DOI: 10.59277/SIFU.2025.11

CONCEPTUL DE EXPERIENŢĂ ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI* DE G.W.F. HEGEL

VLAD BILEVSKY[1]

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract: This paper investigates Hegel’s conception of *experience* (*Erfahrung*) in *The Phenomenology of Spirit*, with particular emphasis on the *Introduction* rather than the *Preface* – the latter functioning as an introduction to Hegel’s philosophical system as a whole, rather than to the *Phenomenology* itself. Following a concise account of Hegel’s intellectual development up to 1807, the year of the *Phenomenology*’s publication, the paper considers the specific role this work occupies within Hegel’s system and the precise manner in which it differs from the later *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. It is argued that while the *Encyclopaedia* was designed to articulate the structure of systematic philosophy as Hegel ultimately conceived it, the *Phenomenology* was conceived as a fundamentally metaphysical work, originally intended to serve as “Part One” of the projected *System of Science*. The discussion then turns to the distinction between Hegel’s and Kant’s respective notions of experience, highlighting the originality of Hegel’s conception and situating it within the broader philosophical landscape of his time.

Keywords: ontology, metaphysics, history of philosophy, German idealism, Hegelian philosophy.

1. VIAŢA ŞI OPERA LUI HEGEL PÂNĂ ÎN 1807

Să începem cu o scurtă prezentare a vieții și operei lui Hegel până la momentul apariției *Fenomenologiei spiritului,* în 1807.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel s-a născut în 27 august 1770, la Stuttgart, în ducatul Württemberg, așadar în același an în care Kant își începea cariera universitară, susținându-și disertația *De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis* (*Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*[2]), care reprezintă începutul „ideii critice”. Deși Hegel este îndeobște asociat cu Prusia, mai ales fiindcă a predat la Berlin în ultima parte a vieții sale, este important de amintit că el era șvab, din sudul Germaniei, și nu a debutat în viață cu o prea mare dragoste față de Prusia.

Tatăl său era mic funcționar în slujba ducatului, iar Hegel a mai avut o soră și un frate. Cel din urmă avea să devină soldat în armata napoleoneană și să-și piardă viața pe front, în campania din Rusia a lui Napoleon, în 1812. În toată opera lui

[1] Doctorand.

[2] Vezi traducerea în limba română în: Immanuel Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, traducere și studiu introductiv de Constantin Noica, București, Tipografia Bucovina, 1936.

Hegel există o glorificare a familiei, pe care în *Fenomenologia spiritului* o numește „substanța etică imediată”[3], ceea ce sugerează apropierea și dragostea față de mediul familial în care a crescut.

În 1780, Hegel se înscrie la „Gymnasium Illustre”, mai târziu Eberhart-Ludwigs Gymnasium din Stuttgart, unde își încheie studiile în 1788. Își susține, la 18 ani, examenul de maturitate, iar din iarna anului 1788–1789 devine bursier la celebrul „Tübingen Stift” (Fundația protestantă din Tübingen) și va studia filosofia și teologia la Universitatea din Tübingen, unde leagă o strânsă prietenie cu poetul Hölderlin și filosoful Schelling, cel din urmă mai tânăr decât Hegel, dar mai precoce, căci avea să-și publice propriul sistem de filosofie, al idealismului absolut, la vârsta de 26 de ani. În acest timp, are loc Revoluția Franceză, care-i entuziasmează pe tinerii studenți, ce vor cânta celebra Marseillaise și vor planta „arborii libertății”. În 1790, Hegel este promovat „Magister der Philosophie”. A fost un student tăcut, timid, dar foarte silitor, cu o foarte bună cunoaștere a culturii grecești și latine, dar familiarizat și cu literatura germană. Totodată – precum se va vedea în operele sale –, și pregătirea sa științifică era foarte temeinică.

Din 1793, după ce-și susține „examenul consistorial teologic” și încheie studiile universitare, devine „Hauslehrer” (profesor privat) la familia patricianului C. Fr. Steiger von Tschugg, din Berna. Din această perioadă datează prima sa lucrare de interes filosofic, *Volksreligion und Christentum* (*Fragmente despre religia populară și creștinism*), începută, cel mai probabil, la Tübingen, dar rămasă nepublicată până în 1907 – la fel ca toate lucrările lui Hegel din acești ani –, în ediția lui Hermann Nohl (care a și „compilat” și a dat titlul acestei lucrări). După aceste *Fragmente...*, Hegel a mai scris o lucrare intitulată *Despre pozitivitatea creștinismului*, precum și una despre *Viața lui Iisus*. Dintre acestea, un interes filosofic deosebit prezintă eseul *Despre pozitivitatea creștinismului*, scris de Hegel sub influența celebrei cărți *Religia în limitele simplei rațiuni* (1793) a lui Immanuel Kant, publicată în același an în care Hegel a părăsit Tübingenul și s-a stabilit la Berna. Primul său contact serios cu opera lui Kant s-a petrecut la Berna, iar *această* lucrare a sa, și nu *Critica rațiunii pure* – care a fost publicată în 1781, pe când Hegel avea 11 ani –, a fost cea care i-a aprins interesul pentru opera lui Kant. În sprijinul acestei afirmații stă lucrarea *Despre pozitivitatea creștinismului* din această perioadă. „Ceea ce a stârnit interesul lui Hegel nu a fost radicalismul lui Kant, ci diviziunea lui, a omului în părți contradictorii. A adus obiecții nu impietăților sau blasfemiilor, ci naturii *moralității* lui Kant, care reprezintă triumful rațiunii și datoriei asupra înclinațiilor. Despărțirea lui Hegel de Kant a fost creată de o importanță superioară acordată nu creștinismului tradițional, ci grecilor, iar viziunea lui asupra grecilor, la fel ca a lui Hölderlin, a fost profund influențată de Goethe și Schiller.”[4]

---

[3] Vezi: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc și Marius Augustin Drăghici, traducere de Virgil Bogdan, revederea traducerii și note de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, [2013], p. 244–247 *passim*. Trimiterile la *Fenomenologia spiritului* de aici înainte vor fi la această ediție.

[4] Walter Kaufmann, *Hegel. A Reinterpretation*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1978, p. 15.

Acest eseu al lui Hegel se înscrie într-un cadru mai larg al preocupărilor de acest tip, la modă în perioada respectivă, mai ales în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea, după Revoluția Franceză. Despre aceeași problematică a scris, de pildă, Lessing, de la care se presupune că Hegel a preluat termenul de „pozitivitate". În înțelesul hegelian al termenului, el nu are nicio legătură cu ceea ce contemporanii noștrii au ajuns să definească drept „pozitivism", în școala analitică de filosofie. Petru Hegel, ca și pentru Lessing, „pozitivitatea creștinismului" se referea la aspectul autoritar, instituționalizat al religiei creștine, care adumbrea preceptele morale în dauna celor „politice". În acord și cu *Religia în limitele simplei rațiuni* a lui Kant, Hegel propunea accentuarea părții de etică creștină și părăsirea „pozitivității".

După câțiva ani petrecuți la Berna, în 1797, prin mijlocirea prietenului său Hölderlin – cu care se afla într-o afectuoasă corespondență –, devine „Hauslehrer" (profesor privat) în Frankfurt, la familia Gogel. În această perioadă, va scrie lucrarea *Spiritul creștinismului și destinul său*[5] (1799, publicată în 1907), unde se înfățișează *in nuce* ceea ce mai târziu va deveni metoda sa dialectică.

Odată cu începutul noului secol, în 1801, Hegel obține, prin mijlocirea lui Schelling, „abilitarea" la Universitatea din Jena, cu disertația *De orbitis planetarum* (*Despre orbitele planetelor*), redactată în limba latină – cum era obiceiul, pe vremea aceea –, în care îl va susține pe Kepler în dauna „empiristului" Newton. Își începe aici cariera universitară, ca „Privatdozent". În același an, publică prima sa lucrare filosofică mai amplă, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Diferența dintre sistemul filosofiei lui Fichte și cel al lui Schelling*), tradus și în limba română de Constantin Noica, în 1943[6].

În 1802, întemeiază, alături de prietenul său Schelling, *Kritische Journal der Philosophie* (*Revista critică de filosofie*), din care au apărut șase numere, între 1802–1803. Cinci articole din această revistă aparțin lui Hegel, între care și celebra sa recenzie a operei filosofice a lui Krug, care cerea filosofiei speculative să „deducă stiloul cu care scrie".

În anii următori, tot mai adâncit în studiul filosofiei, Hegel devine din ce în ce mai nemulțumit de soluțiile propuse de filosofia lui Schelling, a idealismului absolut, și va anunța, în vara lui 1805, un „sistem filosofic" propriu, care conținea:

a) *philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam) naturae et mentis, ex libro per aestatem prodituro*;

b) *jus naturae, ex cadem*.

În forma sa proteică, așadar, Hegel nu a menționat nimic despre o „introducere" la sistemul său.

În același an, 1805, este promovat „Ausserordentlicher Professor" la Universitatea din Jena. Continuă lucrul intens la *Fenomenologia spiritului*, încheiată sub „bătăile de tun" ale trupelor lui Napoleon, care cucerește Jena chiar în zilele acelea. Hegel îi

[5] Vezi traducerea în limba română: G.W.F. Hegel, *Spiritul creștinismului și destinul său*, traducere și note de Dragoș Popescu, București, Editura Paideia, 2002.

[6] Vezi: G.W.F. Hegel, *Diferența dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling*, traducere de Constantin Noica, în *Isvoare de filosofie*, vol. II, culegere de studii și texte, ediție îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, București, Editura „Bucovina" I. E. Torouțiu, 1943, p. 116–204.

scrie prietenului său Niethammer despre clipa când a zărit „sufletul lumii călare", adică pe Napoleon, iar apoi părăsește Jena cu ultimele pagini ale *Fenomenologiei spiritului* în bagaj, în 1806. Anul următor, 1807, apare *Phänomenologie des Geistes,* ca „primă parte" a proiectului *System der Wissenschaft* (*Sistemul științei*).

2. LOCUL *FENOMENOLOGIEI SPIRITULUI* ÎN SISTEMUL HEGELIAN

Ceea ce numim astăzi, pe scurt, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel a fost publicată, întâia oară, în 1807, cu titlul întreg: *Sistemul științei. Partea I: Fenomenologia spiritului*. Dar există anumite probleme filologice asupra acestei cărți, căci în timpul tipăririi ei – din câte se pare –, Hegel a mai introdus unele modificări, astfel că o parte din tiraj a apărut într-o versiune (*Sistemul științei. Partea I: Fenomenologia spiritului*), în vreme ce o altă parte, într-una diferită (*Știința Fenomenologiei spiritului*). Totodată, în unele exemplare ale primului tiraj, după încheierea celebrei *Prefețe* a *Fenomenologiei spiritului* – despre care știm că a fost scrisă *după* încheierea lucrării și deschide către întreg *Sistemul științei* al lui Hegel și nu doar către *Fenomenologie... –*, înaintea *Introducerii* se mai află o pagină de gardă cu titlul *întregii* lucrări, de data aceasta intitulată *Știința experienței conștiinței*. În timpul tiparului, Hegel a înlocuit acest titlu cu: *Știința Fenomenologiei Spiritului*. Titlul „prescurtat", pe care-l folosim astăzi, *Fenomenologia spiritului,* a fost folosit întâia oară de studenții lui Hegel, în ediția întreprinsă de aceștia imediat după moartea lui Hegel, începând cu 1832. De asemenea, în loc de „partea întâi" a *Sistemului științei,* cum gândea Hegel *Fenomenologia...* în 1807, ediția din 1832 poartă antetul: *Introducere*. Așadar, *Fenomenologia spiritului* era acum o *Introducere* în *Sistemul științei* și nu o „parte" a sa.

Este probabil ca Hegel însuși să fi făcut aceste modificări, căci se știe că lucra la o „ediție a II-a" înaintea morții sale. În răstimpul de peste două decenii de la apariția *Fenomenologiei...* în 1807, Hegel a regândit rolul și locul acestei cărți în sistemul său. S-ar putea spune, însă, că nu este cazul numai al acestei cărți, ci al *sistemului însuși*. În forma gândită de Hegel în timpul petrecut la Jena, *Fenomenologia...* făcea parte într-adevăr din sistemul științei. La această clipă – după cum am amintit și mai sus –, nu există nicio mențiune despre o *Introducere* în sistemul său, ci numai despre sistemul însuși. Mai târziu, când lucra la ediția a II-a a *Fenomenologiei...*, Hegel și-a schimbat într-atât viziunea asupra sistemului său, încât ceea ce era, în 1807, o „parte întâi" a sistemului a devenit „introducere".

Dar aceste schimbări asupra rolului și locului *Fenomenologiei spiritului* în sistemul său nu au fost gândite de Hegel abia către finalul vieții sale, când lucra la o proiectată ediție a II-a. Deja din 1812, când Hegel publică *Știința logicii,* la numai cinci ani după *Fenomenologie...*, se poate observa că Hegel a renunțat la schema inițială a sistemului său. Căci dacă *Fenomenologia spiritului* era, în 1807, „partea întâi" a *Sistemului științei,* atunci *Știința logicii* ar fi trebuit să fie „partea a doua". Dar atât antetul *Sistemul științei*, cât și „partea a II-a" lipsesc de pe pagina de titlu a lucrării, ceea ce indică deja faptul că, în cei cinci ani ce s-au scurs de la

apariția *Fenomenologiei spiritului*, Hegel deja îi regândise locul în sistemul său. Aceste considerații sunt întărite de câteva texte ale lui Hegel însuși dintre 1808–1811, precum *Propedeutica filosofică*, ce datează din această perioadă. Aici, Hegel scrie:

„Întregul științei se distribuie în trei părți principale: 1. Logica, 2. Știința *naturii*, 3. Știința *spiritului*. Logica este știința conceptelor pure și a Ideii abstracte. Natura și Spiritul constituie realitatea Ideii, prima ca ființare (ființa-în-fapt, *Dasein*) exterioară, acesta din urmă ca în sine conștient (*in sich wissend*). Adică: Logicul este Esență în sine însăși veșnic aceeași (*das ewig einfache Wesen in sich selbst*); Natura este această esență ca înstrăinată (*entaüssert*); Spiritul este întoarcerea acesteia (a Esenței) din înstrăinarea sa în sine."[7]

Această prezentare a lui Hegel a sistemului său ne poate induce în eroare, căci nu vedem deloc menționată *Fenomenologia spiritului*. În realitate, ea va fi subsumată părții a treia din diviziunea amintită, *Știința spiritului*. Deja din acest punct se prefigurează forma viitoare a sistemului său, din *Enciclopedia științelor filosofice*. Aici, *Știința spiritului* se împarte și ea în trei: spirit subiectiv, spirit obiectiv și spirit absolut, iar spiritul subiectiv, care cuprinde sufletul, spiritul și conștiința, este cel în cuprinsul căruia vom regăsi *Fenomenologia spiritului*. Hegel spune: „Spiritul subiectiv este:

A. *În sine* sau *nemijlocit*; în acest fel el este *suflet*, adică *spirit natural* – obiect al *antropologiei*;
B. *Pentru sine* sau *mijlocit*, ca fiind încă reflexie identică în sine și în altceva, spiritul în *relație* sau particularizare, conștiință – obiectul *fenomenologiei spiritului*;
C. *Spiritul determinându-se în sine, ca subiect* pentru sine, obiectul *psihologiei*".[8]

În raport cu *Enciclopedia...*, două lucruri sunt de observat în această clasificare: întâi, faptul că ceea ce a reprezentat, în 1807, „partea întâi" a sistemului, adică o parte determinantă a *Sistemului științei*, a dispărut, în *Filosofia spiritului*, și s-a „refugiat" într-o ultimă subdiviziune a *spiritului subiectiv*. Apoi, având în vedere această „relocare" a *Fenomenologiei spiritului,* nu avem de-a face cu o simplă diferență editorială sau chiar teleologică a sistemului, ci, într-o anumită măsură, cu un *sistem diferit*.

Această „clasificare" a celor două sisteme filosofice ale lui Hegel a fost relevată întâia oară de Martin Heidegger, în cursul său despre Hegel dintre anii 1938–1942[9]. Heidegger consideră, din punct de vedere filologic, că metafizica hegeliană are, din motivele explicate mai sus, *două* sisteme: cel văzut dinspre *Fenomenologia spiritului* și cel din *Enciclopedie*.... Înseamnă aceasta că sunt și două *Fenomenologii ale spiritului*? Am spune că nu. Căci *Fenomenologia spiritului*

[7] G.W.F. Hegel, *Propedeutică filosofică și alte scrieri*, traducere, note și comentarii, anexe de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2018, p. 18–19. Vezi și: Idem, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi: Logica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 59, unde va fi reluată această diviziune.

[8] Idem, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea a treia: Filosofia spiritului*, traducere de Constantin Floru, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 37.

[9] Vezi: Martin Heidegger, *Hegel*, translated by Joseph Arel and Niels Feuerhan, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2015, p. 52–56.

din *Enciclopedie...* este tematic aceeași cu cea din 1807, fără amploarea și rolul pivotal pe care-l avea originar. Privind problema tot din perspectivă filologică, aidoma lui Heidegger, faptul că nu avem de-a face cu o metafizică de tipul celei din *Fenomenologia spiritului* în *Filosofia spiritului* este evident chiar din întinderea capitolului: în secțiunea spiritului subiectiv din *Enciclopedie..., Fenomenologia spiritului* ocupă numai 35 de pagini (în traducerea românească[10]), însumând 26 de paragrafe. Dar întinderea redusă și rolul minor pe care-l oferă Hegel *Fenomenologiei spiritului* în *Enciclopedie...* nu înseamnă obligatoriu că sunt *două* sisteme diferite, ci, am spune, este *același* sistem, dar privit dintr-o perspectivă diferită: enciclopedică.

Enciclopedia științelor filosofice nu ne oferă, de fapt, un nou „sistem al științei" și nici nu reprezintă sistemul însuși. Hegel a elaborat *Enciclopedia...* spre a-i servi la cursurile sale universitare, așadar erau un soi de „manuale universitare" care explicitau disciplinele filosofice, fără a fi sistemul însuși. De aceea, *Enciclopedia...* este o *aplicație* a sistemului hegelian, în toate câmpurile cunoașterii (idee, natură, spirit), nu un sistem diferit. Metafizica hegeliană și, în fond, principiul sistematic al ontologiei hegeliene (Idee – Idee înstrăinată – Idee regăsită) se află în *Fenomenologia spiritului* și în *Știința logicii*. Așadar, numai fiindcă este tratată ca disciplină filosofică – care studiază *conștiința* –, *Fenomenologia spiritului* are o întindere așa de redusă și un loc ce poate părea minor într-o lectură sistematică a *Enciclopediei...*, dar în realitate este la fel de vitală, ca „parte întâi" a sistemului științei. De aceea, discuția noastră despre *Fenomenologia spiritului* va gravita cu exclusivitate în jurul cărții din 1807 și nu va include *Enciclopedia științelor filosofice*.

3. STRUCTURA *FENOMENOLOGIEI SPIRITULUI*

Fenomenologia spiritului este, în esența ei, știința experienței conștiinței, după cum și-a intitulat Hegel, inițial, cartea. Ea prezintă, așadar, o istorie a formării (*Bildung*) conștiinței către știință, în care se desfășoară succesiunea configurațiilor conștiinței. Aceste forme se vor dezvolta și re-interioriza de la întruchiparea cea mai abstractă a conștiinței, certitudinea sensibilă, până la cea „împlinită" a cunoașterii absolute. Cu excepția celor patru mari capitole în care este împărțită cartea – al conștiinței ce se realizează în rațiune, al spiritului, al religiei și, în fine, al cunoașterii absolute –, în *Fenomenologia spiritului* – și în filosofia lui Hegel în genere – vom avea întotdeauna de-a face cu combinații de câte trei *triade* conceptuale.

Înainte de a pătrunde în miezul cărții însă, *Fenomenologia spiritului* se deschide cu o *Prefață*, urmată de o *Introducere*. Prefața *Fenomenologiei spiritului* reprezintă unul dintre cele mai importante texte din istoria filosofiei universale, căci nu este o „prefață" doar a *Fenomenologiei spiritului*, ci a întregului sistem hegelian. *Fenomenologia spiritului*, de fapt, nici nu este amintită în această celebră prefață, ceea ce poate indica faptul că Hegel avea deja în gând proiectul sistemului

[10] Vezi: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea a treia: Filosofia spiritului*, ed. cit., p. 202–236.

expus în *Propedeutica filosofică* încă de la încheierea *Fenomenologiei spiritului*. Această presupunere este cu atât mai îndrituită cu cât, cronologic, prefața a fost scrisă *după* încheierea cărții. Așadar, la momentul redactării *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat că *Introducerea* este suficientă pentru a pătrunde în tematica cărții, însă, la sfârșit, a mai adăugat și *Prefața*. Faptul nu este lipsit de însemnătate. Căci atât „introducerile", cât și „prefețele" au rolul de a-l familiariza pe cititor cu gândirea autorului și de a-l ajuta să pătrundă pe tărâmul filosofiei sale. Doar că, după încheierea *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat, probabil, că *Introducerea* nu îndeplinește complet această sarcină, adică nu reușește, pe cont propriu, să-l „introducă" pe cititor în sistemul gândirii sale filosofice. El a recunoscut astfel – dacă mai era nevoie s-o facă – dificultatea unică a limbajului și metodei *Fenomenologiei spiritului*, reușind să creeze o „prefață" și o „introducere" incomparabile cu orice alt text filosofic de până la Hegel. Chiar și celebra prefață la ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, din 1787, nu imprimă în sufletul cititorului sentimentul *monumentalului* pe care-l resimți în urma lecturii prefeței *Fenomenologiei spiritului*.

Dacă despre prefața *Fenomenologiei spiritului* se poate spune, în acest sens, că a fost scrisă „prea târziu", căci oferă o deschidere către întreg hegelianismul, nu doar către *Fenomenologia spiritului*, atunci, în contrast, despre *Introducere* se poate spune că a fost scrisă „prea devreme", cum spune Constantin Noica. Este discutabil, în orice caz, în ce măsură pot exista, în sens absolut, „introduceri" în gândirea filosofică, precum există în cultura științifică. Fiindcă în științe se operează cu conceptele simțului comun despre reprezentare, ființă, obiect etc., iar „introducerile" pot îndeplini scopul de a aplica acest aparat conceptual unei tematici specifice a unui tratat științific. În filosofie, în schimb, „introducerile" au rolul de a încerca să întreprindă un *salt calitativ* de la înțelesul comun al termenilor la cel filosofic. La Hegel, specific, este un *dublu* salt calitativ, căci de la înțelegerea „pre-filosofică" la cea filosofică este unul, iar de la aceasta la cea hegeliană este al doilea. De pildă, de la înțelesul „pre-filosofic" al *ființei* la cel filosofic, adică al *gândirii ființei*, este întâiul salt, iar apoi, al gândirii ființei *ca absolut*, în termeni hegelieni, este al doilea salt. Această trecere de la un „moment" la altul este înfățișat metodologic în *Introducere*, care încearcă să înlesnească înțelegerea desfășurării ce urmează după aceea și care este, propriu-zis, *Fenomenologia spiritului*. Iar spre deosebire de alte lucrări filosofice contemporane ei, precum *Doctrina științei* a lui Fichte, *Fenomenologia spiritului* devine cu atât mai dificilă cu cât ea va avea o desfășurare *descriptivă*, iar nu deductivă.

După prefață și introducere, *Fenomenologia spiritului* debutează cu prima sa triadă: conștiința naturală (A) – conștiința-de-sine (B) – rațiunea (C). Rațiunea (AA) se va dezvolta mai departe în: *rațiune observatoare* (care se distinge pe sine de natură), *rațiune practică* (Hegel spune: „realizarea conștiinței-de-sine raționale prin ea însăși"), iar apoi *individualitatea* („care își este în și pentru sine reală", spune Hegel). De aici, conștiința rațională ajunge la treapta Spiritului (BB), care este: spirit etic, spirit înstrăinat de sine și spirit cert de sine. În fine, atât rațiunea cât și spiritul își vor împăca contrarietățile pe planul *Religiei* (CC), mai întâi în cea *naturală*, apoi cea *artistică* și, la sfârșit, cea *revelată*. *Fenomenologia spiritului* se

încheie cu un capitol despre *cunoașterea absolută* (DD), una din puținele ipostaze hegeliene în care se părăsește mișcarea în trei timpi, care reprezintă *filosofia* și deschide către *Știința logicii* de mai târziu. În încheiere, Hegel descrie această succesiune astfel: „Imperiul spiritelor care se formează în acest fel și își dă formă în existența-în-fapt constituie o succesiune în care unul a înlocuit pe altul și fiecare a preluat imperiul de la cel precedent. Scopul acestei succesiuni este revelarea adâncului, și aceasta este conceptul *absolut*"[11].

4. CONCEPTUL DE EXPERIENŢĂ ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

După cum aminteam mai sus, cele două texte „introductive" cu care se deschide *Fenomenologia spiritului – Prefața* și *Introducerea* – nu au fost și redactate în aceeași ordine, *Prefața* fiind scrisă după încheierea cărții. Ca atare, fiindcă tratează *întreg* sistemul hegelian și nu doar *Fenomenologia spiritului,* fiind, mai degrabă, o prefață la *Sistemul Științei* decât la *Fenomenologia spiritului*, ar putea fi lăsată deoparte într-un studiu care tratează *exclusiv Fenomenologia spiritului*. Adică, dintre cele două texte introductive care au rolul de a clarifica, din punct de vedere metodologic-tematic, substanța cărții, numai *Introducerea* este, realmente, o introducere la *Fenomenologia spiritului*.

Însă nici în cazul *Introducerii* situația nu este tocmai metodologic corectă, fiindcă Hegel avea în vedere, în acest text, o altă versiune a cărții decât cea care a fost publicată în 1832. Iar aici merită dezvoltată tema.

În genere, când vorbim, astăzi, despre *Fenomenologia spiritului,* noi nu avem în vedere ediția lui Hegel a acestei cărți, din 1807, ci ediția a II-a, postumă, din 1832. De aceea, noi denumim acest *magnum opus* al filosofiei universale *Fenomenologia spiritului*, cum apare pentru prima oară în 1832, și nu *Știința fenomenologiei spiritului* (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*) sau *Știința experienței conștiinței* (*Wissenschaft der Erfahrug des Bewusstsein*), cum este intitulată de Hegel în 1807. Dar, deși titlul a fost schimbat – pare-se, de către Hegel însuși, care lucra la această ediție a II-a a cărții chiar înainte de moartea sa –, textul *Introducerii* a rămas același, adică tratează despre o carte intitulată *Știința experienței conștiinței* sau *Știința fenomenologiei spiritului*. În plus, chiar și ediția din 1807 a avut două versiuni, cu titlurile amintite. S-ar părea că, în timpul tipăririi cărții, Hegel a renunțat la titlul *Știința experienței conștiinței* și a rămas doar cu *Știința fenomenologiei spiritului*, ceea ce a creat o întâmplare aparte: există exemplare ale cărții *și* cu titlul *Știința experienței conștiinței, și* fără el, doar cu *Știința fenomenologiei spiritului*. Motivul pentru care Hegel a renunțat, în ultima clipă, la titlul *Știința experienței conștiinței* a fost că l-a considerat pe celălalt, *Știința fenomenologiei spiritului*, suficient de cuprinzător și, în fond, echivalent. Adică, la încheierea *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat că *Știința fenomenologiei spiritului* este *Știința experienței conștiinței,* deci al doilea titlu este de prisos. Dar *Introducerea*

[11] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* p. 426–427.

nu a fost și ea „actualizată” conform noii optici asupra cărții, aceasta fiind în continuare o introducere la *Știința experienței conștiinței*. Ca o probă în plus a acestui fapt, *Introducerea* se încheie cu următoarele aprecieri: „Prin această necesitate [mișcarea dialectică – n. n.], acest drum către știință este deja el însuși *Știință* și, prin conținutul său, el este astfel știință a *experienței conștiinței*”[12]. De aceea, Constantin Noica, „povestind” *Fenomenologia spiritului*, afirmă îndrituit că *Prefața* a fost scrisă „prea târziu”, iar *Introducerea* „prea devreme”, motiv pentru care le-a omis din „istorisirea” sa[13]. O primă analiză, așadar, asupra conceptului de experiență în *Fenomenologia spiritului* ar trebui să pornească de la acest punct: a arăta de ce *Fenomenologia spiritului* este *Știința experienței conștiinței*, în lumina *Introducerii*, adică singurul text al lui Hegel ce poate fi considerat o prezentare metodologic-tematică a concepției sale filosofice din *Fenomenologia spiritului*.

Problema ultimă a filosofiei este *ființa*. Încercarea de a „intra în ființă” și de a cunoaște ființa lucrurilor sau ființa în ea însăși sunt vechi teme ale istoriei filosofiei. Ontologia a căpătat însă o nouă întruchipare odată cu modernitatea timpurie, anume cu Descartes și Leibniz. Începând cu debutul „subiectivității” în filosofie, ontologia – în sensul contemporan al termenului – sau metafizica a cunoscut o seamă de concepții filosofice la care Hegel se va referi prin termenul „reprezentări naturale” (*natürliche Vorstellungen*). De-a lungul *Introducerii* sale, fără să numească, Hegel va discuta aceste „reprezentări naturale” ale filosofiei pentru a se delimita de ele și de a-și face mai bine înțeleasă propria concepție. Vom găsi aici „reprezentări naturale” ale filosofiei discutate de Hegel de la Descartes până la Kant, care a murit cu numai trei ani înainte de apariția *Fenomenologiei spiritului*. Toate aceste critici pe care Hegel le face filosofiei moderne reprezintă o pregătire pentru a-și exprima propria sa metodologie. Astfel, *Introducerea* începe printr-o discuție asupra filosofiei kantiene: „Este o reprezentare naturală (*eine natürliche Vorstellung*) faptul că, înainte de a trece în filosofie la lucrul însuși, adică la cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat, să fie necesar de a ne pune mai întâi de acord asupra cunoașterii, considerată ca fiind instrumentul prin care luăm în stăpânire Absolutul sau ca mijlocul prin care îl întrezărim”[14].

Prin expresia „reprezentare naturală” (*natürliche Vorstellung*), în acest context, Hegel de fapt îl numește pe Kant, pornind de la concepția sa deja familiară cititorului, care astfel nu mai are nevoie de clarificări în plus. Însă tema cunoașterii ca instrument sau ca mediu prin care luăm în stăpânire realitatea o găsim și la filosofi mai timpurii, precum Descartes sau Leibniz. Hegel deschide discuția asupra filosofiei kantiene fiindcă îl interesează distincția sa dintre „lumea” conștiinței, a eului și realitatea independentă de conștiință, „lumea în sine”. La Kant, prin aplicarea conceptelor pure ale intelectului asupra intuițiilor noastre sensibile, se naște fenomenul, singurul „obiect al cunoașterii”. La „lucrul în sine”, spune Kant, nu avem acces, întrucât omul nu poate cunoaște decât prin intermediul categoriilor

[12] *Ibidem*, p. 74.

[13] Vezi: Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Editura Humanitas, 2013, p. 33.

[14] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 65.

intelectului. La aceasta se referă Hegel când spune, la începutul *Introducerii*: „această grijă trebuie să se transforme chiar în convingerea că întreaga întreprindere de a dobândi pentru conștiință, prin cunoaștere, ceea ce este în sine ar fi absurdă în conceptul ei și că între cunoaștere și Absolut ar cădea o graniță care le separă în mod strict”[15]. „Granița” amintită de Hegel este tocmai cunoașterea, mai exact *finitudinea* cunoașterii din filosofia lui Kant, care interzice – prin natura ei – conștiinței accesul la Absolut. Și continuă: „Căci *dacă cunoașterea este instrumentul prin care luăm în stăpânire esența absolută*, ne vine imediat în minte faptul că aplicarea unui instrument față de un lucru nu-l lasă pe acesta așa cum el este în sine, ci aduce cu sine o formare și o transformare”[16].

În filosofia kantiană, instrumentalizarea cunoașterii se petrece întocmai după cum spune Hegel. Căci, după Kant, prin cunoaștere nu ajungem la „lucrul în sine”, formulă folosită și de Hegel în pasajul tocmai citat, ci numai la fenomen. Iar fenomenul kantian nu este suficient pentru a justifica instrumentalizarea cunoașterii, căci scopul final al conștiinței ar trebui să fie nu cunoașterea lumii fenomenale, cvasiexterioare, ci a Absolutului sau, în termeni kantieni, a lucrului în sine. Câtă vreme instrumentalizarea cunoașterii *modifică* obiectul – prin conceptele pure ale intelectului – și-l transformă în fenomen, lucrul în sine rămânând *dincolo* de cunoaștere, această metodă este insuficientă. Singura cale, pentru Kant, de a ajunge, prin facultățile gândirii noastre, la cunoașterea absolută este de a avea *intuiții intelectuale*, ceea ce nu este posibil pentru intelectul omenesc, care nu este productiv, ci doar formativ – adică îndeplinește funcția formală a experienței. Un *intellectus archetypus*, spune Kant, care ar putea fi „intelectul angelic”, este singurul care poate, după sistemul kantian, să atingă treapta cunoașterii absolute. În rest, minții omenești nu-i rămâne decât fenomenul. În plus, dacă nu avem acces decât la fenomen și nu la lucru însuși, aceasta înseamnă că noi nu „luăm în stăpânire esența absolută”, cum spune Hegel, ci numai *apariția* ei, fenomenalitatea ei.

În schimb, spune Hegel, invocând o altă „reprezentare naturală”, probabil a filosofiei fichteene, „dacă cunoașterea nu este instrument al activității noastre, ci oarecum un mediu pasiv prin care lumina adevărului pătrunde până la noi, nici atunci nu obținem adevărul în felul în care el este în sine, ci în felul în care este prin și în acest mediu”. În niciun caz, așadar, nici când luăm cunoașterea drept un instrument prin care intrăm în posesia esenței absolute, nici când o luăm drept un „mediu pasiv” prin care Absolutul ajunge la noi, nu ajungem la o versiune pură, nealterată a Absolutului (Hegel ar spune: la *an-und-für-sich*, în și pentru sine). Și astfel, conclude: „Întrebuințăm, în ambele cazuri, un mijloc care produce nemijlocit contrariul scopului său; adică ceea ce e absurd este mai degrabă faptul că ne servim de un mijloc”[17].

Trebuie subliniat, în cazul acestor critici pe care Hegel le face filosofiei vremii sale, că el nu critică tematica filosofiei – precum o vor face cei de după Hegel, un veac mai târziu –, ci *metoda* întrebuințată. Problema, observă Hegel,

[15] *Ibidem*, p. 65.
[16] *Ibidem*, p. 66.
[17] *Ibidem*.

rezidă în metodologia adoptată pentru cercetările metafizicii, nu în ființa metafizicii însăși, cum credea Kant. De aceea, punctul de plecare al lui Hegel este tocmai acesta: legitimarea metafizicii în afara „probei" critice kantiene, pe care Hegel o va găsi metodologic *necritică*. Unii comentatori au văzut chiar, în această perspectivă a lui Hegel, o „deducție transcendentală" a cunoașterii absolute[18]. De ce? Fiindcă încă de la început, prin examinarea facultăților cunoașterii noastre, Kant *postulează* distincția dintre „lucru în sine" și „realitatea subiectului cunoscător", lumea fenomenală, astfel încât finalitatea examenului critic se poate întrevedea încă de la început, din prima *Critică*.... Fiindcă, urmând această distincție, reiese în mod clar – cum am amintit și mai sus – că subiectul cunoscător nu are acces decât la o cunoaștere *condiționată*. Acesta este și motivul pentru care Kant – „atotdistrugătorul", cum îl numea Mendelssohn –, potrivit perspectivei critice, poate constata „eroarea de cunoaștere" în care stăruie metafizica tradițională. Dar Hegel merge un pas mai departe și spune: „Ea [teama de eroare – n. n.] presupune, anume, *reprezentări* despre *cunoaștere* ca fiind un *instrument* sau un *mediu* și presupune o *deosebire a noastră de această cunoaștere*; ea presupune anume că Absolutul stă *într-o parte*, iar *cunoașterea, de partea cealaltă*, pentru sine și despărțită de Absolut, ca și cum ar fi totuși ceva real; adică, altfel spus, că cunoașterea, care fiind în afara Absolutului este și în afara adevărului, este totuși adevărată"[19]. Adică, după Hegel, dacă Kant și-ar fi asumat până la capăt poziția critică, ar fi trebuit să ajungă la concluzia că, neavând posibilitatea de a cunoaște lucrurile așa cum sunt ele *în sine*, cunoașterea nu este doar condiționată, cum spune acesta, ci imposibilă. Căci, în cuvintele lui Hegel, cunoașterea care este „în afara Absolutului" este „în afara adevărului", așadar nu există.

Problema filosofiei contemporane a lui Hegel era, așadar, pentru el, instrumentalizarea cunoașterii și despărțirea ei de subiectul cunoscător. Dar Hegel mai relevă o eroare metodologică în filosofia critică: anume că nu se poate începe analiza facultăților de cunoaștere, cum își propune Kant încă dintru început, fără a avea deja un concept al cunoașterii. Și fiindcă, în felul acesta, operăm cu acest concept pentru a afla tocmai condițiile sale de posibilitate, interogația critică asupra facultăților de cunoaștere devine circulară. Și această problemă, de fapt, decurge tot din felul în care privim cunoașterea, ca diferită de subiectul cunoscător și ca un instrument sau mediu prin care intrăm în posesia adevărului.

Absolutul, va spune Hegel, nu va putea fi niciodată cunoscut prin niciun fel de mijlocire ori instrument, atât timp cât considerăm, kantian, că acesta nu este *ab initio* în noi. Dimpotrivă, el este „în și pentru sine la noi" și, la fel de relevant, „vrea să fie" astfel[20]. Și mai degrabă decât un instrument ori un mediu pasiv prin care intrăm în posesia Absolutului, „nu refracția razei, ci raza ea însăși prin care adevărul ne atinge este cunoașterea"[21]. Acest pasaj al *Introducerii* este deosebit de

[18] Vezi: Frederick C. Beiser, *Hegel and the problem of metaphysics*, în Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 19–20.

[19] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 66–67.

[20] Vezi: *Ibidem*, p. 66.

[21] *Ibidem*.

relevant pentru înțelegerea *Fenomenologia spiritului*, fiindcă este primul loc în care Hegel proclamă faptul că noi avem deja *în noi* Absolutul și că acest Absolut însuși se deschide către conștiință, invitând-o la drumul cultivării ei fenomenologice, adică la *știința experienței conștiinței*. Iar cunoașterea nu este în niciun fel separată de noi, precum nu avem nevoie, totodată, de niciun instrument ori mijlocitor spre a ajunge la ea, ci „raza ea însăși prin care adevărul ne atinge este cunoașterea". Așadar, cunoașterea nu este un travaliu pe care îl începem *după* stabilirea condițiilor ei de posibilitate, precum nici după cercetarea facultăților noastre de cunoaștere.

Hegel declară aici unul din punctele esențiale ale filosofiei sale: Absolutul *este* și *vrea să fie* deja la noi. Hegel este de acord, așadar, *tematic* cu Kant, cum că filosofia începe cu o atentă examinare a cunoașterii, dar se desparte de el *metodologic* prin faptul că, pentru Hegel, cercetarea cunoașterii nu poate fi independentă de facultățile de cunoaștere și, după cum vom vedea, în concepția sa, cercetarea cunoașterii *transformă cunoașterea însăși*, precum și obiectul ei, așadar o asemenea cercetare nu are cum să fie una preliminară, „critică" – în urma căreia să urmeze, kantian, o „filosofie doctrinală" –, ci această cercetare este filosofia – și doctrina filosofică – însăși. Esența cercetării hegeliene este că sinele, eul, conștiința sunt ele însele *obiecte ale cunoașterii*, iar pe măsură ce subiectul se cunoaște mai adânc pe el însuși, nu doar cunoașterea, ci *subiectul însuși* suferă transformări. De aceea, în *Fenomenologie...*, conștiința sensibilă trece în cea a percepției, aceasta din urmă în cea a intelectului și al jocului forțelor etc.

Noutatea, aici, față de filosofia kantiană, este că „egoul transcendental" al lui Kant nu putea fi niciodată *obiect* al cunoașterii, ci întotdeauna exclusiv subiect. Spre a ilustra aceasta, amintim un pasaj celebru din prima *Critică...*, din capitolul despre „paralogismele psihologiei": „(...) *eu*, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conștiință care însoțește toate conceptele. Prin acest eu, sau el, sau ceva (lucrul) care gândește nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = X, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, și despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept; de aceea, ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim deja mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conștiința în sine nu este atât a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaștere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva"[22].

Acest „eu gândesc" al lui Kant este cel care impune conceptele pure ale intelectului asupra intuițiilor sensibile și „procesează" sau „sintetizează" experiența. El are, așadar, un rol constitutiv în procesul cunoașterii, iar în acest capitol despre paralogismele psihologiei, Kant argumentează *împotriva* tezei psihologiei raționale potrivit căreia sufletul, eul sau subiectul ar putea fi înțelese drept „lucruri" – în sens kantian – și, în consecință, ar putea fi și obiecte ale cunoașterii. Așadar, în perspectiva kantiană, metoda lui Hegel este, din acest punct de vedere, un simplu

[22] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 312.

„paralogism al psihologiei". Și fiindcă acest „eu transcendental" nu poate fi obiectul categoriilor gândirii pe care doar le aplică, adică substanță, număr, incoruptibilitate etc., el nu poate fi încadrat ca „al meu" sau „al tău", însă rămâne totuși *eu transcendental*, numit de către Kant și „conștiință în genere" (*Bewusstsein überhaupt*). Motivul pentru care Kant nu admite aplicarea formelor intelectului eului transcendental este, desigur, că el trebuie să rămână un „universal necondiționat", care să nu poată fi apropriat de un subiect particular. Hegel va rezolva problema preluând *întocmai* noțiunea de „conștiință în genere" și o va converti într-o conștiință generală *concretă*: Spiritul.

De aceea, spune Hegel, „ar putea fi economisită osteneala de a lua în genere notă despre asemenea reprezentări și feluri de a vorbi, prin care știința însăși este înlăturată; căci ele constituie numai un fenomen gol al cunoașterii, care dispare nemijlocit în fața științei ce *se ivește*"[23]. De o importanță deosebită în acest pasaj este caracterizarea științei, adică a *Fenomenologiei spiritului,* drept un fenomen care *se ivește*. Așadar, tot la nivelul fenomenal începe și travaliul conștiinței hegeliene, într-o regăsire tematică cu filosofia kantiană, însă fenomenul hegelian este ceea ce intră în devenire, este ceea ce, odată ivit, se dezvoltă, se depășește pe sine, într-un cuvânt, începe să aibă *experiență*. La început, știința se ivește sub forma conștiinței naturale (ori sensibile, intenționale etc.), iar *Fenomenologia spiritului* este „drumul conștiinței naturale care împinge către cunoașterea adevărată; sau, ca fiind drum al sufletului, care parcurge șirul formațiilor lui, ca etape ce-i sunt prescrise *prin natura sa*, care se clarifică ca spirit, întrucât, prin *experiența completă* a lui însuși, el ajunge la cunoașterea a ceea ce el este în el însuși"[24]. Metoda hegeliană, așadar, nu este una deductivă, precum cea kantiană, ci una *descriptivă*. *Fenomenologia spiritului* este drumul „cultivării istorice a conștiinței către știință", care *se ivește* și nu necesită preliminarii. Iar odată încheiat acest travaliu experiențial, după cum aminteam, nu doar cunoașterea se transformă – sporindu-se –, ci și obiectul cunoașterii: *conștiința naturală* va deveni *conștiință de sine*, aceasta din urmă *rațiune* ș.a.m.d. *Fenomenologia spiritului* se înfățișează astfel ca o înlănțuire de *configurații* ale conștiinței, iar „șirul formațiilor ei, pe care conștiința le parcurge pe acest drum, este mai degrabă istoria completă a *cultivării* conștiinței însăși către știință"[25].

Sigur că, pentru noi, care observăm dezvoltarea fenomenologică, conștiința naturală, conștiința de sine și restul se vor dovedi a fi doar configurații incomplete ale cunoașterii. Dar fiindcă Spiritul lucrează cu *concretul*, pentru conștiința naturală însăși, autoevaluarea sa este că ea a atins adevărul cunoașterii. Și, în fapt, fiecare configurație a conștiinței de pe parcursul cărții se va considera pe sine treapta finală a devenirii fenomenologice, fiindcă fiecare din aceste formații deține adevărul *său*. Dar adevărul rațiunii nu poate exista fără o experiență anterioară a adevărului conștiinței de sine, acesta din urmă fără cel al conștiinței ș.a.m.d. Și fiindcă conștiința trebuie să se *nege* pe sine de fiecare dată când adevărul ei se dovedește

[23] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 67 (subl. n.).
[24] *Ibidem*, p. 68 (subl. n.).
[25] *Ibidem*, p. 69.

insuficient, toată această succesiune de formațiuni – pe care trebuie s-o vedem în componenta ei *concretă*, iar nu abstractă ori schematică – creează îndoială și suferință în sufletul ei. De fiecare dată, conștiința se pierde pe ea însăși spre a se reclădi pe sine într-o nouă formulă. De aceea, drumul *Fenomenologiei spiritului* „poate fi deci privit ca drum al *îndoielii* sau, mai precis, ca drum al disperării”[26]. Și este „privirea conștientă în neadevărul cunoașterii în apariția ei, pentru care ce este mai real este ceea ce, în adevăr, e mai degrabă doar conceptul nerealizat”[27].

Pe acest drum al cultivării ei, conștiința naturală trebuie să pornească „cu *intenția* de a nu capitula în știință în fața gândului altora, ci de a examina totul prin sine și de a nu urma decât propria convingere sau, mai bine spus, de a produce însuși totul și de a nu reține ca adevăr decât fapta proprie”[28]. Căci capitularea în fața altor „reprezentări naturale”, adică sisteme filosofice, reprezintă pentru conștiință un fals progres și totodată o stăruință în eroare – în „neadevărul cunoașterii”, spune mai clar Hegel –, fără ca aceasta să realizeze poziția sa. În fond, tot parcursul conștiinței naturale până la cunoașterea absolută reprezintă un întreg șir de formații care, teoretizate, reprezintă tocmai istoria filosofiei. Dar să nu cădem în schematisme și să ne menținem în planul concretului.

Așadar, pe drumul cultivării ei, conștiința se neagă pe sine, se regăsește pe sine într-un alt adevăr al cunoașterii și se *depășește*, păstrând însă experiența încheiată. De fapt, nici nu este, hegelian vorbind, „experiență” dacă nu este încheiată, căci ea semnifică tocmai aceasta: *consumarea unui adevăr de cunoaștere*. Abia *după* consumarea poziției sale poate conștiința, ajunsă într-o nouă configurație, să înregistreze travaliul trecut drept *experiență*. Dincolo de aceasta, conștiința trebuie, la fiecare pas și cu fiecare formație a sa consumată, să admită *unilateralitatea* sa în raportul ei față de adevăr. Și abia după parcurgerea întregului șir de configurații ale conștiinței, „totalitatea formelor conștiinței nereale va reieși din necesitatea progresului și a conexiunii însăși”[29].

Triada va fi, de fiecare dată, aceasta: conștiința se află într-o unilateralitate a sa față de adevăr și face din această unilateralitate esență a sa; apoi, confruntată cu realul, cu scepticismul ei, va constata insuficiența și incompletitudinea esenței sale și se va goli de adevărul ei, spre a rămâne cu neantul său; în fine, conștiința sesizează în acest neant descoperit o determinare a sa – „acest nimic este nimicul aceluia din care el provine”[30], spune Hegel –, care o îndrumă către noua sa configurație. Drumul începe, așadar, cu subiectivitatea conștiinței, continuă cu obiectivitatea realității și sfârșește cu noul adevăr al noii configurații, absolutul. Metoda acestui proces este *negația*, iar în negație s-a făcut trecerea prin care înaintarea de-a lungul seriei complete a formelor reiese de la sine. Toată această serie de configurații va progresa până când conștiința va ajunge la un adevăr absolut de cunoaștere, adică până când conceptul ei va corespunde obiectului.

[26] *Ibidem*, p. 68.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, p. 68–69.
[29] *Ibidem*, p. 69.
[30] *Ibidem*.

Această metodă nu este, deci, una deductivă, ci *fenomenologică*. Iar pentru că conștiința nu va atinge împăcarea cu sine până ce conceptul său nu va corespunde obiectului, adică până ajunge la cunoașterea absolută, mișcarea, devenirea conștiinței este de neoprit. Și chiar de ar vrea să încheie prematur această progresie a sa, conștiința se va regăsi întotdeauna somată ori de necesitatea sa *internă* pentru adevăr, ori de un stimul *din afară* să-și continue itinerariul: „[c]eea ce este mărginit la o viață naturală nu poate, prin el însuși, trece dincolo de existența sa nemijlocită; dar el este smuls în afară de către un altul, și această rupere în afară este moartea sa”[31].

Mai sunt și cazuri, spune Hegel, în care conștiința va refuza cu obstinație, în chip vanitos, să-și părăsească „satisfacția mărginită”. Fiindcă consumarea propriului concept echivalează, într-adevăr, cu o moarte metafizică, conștiința, din teamă de adevăr ori de suferință, se străduiește pe cât poate să-și păstreze configurația actuală. „Ea nu poate găsi însă nicio liniște, chiar dacă ar vrea să rămână într-o inerție lipsită de gânduri: gândul agită lipsa de gânduri și neliniștea lui turbură inerția”[32]. În cazul în care vanitatea care anihilează orice îndoială stăruie încă, Hegel spune, în fine, că aceasta, „știind să dizolve întotdeauna orice gânduri și în locul oricărui conținut să găsească doar eul arid, este o satisfacție care trebuie lăsată ei însăși; căci ea fuge de ce e universal și caută numai ființa-pentru-sine (*das Fürsichsein*)”[33].

Fenomenologia spiritului nu va înregistra însă aceste excepții, ea nefiind o psihologie a conștiinței – decât într-un anumit înțeles, al *Filosofiei spiritului* –, ci „*o comportare a științei* față de cunoașterea fenomenală” și „o cercetare și examinare a *realității procesului cunoașterii*”[34]. Totodată, fiindcă lucrează exclusiv cu ceea ce apare, ce se ivește, *Fenomenologia spiritului* nu va opera după un criteriu metodologic – precum în filosofia critică ori în *Doctrina științei* fichteană –, căci acest criteriu însuși este implicit în procesul la care asistăm.

Conștiința naturală, în întruchiparea ei cea mai abstractă de conștiință sensibilă, deosebește la început ceva de ea însăși. Ea se găsește deci într-o opoziție: subiect-obiect sau, în termeni hegelieni, „eul” și ființa-pentru-un-altul, adică pentru conștiință. Acest raport în care intră conștiința este ceea ce noi numim, generic, *cunoaștere*. Adevărul conștiinței sensibile începe așadar cu această ființă-pentru-un-altul, în felul în care îi apare ei. Dar distingem, în interiorul acestei ființe-pentru-un-altul – pe care o putem înțelege drept fenomen kantian –, ființa-în-sine a obiectului pe care conștiința îl cunoaște. Adevărul conștiinței va fi tocmai această ființă-în-sine a obiectului, la care conștiința ajunge prin cunoaștere. *Fenomenologia spiritului* va cerceta, în acest cadru, momentele determinate prin care conștiința trece până când această ființă-pentru-un-altul va corespunde ființei-în-sine, cu alte cuvinte, până când conceptul obiectului va fi identic cu obiectul. Hegel spune: „esențialul este însă de a reține aceasta pentru întreaga

[31] *Ibidem*, p. 70.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*.

cercetare: că aceste două momente, *concept* și *obiect, a-fi-pentru-un-altul* și *a-fi-în-sine-însuși*, cad ele însele în cunoașterea pe care o cercetăm și, în consecință, nu avem nevoie să aducem cu noi criterii, nici să aplicăm în cercetare capriciile și gândurile *noastre;* prin aceea că le lăsăm pe acestea de o parte, ajungem să considerăm lucrul așa cum el este *în* și *pentru sine* însuși"[35].

Conștiința naturală va fi prima, în desfășurarea fenomenologică, care își va constata falimentul epistemologic: ceea ce i s-a părut *cert* până acum s-a dovedit a fi fost o simplă iluzie de cunoaștere. În acest prim capitol al conștiinței, Hegel cuprinde, de fapt, toată filosofia vremii sale, începând cu senzualismul francez în prima parte (Condillac, poate și Helvetius), empirismul englez în a doua, percepția (Locke, Hume) și, în fine, filosofia critică în ultima, pe care Hegel o clasifică drept o filosofie a „intelectului". Prin această progresie fenomenologică – pe care Hegel o va numi *mișcare dialectică* –, conștiința își va rezolva aporiile nu într-o nouă întruchipare a sa, ci într-o nouă *configurație*: conștiința de sine. Toată această succesiune de configurații reprezintă devenirea cunoașterii absolute, adică momentul fenomenologic în care conceptul se va identifica cu obiectul. Acest drum, Hegel îl va numi generic: *știința experienței conștiinței*.

[35] *Ibidem*, p. 71.