

CRITICA I-MEDIATULUI SAU IDEALISMUL FINITUDINII ÎN LOGICA OBIECTIVĂ HEGELIANĂ

Victor Dogaru

Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca,
Școala doctorală de filosofie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

care se constituie în mod reflexiv și pe sine. Astfel, și subiectivitatea, și obiectivitatea sunt constituite de Spirit în desfășurarea sa dialectică, având, de fapt, aceeași substanță, iar simpla lor opunere e înlocuită de determinarea lor reciprocă.

Așadar, automișcarea substanței – subiectivizarea sa, nu simplul său caracter de a fi un suport omogen și radical exterior subiectului, ca la Spinoza de pildă –, care dislocă subiectul și obiectul din pozițiile lor opace, poate fi redusă la contradicțiile totalității speculative, acest subiect-obiect veritabil al Esenței. Subiectul-obiect identic este Spiritul, „substanța” care este și „subiect”: „Substanța vie este mai departe ființa care este într-adevăr subiect sau, ceea ce înseamnă același lucru, care este într-adevăr reală numai întrucât ea este mișcarea punerii de sine, adică este mijlocirea devenirii-ei-ca-altul cu ea însăși” (Hegel, 1807/2010, p.18). În paranteză fie spus, acesta și este scopul declarat al *Fenomenologiei Spiritului*: noi (trebuie să) avem o știință a experienței umane asupra Absolutului, știință care este văzută ca un proces istoric de automanifestare însăși a Absolutului. De aceea este o fenomenologie a Spiritului!

Hegel va fi refractar ideii (tabelului) categoriilor din analitica transcendențială, considerându-l ultimul rest de epistemologie nesublimată și ultimul bastion al empiricității conceptelor (lumea care „se dă” ca un fapt neproblematizat). Ambiția lui Kant era de a fi dat categoriilor ontologiei tradiționale un conținut distinct și independent prin pura considerare a înțelegerii – ceea ce înainte grefa „substanța” acum se originează cu totul în subiectul transcendențial. Reproșul lui Hegel va fi că predicatul (categoriile) nu sunt formele de bază nici ale ontologiei și nici ale rațiunii, fiind doar expresii ale unei unități mult mai fundamentale și realmente dinamice, respectiv unitatea Conceptului și a Negativității Absolute. Revenind la Kant, reiterăm că însăși Deducția Metafizică înseamnă țelul de a fi riguros în metafizică, așadar considerând categoriile ca fiind exhaustive, autoexplicative. Cu alte cuvinte, această rigurozitate este totuna cu a avea completitudinea cunoașterii, adică nu o asumare grosieră, la întâmplare, particulară, arbitrară a obiectelor (deci nu un agregat sporit în mod continuu de noi și noi estimări ale ființei), ci doar printr-o idee a întregului care este totuna cu cunoașterea apriorică a înțelegerii. Mai mult, această divizare conceptuală trebuia să ne dea la Kant ideea de mai sus ca determinată, dar să o reliefeze și ca determinantă, originantă, constitutivă, așadar în conexiunile ei într-un sistem. După cum chiar filosoful din Königsberg o spune:

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

Critica lui Hegel tocmai aici se va situa. Deși este literalmente de o importanță extraordinară că la Kant ontologia tradițională devine totuna, la nivel categorial, cu înțelegerea, totuși pasul final nu a fost făcut – n-avem încă critica categoriilor însele, deci categorialitatea categoriilor nu e tematizată sau, încă și mai radical, categoriile sunt deja presupuse de cel care ar vrea a le fundamenta în filosofia transcendențială kantiană.

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

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

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

însemnat suspendarea oricăror asumptii personale. Tabelul categorial este presupus/asumat și, de aceea, exterior.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

înțelegerea și invers, adică a percepția depinde în mod esențial de datul sensibil pe care-l poate sintetiza. Adică, relația-cu-sine în punctul maxim kantian (în chiar unitatea sintetică a a percepției adică) este mediată de relația-cu-altul. În alte cuvinte, își vestește finitudinea și, de aceea, sfârșește în antinomii și paralogisme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

recunoaște că trecerea negației autonome în afirmare absolută se arată a fi, chiar în acest moment maxim de înstăpânire a ființei și suveranitate aparent incontestabilă, tot o pozitivare a negației autonome înseși: afirmarea este o mediere, un rezultat, un efect al negației autonome și, astfel, între cei doi versanți (afirmarea pură și negația autonomă), din nou se naște diferența sau medierea. Așa cum spune Henrich (1985/2003):

noțiunile suprapuse de afirmare, i-mediat, ființă trebuie văzute ca iscându-se dintr-o expresie a identității-cu-sine sau a relației-cu-sine a negației autonome și, în același timp, trebuie văzute ca expresii ale diferenței sau ale relației-cu-altul care este în mod egal constitutivă negației autonome”. (p. 325)

Prin autocoroziunea de sine a negației, deci, putem trage concluzia că se stabilește o altfel de sinonimie între identitate, imediat, relație-cu-sine și ființă, pe de o parte, și diferență, mediere, relație-cu-altul și negativitate, pe de alta. Această restabilire speculativă de identitate este ceea ce primează în textul *Logicii* îndeosebi, prin nemedierea ca rezultat al medierii. Totuși, mai avem o răsucire. Există încă o reminiscență a externalității care încă nu a fost integrată în paradoxala unitate descrisă mai sus. Prin negația autorelaționată, negația autonomă ocazională în mod imediat un termen pozitiv (afirmarea, ființa), cu care stă în relație exterioară (relația-cu-altul, despre care vorbeam și în discuția despre Concept).

Așadar, mișcarea negației autonome are două posibile desfășurări: fie sfârșește în absența oricărei relații în orice sens cu puțință (nemairămânând decât ființa pură sau i-mediată) prin dispariția imediată a negației în afirmație/ființă, fie sfârșește într-o relație-cu-altul care îi compromise negației autonome statutul de a fi strictă și pură relație-cu-sine, deci absolutismul ei este destrămat. Prin urmare, din nou ajungem la soluția creionată mai sus, impunându-se ca adevărată doar apropierea ambelor versiuni și nicidecum prevalența uneia dintre versiuni (sau, mai clar, una în detrimentul alteia). Mai exact, relația negației autonome cu afirmarea/ființa/imediatul trebuie inclusă în relația-cu-sine a acesteia. Relația-cu-altul trebuie să fie inclusă în relație-cu-sine, ca moment al acesteia din urmă. Să nu credem însă că trebuie să considerăm această maximă a hegelianismului ca fiind totuna cu a zice că ceva este ceea ce este doar prin relația cu alții, pentru că astfel am regresa din nou la simpla expulzare analitică și efortul nostru argumentativ s-ar dovedi zadarnic. Bunăoară, caracterul absolut al conceptului s-ar ruina, nemaiputând fi demn de statutul de termen fundamental care face cu puțință orice în cel mai strict sens. Din contră, decisiv este să vedem relația-cu-altul ca un moment completamente intern relației-cu-sine. Emergența alterității trebuie interpretată ca o relație a negației autonome cu ea însăși. Și doar astfel putem formula unitatea această împinsă până la stridență logică: dacă afirmația, ființa, pozitivul sunt un moment al autorelației negației autonome înseamnă că, tocmai pe baza acestei reflexivități, trebuie să avem aceeași structură internă ca negativitatea absolută: diferind nu trebuie să difere, ci trebuie să-i realizeze identitatea-cu-sine. În acest fel să înțelegem *Beisichsein im Anderen*, a fi una cu sine în altul său. Așa avem dubla mișcare de autorepulsivitate și, concomitent, autoatragerie.

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

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

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

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

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

Același lucru e observat și în cadrul diferenței, fiind vorba de aceeași mișcare a esenței caracterizată, în ultimă instanță, de relația cu totalitatea critică. Precum identitatea esențială își generează exterioritatea, prin faptul că negativitatea e însăși ființa ei, restabilindu-și identitatea cu sine prin ruperea de sine, la fel diferența ajunge a fi diferența sa însăși și să își conțină alteritatea. Simetria acestei mișcări e punctată de Hegel în mai multe locuri:

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

Și, la fel de important:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

neasemănătoare, dar, în mod intrinsec, nu sunt nici una, nici alta. Un lucru poate fi și asemănător într-o privință, dar și neasemănător în alta. Dar, cel mai important, vedem cum, pentru prima dată în doctrina Esenței, prin externalitatea comparației, adus de un „al treilea” (i.e. comparatorul, însăși activitatea reflexivă), se generează un caracter i-mediat care este în mod genuin non-reflexiv. Altfel spus, însăși mișcarea de reflexie, întorcându-se asupra ei înseși, generează exact ceea ce i-ar părea că lipsește: conținutul nonreflexiv.

Acel nemijlocit al primei cărți, al doctrinei despre ființă, este în sfârșit generat de reflexivitatea tematizată de esență. Ceea ce aparține Ființei, în sfârșit, e cuprins de Esență. Trebuie, de asemenea, să decelăm între primul caracter i-mediat, doar pre-supus, care exista doar ca activitate a presupunerii înseși și care astfel se dezvăluia ca iluzoriu, și acest „nou” i-mediat, constituit în mod iminent de reflexivitate, dar fără a-și pierde caracterul i-mediat, nemijlocit, având o subzistență dincolo-de-reflectare.

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

Repetăm, Hegel, vorbind despre necesitatea gândirii, ne spune că noi nu trebuie să luăm conceptele așa cum se găsesc în epoca noastră, ori în istorie, ori preluându-le din orice fel de externalitate, ci trebuie ca gândul să determine conceptele autodeterminându-se, adică din propria sa necesitate imanentă. Putem afirma, într-o notă radicală, că Hegel duce kantianismul la consecința sa ultimă (pornind de la Deducția Metafizică) prin faptul că principiul și direcția de a determina conceptele prin activitatea spontană a intelectului însuși sunt până la capăt urmărite. Mai mult decât atât, gândul nu e nici condiționat de practica economico-socială (Marx), de voința de putere (Nietzsche) ori de regulile logicilor formale sau modale. Și în aceste cazuri, exigența autocritică nu este respectată, întrucât varii presupoziii încă planează. Dar asta nu înseamnă, iarăși, că, prin Știința Logicii, putem simplu afirma că presupozitiile sunt toate invalide, eronate

etc., ci doar să ne manifestăm îndoiala că aceste presupoziii pot servi drept un standard transistoric, transcendental ori imuabil. Prin refuzul de a accepta orice fel de presupoziii încă din debutul Logicii, filosoful german oferă loc posibilității ca logica tradițională să aibă o aplicabilitate determinată, știind însă, totodată, că aceasta are o imposibilitate de structură, anume aceea de a fi un etalon transcendent (deci nemaifuncționând și pentru necondiționat/absolutul însuși).

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

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

felul în care gândirea empirică [Kant] e legată de realitatea independentă dezvăluită în experiență (...) nu este, ca atare, doar o limitare a libertății apercipției. Mai degrabă, ea constituie ceea ce noi am putea concepe ca un mediu în care libertatea este exercitată (...) cunoașterea va fi ridicată la activitatea necondiționată a rațiunii. (McDowell, 2003, p. 82)

BIBLIOGRAFIE

- Bowman, B. (2013). *Hegel and the Dialectic of Absolute Negativity*. New York & London: Cambridge University Press.
- Guzzoni, U. (1963) *Werden zu Sich*. Freiburg: Ed. Karl Albert.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia Spiritului* (V. Bogdan, traducător). București: Ed. Univers Enciclopedic (lucrare inițială apărută în 1807).
- Hegel, G. W. F. (1966). *Știința Logicii* (D. D. Roșca, traducător). București: Ed. Academiei R. S. R. (lucrare inițială apărută în 1812).
- Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (D. S. Pacini, traducător). Cambridge-Massachusetts and London, England: Harvard University Press (lucrare inițială apărută în 1985).
- Horstmann, R.-P. (1984). *Ontologie und Relationen*, Berlin: Ed. Verlag Hain.
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*. West Lafayette: Ed. Purdue University Press.
- Kant, I. (2009). *Critica Rațiunii Pure* (N. Bagdasar și E. Moisuc, traducători). București: Ed. Univers Enciclopedic Gold (lucrare inițială apărută în 1781).
- Mure, G. R.G. (1950). *A study of Hegel's Logic*. Westport: Greenwood Press.
- McDowell, J. (2003). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.