrucît acest fapt nu anulează evidența că Supraomul este folosit pentru a ilumina probleme certe cu idealismul prezentat mai sus. Și, din acest motiv, întreg framework-ul post- sau anti-umanist funcționează prin extragerea subiectului uman din centrul lucrurilor și, concomitent, el mizează pe inserarea acestor părăsite ființe umane în contexte mult mai largi, fie ele culturale, ontologice, ecologice etc. Dar diversitatea acestor forme nu poate să nu fie văzută, în ciuda caracterului ei pestriț, ca o variație în interiorul aceluiași șablon. Pericolului estetiza(n)t de aici (i.e. simpla proliferare a unor noi contexte) noi îi vom opune reflectarea asupra condițiilor de posibilitate și ale premiselor vădit ideologice ale acestor teorii, premise care le însoțesc în toate dezvoltările lor.

Sincron cu această tiradă metafizică a anti-metafizicii, putem sesiza o altă presupoziție care traversează deplin linia de argumentare post-umanistă, și anume, pre-supusa infinitate/inepuizabilitate a ființei înseși, o infinitate aparentă însă și, vom vedea, creată exclusiv prin mecanismul presupunerii înseși. Acest caracter al așa-zisei inepuizabilități sau infininități este o proiecție retroactivă a unei plenitudini originate în însăși disoluția categoriilor ființei ca atare. Hegel, analizând fiecare concept al ființei, a argumentat în sensul descrierii limitărilor de structură ale acesteia. În loc să ne întrebăm care este „natura" ființei sau „ce există?", Hegel a întrebat „ce înseamnă a fi?". Aceste teorii antihegeliene sau, mai radical spus, această repudiere a cogito-ului cartezian văzut ca un punct critic al Modernității este, în fond, doar o deplasare a presupozițiilor metafizice clasice către un concept vag-ontologic (iar aici amintim recentele "OOO„ , Ontologii Orientate pe Obiect, extrem de populare prin operele lui Graham Harman), unde toate paradoxurile și întreg caracterul transcendental ce înainte era grefat în jurul subiectului este acum dislocat și pus în brațele unei ontologii, iar vaguitatea ei este exact locul „consistenței" sale.

Gilles Deleuze, în *Nietzsche* și *Filosofia*, face însă o foarte subtilă observație, mergând mai departe decât doar a înfiera stilul speculativ. Deleuze se oprește asupra unui punct critic și pare a ne sugera următoarea întrebare: ce fel de presupoziții folosește (chiar și) Hegel?

> Ființa din logica hegeliană este ființa care e doar gândită, ființa pură și vidă, care se afirmă trecând în propriul contrariu. Niciodată această ființă nu a fost diferită de acest contrariu, niciodată nu a trebuit ea să treacă în ceea ce era deja. Ființa hegeliană este neantul pur și simplu. (Deleuze, 1962/2005, p. 211)

Dar emergența Logicii Speculative *de după* comprehensiunea intelectuală științifică deja contrazice teza deleuziană. Este limpede că atât în *Fenomenologie,* cât și în *Logică* Hegel afirmă răspicat existența unei traiectorii, adică a unei construcții istorice, care, doar prin procesul unei medieri generale reflexive, face cu putință atât de blamata logică speculativă. De asemenea, originată în același tip de argument, *Ființa* la Hegel nu este niciodată goală, ci merge de la cea mai simplă formație a conștiinței la cea absolută, sublimându-se. Greșeala filosofului francez este că el pune diferența „aici și acum", adică la enunțare, în maniera certitudinii sensibile, adică a primului tip de cunoaștere demontat în *Fenomenologie.* Separând enunțul de enunțare într-o manieră exclusivă, booleană, adică așa-zis „obiectivă", Deleuze echivalează „ceea ce este" cu numirea sa. Or, aceasta e opusul a ce Hegel face, când arată caracterul autocontradictoriu al cunoașterii senzoriale, adică a celei opuse cunoașterii care consideră ființa reală ca fiind cea reală. Deleuze își imaginează „imaginarul" (ce crede el că este ființa) ca real și ca enunțabil, denominabil, ca și cum acesta ar putea fi numit „aici și acum" precum un lucru, căruia i se pot da o definiție și o semantică corespunzătoare. Făcând confuzia imaginarului cu imaginația sau a ontologiei cu semantica, Deleuze esențializează imaginarul. El este prin aceasta un empirist dogmatic. Pentru Hegel, de abia după câteva sute de pagini de înlănțuire de concepte, avem în sfârșit echivalarea ființei cu „abstracția absolută" și „această negativitate nu-i este ceva exterior, ci ea este ființă și nimic altceva decât ființă, e numai această absolută negativitate. Din cauza acesteia, ființa este numai ființă care se suprimă pe sine și e esență" (Hegel, 1812/1966, p. 467).

De asemenea, neantul la Hegel nu este o calitate subzistentă a lucrurilor, ci parte a unui *proces* de distincție. Chiar începutul *Logicii* arată cum nici *Ființa*, nici *Neantul* nu sunt substanțiale, ci se distrug atât în ele însele, cât și reciproc. Doar ceea ce le separă este substanțial, iar ceea ce le separă, traversându-le și descompunându-le din interior, este numit simplu subiect. De aceea substanța nu e doar substanță, ci și subiect. Ființa este „mereu și deja" mediată de subiect, acesta fiind apanajul negativității absolute mai sus-menționate.

Mai mult, spunând „ființă doar gândită", adică sugerând că este vorba de o ființă redusă, mutilată, limitată, Deleuze presupune alt-ceva care ar putea fi socotit ca formând un început, spre deosebire de Hegel, care pune *Ființa pură* în primul capitol al cărții sale de căpătâi. Astfel, pentru filosoful francez, *Ființa* care inițiază

Logica are deja un conținut determinat, nu e doar ființă pură a gândirii. Problema o putem formula în felul următor: dacă nu conceptul ființei (sau gândirea despre ființă) este începutul real, care este atunci începutul pentru Deleuze?

Dieter Henrich, în magistrala sa carte *Between Hegel and Kant*, rafinează și mai mult distincția dintre acel presupus caracter infinit al ființei (unde, desigur, Jacobi este reprezentantul istoric al acesteia) și felul în care ființa devine o simplă aparență la Hegel. Această observație e cu atât mai importantă, cu cât avem un amalgam de autocontraziceri ale tezelor postmoderne, unde diferențele clare dintre Fichte, Schelling și Hegel nu sunt suficient nuanțate. Așa cum bine știm, pentru Fichte totul se rezumă la Eu și Non-Eu, așadar contează doar mintea, Ego-ul, gândirea subiectului. Totul poate fi interpretat conform minții. Pentru Schelling, pe de altă parte, fundamentală e structura minții și, făcând asta, nu se contestă importanța gândirii, a minții, ci această structură poate fi regăsită în locuri lăsate la o parte de Fichte: în natură de pildă. Deși vom porni în investigația asupra naturii de la o structură în mod esențial mentală, vom deosebi filosofia naturii de o teorie care se rezumă doar la senzații. Cu alte cuvinte, putem forma o teorie a ceva diferit de gândire, dar aceasta doar prin mijloacele structurii gândirii. La Hegel însă:

> avem nevoie de un aparat logic, de o metodă constructivă care dă o structură formală la ceea noi afirmăm despre gândire. Mai departe, această structură trebuie să fie adecvată pentru a descrie *framework*-ul conceptual în relație cu natura, istoria ș.a.m.d. Pe scurt, Hegel crede că avem nevoie de o *logică* pentru a putea înțelege ce înseamnă a gândi. (Henrich, 1985/2003, p. 98)

Prin aceasta, Hegel vizează temeiul, un termen cu o lungă tradiție metafizică, care este un concept central în cartea dedicată *Esenței* din *Logică,* unde avem temeiul echivalat cu unitatea negativității absolute, „ca reîntoarcere a ființei în sine”(Hegel, 1812/1966, p.430). Cu alte cuvinte, ființa însăși devine un simplu moment al *reflectării* (al *esenței)*. În temei *se reîntorc* deci determinațiile ființei, Hegel vizând aici ceea ce este ultim și, întrucât este ultim, conține determinația însăși doar ca suprimată. Altfel spus, prin ultima determinare posibilă, cea a autosurpării determinației înseși, se ivește sau *apare* modul-nemijlocit-de-a-fi. Esența în ea însăși este contralovitura sa, este mediată prin neființă și, astfel, modul afirmat al reflectării *primește* determinația modului-nemijlocit-de-a-fi. Așa cum spune filosoful german în descrierea aparatului logic al *Condiției* (capitol în secțiunea întâi a *Cărții despre Esență*), în subcapitolul *Necondiționatul Absolut*: „modul nemijlocit e în chip esențial ceea ce e mijlocit, prin temeiul care se suprimă pe sine însuși. Ca acest mod nemijlocit-mijlocit de mijlocirea care se suprimă pe ea însăși, ființa determinată e totodată ființă-în-sine a temeiului și necondiționatul acestuia.” (Hegel, 1812/1966, p. 461). La descrierea sa asupra temeiului și apoi a condiției, Hegel însă nu ajunge în mod circular, așa cum adesea se insinuează, ci acest rezultat este un pas logic survenit după prăbușirea categoriilor celor mai fundamentale ale reflectării înseși, respectiv *identitatea* și *diferența,* care, mai departe trec în *diversitate* (în acea presupusă „infinitate” a ființei), mai departe în

opoziție și, apoi, în fine, în faptul de a fi *contradictoriu* al oricărui lucru finit. Contradicția lucrurilor finite sau disoluția lor aduce trecerea lor necesară în temei. Excluzându-se pe sine de la sine, esența e responsabilă pentru categoriile ființei. Dar cu aceeași necesitate Hegel ne vorbește despre o *Formă Absolută*, iar această formă apare pentru că reflectarea nu poate fi înaintea propriei sale mișcări și nici nu poate fi *în* mișcarea sa. Ea nu are o bază pe care să se desfășoare şi de aceea, așadar, apare forma.

În constituirea formei înseși, Hegel arată cum toate feluritele reflectări în independența lor dispar și au subzistența într-un alt „ceva", dar, simultan, disoluția lor este identitatea lor (la fel cum negativitatea absolută, negându-se, respingându-se, nu face decât să-și afirme identitatea: rupându-se de sine ea este la sine). Acesta este temeiul subzistenței reflectării care a făcut din ființă ceva evanescent și, tot din acest motiv, forma este distinctă de acel ceva a cărui formă este: ea este și determinare a reflectării ca suprimată, ea este și ființa afirmată.

Vedem, bunăoară, cum efortul conceptual de a înțelege cele mai fundamentale categorii ale gândirii ne aduce aproape de o stridență logică la nivel gramatical. Însă aici nu ajungem datorită vreunui capriciu al autorului sau datorită vreunei teze din-capul-locului afirmată care mai apoi ar fi argumentată, ci avem trecerea necesară de la o categorie la alta, iar aceasta prin presiunea propriilor afirmații și a propriilor definiții ale oricărei categorii. Suntem conduși aici de ceea ce aceste categorii spun ele despre ele însele.

> [C]ategoriile ființei construiesc în ele însele momentul negației în diferite forme: conceptul realității conține negația în forma determinării și diferenței; ființa conține momentul negației prin forma alterității și finitudinii; iar ființa infinită de asemenea conține negația pe măsură ce trăiește în și prin auto-negativa ființă finită. (Houlgate, 2006, p. 44)

În construcția sa argumentativă, Hegel preia fiecare instrument și categorie a reflectării, anume determinațiile de reflectare: identitate și diferență (care sunt propoziții-principii, luate de-a gata, în lucrările gânditorilor pe care îi critică), trecerea acestora în Opoziție și Contradicție, apoi emergența Temeiului și a Condiției (cu înlănțuirea Formei, Materiei și a Conținutului). Deși, bineînțeles, el leapădă orice concluzie cu privire la aceste concepte fundamentale ale reflectării și are ambiția de a le reconstrui pe temeiuri mult mai solide, totuși noi putem avea o priză conceptuală asupra a ce au devenit aceste categorii în cuprinsul *Logicii* hegeliene, având ca un aparent punct de pornire statornicia și consecvența de a vedea întreaga traiectorie a *Esenței* ca fiind non-nemijlocire sau non-nemediere. În *Esență* nu mai avem relația unui ceva cu un alt-ceva precum în *Ființă,* ci *Esența* este partea *Logicii* unde trebuie să ne întrebăm „ce sunt aceste categorii în raport cu totalitatea?" În această parte a *Logicii*, totul are o identitate prin medierea cu un altul sau, altfel spus, se surpă diferența fixă dintre un ceva și un alt ceva. În gândirea reală (pentru că Hegel, o repetăm, vrea să vadă ce înseamnă să gândim cu adevărat, el nedorind o simplă purificare formală a gândirii), adică în gândirea care

constituie ființa noastră conștientă, ne dezicem total de gândirea văzută ca o masă de algebră verbală care este folosită ca o manipulare practică a unei lumi văzute doar ca un complex de lucruri (fizice sau abstracte). Pentru Hegel, identitatea și contradicția sunt mereu unite. Viața rațională se separă în ea însăși în formă și conținut în capitolul despre *Temei*, dar conținutul nu e un lucru oarecare, nu e ceva mort. Permanenta instabilitate a reflectării esențiale este cea care aduce diviziunea dintre gândirea pură (Logica Speculativă ale cărei momente de Identitate, Contradicție și Mijlocire sunt concepte pure) și, respectiv, experiența științifică.

Conceptele pure sunt (și trebuie) să fie *deja* prezente în experiența științifică.

> Diviziunea este însăși separarea logicii pure de al său conținut. Noi nu am fi putut scrie și înțelege o logică speculativă dacă comprehensiunea științifică nu ar fi fost suficient de dezvoltată intelectual pentru a purta numele de „știință". Logica Speculativă irumpe doar când avem comprehensiunea întregului ca întreg, adică când Esența însăși devine o mizã. (Harris, 1997, p. 558)

Acest fapt este extrem de clar în dezvoltările ciberneticii de azi. Un loc comun aici este, bineînțeles, revoluția adusă de Henry Poincaré, unde „datul" trebuie înțeles în două sensuri. Mai întâi euclidian, ca datum, cu sensul de „ceea ce este dat" (observatorul având mereu o poziție ulterioară, premergătoare), iar apoi în sens arhimedean: ceea ce este dat nu e de fapt ceva axiomatic, nu este deci o fixație ideologică, ci e mereu ceva prezumtiv, noi având mereu de-a face în parcursul demersului nostru de teoretizare cu „candidați la adevăr" sau cu „ipoteze". Astfel, noi, astăzi, în dezvoltarea informaticii, ciberneticii și matematicilor superioare, putem negocia conceptul calculului, astfel încât calculabilitatea nu mai este opusul rigid al incalculabilității, ci incalculabilitatea devine o condiție eliberatoare a celei dintâi, dacă privim însuși demersul științific, operant doar prin includerea structurii de ipoteză, propus de Arhimede. Această „negociere" este, de fapt, metoda interacțiunii, atât de populară astăzi între matematicieni și informaticieni. Aceasta izvorăște 1) din teoria lui Gödel, din definirea formală a claselor prin funcții general-recursive când ajungem la un minimum absolut necesar al oricărei ipostazieri matematice: funcția constantă, funcția de succesiune, reguli de compoziție, recursivitate, funcția minimumului etc., 2) din calculul lambda al lui Church, unde codificarea numerelor naturale ne poate duce la echivalarea calculabilității unor numere cu faptul că poate exista o reprezentare lambda a acestora și 3) din mașina Turing, care nu este altceva decât o funcție de codificare pe bandă. Punctul nevralgic este, așa cum bine o știm, diagonalizarea, pe care o putem înțelege în felul următor: propozițiile autoreferențiale în teoriile numerelor naturale nu pot fi demonstrate. De aceea am ajuns la acest concept al negocierii, tocmai din cauza incompletitudinii structurale din ipoteza lui Gödel, o teorie prin care matematicianul german nu îl demontează pe Hilbert, ci doar arată incompletitudinea lui la nivel de aritmetizare. Noi, în fond, ipostaziem mereu mai multe nivele de limbaj artificial (sau gramatici formale) când privim tezele ca ipoteze sau candidați la adevăr.

Incalculabilitatea nu este o noțiune fixă, ci are variații de scală, iar diferitele nivele de limbaj formal sunt în același timp variații de scală. Astfel, noi nu mai limităm calculabilitatea, ci doar ipostaziem noi nivele de limbaj, unde ceva incalculabil pe un nivel devine calculabil pe un altul, rămânând tributari incompletitudinii gödeliene, cu a sa insistență pe necesitatea metalimbajului ca parte a oricărui proces de complexificare. Punctul de cotitură hegelian este următorul: ca să re-cunoaștem ceea ce cunoaștem drept cunoaștere (sau ca să cunoaștem cunoașterea însăși) avem nevoie de prioritatea conștiinței-de-sine (în sensul judecății kantiene), iar asta nu contrazice faptul că cunoașterea este și senzorială. Întrebarea este deci: „cum facem non-umanul inteligibil?" Idealismul nu este opoziția realismului, ci realismul este o sub-specie a idealismului sau, mai bine zis, este un idealism restrâns. Iar aceasta nu ne obligă să renunțăm la distincția dintre determinare și constituire, pentru că, într-adevăr, putem explica ceva, dar asta nu înseamnă că și generăm acel ceva. Realismul trebuie să treacă prin idealism, iar idealismul nu se dispensează de constrângerile realităților, ci întreabă: „ce sunt aceste constrângeri?", „Ce sunt discursurile?", „Cum apar ele?", „În ce spațiu și timp?" etc. Gândirea sau teoria designează ceea ce este ființa; noi nu avem altceva pe care l-am putea chema în sprijinul ființei sau, mai bine zis, nu putem zice ce este ființa fără să o designăm prin gândire.

Caracterul transformațional din *Logica* lui Hegel e cel care ne obligă să depășim caracterul falsei infinități a ființei presupuse de gândirea postmodernă. Sau, mai precis spus, ființa se transformă pe măsură ce este înțeleasă. Prin fiecare categorie survenită, avem ființa sub o altă formă și ea devine alt-ceva decât ce se gândise inițial că ar fi. Ființa nu este doar imediată, ci

> gândirea ființei se arată a nu fi doar atât [gândirea ființei pure, simple, nemijlocite] în ultimă instanță, ci e gândul determinării, al finitudinii, al infinității, de asemenea el este cantitate, apoi specificitate, reflexivitate și, în sfârșit, la capătul *Logicii* rațiune auto-determinantă (or «Idee Absolută») și natură. (Houlgate, 2006, p. 45)

Foarte important de remarcat încă o dată aici este că metoda hegeliană nu asertează o teză care ar rămâne fixă și căreia i s-ar aduce determinații (un obicei însă deplin caracteristic teologizării tehnicii/tehnologiei din câteva forme de post-umanism), ci subiectul categoriilor din pricina analizei înseși devine altceva sau devine aparent. El nu e ceva fix, imobil, dat, din care ar decurge, strict descriptivist, o mulțime de descrieri, ci e ceva articulat în fața propriei noastre analize prin această analiză însăși, iar categoriile trec necesar unele în altele. Această ieșire din opacitate a categoriilor e cea care ne obligă să ne detașăm de un presupus supraom sau lucru post-uman sau, mai bine zis, auto-transformarea conceptuală ne impune această exigență. Iar aici trebuie din nou repetat locul comun hegelian al sublimării, întrucât fiecare categorie e preluată, dar ca transformată, ca afirmată, ca pusă. Cea mai mare eroare, în *Logică,* ar fi ca noi să afirmăm că vreo categorie ar fi definitivă sau exhaustivă în a ne spune ce înseamnă a gândi. Iar aceasta mai ales prin faptul

că, în cazul în care rezultatele filosofiei înseși ar putea fi enumerate, deci capturate, izolate, ex-trase, ab-strase (de unde vine „abstract"), atunci filosofia nu ar mai avea niciun rost. Reflectând asupra însuși faptului de a gândi, putem, în sfârșit, contrazice pre-supusul caracter trans-istoric sau „dat" al categoriilor gândirii. Pe scurt, aceasta este dinamica esenței (mișcarea reflectării).

Ce provoacă această exigență în mijlocul logicii speculative înseși? Cel mai important, ne forțează să includem în interiorul ei caracterul autoreflexiv sau, în alte cuvinte, ne forțează să recunoaștem stabilirea caracterului de a-fi-situat al oricărei teze, adică relația dintre teoria însăși și contextul său nu trebuie neglijată. Astfel, noi nu doar vom anula presupozițiile mai-sus criticate, întrucât, din nou, aceasta nu ar fi suficient pentru a considera că tezele noastre ar fi „superioare", din moment ce am folosi o negativitate liniară (deci doar opusă, de același statut cu ceea ce critică), ci aceste teorii post-umaniste vor fi explicate istoric, subliniindu-li-se plauzibilitatea în raport cu natura contextului lor. De asemenea, așa putem nuanța ce înseamnă imanență în context hegelian: nu o poziție extrinsecă, normativă, vizavi de ceea ce ea trebuie să investigheze, poziție care ar contrasta flagrant cu ambiția antică a lui Arhimede de a trata orice teorie ca pe o ipoteză (deci nu ca pe ceva axiomatic), ci trebuie să întrezărim un caracter relațional al teoriei în raport cu contextul său sau, mai simplu spus, un caracter auto-relațional. Doar în legătura contingentă dintre o teorie și manifestarea ei istorică putem acum spune ce „ascund" teoriile postumaniste: ele sunt ficțiuni ideologice perfect adaptate carierismului academic, devenind un nihilism utilitarist care servește perfect la depotențarea oricărui discurs critic. Ele sunt de fapt raționalizări și legitimări ale *status quo*-ului. Cu toate acestea, ele încearcă să voaleze constant conivența lor cu contextul în care se îmbibă, tocmai pentru că devin deplin integrate în paradigma discursurilor oficiale și a ideologiei, de aceea au căpătat aura unei aparente necesități.

Framework-ul ficționalizant devine în fond realitatea „gândirii" curente, funcționând ca un proces non-emancipator pentru gândirea critică vinovată de a fi mult-prea-umană. De aceea nu trebuie să ne surprindă caracterul defetist în fața (sau mai bine zis : *în calea*) unui așa-zis viitor post-uman, viitor damnat și captiv tehnologiei care cumva s-ar autonomiza și ar surclasa chiar pe cei care l-au produs din capul locului, și nici opacitatea tezelor postumaniste în raport cu criticile venite din zona teoriilor speculative. Pe de altă parte, caracterul lor pasiv, adică faptul de a oglindi doar *status quo*-ul, are anumite ramificări, iar una dintre ele este a fanda în calea acestui im(-)pas când, în mod conștient și explicit, framework-ul mai sus-menționat își neagă propria relație cu contextul său prin autoreducerea sa la a fi un simplu efect ale unei ontologii „inexplicabile", „de necuprins" teoretic.

Bineînțeles, chiar începuturile modernității vizau acest caracter paradoxal al autorelaționării sau autoconstituirii. Fie că e vorba de Descartes, fie că e vorba de Bacon, tezele timpurii ale subiectului modern descriu cu succes observația rațională ca pe o poziție privilegiată a conștiinței. Prin aceasta, acești autori

spuneau că această activitate este orientată către un obiect altul decât el însuși și însăși această separare este una extrem de importantă, revelatoare chiar. Prin Kant și Hegel ajungem gradual la un concept al *Științei*, iar prin aceasta noi ne referim la ceea ce ar putea realiza activitatea înțelegerii atunci când se observă pe sine însăși. Teoriile postumaniste evită acest caracter autoreferențial al naturii gândirii. Totuși, ele pot avea o zonă de aplicare, dar ajung la acest impas al autoexplicării.

Revenind la Dieter Henrich, putem relua un pasaj extrem de important pentru mizele tezei noastre:

> în activitatea mentală, totul depinde de această structură de bază a generalității acestei performanțe a autoreferențialității. Pentru acest motiv, nu există o independență a caracterului determinant. Cele două elemente [particularul și generalul] nu sunt într-o relație reciprocă. Astfel, ultima structură pe care Hegel vrea să o introducă este ceea numim „Idee", el referindu-se prin aceasta atât la Platon, cât și la Kant. El construiește această structură a permutării între (1) dominația generalului (care deja conține caracterul determinant) și (2) o independență a particularului care arată în sine structura generalității. Astfel avem structura *Noțiunii* de două ori în *Idee (...)* „eu gândesc" a fost ambele lucruri în același timp – *acest* individ și *această* generalitate. (Henrich, 1985/2003, p. 324)

Henrich arată, de fapt, cum Ideea la Hegel este simultan un proces (o parte activă), cât și un concept (deci ceva static, precum o structură). Doar această exigență antică, arhimedeană, respectată cu sfințenie de Hegel, ne poate face să nu cădem în eroarea unei concluzii prestabilite: noi trebuie să sesizăm auto-determinarea/auto-definirea filosofiei prin relația ei cu ceea ce ar trebui ea însăși să tematizeze. Subiectul despre care ea vorbește este totuna cu auto-constituirea ei, așa că o întoarcere către sine este cel mai important rezultat al însuși procesului filosofic (rațional adică). Prin aceasta avem dispariția clivajului dintre viață și teorie:

> rațiunea nu este opusă nici naturii, nici lumii. De fapt, rațiunea implică lumea măcar în sensul că mintea este o entitate auto-înțelegătoare (…) noi nu avem un concept al minții dacă nu vedem că conceptul lumii este deja implicat în auto-înțelegerea rațiunii. (Henrich, 1985/2003, p. 19)

De aceea, dacă adevărurile filosofiei ar putea fi fixate și înșirate, nu ar mai avea niciun sens efortul filosofic ca atare, de unde și această echivalare dialectică a celor două fațete ale conceptului de Idee din *Logică.*

Acest caracter paradoxal al autoreferențialității ocupă un loc central în gândirea lui Alain Badiou. El este cel care rafinează această argumentație cu exemple diverse din algebră și topologie. Nu întâmplător el utilizează un loc comun lacanian, anume acela al caracterului asimptotic al apropierii subiectului de propria sa devenire:

> forma situează agentul numit Ego, înainte de determinarea sa socială, într-o direcție ficțională care va rămâne mereu ireductibilă pentru oricare individ singular sau, mai degrabă, care doar asimptotic se va apropia de devenirea subiectului (…) avem discordanța acestuia ca Ego față de propria sa realitate. (Lacan, 1966/2007, p.76)

Iar Badiou va spune: „orice subiect efectuează operațiile unei algebre topologice" (Badiou, 1982/2009, p.209). Să vedem, pe scurt, ce vrea filosoful francez să sublinieze prin aceste două domenii matematice.

Inconfundabila sa terminologie – „nucleul care este el însuși spart" (Badiou, 1982/2009, p.3) – gravitează în jurul ideii simultaneității apropierii și sciziunii: avem și 1) un termen care devine altul său însuși tocmai pentru a se întoarce la sine ca un concept realizat, dar avem și 2) sciziunea care arată că nicio unitate nu este fără fisuri, adică aceasta din urmă este în mod imanent scindată în sine însăși. Extrem de concis, el leagă această frângere de sine de o trecere de la algebră la topologie, trecând prin teoria grupurilor, a grupurilor de torsiune și alte achiziții ale matematicilor moderne din secolul XX. Badiou arată în ce măsură Logica de Ordinul Întâi este insuficientă în a explica grupurile de torsiune, arătând cum aceste grupuri o exced pe aceasta în sensul depășirii liniarității și a universalității (corespunzătoare operatorul ∀) din algebră și mută centrul de greutate către logica indeterminării, a întreruperilor/rupturilor. După formula sa, „torsiunea este la marginea algebrei, la limita ei" (Badiou, 1982/2009, p. 154).

Mai departe, topologiile (consonante cu *Logica* lui Hegel) sunt sistematizate prin comparație cu algebra ce le precedă în felul următor: algebra studiază relațiile dintre elementele unei mulțimi (generic vorbind, contează legea compoziției a două elemente care asociază un al treilea: de exemplu, felul cum două numere asociază suma lor), precum și constrângerile asupra acestor legi (asociativitatea, comutativitatea), fapt care aduce ca proprietate fundamentală a algebrei omogenitatea (i.e. apartenența identică a elementelor mulțimii, din moment ce au un comportament identic sub această regulă de compoziție, cât și faptul că nu contează locul pe care-l ocupă un element algebric în mulțime, ci doar pura sa apartenență). „Algebra este o combinatorică materialistă, excluzând asimptotele" (Badiou, 1982/2009, p. 210). Pe de altă parte, topologia este acea matematică care „încearcă să captureze mișcarea, fiind la originea unor noțiuni atât de importante precum localizarea (*locus),* aproximarea, continuumul, calculul diferențial etc." (Badiou, 1982/2009, p. 210). Ea nu studiază, precum algebra, ce se întâmplă când două elemente distincte, dar omogene, sunt compuse/combinate sub anumite constrângeri, ci ce se întâmplă când investigăm „vecinătățile unui element, elementele separate de el în variații continue, gradul său de izolare sau aderență" (Badiou, 1982/2009, p. 211). Nu mai avem de-a face cu legea compoziției, ci cu noțiunea vecinătății. Topologia operează pe părțile unei mulțimi, considerate ca familii de vecinătăți ale unui element (la limită: ale unui punct, astfel putând vedea cum locul/localizarea este crucială). „Topologia nu asociază fiecărui element un altul, ci mai degrabă impune configurarea multiformă a vecinătăților unui element" (Badiou, 1982/2009, p. 211). Legea algebrică produce diferență bizuindu-se pe identitatea a doi termeni distincți (dar care sunt identici ca aparținând unei mulțimi), „topologia produce identitatea a ceea ce este același în conformitate cu alții-multiplii ai vecinătăților sale." (Badiou, 1982/2009, p. 211). Elementul în sine, izolat, nu are niciun interes pentru topologie, ea fiind disciplina

eterogenității, determinând un punct după familiile de părți, făcând o regulă din aproximare. Identitatea topologică este așadar diferențială. Aici putem vedea intersecția cu gândul hegelian și mă gândesc, bineînțeles, la arhicunoscuta trecere din *Logica Ființei* de la cantitate la calitate. Așa cum zice filosoful german, cantitatea este unitatea continuului cu discretul, adică dialectica aderenței vecinătăților (i.e. continuitatea) și apartenența elementară (i.e. caracterul discret). De asemenea, aici avem și perechea repulsiei (Unul care se pozitivează ca distinct de mulțimea de Unu) și a atracției (Unul amalgamează multiplul cu sine însuși). Tocmai această identitate topologică (a vecinătăților, a aderențelor) garantează travaliul crucial, excedentar al subiectului, în special în zona politicului, unde Badiou arată preeminența politicului vizavi de ontologie. Multitudinea configurărilor contextelor unui subiect este vizată de Badiou, nu simpla prezență, apartenență sau algebră. Fix acest caracter asimptotic al subiectivității este matrița conceptuală a legii atracției și repulsiei la Hegel.

În subcapitolul *Temeiul Formal* din *Logica Esenței*, Hegel prezintă un argument extrem de subtil în reliefarea modului de a argumenta care vede ființa determinată ca ultimă. Dacă noi am echivala temeiul cu variata ființă determinată, am avea o „goală vorbărie tautologică" (Hegel, 1812/1966, p. 446). Motivul este că am avea același conținut, dar numai ca dublat. Altfel spus, dacă noi vrem să argumentăm existența, originea unui lucru, cu alte cuvinte, dacă dorim să înțelegem ceva prin alt-ceva (care este structura explicării, a găsirii a ceva „esențial" când explicăm ceva), nu putem să ne oprim doar la ființa determinată care devine fenomen prin sine însăși. Subiectul nivelat sau decăzut din postumanism este văzut cu anumite atribute, dar cum înțelegem poziția enunțării acestei teze? După Hegel, această poziție reflexivă de alcătuire a temeiurilor este într-o discordanță totală cu felul de a argumenta care alocă (subiectiv!) un statut inferior reflectării. Am avea același conținut și în ceea ce servește ca explicație, precum și în ceea ce este explicat, adică am avea o liniaritate omogenă a fenomenului, când însă fenomenul este mereu și deja mediat, adică este deja o uniune de formă (explicare esențială, rațională) și materie (fenomenul care este obiectul de investigație). Temeiul ar fi un rezultat al fenomenului explicat, adică ceva dedus sau afirmat, nu ceva constitutiv. Cu alte cuvinte, ceva antecedent ar deveni ceva consecvent.

Hegel vedea această carență de explicare în rândul teoriilor cu principii date, fixe, aceasta fiind o manevră care, după cum bine vedem, repugnă rațiunii. Iar aici nu avem doar o contrazicere la nivelul formei, adică la nivelul argumentării raționale, ci și fenomenul însăși se va revolta și va ieși din inerent limitata cuprindere a unui fenomen de alte fenomene (alese aleatoriu ca esențiale între celelalte, într-un amestec indistinct de așa-zise principii și fenomene). Această nebulozitate și negură fenomenală poate fi privită, desigur, estetizant și poate fi apreciată, dar, cu toate acestea, această apreciere este complet exterioară. Când vedem sursa acestei nebulozități, trebuie să ne debarasăm de ea nu doar într-un proces subiectiv, ci să vedem cum medierea are loc în miezul ființei înseși.

Înțelegând natura medierii, explicăm de fapt și de ce i-mediatul sau ne-mijlocitul este necesar în cadrul medierii. Devenirea ființei nu e un început de la sine ca de la ceva prim și nemijlocit, ci ne-mijlocitul este pre-supusul, iar mișcarea devenirii ei este acțiunea reflectării înseși.

Să vedem însă cum s-a ajuns la ultima propoziție de mai sus, care este o parafrazare a ideilor cruciale, o teză crucială și atât de virulent atacată. Așa cum am spus mai sus, esența hegeliană trebuie văzută în raport cu totalitatea, fapt ce ne conduce să afirmăm că temeiul, determinația ultimă a mișcării reflexiei, una survenită după autoprăbușirea tuturor categoriilor acesteia (sau prin contradicția tuturor lucrurilor finite), este o identitate care se raportează negativ la sine și, astfel, devine mod afirmat. În acel moment am putut evidenția apariției categoriei de formă (pricinuită de necesitatea că esența nu este ceea ce e prim, pentru că nu poate fi înaintea propriei sale mișcări), fapt care înseamnă că esența se va raporta la un alt-ceva, dar acest alt ceva nu va fi decât o reflectare „stinsă" sau suprimată. Această determinare reflexivă suprimată este cea care asigură faptul că forma este ceva distinct de lucrul a cărui formă este. Această întreagă construcție sistematică se datorează faptului că Hegel ne arată că suntem forțați să nu avem doar o mijlocire sau mediere pură (o raportare care n-ar mai avea raportați). Vedem, bunăoară, cum Hegel nu se oprește la o identitate simplă între ființă și gândire. Nefiind o mediere pură, temeiul este mijlocirea *reală* așadar, este esența care se mediază prin negația sa, adică cea care arată necesitatea modului-nemijlocit-de-a-fi.

Forma însăși devine alt ceva, devine o ființă nedeterminată la care însăși forma aderă, iar aceasta este materia. Din nou, trebuie să înaintăm de aici reținând că nu medierea pură și nu vreun caracter axiomatic al anticei dihotomii formă-materie este vizat în această cercetare a logicii speculative. Exigența din text e de a vedea cum fiecare concept utilizat e un produs datorat creării unor spații de necesitate în analiza atentă a celor mai fundamentale categorii ale gândirii. Ca o bază sau ca un substrat al formei, forma este pre-supusă de materia la care se raportează și invers. Forma, care ține de autonegație, adică de o contradicție de sine, se respinge pe sine de la sine și astfel determină materia. Apare un contrast în cadrul perechii formă-materie, mai precis: materia se raportează și ea doar la sine, dar ea comportă o „indiferență" față de alt ceva. Hegel ne invită aici să observăm cum materia doar în sine se raportează la formă (pentru că ea este negativitate suprimată, doar prin aceasta ea fiind ceea ce este). Adică ea

> se raportează la formă ca la alt ceva numai fiindcă forma nu e afirmată în ea, ci e doar numai în sine. Materia conține în sine închisă forma și e receptivitate absolută față de formă numai fiindcă o posedă absolut în ea (…) materia trebuie să reunească o formă, iar forma trebuie să se materializeze. (Hegel, 1812/1966, p. 438)

Presupunerea termenilor perechii este una reciprocă și ea ne conduce la cunoscuta echivalență dialectică a determinării materiei cu mișcarea formei înseși. Pașii sunt deci următorii: 1) forma este văzută ca liberă, independentă față de

materie. Dar, 2), întrucât forma devine identică cu sine doar autonegându-se, ea își suprimă inclusiv modul determinat față de materie, adică își suprimă independența. La pasul 3) vedem cum independența este materia însăși. Așadar: „transformându-se pe sine într-un ce afirmat, e unul și același lucru cu faptul că ea face din materie un ce determinat" (Hegel, 1812/1966, p. 440). Unirea dialectică a formei cu materia este o mișcare dublă: avem și uniunea ca o relație dintre ceva și alt ceva, cât și, în acest alt ceva, forma care se unește ca și cu propria sa identitate.

Totuși, acesta este doar temeiul formal. Acum trebuie să explicăm ce aduce conținutul divers, adică accidentalitatea, exterioritatea sau, cu alte cuvinte, ce înseamnă temeiul real. Centrală este aici reflectarea exterioară sieși a temeiului, o raportare la un alt ceva, la un divers. El este atât temei care se afirmă pe sine, cât și temei care se suprimă pe sine. Negativitatea absolută (ale cărei dinamici au subîntins această mișcare pe de-a-ntregul) ne pune în fața faptului de a vedea relația de temei ca mediindu-se prin negația sa. Altfel spus, forma se respinge pe sine de la sine, presupunând modul nemijlocit, raportându-se la el ca la un alt ceva, dar acest nemijlocit este traversat de aceeași negativitate absolută, devine temei și el, și el se respinge pe sine de la sine și se raportează la sine ca la alt ceva. De fapt, avem o mijlocire condiționată, iar capitolul care urmează, numit, evident, *Condiția*, este cel ce urmează necesar temeiului în raportul său de a fi neîncetat autonegativ și de a fi contralovitura sa însăși. Înainte afirmasem că în raportarea sa negativă la sine, esența coincide cu sine și, când coincide cu sine, exhibă exact ceea ce îi lipsește: faptul-de-a-fi-nemijlocit. Perechea formă-materie din *Temei* reproduce exact acest comportament paradoxal al esenței. Acum am ajuns în sfârșit la condiționare. Temeiul s-a raportat la sine ca la un ce suprimat prin care e mijlocit el însuși, dar

> această mijlocire, ca înaintare de la nemijlocit la temei, nu este reflectare exterioară, ci este, cum s-a văzut, *propria* activitate a temeiului, sau, ceea ce e totuna, relația de temei este ca reflectare în identitatea cu sine, în chip tot atât de esențial reflectare care se înstrăinează. Nemijlocitul, la care temeiul se raportează ca la pre-supunerea sa esențială, este condiția. (Hegel, 1812/1966, p. 458)

Condiția este de fapt și ea un moment, ea fiind momentul modului nemijlocit necondiționat pentru temei. Cele două noi laturi, temeiul și condiția ajung la necondiționat, iar aceasta pentru că avem iarăși o dublă mișcare și/ anume: mai întâi, indiferența celor două laturi, respectiv a condiției – ea este condiție *pentru* temei, dar această relație e pur exterioară –, cât și a temeiului, pentru care condiția este doar un material, doar un ce pasiv. Apoi, în al doilea rând, avem mijlocirea reciprocă a amândurora: condiția este ființa-în-sine a temeiului, adică un moment esențial al relației de temei, e simpla lui identitate cu sine (ca suprimată), iar temeiul are și el o pre-supunere, anume că are a sa ființă-în-sine în afara sa. Și condiția, și temeiul sunt contradicția, ambele sunt o unică relație. Ele și subzistă doar, dar sunt și doar momente în dinamica celuilalt. Aceasta a fost pe scurt demonstrația hegeliană a modului nemijlocit-mijlocit, anume mijlocit prin temeiul care se suprimă pe sine însuși. Iar referitor la ultimele două categorii descrise mai

sus ca având o unică mișcare și o unică pre-supunere, respectiv pentru temei și condiție, filosoful german scrie: „ Această unică identitate de conținut și formă a amândurora este adevăratul necondiționat, e lucrul în sine însuși" (Hegel, 1812/1966, p. 462).

Doar acum putem înțelege, retroactiv, ce nu a înțeles, de pildă, Deleuze în citatul mai sus menționat, alături de o suită de alți autori: în niciun moment nu putem vorbi de o reflexivitate pură fără raportați, de un temei strict formal (care nu s-ar media prin neființa sa și propria sa înstrăinare), și nici de o relație fixă față de condiție, ci acestea sunt momente necesare în alcătuirea lucrului. Pre-supunerile datului și fixității lucrului au fost demantelate pas cu pas în această construcție care nu a urmărit decât să vadă ce înseamnă cu adevărat ceea ce ele presupun. Mecanismul pre-supunerii, al negației de sine, al condiției, venite după categoriile de bază ale reflectării, când sunt reconstituite din pura lor imanență, arată cât de problematică este această ontologie „insondabilă" pe care, o repetăm, mulți autori (precum Jacobi de pildă) din perioada idealismului transcendental o tematizau deja. În raport cu totalitatea, această structură primară a *esenței*, ființa determinată, care constituie feluritele condiții, nu mai poate fi la rândul ei determinată ca condiție și întrebuințată ca material de alt ceva, ci se face prin ea însăși moment al unui alt ceva. Motivul este pentru că am ajuns acum la totalitatea determinațiilor și „pentru lucrul absolut nelimitat, condiția este însăși *sfera ființei*" (Hegel, 1812/1966, p. 463). Tot în raport cu totalitatea, „mișcarea lucrului, constând în faptul de a fi afirmat, pe de o parte, prin condițiile lui și, pe de altă parte, prin temeiul său, este numai dispariția aparenței mijlocirii (...) o pură mișcare a lucrului spre sine însuși" (Hegel, 1812/1966, p. 465) și, mai departe,

> temeiul se înfățișează numai ca aparență care dispare nemijlocit; această ieșire e deci mișcarea tautologică a lucrului spre sine, iar mijlocirea lui de către condiții și temei este dispariția amândurora. Ieșirea în existență e, prin urmare, atât de nemijlocită, încât este mijlocită numai de dispariția mijlocirii. (Hegel, 1812/1966, p. 466)

Lucrul, ca o mijlocire negativă a sa cu sine însuși, este cel care arată identitatea speculativă dintre ființă și gândire. Gândirea (sau, mai precis spus, mișcarea reflexivă ce subîntinde toată cartea *Esenței*), chiar și în formele sale spontane și inconștiente din fluxul unei conștiințe naive, face ca lucrurile *să fie* în primă instanță. Iar ființa lucrurilor în gândire (atunci când noi le înțelegem) este în mod radical opusă ființei din lumea reală (sau a ființei așa cum gândirea ne spune că ar fi în lumea reală). Gândirea și ființa sunt identice tocmai pentru că sunt diferite, pentru că gândirea este cea care ne spune ce este ființa, deci pentru că nimic nu poate fi decât ce ne spune gândirea că este și pentru că, în sfârșit, felul în care lucrurile sunt „cu adevărat" este, de fapt, felul prin care exclusiv gândirea poate fi. Lumea reală este dialectică și dinamică la fel ca și conștiința (care ajunge aici printr-un proces de autoexteriorizare). Lumea lucrurilor stabile este produsul activității gândirii, singura activitate prin care învățăm cum este lumea reală.

BIBLIOGRAFIE

Badiou, A.(2009). *Theory of the Subject* (B. Bosteels, traducător). New York & Lodon: Ed. Bloomsbury (lucrare inițială apărută în 1982).

Deleuze, G. (2005). *Nietzsche și filosofia* (B. Ghiu, traducător). București: Ed. Ideea Europeană (lucrare inițială apărută în 1962).

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).

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).

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

Lacan, J. (2007). *Écrits* (B. Fink, traducător). New York & London: Ed. Norton (lucrare inițială apărută în 1966).