

ONTOLOGIE ȘI FUNCȚIONALISM ÎN FENOMENOLOGIA SPIRITULUI A LUI HEGEL

Dr. Claudiu Baci,
IFP „Constantin Rădulescu Motru”, București

Abstract: *The paper starts by describing the distinction between substantialist thought and functionalist thought. According to philosophical functionalism the object of the human knowledge is always a result of an inner construction, and not a passive reflection of the outer world. The Critique of Pure Reason was the first modern materialization of this new philosophical program. One of the most important results of the Kantian criticism was the reconstruction of the concept of ontology. The possibility of ontology, according to its new concept, was given by the idea of identity between the possibility of reality, pertaining to the human thinking and knowledge, and that what we call “reality”. The entire German Idealism took over this new concept of ontology. The specific of the Hegelian undertaking in the Phenomenology of Spirit was that this identity is not posited at the beginning, but is described in its development for consciousness. The study tries to show that this undertaking is a functionalistic one because here reality, as an object of consciousness, receives its specific configuration on the ground of the logical unity of the moments belonging to each form of consciousness and to their totality.*

Keywords: *ontology, function, science, phenomenon.*

Pentru Aristotel, a cărui concepție ontologică se va menține până la sfârșitul Evului mediu, conceptele noastre reflectă substanțele reale, acele substanțe care sunt cu adevărat *in re*. Între cunoaștere și realitate nu există o barieră insurmontabilă precum, mai târziu, la Kant. Această înțelegere a cunoașterii a făcut ca știința antică și medievală să aibă un caracter preponderent calitativ, spre deosebire de știința modernă care are unul cantitativ. Știința antică și medievală tind să surprindă substanțele din lucruri, iar nu relațiile dintre ele. Ba chiar, matematica, știința acestor relații, era considerată un instrument care împiedică o asemenea sesizare de către Aristotel.

Cu toate acestea, în matematică și în geometrie avem de-a face cu un alt tip de formare al conceptelor. Conceptele matematice nu reflectă realități exterioare, nici numărul, nici formele geometrice neputând fi considerate asemenea reflectări. În matematică avem de-a face, dimpotrivă, cu o instituire a conceptelor, cu o creare a conceptelor. Și același lucru se întâmplă în întreaga știință modernă a naturii. Această știință, care se desprinde cu greu de sub dominația concepției substanțialiste, a unei înțelegeri de sine ca o cunoaștere a substanțelor reale, pune la baza întreprinderii sale anumite construcții conceptuale, cu ajutorul cărora ea va cerceta ulterior realitatea. Prin aceste concepte fundamentale puse de omul de știință are loc o *selecție* a trăsăturilor realității care urmează să fie cercetate. În toate științele are loc o asemenea selecție, spune E. Cassirer (Cassirer 1910, 15), ba mai mult ea are loc chiar la nivelul percepției noastre cotidiene. Astfel în toate activitățile noastre noi „întâlnim” realitatea pornind de la conceptul prealabil a ceea ce urmează să întâlnim. Acesta este noul model *funcțional* de înțelegere a cunoașterii, un model în care realitatea ne este dată în funcție de conceptul pe care îl deținem dinainte despre ea.

Această ruptură dintre paradigma antică și cea medievală, pe de o parte, și cea modernă, pe de altă parte, are loc și cu privire la înțelegerea subiectivității umane. Dacă

în cazul primeia avem de-a face cu o interpretare a sinelui uman pornind de la lume, înțeleasă ca o ordine cosmică, ca o lume care este în același timp o „creație a lui Dumnezeu”, unde totul este în armonie și totul are o finalitate bine stabilită (chiar dacă nu întotdeauna inteligibilă pentru om), sinele uman fiind el însuși astfel o „substanță” (după modelul lucrurilor externe), o entitate care, de aceea și este concepută ca venind și plecând oarecum din această lume, în cazul celei de-a doua avem de-a face cu o interpretare a acestui sine pornind de la un principiu interior, de la certitudinea de sine, de la centrarea în sine (Taylor 1975, 6). Chiar dacă și acum acest sine este corelat cu interpretarea lumii exterioare, interpretare pe care acum nu o mai oferă știința aristotelică, ci știința modernă, galileeană, datorită noului conținut al acestei științe, sinele nu mai este privit ca o reflectare a macrocosmosului, ci ca un principiu de coeziune, de construcție. Știința modernă nu mai lucrează cu analogii sau cauze finale, ci cu principii și deducții, cu experimente și legi. După modelul acestei științe, sinele și conștiința umană sunt concepute ca principii generative.

După cum se știe, intenția acestei științe, și în general a întregii cunoașteri moderne, este aceea de a stăpâni natura, o natură care acum nu mai este percepută ca fiind un sediu al „ordinii cosmice”, ci ca fiind un sediu al unor procese accidentale, lipsite de o logică universală, respectiv de un sens ontologic. Această nouă sensibilitate din care izvorăște știința modernă s-a creat la sfârșitul Evului mediu, atunci când din „cearta universalilor”, nominalismul iese învingător. Potrivit acestui nominalism, omul și intelectul uman nu pot pătrunde, nu pot înțelege motivele care stau la baza voinței divine. Dacă înaintea intelectului uman era considerat ca participând la cel divin, în virtutea Iubirii divine care îi permite omului să fie părtaș la acest intelect, acum în centrul teologiei apare reprezentarea omnipotenței divine, care o înlocuiește pe aceea a iubirii divine. Consecința acestei deplasări este faptul că Dumnezeu, în omnipotența sa, nu poate fi limitat de nimic, nici măcar de iubirea sa. De aceea, nu se poate da nici un temei pentru care lucrurile ni se arată așa cum ni se arată, iar nu altfel, de vreme ce Dumnezeu le poate transforma oricând și le poate crea altfel. Cunoașterea noastră nu mai poate fi de aceea o cunoaștere a substanței realității, a ceea ce stă la baza acesteia, ci doar o cunoaștere a modului în care ne apare această realitate, a *fenomenalității* sale.

O altă consecință a acestei perspective este respingerea finalității aristotelice: lucrurile nu se petrec în realitate potrivit unei ordini subiacente, pe care trebuie să o presupunem pentru a înțelege realitatea, ci au un caracter accidental, pe care, în măsura în care prin experiență putem stabili un oarecare mod de manifestare al lor, îl putem reproduce și manipula în scopuri proprii. Acesta este unul dintre temeiurile teologice care au condus la revoluția științifică din secolul XVIII.

Cel care dezvoltă în modernitate o concepție funcționalistă a sinelui uman este Kant. Se știe că filosofia kantiană distinge între lucrul în sine și fenomen, iar pe temeiul acestei distincții conceptul de cunoaștere cu care operează Kant este unul valabil numai pentru fenomene: noi cunoaștem fenomenul, nu însă și lucrul în sine. Cunoașterea, la rândul ei, presupune o materie a cunoașterii (senzațiile) și o formă a cunoașterii (conceptele). În sensul cel mai general, activitatea conceptuală este pentru Kant o activitate de ordonare a „diversului intuițiilor”. Această activitate de ordonare presupune însă un criteriu, un mijloc de operare, prin care din diversul nedeterminat al intuițiilor sunt compuse reprezentările noastre, care alcătuiesc astfel întotdeauna o *unitate*, ele nu apar în interiorul conștiinței într-o manieră haotică. „Înțelesul” reprezentărilor noastre este conceptul, iar acesta este de fapt o funcție, adică rezultatul unei activități de aducere a mai multor reprezentări *sub* una comună: „Toate intuițiile, spune Kant, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții. Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună.” (Kant, 1969, 102-103)

Acest concept de cunoaștere exclude astfel ideea de simplă oglindire, exclude interpretarea cunoașterii ca o activitate de reflectare a exteriorului în interiorul omului. Cunoașterea umană nu este o reflectare, ci o construcție. Totuși, ea nu este o construcție arbitrară.

În discursul din *Critica rațiunii pure* se acordă, fără îndoială, un loc privilegiat științei matematice a naturii, respectiv fizicii newtoniene. Acest lucru nu este însă întâmplător. Comparând metafizica cu alte discipline ce pretind că realizează o cunoaștere a realității, Kant observă că în metafizică avem de-a face cu un dezacord, în timp ce în științe, dimpotrivă, avem de-a face cu un acord al cercetătorilor aparținând acelor științe. Fiind el însuși un iubitor al metafizicii, interesul lui Kant pentru științe provine din intenția sa de a descoperi ce anume face posibil acest acord, pentru a aplica ulterior această condiție de posibilitate și în domeniul metafizicii. Iar acordul respectiv înseamnă că cunoștințele științifice au toate un caracter „universal” (sunt admise de toți) și „necesar” (admiterea lor ca fiind adevărată este rezultatul unei constrângeri raționale, de la care nimeni nu se poate sustrage). Construcția kantiană are așadar, într-adevăr, la bază *faptul* științei newtoniene (asociat, desigur, matematicii), precum și disciplina logicii, care în istoria sa milenară nu a cunoscut transformări majore. Cunoașterea este pentru Kant o cunoaștere veritabilă, abia în momentul în care ea a reușit să intre „pe drumul sigur al unei științe”. Or, asemenea discipline erau pe vremea sa doar fizica newtoniană, matematica și logica. Caracterul lor științific consta în caracterul lor deductiv. Acest caracter deductiv este explicat de Kant ca fundamentându-se într-o structură transcendentă a intelectului (intuiții pure și categorii), care sunt aplicate în aceste discipline, determinând de la bun început obiectul și trasând astfel orizontul în care el trebuie cercetat. Faptul că logica nu a mai cunoscut completări majore din antichitate, îl face pe Kant să creadă că funcțiile supreme ale intelectului, pe care el le va identifica cu categoriile, sunt date de tipurile de judecăți pe care le-a descoperit deja Aristotel. Și asta pentru că în aceste judecăți avem de-a face cu o sinteză a mai multor reprezentări sub una comună. Kant se crede astfel îndreptățit să afirme că există o structură *imuabilă* a cunoașterii, o *rațiune pură universală*, prezentă în toți oamenii. Cunoașterea de sine a acestei rațiuni nu are loc în mod nemijlocit, ci numai prin activitatea sa: rațiunea se descoperă pe sine în adevărata sa identitate, pe de o parte, prin erorile sale, iar, pe de altă parte, prin științele pe care reușește să le dezvolte de-a lungul timpului. Abia prin reflecția asupra acestor științe rațiunea înțelege despre sine că este o facultate a priori, care deține anumite principii „înnăscute” cu ajutorul cărora ea unește (sintetizează) tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce îi pune la dispoziție sensibilitatea. Numai întrucât există asemenea principii „înnăscute” sau a priori care determină un anumit tip de sinteză a diversului intuitiv își poate Kant explica posibilitatea predicțiilor științifice: aceste predicții nu sunt altceva decât recunoașterea sintezei operate permanent de intelect și de imaginație, doar că la un nivel inconștient. Orice judecată științifică nu face astfel decât să exprime explicit operațiile inconștiente ale spiritului. Iar descoperirea „drumului sigur al unei științe”, respectiv a acelor operații ale spiritului, are loc prin intermediul istoriei, adică prin activități de încercare și eșec, așa cum se întâmplă în toate acțiunile umane. Istoricitatea ființei umane este astfel o componentă importantă și a concepției kantiene.

Dacă la Kant filosofia ca știință însemna cunoașterea de sine a rațiunii, filosofia putând deveni o știință în măsura în care reușea să ofere o cunoaștere exactă și completă a rațiunii umane transcendente, în schimb, mai târziu, la Fichte, știința filosofiei cunoaște o resemnificare: este vorba în continuare tot de o cunoaștere a „rațiunii”, însă nu a rațiunii umane finite, ci a rațiunii infinite ce ia acum forma de activitate a Eului. La Fichte întâlnim o „deducție transcendentă”, prin care se arată, aidoma ca la Kant, modul în care structurile de bază ale conștiinței empirice derivă, sunt deduse, au la bază

manifestările Eului. Eul fichteian este o activitate pură, lipsită inițial de reflecție, și astfel și de obiect. Abia atunci când Eul se dedublează, când Eul pune din sine un Non-Eu ca obiect, pentru a se retrage astfel în sine și a se lăsa oarecum descoperit Non-Eul, abia atunci apare și obiectul ca obiect. Toate mișcările prin care, de la Eul, ca activitatea absolută, se ajunge la conștiința empirică, comună, erau prezentate de Fichte în ceea ce el a numit *Doctrina științei, Wissenschaftslehre*.

Unul dintre reproșurile care i se vor aduce lui Fichte este faptul că identitatea originară dintre Eul empiric și cel absolut (identitate prezentă, într-o altă formă și la Kant), reprezintă o presupuziție teoretică pur constructivă, de aceea având un caracter subiectiv, (în esență opus științei). Iată cum descrie Hegel extrem de sugestiv slăbiciunea poziției lui Fichte: „Am arătat că fundamentalul caracter al principiului lui Fichte este acela că subiect=obiect părăsește această identitate și nu mai e în stare să se reconstituie ca această identitate, fiindcă diferența a fost transpusă în raportul de cauzalitate. Principiul identității nu devine principiu al sistemului; îndată ce sistemul începe să se formeze, identitatea este abandonată. Sistemul însuși este o cantitate de finități consecventă și ținând de intelect, cantitate care nu este în stare să strângă laolaltă identitatea originară în focarul totalității ca autointuire absolută. Subiect=obiect se transformă deci în ceva subiectiv și nu-i reușește să suprimă această subiectivitate și să se pună pe sine ca obiectiv.” (Hegel, 1967, 195).

Ideea că filosofia trebuia să aibă forma științei este așadar dominantă în epocă. Care trebuia însă să fie obiectul acestei științe, rămânea, într-un anumit sens, o problemă deschisă. În proiectul kantian al metafizicii ca *știință*, ontologia, în măsura în care era disciplina în care erau cunoscute condițiile de posibilitate ale naturii în general, era ea însăși o știință. Și asta, pentru că în esență nu avea de-a face decât cu „rațiunea” umană, al cărei domeniu era unul restrâns și care putea fi cunoscut „o dată pentru totdeauna”. Idealismul postkantian preia idealul acestui nou tip de ontologie, el fiind de fapt cel care este avut în vedere atunci când în această epocă a filosofiei se vorbește despre *Wissenschaft*. Ontologie va face și Hegel, în a sa *Wissenschaft der Logik*, dar nu mai puțin și în *Fenomenologia spiritului*, care este și se vrea o „introducere” la *Wissenschaft*, adică la ontologie.

Obiectul *Fenomenologiei spiritului* îl reprezintă, spre deosebire de abordarea „subiectivă” a lui Fichte, descoperirea drumului de la conștiința empirică la Spiritului universal, și astfel certificarea „științifică” (adică indubitabilă) a identității celor două. Conștiința empirică nu poate descoperi acest lucru imediat, nu poate înțelege această identitate prin simpla ei punere, ci trebuie să traverseze toate formațiunile, toate configurațiile conștiinței, pentru a înțelege cum survine, cum apare această identitate. Abia mai târziu, în *Știința logicii*, această identitate este deja presupusă ca fiind cunoscută, ea putând fi astfel dezvoltată ca ontologie.

Astfel, Hegel nu revine nici pe departe la metafizica prekantiană. Prin ideea de evoluție a conștiinței se pune însă problema istoriei. Istoria nu mai poate fi o simplă înșiruire de evenimente care au loc datorită unor cauze întâmplătoare, ci ea devine o suită de evenimente necesare, pentru că are o finalitate. Cauzalitatea poate fi acceptată doar în știința fizică a naturii, acolo unde se poate distinge între o cauză și un efect care sunt astfel complet independente una de cealaltă. De altfel, acesta și este principiul fundamental al concepției moderne mecaniciste care stă la baza fizicii moderne: obiectele sunt obiecte materiale (din acest motiv știința modernă este constrânsă să devină o știință materialistă), adică lipsite de orice spontaneitate, complet inerte. Ele pot doar *reacționa*. În momentul în care o asemenea concepție cauzalistă este abandonată în privința conștiinței, cu alte cuvinte în momentul în care conștiința nu mai este concepută ca un *lucru*, iar relația conștiinței cu realitatea nu mai este o relație dintre două lucruri, relație care ar presupune acțiune cauzală și reacție, atunci evoluția interioară a

conștiinței devine o desfășurare finalistă, în care conținuturile conștiinței sunt de fiecare dată un scop al evoluției anterioare, ele *emerg* din această evoluție și nu mai sunt produsul punctual și cauzal al unor evenimente cu care nu au nici o legătură. Din acest motiv insistă Hegel atât de mult pe conceptul de „scop”, el este într-o anumită măsură constrâns să reia concepția finalistă a Stagiritului.

Însă acest finalism nu este totuși unul complet biologict. Pentru că Hegel nu mai gândește în termeni substanțialiști, așa cum făcea Aristotel. Substanțialismul presupune existența unor substanțe ale realului, ale unor esențe *obiective*, în timp ce la Hegel, ca și pentru întreg idealismul german, nu mai există o asemenea obiectivitate. A spune pur și simplu că Hegel transferă finalismul biologict din sfera realului în sfera conștiinței, este, ce-i drept, o afirmație adevărată, însă ea nu este prin aceasta și inteligibilă: cum de este posibil un asemenea transfer, care sunt temeiurile sale, ce îi permite, sau mai bine spus ce îl constrânge pe Hegel să realizeze un asemenea transfer. În momentul în care încercăm să răspundem la aceste întrebări, ajungem în impas. Și asta, pentru că încercând să explicăm acest transfer, ca simplu transfer de metodă dintr-o realitate obiectivă într-una subiectivă, eșuăm, iar eșecul se datorează faptului că noi concepem în continuare conștiința însăși ca o substanță, respectiv ca pe un fel de lucru existent într-un mediu dat, chiar dacă nu tematizăm acest mediu. Conceptul de substanță presupune ideea de multitudine, de pluralitate a substanțelor, o substanță are, din acest punct de vedere mereu o exterioritate *reală*. Or, în momentul istoric în care ne aflăm acest lucru nu mai este posibil în privința înțelegerii conștiinței ca substanță: conștiința nu mai poate fi privită ca având un asemenea mediu exterior, pentru că, dacă se admite această presupozitie, se ajunge din nou la contradicțiile pe care post-kantienii le-au reliefat cu privire la concepția kantiană a lucrului în sine. Astfel, substanțialismul conștiinței trebuie abandonat. De altfel, acest lucru chiar fusese făcut de Kant în *CRP*. Acolo el este cel care întemeiază întregul intelect, respectiv întreaga gândire și rațiune pură pe conceptul de *funcție*. Însă acest concept de funcție nu permite până la urmă în câmpul valorilor sale elemente exterioare, așa cum par a fi senzațiile, înțelese ca rezultate ale unei afectări din partea lucrului în sine. Conceptul de funcție, așa cum îl întrebuințează Kant, ca actul de a aduce mai multe reprezentări sub una comună, este de fapt echivalent cu conceptul de funcție din matematică, unde o variabilă dată primește, datorită unei funcții, diferite valori. În momentul în care, la Kant, mai multe reprezentări sunt aduse sub una comună, ele primesc de fapt, toate, conținutul acelei reprezentări comune, ele devin „momente” ale realizării acelei funcții. Prin aceasta, toate reprezentările din interiorul conștiinței trebuie gândite în cele din urmă ca fiind valori de concretizare ale funcției fundamentale a Intellectului, care este aperccepția transcendentală. Kant nu va merge atât de departe în această direcție, o va face însă Fichte. La el chiar avem de-a face cu un sistem întemeiat într-un singur principiu, adică într-o singură funcție, Eul. Aici nu mai există nici un fel de rest pentru câmpul funcțional al spiritului.

Funcția își creează propriul câmp de semnificații, propriile înțelesuri. Aceste înțelesuri (concepte) nu mai pot fi gândite ca produs al unei reflectări, oglindiri pasive a unei realități exterioare, ci sunt rezultate ale unui proces de generare internă, imanentă. Și nu mai pot să fie gândite astfel datorită *coeziunii* și a *unității* logice interne. Cu alte cuvinte, dacă ar fi simple reflectări ale unei realități exterioare, nu am mai avea de-a face cu o asemenea unitate și necesitate interioară, respectiv nu am mai putea vorbi despre un conținut *a priori* în cazul științelor, ci doar cu un conținut a posteriori.

În măsura în care câmpul valorilor funcțiilor „crește” din ea însăși, funcția poate fi asemuită, ce-i drept, cu un proces biologic (acesta este chiar unul dintre motivele pentru care H. Rombach vorbea în cazul structurilor care sunt întemeiate pe funcții interne de „viață” (Rombach, 1971, 85)). Însă creșterea, în cazul cunoașterii și a conținuturilor conștiinței, nu este nici pe departe una de tip biologic, pentru că această creștere este o

creștere de „semnificații”, produce înțelesuri și concepte. Tocmai acest lucru îl vedem realizându-se la Hegel. Toate formele (*Gestalten*) conștiinței sunt tot atâtea centre generative în jurul cărora se articulează întreaga activitate a acesteia din acel stadiu. În plus, aceste forme sunt, ca totalitate, ele însele produs al unei asemenea generări, în măsura în care ele sunt, fiecare în parte, valori de concretizare ale funcție universale pe care o putem considera ca fiind Spiritul absolut.

Un idealism absolut nu se poate construi, așadar, decât ca funcționalism. Și asta pentru că, așa cum o arată modelul hegelian grandios, idealism nu înseamnă pur și simplu că realitatea este „în sine” ceva ideal, spirit, reprezentare (chiar dacă ea este într-adevăr și acest lucru). Ceea ce formează cu adevărat esența idealismului absolut hegelian îl reprezintă faptul că conținuturile lumii nu stau într-o ordine aleatorie, ci stau într-o ordine interioară *necesară*, pe care Hegel o numește „rațională”. Iar necesitatea acestora provine, într-o manieră funcțională, din investirea cu sens. Pentru că, în cazul funcționalismului important nu este felul în care sunt generate lucrurile, ci felul în care aceste lucruri (reale sau ideale) apar ca fiind înzestrate cu înțelesuri. Astfel că, în idealismul german în general (dar am putea adăuga că lucrurile sunt valabile pentru întreaga epocă, dacă ne gândim la Humboldt și ideea de „Weltanschauung” al limbii, sau la Herder, care are o concepție apropiată cu privire la limbă, potrivit căreia componentele limbii exprimă toate un fond comun, specific limbii respective, și doar acesteia), avem de-a face cu un curent care înțelege că realitatea nu trebuie gândită doar în „substanța” ei (în sensul că ea este idealitate, reprezentare, sau dimpotrivă, materie, senzație etc.), ci mai ales trebuie gândită în *articularea* sa internă, articulare care este în primul rând un produs al rațiunii. Această articulare a câmpului de semnificații este însă la rândul său un proces care emerge din el însuși, și căruia nu i se pot atribui cauze externe. De aceea, pe Hegel îl vedem pretutindeni interesat de semnificații, de conținutul logic, de „concept”, nu însă și de dinamica internă a realității, de forțele realului și de impulsurile acestuia. Acest lucru se petrece mai târziu, de pildă la Max Scheler, care, spre deosebire de Hegel, ajunge la o dualitate ontologică dintre Spirit și Elan. Acesta din urmă are o realitate ontologică *independentă de conștiința umană*, lui atribuindu-i Scheler întreaga dinamică și transformare a realității (prin această concepție, de altfel, Scheler iese din abordarea fenomenologică, și se expune, pe bună dreptate, criticilor de tipul celor ale lui M. Heidegger). Însă acest Elan nu produce semnificații, el este o forță *oarbă*, de tipul Voinței lui Schopenhauer (care nici ea nu produce semnificații, prin aceasta opunându-se Rațiunii hegeliene). Hegel nu explică un fenomen, un fapt în sensul că el este produs *cauzal* de un alt fenomen, ci îl explică în sensul că el este un fel de consecință (oarecum logică) a aceluși eveniment anterior, stă cu acela într-o relație *logică*, iar nu cauzală. De aceea, întreaga istorie și realitate sunt de fapt la Hegel o realitate logică și rațională, adică o realitate pe care omul o înțelege și care, ca *înțelegere*, conduce la un scop imanent. Hegel se expune astfel criticilor în momentul în care declară realul ca fiind rațional, critici care însă nu înțeleg temeiul intern al afirmației hegeliene, ci înțeleg Rațiunea în sensul unui deziderat moral, al binelui. Raționalitatea hegeliană nu este însă o raționalitate morală, decât, eventual, în măsura în care actul de înțelegere ca atare poate fi considerat un act moral.

Chiar dacă discursul hegelian este plin de termeni biologici, cum sunt „instinct al rațiunii”, scop (*Zweck*), formă (*Gestalt*), sau chiar Viclenie a Rațiunii, termeni prin care se cere explicată de fapt apariția *faptică* a noului (o latură pe care Hegel nu o discută de altfel deloc), acțiunea Spiritului universal nu este o acțiune „materială”, care determină evenimentele să aibă loc, ci rămâne o acțiune *logică*. Din acest motiv, *meta-fizica* hegeliană (respectiv locul în care te-ai aștepta să fie prezentat Spiritul universal „în acțiune”, independent de lucrurile „fizice” asupra cărora el acționează) este intitulată, atât de paradoxal, *Știința logicii*.

Dimensiunea logică a proiectului hegelian este vădită în faptul că procesul hegelian are un scop, care există dinainte, și el rămâne prezent de-a lungul întregii evoluții. Prezența lui nu este însă doar o prezență orientativă (care ar orienta eventual mișcarea acestui proces), ci este tocmai funcția din care emerge conținutul logic al fiecărei etape și care devine manifestă abia la final, când întreg câmpul logic al acestor semnificații devine manifest, s-a actualizat, este cunoscut. De altfel, dacă lucrurile nu ar fi gândite în acest registru logic, strict al semnificațiilor, ci în acela al realității efective, obiective, proiectul hegelian nu ar fi decât o revenire la etapa prekantiană și precritică a filosofiei, acolo unde se putea discuta despre ceea ce este dincolo de rațiunea umană, adică despre ceea ce este transcendent acesteia, fără nicio limită interioară critică.

Din această perspectivă se poate înțelege de ce șirul formelor conștiinței nu este un șir *deductiv* în sens clasic, ci este, în mod paradoxal, am spune, în raport cu o asemenea înțelegere, o parcurgere a istoriei reale a omenirii (într-un anumit sens), a „individului colectiv”, spune Hegel în *Prefață*. Prin această parcurgere însă etapele nu sunt pur și simplu înregistrate, ci de fapt sunt *investite de sens*, sunt prezentate ca secvențe ale sensului subiacent. Ceea ce este istorie reală *devine* o istorie a conștiinței, adică o *desfășurare a sensurilor* pe care „purătorii” (pentru a utiliza un termen din filosofia lui Max Scheler) acestor sensuri doar le „ilustrează”. Ei devin „momente”, cum spune Hegel: „Pe această cale, formele care au apărut până acum se orânduiesc altfel decât au apărut în seria lor; asupra acestui punct putem observa pe scurt ceea ce este necesar. – În seria considerată, fiecare moment se constituia adâncindu-se pe sine într-un întreg, prin propriul său principiu; și cunoașterea era adâncimea, adică spiritul, în care momentele care nu au subzistență pentru sine își aveau substanța lor. Această substanță și-a făcut însă acum apariția; ea este adâncimea spiritului cert de el însuși, care nu permite principiului singular să se izoleze și să se constituie în el însuși ca întreg; ci, adunând și menținând împreună în sine toate aceste momente, ea avansează în această bogăție întregă a spiritului ei real, și toate momentele sale particulare iau și primesc împreună în sine aceeași determinație a întregului.” (Hegel, 1965, 385). Acești purtători concreți nu au însă pentru Hegel nici un fel de realitate, lucrurile concrete, așa cum arată el și în capitolul despre *Certitudinea sensibilă*, neavând realitate, ci doar universalul (*das Allgemeine*) care se exprimă prin ele: „În această privință poate fi spus acelora care afirmă adevărul și certitudinea obiectelor sensibile că ei trebuie să se întoarcă la școala cea mai de jos a înțelepciunii, anume la vechile mistere eleuzice ale lui Ceres și Bachus, și că trebuie să învețe mai întâi secretul mîncării pâinii și al băutului vinului; căci cel inițiat în aceste mistere nu ajunge numai la îndoială în ce privește ființa lucrurilor sensibile, ci ajunge la desperare în ce le privește; și îndeplinește în parte el însuși, în ele, nimicnicia lor, în parte le vede îndeplinind ele însele această nimicnicie. Nici animalele nu sunt excluse din această înțelepciune, ci se arată mai degrabă a fi cele mai inițiate în ea; căci ele nu stau în fața lucrurilor sensibile ca și cum acestea ar fi existente în sine, ci desperând de această realitate și în completa certitudine a nimicniciei ei, ele le apucă și le mîncă; și întreaga natură sărbătorește, a și ele, aceste mistere revelate tuturor, care învață ce este adevărul lucrurilor sensibile.” (Hegel, 1965, 66). Acest șir are, de asemenea, spune Hegel, un caracter „circular”, aidoma câmpului unei unde din fizică. Circularitatea înseamnă tocmai această generare dintr-un centru comun al semnificațiilor câmpului semantic: („Adevărul este devenirea lui însuși, cercul care presupune ca scop termenul său final și îl are ca început și care nu este real decât prin înfăptuirea și prin termenul său final.” (Hegel, 1965, 17). De altfel, circularitatea funcțională se vedește și în procedeul hegelian de a institui o teză al cărei adevăr nu este dat de la bun început, ci abia după desfășurarea întregului proiect. Teza are aici rolul de a fi tocmai principiul selectiv care conferă semnificație unui întreg, îl sintetizează din perspectiva unei funcții (în sens kantian).

BIBLIOGRAFIE

[1] Cassirer, E. (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.

[2] Hegel, Fr., G. W., (1967), *Studii filosofice*, tr. de D. D. Roșca, Ed. Academiei R. S. R., București, p. 195.

[3] Hegel, Fr., G. W., (1965), *Fenomenologia spiritului*, traducere de V. Bogdan, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București.

[4] Kant, Im., (1969), *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, Ed. Științifică, București, p. 102-103.

[5] Taylor, Ch., (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, London, Melbourne.