

OBSERVAȚII PRIVIND SEMNIFICAȚIA TRANSCENDENTALĂ A LOGICII HEGELIENE

CLAUDIU BACIU

Hegel consideră că scrierea sa *Fenomenologia spiritului* oferă un temei suficient de elaborat pentru a justifica celebra teză a identității dintre subiect și obiect. Următoarea sa lucrare, *Știința logicii* este mai puțin un tratat de logică, cât un tom metafizic, concretizarea unei concepții metafizice? Descriind scopul unui asemenea tratat, Hegel spune că el ar putea fi considerat o „prezentare a gândirii lui Dumnezeu”, ori „a ceea ce a gândit Dumnezeu înainte de a crea lumea”, expresii care sunt derutante pentru cititorul neavizat, chiar dacă ele, în contextul filosofiei hegeliene, sunt pe deplin legitime. Necunoscând contextul în care spune Hegel asemenea cuvinte, ai putea crede că el își asumă un merit cu totul extraordinar, care-i permite să pătrundă în mintea lui Dumnezeu, ori că Dumnezeu are o relație unică cu Hegel, singurul căruia El i-ar face revelații interzise altor spirite mai puțin agreate. Însă din perspectiva unei asemenea înțelegeri, te-ai putea totuși întreba de ce aceste revelații se limitează totuși la ceva ce a mai fost prezentat și altădată, aiurea, doar că într-o altă formă, de ce aceste revelații nu sunt ceva de genul profețiilor nostradamice cu privire la viitorul pe care, în mod cert, omul Hegel nu l-ar fi putut cunoaște prin puterea minții sale. La aceste întrebări, e drept, cât se poate de nefilosofice, dar care, în naivitatea lor, luminează totuși – dar prin refracție, ca să zicem așa – un moment esențial al abordării hegeliene, răspunsul este acela că „revelația” (filosofică) în discuție privește nu tot ceea ce a existat, există sau va exista în această lume și în toate lumile posibile, ci doar „teza identității”: gândirea și realul sunt una, ori, în antica formulare parmenidiană, e totuna a gândi și a fi. Potrivit acestei teze, *structurile* gândirii sunt în același timp *structurile* realului, „ființa” acestuia. Platon, în descendența lui Parmenide, va determina mai concret acest principiu abstract al identității, socotind că formele pure ale gândirii sunt reminescente în spiritul uman ale viziunii avute de acesta înaintea întrupării sale a Formelor pure ale realului, ale Ideilor, cele care reprezintă modelul după care Demiurgul a plăsmuit lumea, cu tot ce este în ea. Se schimbă datorită acestei interpretări sfera cunoașterii umane? Este raționalistul care gândește astfel în posesia unui câmp de cunoștințe mai vast decât empiristul, care spune că gândirea și realul sunt complet diferite, și că gândirea, în eterogenitatea sa față de real, trebuie să se plece umilă înaintea realului, admitând că tot ceea ce știe, știe întrucât a învățat de la acesta din urmă? Cu certitudine, nu. Raționalistul, convins de identitatea gândirii cu ființa realului, are un spirit tot atât de discursiv ca și

empiristul, ceea ce înseamnă că tot ceea ce cunoaște, cunoaște într-un mod succesiv, prin mijlocirea experiențelor sale temporale, și nu independent de acestea. Astfel că identitatea ontologică sau diferența ontologică dintre gândire și ființa realului nu vizează sfera cunoașterii noastre (totalitatea a ceea ce poate fi cunoscut), ci doar calitatea ontică, pentru a ne exprima astfel, a cunoașterii, raportul ei esențial cu obiectul său exterior, empiric. Nu multiplicitatea obiectelor pe care eu le-aș putea cunoaște vreodată constituie miza întrebării privind această identitate (cu alte cuvinte, nu faptul dacă, afirmând această identitate, voi ști instantaneu cum arată și cum viețuiesc locuitorii din sistemul Alpha Centauri, despre care astăzi nu se știe nici măcar dacă există), ci pur și simplu faptul că gândirea noastră poate să *corespundă* obiectului ei exterior, să se „lipească” de el și să și-l aproprie, să pună cumva stăpânire pe el, în condițiile în care, cu toate acestea, obiectul nu intră, fizic vorbind, cu întreaga sa obiectualitate externă, în mintea omului. *Identitatea este un principiu metafizic și nu un fapt empiric*, cu alte cuvinte, este o temă a reflecției (și speculației) teoretice, iar nu o chestiune care poate fi verificată, observată imediat.

De-a lungul tradiției filosofice, ființa realului, ceea ce reprezintă esența acestuia, a fost atribuită intelectului divin, „Logosului” divin. Astfel că, atunci când Hegel, după o milenară istorie a gândirii, afirmă că logica sa este o prezentare a gândirii pure a lui Dumnezeu, de fapt, are în vedere simpla prezentare a formelor pure ce stau la baza realului, așa cum le-a prezentat și tradiția metafizică dinaintea sa. Aceste forme pure sunt Ideile platoniciene pe care mai târziu Augustin le-a considerat ca fiind nu în afara lui Dumnezeu, precum Platon, ci în intelectul divin. Cum se poate însă ca aceste forme pure, care, mai târziu, la Kant, nu mai sunt privite decât ca niște categorii, principii, Idei ale intelectului și rațiunii umane, să redevină la Hegel Idei ale intelectului divin, forme ale Rațiunii divine? Cum se poate ca ceea ce „este” să nu mai fie gândit de autorul *Fenomenologiei spiritului* doar ca un „fenomen”, ci să redobândească o încărcătură ontică?

Immanuel Kant, frământat de chestiunea posibilității cunoașterii științifice, respectiv a *predicției* care operează cu succes în acest domeniu al cunoașterii, concepe o „filosofie transcendentă”, ca un sistem filosofic în măsură să ofere un răspuns acestei probleme. O filosofie transcendentă, așa după cum o înțelege Kant, este o investigație teoretică a posibilității cunoașterii noastre a priori¹, o cercetare a originii și posibilității cunoașterii a priori umane. Programul kantian pornea însă de la premisa unei subiectivități universale, astfel că filosofia sa transcendentă putea fi ancorată într-un „Eu gândesc” universal (numită de el „unitate sintetică originară a apercepției”). În plus, Kant considera că această subiectivitate poate fi cunoscută prin ceea ce ea a produs. În acest sens, ca obiecte ale cercetării ce ar permite scoaterea la lumină a activității aceluși „Eu gândesc” originar, există, pe de o parte, „faptul” științei (respectiv al unei cunoașteri a priori

¹ Im. Kant *Critica rațiunii pure*, tr. de N. Bagdasar și E. Moiscu, București, Editura Științifică, 1969, p. 59: „Numesc transcendentă orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi filosofie transcendentă”.

certe), și, pe de altă parte, logica formală, care nu a mai făcut, socotește Kant, practic nici un fel de progres de la Aristotel încoace. Conținutul formal al logicii ar putea fi redus, consideră Kant, la o seamă de structuri categoriale, care ar explica atât originea, cât și posibilitatea cunoștințelor noastre apriori.

Filosofia postkantiană sesizează mai multe dificultăți în abordarea filosofului de la Königsberg, una dintre acestea privind natura cunoașterii transcendentele: are o asemenea cunoaștere un obiect care poate fi *dat în mod nemijlocit* gândirii (prin celebra „intuiție intelectuală”), sau este o pură speculație (în sens kantian), adică o simplă construcție rațională, ce depășește orice posibilitate de verificare empirică sau experimentală? Fără a intra în detaliu în această privință, putem spune că Hegel aparține tradiției raționaliste occidentale în care se socotea că principiile cunoașterii filosofice pot fi atinse cumva în mod nemijlocit, asemănător, bunăoară, procedului cartezian din *Discurs asupra metodei*. Hegel respinge, e drept, nemijlocirea ca trăsătură a cunoașterii filosofice, descriind-o pe aceasta din urmă, în schimb, ca fiind o cunoaștere „mijlocită”, dar mijlocirea despre care vorbește Hegel nu este o mijlocire rațională, în sensul că ar fi o deducere (de tip matematic), ci o mijlocire în raport cu nemijlocirea intuiției empirice, a modului în care ne sunt date lucrurile în mod nemijlocit, imediat, în percepție. Cunoștința filosofică nu poate avea o asemenea nemijlocire, din simplul motiv că ea presupune de la bun început un divers al intuițiilor pe care trebuie să-l depășească pentru a se defini pe sine. *Înțelegerea* sa este imediată, nu modul în care ea este dată. O asemenea respingere cuprinde, pe de altă parte, de asemenea, respingerea unui principiu al filosofiei enunțat dintr-o dată, aidoma unui „foc de pistol”, un principiu care să întemeieze ulterior cunoașterea filosofică. Aceasta nu înseamnă însă că un principiu filosofic în general nu există. Dimpotrivă. Orice student la filosofie știe că Hegel este cel care a elaborat o filosofie a Spiritului, deci că „principiul” acestei filosofii este *Spiritul*.

Fără îndoială, între „unitatea sintetică originară a percepției” de la Kant și „Spiritul” lui Hegel există o diferență fundamentală, nu doar în ceea ce privește denumirea. Această diferență însă nu trebuie să ștergă elementele de unitate dintre cele două. Dacă la Kant „Eu gândesc” era suportul formal doar al categoriilor, iar multiplicitatea formelor concrete era atribuită sensibilității (în interiorul unui demers pe care unii interpreți l-au numit „psihologie transcendentă”), al cărei nucleu îl reprezenta celebra imaginație transcendentă (respectiv imaginație productivă), abandonarea premisei lucrului în sine la filosofii de după Kant ai idealismului german va conduce la contopirea teoretică dintre Eu și imaginație, și la posibilitatea de a gândi o „arheologie” a conștiinței umane, cât și o evoluție a acesteia. Teoretic, idealismul german va spune că lumea, așa cum o cunoaștem noi în experiențele noastre, nu este o lume existând *în afara noastră*, ci o lume pe care o produce ceea ce s-ar putea numi, în general, „subiectul transcendentă”, adică acea conștiință pură care stă în spatele conștiinței noastre empirice și a diferitelor forme de cunoaștere pe care le întâlnim în jurul nostru sau le creăm noi înșine. Diferența dintre Kant și restul gânditorilor acestui curent filosofic este aceea că autorul *Criticilor* consideră acest subiect ca fiind unul finit (și principial limitat ontologic prin prezența unui enigmatic „lucru în sine”), în timp ce ceilalți îl consideră ca

fiind un subiect infinit. Însă, în momentul în care se pune problema infinitudinii acestui subiect, accesul la el devine dintr-o dată unul extrem de greu de determinat: cum se poate raporta gândirea finită a filosofului la o realitate infinită, cum ar mai putea-o cunoaște? Din perspectivă tradițională, singura modalitate ar rămâne revelația (religioasă), mistica ce pretinde ieșirea din conștiință și contopirea cu divinitatea – dar atunci filosofia, ca demers reflexiv și rațional, ar trebui abandonată. Or, Hegel nu abandonează filosofia, ba mai mult, consideră că religia este o formă subordonată filosofiei de cunoaștere a divinității. Cum se poate raporta așadar, din punctul de vedere al lui Hegel, gândirea umană finită la realitatea infinită a Spiritului?

Premisa fichteiană (dar și kantiană) rămâne un principiu metodologic asumat de Hegel: avem *faptul* conștiinței empirice (cu toate formele ei, avem obiectele concrete din jurul nostru, cunoștințele științifice, diferitele forme de moralitate și spiritualitate etc.), și acest fapt trebuie explicat. Demersul fichteian era acela de a porni de la un principiu (Eul absolut), introdus în discursul metodologic, totuși, în mod abrupt: Fichte reconstruiește speculativ și teoretic conștiința empirică ca pe un fel de *puzzle*, pornind de la acel Eu absolut originar și de la tribulațiile sale ontice. Pentru Fichte, structurarea conștiinței este o operă a Eului, filosofia însemnând o descriere oarecum „arheologică” a actelor succesive ale Eului absolut care conduc la apariția unei conștiințe de sine empirice, cât și a reprezentărilor din această conștiință cu privire la lume. Eul absolut are un caracter suveran, el face și desface totul. În decursul elaborării *Doctrinei științei* Fichte, și el, propusese un mijloc: intuiția intelectuală era un fel de cale regală a filosofiei, și anume adâncirea celui care încearcă o reflecție filosofică în conștiința sa empirică, până la momentul în care această conștiință distinge în ea însăși identitatea fundamentală „Eu=Eu”, identitate în care subiectul cunoașterii și obiectul cunoașterii sunt identici unul cu celălalt. Fichte va numi această identitate „intuiție intelectuală”, pornind de la felul în care Kant a determinat (posibila) natură a activității intelectului divin, care, dacă ar fi să gândească un obiect, și l-ar da simultan și în intuiție, producându-l prin gândire, adică, imediat, înaintea sa, ca să spunem așa, spre deosebire de intelectul uman, care, pentru a gândi un obiect oarecare trebuie mai întâi să-l aibă dat cumva dinafară în intuiție. În intelectul divin, potrivit lui Kant, așadar, nu ar exista scindarea dintre gândire și intuiție, așa cum există la om, conținut al gândirii și formă a gândirii fiind unul și același lucru. O asemenea situație însă nu-i este străină omului, socotește Fichte, el identificând în identitatea originară Eu=Eu, pe care orice conștiință empirică o poate sesiza în ea însăși, tocmai identitatea dintre forma gândirii (care, la Kant, era subiectivitatea spontană a intelectului) și conținutul acesteia (tot la Kant, subiectivitatea pasivă a sensibilității). În Eu=Eu, subiectul și obiectul gândirii sunt identici. Fichte, așadar, identifică, ce-i drept, un nou moment al inițierii demersului filosofic, prin angajarea acestuia pe calea introspecției. Însă acest moment este, totuși, imediat abandonat, fiind înlocuit de avântul speculativ, avânt care, încercând să explice conștiința empirică în care este prezentă această identitate, va extrage, printr-o construcție teoretică, un Eu lipsit de momentul identității reflexive (lipsit așadar de pliuul Eului asupra lui însuși concretizat în formula Eu=Eu), punându-l ca pură activitate ideală expansivă, la baza întregului

eșafodaj conceptual al *Doctrinei științei*. Conștiința empirică constituie, așadar, la Fichte, spre deosebire de Kant (unde acest lucru era reprezentat de știința newtoniană a naturii), poarta de acces a filosofiei spre domeniul regal al adevărului, domeniu înțeles – și acest lucru trebuie subliniat cu insistență – ca fiind situat în interiorul conștiinței empirice. Acest domeniu îl reprezintă „subiectul transcendent”, cel care întemeiază, susține și determină toate structurile în interiorul cărora gândește și trăiește conștiința empirică. Până la Kant și idealismul german, acest domeniu al adevărului, ca la Platon, de pildă, era privit ca fiind situat în afara conștiinței umane.

Vedem așadar că deja la Fichte există o *dinamică* a Eului, o mișcare și o neodihnă a principiului. Ba chiar, tot la Fichte deja, istoria este interpretată din perspectiva unei cunoașteri de sine a Eului absolut, adică a mișcării prin care Eul absolut devine conștient de el însuși. Dinamica actelor Eului există și la Kant, doar că acolo ea era determinată de afectarea exercitată dinafară de lucrul în sine: spontaneitatea intelectului și a imaginației productive, facultățile care vor produce schemele temporale ale categoriilor, nu se trezesc la viață și nu-și exercită acțiunea în lipsa acelei afectări. La Fichte, dimpotrivă, dinamica este una absolut spontană, într-atât de spontană încât Eul devine, în mod neașteptat și paradoxal, creatorul unui Non-Eu (categorial vorbind, al înțelesului de obiect și obiectivitate, pe care, atunci când suntem înaintea unui lucru, le aplică, distingând acel lucru de noi înșine, de subiect). Din acest punct de vedere, Eul fichteian este, fără îndoială, divinitatea însăși. Nu este întâmplătoare polemica în jurul ateismului iscată de filosofia fichteiană (celebra *Atheismusstreit*), polemică cu consecințe nefaste pentru Fichte. În evoluția sa, Eul, printr-o succesiune de auto-limitări, creează lumea (și formele ei, creație plastică atribuită imaginației productive, în fond, aspectul creator de concretețe sensibilă al aceluiași Eu) așa cum o sesizează conștiința empirică, dar și conștiința de sine, care stă în centrul ei, momentul reflexiv în jurul căruia gravitează întreaga obiectualitate a Non-Eului.

Avem deci două cerințe metodologice fundamentale, la care subscrie și Hegel: 1. Punctul de pornire al cercetării filosofice îl reprezintă conștiința empirică; 2. Principiul (infini) trebuie conceput într-o manieră dinamică (o manieră ce permite sinteza dintre finitul conștiinței umane și caracterul infini al „principiului”).

Să nu uităm însă: suntem în posteritatea imediată a lui Kant. Ce înseamnă acest lucru? Această înseamnă că filosofia a asumat o nouă paradigmă: *lumea ca fenomenalitate*. Cu alte cuvinte, *nu* (mai) există o lume în afara conștiinței umane. Atunci când vorbești despre filosofia lui Hegel, astfel, și despre Spirit, Dumnezeu sau Absolut, despre un principiu creator al lumii și despre lume, la Hegel, nu mai înseamnă deloc același lucru precum în filosofia pre-kantiană, acolo unde exista o distincție între Dumnezeu, conștiință și lume, fiecare dintre ele reprezentând zone ontice complet diferite și autonome. Idealismul german *le contopește*. Rezultatul este panteismul (și panlogismul) hegelian, însă un panteism nu doar în care este inserată conștiința umană, ci un panteism în care conștiința umană joacă un rol central.

La Kant, lumea, ca lume exclusiv fenomenală, era un construct al conștiinței. Echipată cu structurile ei transcendentale, conștiința, oriîncotro ar privi, nu poate

sesiza decât produsele propriei activități sintetice apriori. Așa privită, sintagma „lumea ca fenomenalitate” are neîndoiește un sens. Și asta, pentru că există presupuziția unui rest ontic, independent de conștiință, și care nu este creat de conștiință. Aceasta doar repetă structurile proprii oriunde ar înainta în cunoaștere. Dar într-o filosofie ca a lui Hegel, în care, se spune, principiul nu mai este subiectul uman, ci Spiritul?

Să reamintim însă că Hegel își descrie propria poziție teoretică drept o filosofie a identității. El își enunță această poziție prin raportare la conceptele-cheie ale filosofiei lui Kant, identificând (într-un studiu de tinerețe) în imaginația productivă kantiană ceea ce ulterior va numi *Spirit* sau Rațiune universală: „Fără a distinge de eu – care este cel ce are reprezentări și este subiect, și este numit de Kant numai însoțitor al tuturor reprezentărilor – ceea ce Kant numește facultate a unității originare sintetice, a apercepției; și fără a privi ca pe un ‚ce în sine’ exclusiv această putere imaginativă, însă considerată nu ca termen mediu intercalat între un subiect absolut existent și o lume absolută existentă, ci luată ca ceea ce e prim și originar din care abia ulterior se separă eul subiectiv precum și lumea obiectivă ca fenomen și produs cu necesitate împărțit în două, nu se poate înțelege nimic din întreaga deducție transcendențială, fie aceea a formelor intuiției, fie cea a categoriilor. Această imaginație (e vorba despre imaginația productivă a lui Kant – n. C. B.) fiind identitatea originară bilaterală care pe o latură a ei devine subiect în general iar pe cealaltă latură obiect, și fiind originare ambele, nu este altceva decât însăși rațiunea a cărei idee a fost determinată anterior, numai rațiunea ca apărând în sfera conștiinței empirice. Că în sinele conștiinței empirice este însăși rațiunea, că imaginația productivă, atât ca intuitivă, cât și ca una care face experiențe, nu este o facultate particulară separată de rațiune, și că această imaginație productivă se numește numai intelect, întrucât categoriile ca forme determinate ale imaginației care face experiențe sunt puse sub forma infinitului și sunt vizate ca și concepte, care de asemenea formează în sfera lor un sistem complet, – iată ceea ce trebuie să fie înțeles perfect de cei ce, auzind vorbindu-se despre imaginație, nu se gândesc nici la intelect și încă și mai puțin la rațiune, ci se gândesc numai la lipsă de legitate, la arbitrar și la ficțiune, și nu se pot dezbăra de reprezentarea unei diversități calitative de facultăți și aptitudini ale spiritului.”²

La Kant, ca și la Fichte și Schelling, imaginația productivă este aceea care poate fi considerată (dacă-l urmărim pe Heidegger) drept rădăcina celor două tulpini ale cunoașterii, intelectul și sensibilitatea. Cu alte cuvinte, tot ceea ce vede conștiința empirică, vede întrucât îi proiectează înainte, ca să spunem astfel, imaginația productivă și gândește întrucât aceeași imaginație productivă structurează această proiecție conform unor scheme categoriale proprii, elaborate cu ajutorul determinării apriori a timpului. Lumea este fenomenalitate, așadar, pentru că este un produs al imaginației din interiorul conștiinței (dar, să reținem, cum subliniază Hegel, nu al imaginației psihologice, aceea la care ne raportăm atunci când ne imaginăm un lucru concret sau altul, ci al imaginației productive, la

² G. W. Fr. Hegel, *Studii filosofice*, tr. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R. S. R., 1967, p. 24.

care, în ceea ce privește constituția fenomenelor nu avem acces la nivelul conștiinței empirice). Kant o numește o „funcție oarbă, dar indispensabilă a sufletului uman”³, iar schematismul ei (care dă un conținut categoriilor) o „artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul.”⁴ Ei bine, acest principiu al fenomenalității lumii (dar, începând cu Fichte, al unei fenomenalități care plutește în vidul teoretic lăsat în urmă de dispariția lucrului în sine) rămâne temeiul întregii filosofii postkantiene a idealismului german. Lumea și omul sunt în mod fundamental într-o unitate, între cei doi nu există nici un fel de diferență ontologică. Atunci când cunoaștem, noi nu cunoaștem un obiect exterior nouă (concept al cunoașterii, care, așa cum arăta Kant, ar face imposibilă înțelegerea oricărei predicții științifice), ci nu facem altceva decât să actualizăm în conștiința empirică tiparul ideal ce stă în miezul lucrurilor ca fenomene. Așa încât la Hegel (și deja la Fichte) sensul termenului de *fenomen* s-a modificat: el nu mai are în spate un „lucru în sine” absolut opac și înaintea o conștiință care-l modelează, ci el nu mai poate fi privit decât dinspre conștiința modelatoare (mai exact, dinspre principiul transindividual care operează *din interiorul* conștiinței empirice individuale). Așa cum la Kant lumea fenomenală păstrează din viziunea tradițională întreaga articulație fizico-logică a acesteia (Kant subliniază în mod repetat că prin concepția sa nu se modifică nimic în privința modului în care noi trăim lumea și raportul cu ea, de aceea vorbește el despre un „realism empiric” – cu alte cuvinte, practic, din punctul de vedere al relației noastre concrete cu lucrurile din jurul nostru – și un „idealism” *numai* „transcendental”), articulație care, în loc să fie situată în miezul lucrurilor obiective este situată în conștiința umană, tot astfel (doar că oarecum răsturnat), la Hegel lumea păstrează trăsătura fenomenalității kantiene, în sensul că, acum, în mod invers, întregul eșafodaj categorial propriu conștiinței, dat fiind faptul că se pornește de la premisa identității, este reșezat în lucruri. Lucrurile nu există separat de conștiință, dar aceasta nu în sensul că ele există doar atunci când este prezentă o conștiință (așa cum se întâmpla la Kant), ci pentru că structura lor categorială este structura prezentă în conștiința umană. „Categoriile (pentru Hegel n. C. B.), spunea Richard Kröner, nu sunt doar categorii ale cunoașterii finite, nu sunt doar formele în care intelectul uman sau, în genere, finit, gândește realul ca fenomen, ci sunt acele categorii ale gândirii pur și simplu care constituie realul pur și simplu; ele sunt acest real însuși, separat de conținutul său, așa cum el se desfășoară în lumea naturii și a Spiritului.”⁵ O poziție empiristă ar spune că omul nu poate cunoaște esența lucrurilor, ci doar ceea ce ni se arată în experiență, cunoașterea noastră fiind mereu doar o generalizare a experiențelor noastre trecute. Această cunoaștere, deci, nu poate fi o cunoaștere „categorială”, adică a acelor structuri ontice care stau în miezul lucrurilor și reprezintă esența

³ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 109.

⁴ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 174.

⁵ Richard Kröner, *Von Kant bis Hegel*, vol. II, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924, p. 417.

însăși a acestora. Dimpotrivă, pentru Hegel, cunoașterea noastră este categorială, ontică și necesară pentru că se sprijină pe teza identității dintre real și gândire. Această identitate este mediată de subiectul transcendentă, care la Hegel ia forma „Spiritalului”. „Eul absolut care își apare sieși, remarcă Richard Kröner, este numit de Hegel Spirit”⁶

Așa privesc lucrurile, una dintre trăsăturile logicii hegeliene, și anume faptul de a fi o „logică transcendentă”, nu mai are un caracter paradoxal: „În timpurile mai noi, Kant a opus științei numite în mod obișnuit logică încă o logică, anume pe cea transcendentă. Ceea ce numim aici (în lucrarea *Știința logicii* – n. C. B.) logică obiectivă ar corespunde în parte la ceea ce, la el, este logică transcendentă.”⁷ Hegel, dar înaintea lui, deja Kant, cel care introduce de fapt sintagma „logică transcendentă” își delimitează propria înțelegere a logicii de ceea ce în mod comun se numește „logică formală”, care s-ar ocupa de „simpla formă a cunoașterii” și care „ar face abstracție de orice conținut și că așa-zisa a doua componentă aparținătoare cunoașterii, materia, ar trebui să fie dată de altundeva, că deci logica – de care această materie ar fi cu totul independentă – ar indica numai condițiile formale ale cunoașterii adevărate și n-ar conține în ea adevărul real însuși....”⁸ Spre deosebire de logica formală ar exista însă și un alt tip de logică, descoperit de Imm. Kant, o logică în care nu se poate face însă abstracție de orice conținut al cunoașterii, o logică, prin urmare, unde, odată cu forma cunoașterii am avea dată și o materie a cunoașterii. „Ea s-ar ocupa și cu originea cunoștințelor noastre despre obiecte, întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor.”⁹ O logică transcendentă, în sensul celui care a inițiat o asemenea logică, reprezintă însă diversitatea conceptelor formale (în sens comun) prin care noi gândim existentul. Iar pentru că această gândire are un caracter necesar, cu alte cuvinte, pentru că nu stă în puterea noastră să gândim, din punct de vedere categorial, lucrul din experiență într-o manieră sau alta, după propria vreare subiectivă, ci nu putem gândi acel lucru decât așa cum ni-l prezintă categoria, logica transcendentă înseamnă, la Kant deja, nucleul însuși al ontologiei. Aceasta din urmă, spune Kant, este o parte a metafizicii în sens restrâns, și „nu consideră decât intelectul și rațiunea însăși într-un sistem al tuturor conceptelor care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte, care ar fi date”. Diferența dintre logica transcendentă și ontologie este aceea că prima nu reprezintă un sistem al „tuturor” conceptelor, ci doar, ca să spunem așa, prima parte a sistemului, ce are în vedere conceptele apriori fundamentale ale intelectului și originea lor. Însă punctul de vedere este, în cazul celor două, același: ambele sunt o prezentare a ceea ce ne permite să gândim realitatea. Numai întrucât la Kant există această relație dintre logica transcendentă și ontologie este posibil ca, ulterior, Hegel să-și privească logica drept o ontologie și

⁶ R. Kröner, *Op. Cit.* p. 298.

⁷ G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, tr. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.P.R., 1966, p. 44.

⁸ G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, tr. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.P.R., 1966, p. 26.

⁹ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 94.

o metafizică: „Prin aceasta, spune Hegel, logica obiectivă ia mai curând locul vechii metafizici, care era edificiul științific despre lume, edificiu construit, chipurile, numai prin gândire. Dacă ținem seama de ultima formă pe care o primise această știință, adică de ontologie, aceasta este în primul rând aceea al cărei loc l-a luat logica obiectivă: ontologia ca parte a metafizicii care trebuia să cerceteze natura a ceea ce este, a lui ens în general.”¹⁰ Iar pentru că această logică are o raportare esențială la „noi”, gândirea existentului înseamnă de fapt gândirea „fenomenului”. Logica transcendențială ar fi așadar o logică în care se prezintă structurile categoriale, respectiv structurile cele mai importante ale fenomenului, însă, așa cum subliniază Kant, cu un amendament foarte important: aceste structuri formale sunt în același timp și *materiale*. Altfel spus, spre deosebire de logica formală în general, unde se discută despre formele logice în genere, fără a le raporta la vreun conținut dat, în logica transcendențială o asemenea ignorare a conținutului este cu neputință.

Hegel pretinde că filosofia lui îl depășește pe Kant, și anume în sensul că ea redă metafizicii *teoretice* dreptul de cetate pe care filosoful de la Königsberg i-l negase. Cu alte cuvinte, pentru Hegel, gândirea este îndreptățită să aibă în mod literal un exercițiu metafizic, ceea ce, privit dintr-o perspectivă etimologică, ar însemna depășire a naturii, domeniul fizicii (în sensul filosofic tradițional al termenului). Argumentele lui Hegel sunt, pe de o parte, faptul că „lucrul în sine”, care stă în inima conceptului kantian de cunoaștere, constituie rezultatul unei reflecții filosofice insuficient de clare, și de aceea contradictorii. De aceea, un asemenea concept trebuie abandonat de reflecția filosofică. Și, pe de altă parte, acela că filosofia identității (dintre gândire și real), propusă de el însuși – filosofia kantiană era una a diferenței ontologice absolute, gândirea și realul (lucrul în sine) fiind absolut diferite –, nu este o simplă ipoteză metafizică, ci este „în spiritul timpului”, este, adică, ceea ce gândirea, în evoluția ei istorică, a ajuns (în mod necesar) să conceapă despre sine. Argumentele hegeliene sunt speculative, indiscutabil, ba chiar ele sunt asumate speculative. Aceasta înseamnă că la nivelul discuției filosofice pe care se situează Hegel, nici nu se poate aborda o altă poziție decât cea speculativă, adică una a construcției pur conceptuale, în lipsa oricărui sprijin empiric. Conceptele fundamentale ale filosofiei hegeliene (dar, am putea adăuga noi, a oricărei filosofii în genere) nu derivă din experiență, ci *organizează* experiența (în sens larg, cunoștințele mai puțin generale pe care le avem în legătură cu tot ceea ce trăim), și, în acest sens, ele depășesc în mod principial această experiență.

¹⁰ G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, tr. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.P.R., 1966, p. 45–46.

