

Hegel despre intelect, rațiune și devenire (Hegel about intellect, reason and evolution)

Emanuel COPILAȘ

Abstract. *Hegel's philosophy is characterized, to a great extent, by the Kantian distinction between intellect and reason. However, Kant's successor offers new meaning to both intellect and reason and contradicts the Kantian assumption of the intellect being a more reliable source of knowledge than reason. For Hegel, the empirical knowledge provided by the intellect is not enough to know the world as a process; reason is needed in this case, and by reason Hegel understands something much more complex and trustworthy than Kant does. This essay follows Hegel's acception of intellect and reason and the process of their becoming as two opposed, but not independent sides of the fulfillment of human spirit.*

Keywords: *intellect, reason, concept, dialectics, spirit*

Intelect și rațiune: o distincție kantiană

Filozofia modernă, și în special idealismul german, continuă să suscite numeroase dezbateri în mediile științifice din întreaga lume. Postularea omului ca scop al său însuși și a devenirii umanității pe coordonatele libertății, oricât de vag și imprecis sau chiar determinist a fost interpretat acest termen, a realizat o ruptură epistemologică radicală cu ontologiile precedente. Critica operată de Immanuel Kant asupra dogmatismului metafizic, urmaș al scolasticismului medieval, respectiv asupra scepticismului, a

empirismului exacerbant, întors împotriva sa – a deschis posibilitatea unor noi interpretări asupra metafizicii și a relației dintre om, societate și lumea înconjurătoare.

Un mare pas în această direcție l-a constituit originala distincție kantiană între intelect și rațiune, distincție care a stat la baza reevaluării și reîmprospătării metafizicii, pe care Kant o numește acum rațiune pură – conducând, în filozofia hegeliană, la posibilitatea împlinirii și depășirii metafizicii prin ea înseși, ca spirit. Pentru Baruch Spinoza, filozof prețuit de G. W. F. Hegel, care considera sistemul său drept una dintre cele mai înalte

trepte pe care cunoașterea umană, ca spirit încă înstrăinat de sine, deoarece totalitatea substanței spinoziste era luată drept imanentă, neproducându-și astfel propria contradicție din care să rezulte conceptul care să îi ofere ulterior identitatea la sine și cu sine¹ – ajunsese în a doua jumătate a secolului al XVII-lea – intelectul era asimilat vonței².

În termeni kantieni, așa cum vom constata, aceasta însemna o impardonabilă confuzie între intelect și rațiunea practică. Pentru Kant, cunoașterea umană „începe cu simțurile, înaintează de aici spre intelect și sfârșește cu rațiunea, deasupra căreia nu se găsește în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii”³. Intelectul nu este deci capabil de voință, cel puțin nu de voință conștientă, bazată pe un discernământ rezultat din analiza rațională a împrejurărilor care fac posibil actul voinței ca atare.

Asta deoarece intelectul este condiționat de cunoașterea sensibilă, intuitivă, empirică, pe când rațiunea își are sediul în suprasensibil, în cunoașterea bazată pe idei pure, în ciuda faptului că rațiunea, la rândul său, este totuși dependentă de intelect și astfel de experiență, în absența căreia ajunge la contradicții insurmontabile, numite de Kant „antinomii ale rațiunii”, și se autosubminează⁴. Posibilitatea oricărei experiențe este condiționată de elemente care nu aparțin experienței,

susține Kant. Autorul *Criticii rațiunii pure* identifică, pe lângă senzații, care sunt exclusiv empirice, două „intuiții pure apriorice”, adică nerezultând din experiență: spațiul și timpul. Spațiul și timpul nu există necondiționat, obiectiv, ci reprezintă forme ale intuiției noastre, forme prin care ne raportăm și catalogăm experiențele noastre în ceea ce privește lumea înconjurătoare. Astfel, orice experiență are loc în spațiu, o intuiție externă, bazată pe simultaneități, respectiv în timp, intuiție internă fundamentată pe succesiuni. Spațiul și timpul ca atare nu pot fi extrase din experiență; ele nu sunt însă nici idei abstracte sau realități obiective fiindând în exteriorul nostru, ci mijloace care condiționează absolut orice interacțiune pe care o avem cu mediul înconjurător. Cunoașterea empirică, bazată pe intuiții, este ordonată de către intelect, în absența căruia niciun tip de cunoaștere nu este posibil⁵. Intelectul observă regularitățile care au loc în natură, aceasta însemnând, în accepțiune kantiană, „suma tuturor obiectelor experienței”⁶ – și derivă de aici anumite reguli de tip cauză-efect pentru „a le reuni astfel într-o conștiință”⁷, de care rămâne însă diferit. Alcătuită „numai din reprezentări, adică din determinări inerente ale simțirii noastre în cutare sau cutare raport de timp”⁸, conștiința se află într-un raport de interdependență cu intelectul. Pentru a sistematiza materia cu care intră în contact, intelectul operează cu așa-

zisele „concepte pure” sau categorii: cauză și efect, activ-pasiv, unitate, multiplicitate, totalitate, posibil-imposibil, existent-non-existent, necesar-contingent, realitate, limită, negație etc⁹. Astfel, „categoriile sunt condiții ale posibilității experienței, și sunt deci valabile apriori și pentru toate obiectele experienței”¹⁰. Putem afirma deci că, deși la un nivel rudimentar, brut, instinctual, egoist – intelectul gândește¹¹.

Intelectul kantian se prezintă deci ca o expresie a omogenității și coerenței experienței individuale, a subiectului. Limitele sale sunt astfel precis trasate, aplicându-se strict lumii fenomenale, adică lumii la care avem acces ca ființe condiționate de propriile noastre intuiții. Astfel, nu putem cunoaște lucrurile și realitatea care le conține decât prin intermediul senzațiilor (intuiții empirice) și a intuițiilor pure apriorice (spațiu și timp); accesul nostru la lumea înconjurătoare este condiționat și totodată limitat de către acestea. Ce sunt lucrurile în sine, noumenele, deosebite de lucrurile așa cum ne apar nouă, plasate în diferite raporturi de cauzalitate, fenomenele, nu știm și nu vom ști niciodată, deoarece o astfel de cunoaștere ne este și ne va rămâne inaccesibilă prin prisma faptului că propria noastră constituție intelectuală este configurată în acest fel și nu în altul. Kant nici nu insistă de altfel prea mult asupra lucrului în sine, concentrându-se asupra a ceea ce putem cunoaște efectiv: pentru că vedem, simțim,

mirosim, reacționăm în anumite feluri, și nu în altele – cunoaștem numai în funcție de cum suntem alcătuiți, fizic și mental deopotrivă¹². Acest tip de cunoaștere, axat nu pe obiecte, ci pe modul nostru de a ni le face inteligibile, este numit de Kant „cunoaștere transcendentă”¹³. Transcendentă, total disociată de experiență, este o cunoaștere de genul matematicii sau a geometriei, de exemplu, sau cunoașterea oferită de către rațiunea pură, la care urmează să ajungem.

Pe cale de consecință, intelectul nu are sens decât în raport cu experiența, ca mijloc prin care o interiorizăm și o personalizăm, integrându-ne astfel, într-o primă fază, în lumea înconjurătoare. Rațiunea, în schimb, trece de lumea sensibilă pentru a ajunge pe terenul lumii inteligibile, deconectată de experiență, sistematizând la un nivel superior cunoștințele provenind din intelect¹⁴. Rațiunea kantiană (pură) admite existența a doar trei idei fundamentale, transcendente, cum nu se poate mai diferite de categoriile imanente ale intelectului: Dumnezeu, libertate și nemurire¹⁵. Ea orientează conștiința, dependentă de intelect, spre dobândirea moralității (numită de Kant rațiune practică) în sensul de tratare a celorlalți oameni ca scopuri, nu ca mijloace, spre adoptarea principiilor conforme cu „binele suveran”, acel „imperiu al scopurilor” pe care Kant îl întrezărea, optimist, în mijlocul dezolantei lumi a fenomenelor, spre adoptarea de către subiect a maximelor având capacitatea de a fi

universalizate, acționând astfel autonom, din convingere, din conștiința datoriei pe care o are față de societate, nu heteronom, adică supunându-se involuntar unor reguli de teama repercursiunilor cauzate de nerespectarea lor. Împotriva intelectului și a lumii fenomenale de care acesta depinde, rațiunea proclamă libertatea subiectului și desprinderea acestuia din fluxul cauzalității fenomenologice prin intermediul moralității care eliberează și înobilează. În baza rațiunii, care este universală, oamenii conștientizează comunitatea superioară din care pot și trebuie până la urmă să facă parte, biruind astfel necesitatea, raporturile inflexibile care structurează, înlănțuie și plasează fenomenele în perspectivă¹⁶. Pe de altă parte, în acest proces rațiunea nu poate utiliza alt material decât cel pe care intelectul i l-a pus la dispoziție; îndepărtându-se nepermis de mult de experiență, rațiunea nu mai înaintează pe un teren sigur și devine astfel failibilă; așa cum „fără rațiune n-am avea o folosire sistematică a intelectului”, nici rațiunea și funcția supremă a acesteia de a concepe „noi drumuri, pe care intelectul nu le cunoaște”, nu se poate plasa „vreodată câtuși de puțin în contradicție cu legile folosirii empirice”¹⁷. Chiar dacă operează cu idei aflate în afara câmpului posibil și exprimabil al experienței și implicit al intelectului¹⁸ și este astfel transcendentă¹⁹, numai în măsura în care se încapățânează să rămână rațiune pură, înaintând dincolo de materia brută oferită de experiență –

devine rațiunea un instrument de cunoaștere lipsit de credibilitate. Drept pentru care Kant privilegiază intelectul în raport cu rațiunea, considerându-l o formă de cunoaștere mai sigură, chiar dacă inferioară rațiunii²⁰.

Kant introduce, între intelect și rațiune, facultatea de judecată, pe care o divizează în facultate de judecată estetică, respectiv teleologică. Prima are un rol estetic și distinge între frumos, respectiv urât, în timp ce ultima are se apropie foarte mult de rațiunea practică, distingând între bine și rău. Cu alte cuvinte, facultatea de judecare teleologică trece dincolo de simpla diferențiere între frumos și urât și funcționează ca discernământ, unificând și punând în perspectivă experiența intelectului și ajugând astfel să furnizeze material indispensabil pentru funcționarea rațiunii practice²¹. În cuvintele autorului, „dacă intelectul este facultatea regulilor, facultatea de judecare este facultatea de a găsi particularul ce reprezintă un caz la care se aplică această regulă, iar rațiunea este facultatea prin care din universal este dedus particularul, cel din urmă fiind și el reprezentat ca necesar și întemeiat pe principii”²². Pe scurt, intelectul are ca întrebare cardinală „Ce vreau eu?”, facultatea de judecare „De unde provine?”, iar rațiunea „Ce rezultă?”²³.

Finitudine și negativitate sau eul și sesizarea alterității fenomenologice: intelectul în accepțiune hegeliană

Hegel însuși recunoaște și apreciază distincția kantiană între intelect și rațiune²⁴, admitând de altfel prompt, fără ezitare, numeroasele merite filozofice ale predesorului său. Așa cum am constatat, intelectul kantian este „eul însuși”, care gândește și ordonează materialul provenit din cunoașterea sensibilă, din experiență, aceasta fiind indispensabilă pentru existența sa²⁵. Deși preia accepțiunea kantiană a intelectului ca funcție de reglementare a experienței, Hegel îi conferă noi valențe, atât pozitive cât și negative.

În primul rând, Hegel afirmă că atunci când se apleacă asupra realității exterioare, intelectul distinge între „formă și conținut”, ultimul fiind indiferent în raport cu prima. Principala activitate a intelectului este aceea de „abstragere”, de separare din totalitatea lumii exterioare a unor elemente pe care, din diferite motive, particulare, le privilegiază. Apoi, intelectual are tot dreptul să opereze prin diferențierea „accidentalului” de „esențial” și, ca individ înzestrat cu inteligență și discernământ, să își urmărească propriile scopuri²⁶. Este vizibilă deja distanța la care ne aflăm față de intelectul kantian; spre deosebire de acesta, intelectul hegelian are capacitate de discernământ, pe care la Kant o posedă doar facultatea de judecată

teleologică, superioară în planul cunoașterii intelectului. Apoi, gândirea intelectului hegelian se ridică la un nivel superior celui kantian, nemaioferind o primă și schematică reglementare a materiei experienței, ci stabilindu-și scopuri pe care le urmărește perseverent. Intelectul hegelian este capabil de urmărirea propriilor interese și de distincții imposibile pentru intelectual kantian, cum este mai sus amintita disociere între formă și conținut. Pentru Hegel, forma fenomenologică a lumii exterioare nu coincide cu esența sa, cu propriul său conținut – libertatea – care se împlinește pe sine la scară istorică, într-un orizont temporal indefinit. De aceea, intelectului hegelian îi este indiferentă o astfel de metafizică, foarte îndepărtată de aspirațiile sale imediate; pentru el, forma lumii reprezintă realitatea lumii, și doar pe aceasta o are în vedere atunci când abstrage, adică atunci când ierarhizează elementele realității în funcție de scopurile în baza cărora acționează. La fel, atunci când separă accidentalul, sau accidentalul ca particularizare a acestuia, „un ce real care, în același timp, este determinat numai ca posibil, un real al cărui alt ceva sau opus e tot atât de posibil”²⁷ – de esențial, adică de esențialitatea sa individuală, de propria sa bunăstare și continuitate, de sinele său pe care îl recunoaște ca scop, intelectul este cu totul îndrituit să procedeze în acest fel, să se conserve și să prospere, diferențiind, în ceea ce îl

privește, între chestiunile secundare și cele primare.

La fel ca intelectul kantian, intelectul hegelian este condiționat de spațiu și timp. Numai că Hegel se desparte de Kant prin înțelegerea pe care o oferă acestor doi termeni. Spațiul, pentru autorul *Științei Logicii*, nu reprezintă, ca pentru Kant, o experiență subiectivă, o intuiție, ci „abstracția exteriorității nemijlocite”²⁸. Timpul, măsură a finitudinii lucrurilor, este un proces al realității la rândul său obiectiv, nu „oarecum un recipient în care se află situat totul, ca într-un fluviu care curge, smulgând totul și ducându-l la vale. Timpul este doar abstracția aceasta a consumării. Fiindcă lucrurile sunt finite, de aceea ele sunt în timp, și numai fiindcă ele sunt în timp de aceea pier; ci lucrurile înseși sunt temporalul, a fi temporale constituie determinația lor obiectivă”²⁹. Spațiul și timpul ca abstracții goale, așa cum le consideră Kant, pe care le umplem, prin intermediul intuițiilor noastre, cu diferite conținuturi, nu există și nici nu pot exista ca atare. Chiar ideea de spațiu abstract se anulează pe sine prin simplul fapt că nu putem gândi spațiul pur decât prin intermediul spațiului concret, experimentat³⁰. Spațiul și timpul nu există decât ca posibilitate de înțelegere a mișcării, ca momente ale acesteia, mișcarea sub forma dialecticii, la care ne vom opri mai încolo, fiind principala certitudine a existenței și devenirii lumii³¹. În ce măsură consideră Kant timpul și

spațiul ca fiind obiective, abstracte, și în ce măsură le reduce la capacitatea noastră de intuire subiectivă, conferindu-le realitate doar prin intermediul subiectului cunoscător, reprezintă o discuție separată, asupra căreia nu am să mă aplec aici. Este însă posibil ca Hegel să fi exagerat referitor la acest aspect, timpul și spațiul kantiene nefiind atât de obiective și de abstracte pe cât încearcă el să le prezinte.

Hegel nu a exagerat însă deloc atunci când a contestat deja menționata preeminență kantiană a intelectului în raport cu rațiunea³², fapt care echivalează pentru acesta cu neîncrederea efectivă în posibilitatea cunoașterii umane a adevărului. Ca „încredere [...] în sine nemărginită a gândirii”³³, filozofia lui Hegel nu poate decât să trateze cu reticență mefiența kantiană relativ la rațiune, la care ne vom opri mai încolo.

În al doilea rând, intelectul hegelian reprezintă, spre deosebire de cel kantian, o limită. Dacă intelectul kantian își desfășura activitatea pe terenul naturii ca sumă integrală a experiențelor posibile, intelectul hegelian nu poate gândi adecvat natura ca totalitate, deoarece este incapabil de a sesiza dinamica acesteia și rolul pe care Ideea (rațiunea) i-l atribuie în ecuația spiritului universal³⁴, acesta din urmă reprezentând reconcilierea umanității cu ea însăși, cu instituțiile și ideile sale, proces în care natura este la rândul său integrată ca

alteritate contradictorie a Ideii în perspectiva suprimării și depășirii acestei etape tranzitorii. Mai departe, intelectul comite o greșeală fundamentală distingând între gândire, pe de o parte, respectiv realitate, pe de cealaltă parte, nesesizând contopirea celor două în procesul autoconstituirii spiritului³⁵. Gândirea este realitate și este poziționată în miezul lucrurilor, nu în afara lucrurilor, proiectându-le pe un traseu emancipator. Intelectul nu reușește însă să observe decât aparența, superficialul, exteriorul, coaja lucrurilor, nu esența, ființa în sine și pentru sine, umanitatea care își devine sieși scop și care înaintea permanent, chiar dacă încet și cu reculuri, pe calea rațiunii.

Intelectul este deci finitul, particularul, limitativul, negativul. Iar „Cine este împotmolit într-o particularitate nu vede în alții decât particularități”³⁶. Intelectul este o astfel de particularitate incapabilă să vadă și să treacă dincolo de sine pentru a avea acces la realitate ca proces, nu ca abstracție fixă, goală și lipsită de viață. Intelectul este individul incapabil de a înțelege altceva decât fenomenul, incapabil de a se identifica cu și de a acționa în baza intereselor percepute ca generale ale unei societăți, ale unui stat. Intelectul este pur și simplu negativitatea; pentru spirit, tocmai el reprezintă o abstracție vidată de orice conținut, pentru că numai spiritul este real, devenind ceea ce deja este. Așa cum considera de altfel și Ludwig Wittgenstein atunci

când scria că „acolo unde trebuie să ajung propriu-zis, acolo trebuie să fie de fapt deja”³⁷. Spiritul nu are cum să nu ajungă să fie ceea ce este deja în realitate, realitatea ca esență, nu ca aparență. Și cum realitatea este posibilitate oferindu-și sie conținut în mijlocul abundenței fenomenale condamnată la a fi temporară, trecătoare – „unitatea esenței și a existenței; în ea își au adevărul esența lipsită de formă și fenomenul inconsistent sau subzistarea nedeterminată și instabila diversitate”³⁸ – realitatea ajunge să exprime necesitatea însăși³⁹.

O înțelegere de tip superior, rațională, reclamă deci imperativul de a nu fi „prizonierul categoriilor intelectului”⁴⁰. Acesta din urmă se menține cu obstinație în contradicție cu rațiunea, cu lumea exterioară reală, esențială, cu absolutul, înțeles drept echilibru dinamic, ființând întru spirit, între individ și societate, între particular și general, subiect și obiect – luându-și propria subiectivitate drept scop ultim⁴¹.

Intelectul contrazice deci rațiunea. Dar pentru că „Toate lucrurile sunt în ele însele contradictorii” și „Contradicția este (...) rădăcina oricărei mișcări și vieți; numai întrucât ceva posedă în el însuși o contradicție, acest ceva se mișcă, are impulsuri și activitate”⁴² – este sarcina rațiunii să traverseze intelectul, să îl ia în posesie, păstrând și totodată depășind opoziție dintre cele două părți – și să îl proiecteze în sfera devenirii⁴³.

„Forța limitării, intelectul, leagă de edificiul său, edificiu pe care el îl așează între oameni și absolut, tot ceea ce este valoros și sfânt pentru om, și fortifică acest edificiu cu toate puterile naturii și ale talentului, amplificându-l la infinit. Poate fi găsită în acest edificiu întreaga totalitate a limitărilor, numai însuși absolutul nu poate fi găsit; pierdut în părți, acesta mână intelectul spre infinita lui dezvoltare a diversității, intelect care, străduindu-se să se amplifice și să devină absolut, dar, producându-se fără sfârșit numai pe sine însuși, se ia în răs pe sine însuși. Rațiunea atinge absolutul numai întrucât ea iese din această colecție de părți diverse. Cu cât edificiul construit de intelect este mai ferm și mai strălucitor, cu atât mai intens devine efortul vieții, împotmolită în intelect ca parte, de a se muta din acesta, în lumea libertății. În timp ce viața pășește în libertate, totalitatea limitărilor este în același timp nimicită, e raportată în această nimicire la absolut, și totodată este prin aceasta înțeleasă și afirmată ca simplu fenomen: ruptura dintre absolut și totalitatea limitărilor a dispărut”⁴⁴.

Eliberat de limitele sale, de unilateralitatea sa care insista să se determine strict în opoziție cu lumea încojurătoare și putând să se transforme astfel cu ușurință în fanatism⁴⁵ – intelectul se ridică la nivelul conștiinței, ajungând să perceapă conexiunile complexe dintre obiectele experienței. Mai departe, în calitate de conștiință de

sine, intelectul s-a depășit și în același timp s-a păstrat în determinațiile sale esențiale, trecând în concept.

Între intelect și rațiune: conceptul

Aționând în calitate de sediu al conceptului⁴⁶, de potențialitate și adevăr suprem al acestuia⁴⁷, intelectul se transpune pe sine în ceea ce Hegel a numit „intelecție pură”, care urmărește „să transforme tot ceea ce este real în concept și în unul și același concept în orice conștiință-de-sine”. Intelecția pură înseamnă deci negarea gândirii individuale de către ea înseși, trecerea ei în propriul său concept și identificarea mijloacelor de transformare a conceptului singular în concept al realului. Intelecția pură este deci în căutarea *intelecției pure universale*⁴⁸.

Ce este deci conceptul? O negare de sine a subiectului în planul gândirii, în sensul de gândire de sine; negativitatea este utilizată aici nu în sensul social, public, al termenului, individul fiind negativitate în raport cu societatea, o abstracție goală care subzistă izolat, neavând șansa de a își depăși condiția decât în măsura în care dezvoltă conștiință civică și se implică voluntar în activitățile societății civile, echivalând scopurile sale personale cu scopurile instituționale ale statului și invers, statul având ca scop bunăstarea

individuală numai ca parte a bunăstării generale⁴⁹ –, ci în sensul de reflectare de sine prin exteriorizarea intelectului și tratarea sa ca obiect de reflecție⁵⁰. Eul care se gândește pe sine având ca scop perfecționarea propriilor capacități și atingerea culmilor spirituale spre care simte că are chemare – reprezintă conceptul raportându-se la al său altul, finitudinea, pe care o neagă și o ridică astfel pe o treaptă superioară. „Cunoașterea prin concept este astfel unitatea comportării teoretice și a celei practice: negația singularității este, ca negație a negării, universalitatea afirmativă, care dă determinațiilor subzistență; căci adevărata singularitate este totodată universalitate în sine însăși”⁵¹. Sau, așa cum a sesizat și Wittgenstein, „individualul se dovedește tot mereu lipsit de importanță, dar posibilitatea fiecărui caz individual ne dezvăluie ceva despre esența lumii”⁵².

Prin concept, gândirea se eliberează pe sine și se ridică deasupra constrângerilor fenomenale, chiar dacă nu le depășește⁵³. Sub forma unei universalități subiective, a unei singularități care și-a fructificat potențialul rațional, conceptul reprezintă o contradicție existentă și în același timp depășită între eul prezent și eul posibil, eul normativ, eul real, în cele din urmă⁵⁴. Pe cale de consecință, conceptul este superior intelectului deoarece „cuprinde în sine toate determinațiile anterioare ale gândirii, ca depășite”. El devine astfel

„identitatea sa cu sine”, „*liberul însuși*”⁵⁵.

Conceptul hegelian este mult mai mult decât categoriile intelectului kantian, purtând la rândul lor numele de concepte și identificând aspecte comune și repetitive ale realității exterioare pentru a sistematiza astfel cunoașterea și a o face posibilă pentru subiect. Conceptul hegelian este o universalitate, o totalitate, chiar dacă finită, care, departe de a fi o expresie a experienței, se particularizează pe sine sub forma eului gânditor, oferindu-și astfel realitate. Raportul ontologic este complet schimbat: eul real, conceptul, se exteriorizează dublu forma eului aparent, subzistând, într-o primă fază, pentru sine⁵⁶.

„Pentru realizarea sa, conceptul nu are nevoie de niciun impuls exterior. Natura proprie a lui, închinându-se în sine contradicției simplității și a diferenței, și fiind de aceea fără odihnă, mână conceptul să se realizeze, să dezvolte diferența ce se află în el însuși numai în mod ideal – adică în forma contradictorie a lipsei de diferență – într-o diferență reală; și prin această suprimare a simplității sale, depășită ca o lipsă și o unilateralitate, să se desăvârșască în chip real, devenind întregul – a cărui posibilitate el doar o conținea la început”⁵⁷.

Celebra dialectică stăpân-sclav, dialectică însemnând pentru Hegel, așa cum urmează să vedem, o succesiune de momente contradictorii care nu au sens și realitate neapărat în prezent, cât mai degrabă

în viitor, ca posibilitate realizată, dezvoltată de acesta în *Fenomenologia Spiritului* și constând în nevoia de recunoaștere a fiecărei ființe umane, nevoie care nu se poate împlini decât în societate prin eliberarea atât a stăpânului, a cărui recunoaștere oferită de către sclav nu era una a egalului său, nefiind astfel valabilă, cât și a sclavului, care nu avea cum să fie recunoscut ca egal, și astfel ca liber, de către stăpânul său – primește, în *Principiile filozofiei dreptului*, o nouă interpretare. Aici, susține Hegel, existența sclavului nu este una „pe măsura conceptului său”⁵⁸. Extinzând această constatare, fiecare om, în măsura în care nu își dezvoltă și nu se lasă dezvoltat de către propriul său concept este, din acest punct de vedere, mai mult sau mai puțin sclav, supus mai degrabă necesității decât libertății. Destinul individului este conceptul său, universalitatea sa subiectivă, așa cum destinul realului este, mai întâi, conceptul spiritului, spiritul fiind în sine, și de abia mai apoi spiritul în sine și pentru sine, nivel al existenței în care realul și conceptul au fost reconciliate, suprimate și puse într-o sinteză nouă, superioară.

Conceptul este rezultatul ființei luată ca esență⁵⁹: „Esența e prima negație a ființei, care, prin aceasta, a devenit aparență; conceptul este a doua negație sau negarea acestei negații; el este deși ființa restabilă, dar ca infinită mijlocire și negativitate în sine însăși a ei”⁶⁰. În raport cu intelectul, acesta reprezintă

un nou nivel, atât în ceea ce privește natura, suma necesităților, cât și în ceea ce privește spiritul, suma prospectivă a libertăților pentru care contradicția interior (individ) – exterior (lume) a fost depășită⁶¹. Dar conceptele singulare nu contribuie la extinderea cunoașterii de sine a esenței⁶². Numai obiectivat sub forma ideii, a rațiunii ca lume a conceptelor, amintind de acel imperiu al scopurilor teoretizat de Kant, conceptul fiind la rândul său scop, în timp ce obiectul, lumea exterioară ca necesitate, este doar mijlocul⁶³ – conceptul se poate depăși pe sine într-un calitativ superior.

Ideea care se creează pe sine începând cu sine: rațiunea în accepțiune hegeliană

Rațiunea este conceptul obiectiv al întregii realități; procesul revenirii acesteia la sine după ce s-a înstrăinat de sine prin concept este numit de Hegel spirit. „Lupta rațiunii este efortul de a înfrânge ceea ce intelectul a fixat”⁶⁴. Autorul *Științei Logicii* insistă asupra transformării conceptului, legat inextricabil de intelect, în Idee, adică în rațiune, gândirea aflată în și pentru realitate și care încorporează insurmontabila sa individualitate, finitudine, într-un proiect nou, bazat pe interdependență comunicativă și practică și astfel pe abolirea distincției între subiect și obiect⁶⁵. Ideea reprezintă subiectul absolut, pentru care obiectul nu mai reprezintă

exteriorul, ci propria sa interioritate negată, încorporată și depășită. Astfel, ideea rațională devine universal, un universal a cărui independență depinde de individual, dar pentru care individualul subzistând pentru sine reprezintă o imposibilitate sau cel mult o contradicție temporară⁶⁶: „deși ideea își are realitatea într-un ansamblu material, aceasta nu este o ființă abstractă, subzistentă pentru sine față de concept, ci e numai devenire, datorită negativității ființei indifferente”, iar „reflectarea procesului ei absolut în sine însuși este suprimarea acestei nemijlocite individualități; prin aceasta, conceptul, care ca universalitate este în ea interiorul, face din exterioritate universalitate sau își afirmă obiectivitatea ca egalitate cu sine însuși”⁶⁷.

Rațiunea, conceptul realității în devenire, poate fi interpretată și în termenii contradicției hegeliene între cantitate și calitate. Aici, cantitatea, conceptele particulare, sunt reunite prospectiv sub forma conceptului integral al realității și sunt inserate astfel într-o nouă calitate, rațiunea. Orice cantitate se transpune cu timpul într-un nou calitativ, pentru că orice cantitate reprezintă o fostă calitate: „cantitatea este calitatea devenită deja negativă”⁶⁸. Noua calitate nu elimină pur și simplu cantitatea care a produs-o, ci o transmite mai departe sub o formă nouă, ameliorată.

Nu putem înțelege ideea hegeliană de rațiune fără a înțelege dialectica, mișcarea prin suprimarea

contrariilor. Pe urmele lui Platon, Kant a desconsiderat dialectica, tratând-o ca pe un produs retoric sofistic, bazat pe aparență și înșelăciune. Hegel o reabilitează însă, transformând-o în principiul mișcării întregii vieți înspre eliberarea de sine, înspre rațiune⁶⁹. Ea nu trebuie redusă doar la momentul său negativ, la contradicția propriu-zisă, ci trebuie înțeleasă în ansamblul său pozitiv, bazat pe depășirea și încorporarea negației⁷⁰. Metoda esențială a sistemului filozofic hegelian o reprezintă dialectica, la rândul ei fondată pe speculație, prin care Hegel înțelege și îndeamnă la înțelegerea unității opușilor într-un context nou, care le este propriu, și implicit în mișcare⁷¹.

Întregul mers al istoriei trebuie înțeles ca devenire rațională, susține Hegel, nu ca o colecție de evenimente disparate. Istoria lumii este interpretată acum ca „tribunal al lumii”, ținându-se cont de conformarea ei graduală la conceptul realității, la ideea rațională și la împăcarea popoarelor cu propriile idei și cu ideile celorlalte: reciprocitatea identităților colective apare astfel ca universal⁷². Nu trebuie să avem însă în vedere la Hegel vreo finalitatea cosmopolită a istoriei, așa cum apare ea la Kant: popoarele își păstrează particularitățile culturale și instituționale fără a alcătui o comunitate globală utopică, neavând la bază decât iluzia abstractă a unui bine golit de orice sens – ci doar comunicând și conlucrând la un nivel superior față de cele

precedente⁷³. Cum va arăta însă acest viitor Hegel nu ne spune, din simplul motiv că, nefiind deloc un gânditor determinist, avea oroare de genul acesta de predicții⁷⁴.

Acționând pe tărâm cultural, rațiunea contribuie la șlefuirea asperităților individuale, la „netezirea aspectelor particularității”. Numai în acest fel poate ajunge raționalul să semene cu „drumul mare pe care merge fiecare” și „unde nimeni nu se distinge”⁷⁵ și numai așa poate încorpora realitatea concretă, spirituală, nu pe cea existentă temporar, aparentă și superficială – sub forma spiritului, a totalității libere și conștiente de sine. Realul și raționalul sunt puse deci ca unic proces al afirmării spiritului, ca laturi distincte și contradictorii ale acestuia, dar nu ca laturi independente.

Hegel dezavuează ideea kantiană de „lucru în sine”, considerând-o o abstracție nefondată, un produs al gândirii înseși care nu are nicio acoperire în realitate⁷⁶. Mai grav, lucrul în sine îi sugerează lui Kant failibilitatea cunoașterii umane și deci a rațiunii, care ar trebui deci condiționată în activitatea ei de către intelect. Deranjat de reducționismul kantian și de neîncrederea autorului *Criticii rațiunii pure* în posibilitățile de cunoaștere de sine și pentru sine integrale ale umanității, Hegel îl consideră pe mentorul său un moralist subiectiv: nu este suficient ca binele, scopul suprem al rațiunii care ghidează umanitatea, să fie obținut pentru și limitat doar la interioritatea individului; acesta

trebuie „să se realizeze”⁷⁷ sub forma comunității. În acest punct putem identifica deosebit de clar preferința kantiană pentru intelect, și deci pentru individ, cum nu se poate mai distinctă de preferința hegeliană pentru rațiune, pentru pozitiv, pentru dezvoltarea și împlinirea binelui la nivelul eticului, adică al statului, instituția fundamentală a societății moderne⁷⁸. Cât de mult contează comportamentul moral ireproșabil după care ne ghidăm când realitatea în care trăim este atât de puțin conformă conceptului ei?

Concluzii: intelectul ca moment al devenirii raționale

În ciuda neajunsurilor sale majore, intelectul reprezintă totuși structura fundamentală a rațiunii, așa cum aceasta reprezintă structura fundamentală a spiritului. Intelectul trebuie înțeles deci ca „moment necesar al gândirii raționale”⁷⁹, nu numai în calitate de obstacol în calea progresului rațional. Negat de către rațiune, intelectul poate pune la dispoziția acesteia întreaga sa cunoaștere empirică, dinamismul propriei sale identități individuale adus la un nivel superior.

În calitate de contrarii, intelectul și rațiunea nu au sens decât în procesul devenirii lor pe coordonatele spiritului, a realității pe deplin conștiente, reconciliată cu sine însuși, cu propriul său concept. Am ales în mod special conceptul

hegelian de devenire, pentru a sublinia deschiderea sa. Devenirea este avansul pur și simplu, ne-existența devenită existență, neființa devenită ființă, finitul devenit infinit, cantitatea devenită calitate, intelectul devenit concept, conceptul devenit rațiune, rațiunea devenită spirit. Dialectica reprezintă doar forma acestui proces, care în conținut este și rămâne devenire: devenire a ceea ce, în mod esențial, lumea este deja, devenire a libertății, a emancipării, a spiritului⁸⁰.

„Cu aceasta spiritul este dat ca libertate absolută: el este conștiința-de-sine care înțelege că în certitudinea de sine stă esența tuturor maselor spirituale ale lumii reale, ca și ale lumii suprasensibile sau, invers, că esență și realitate sunt cunoaștere a conștiinței despre sine.

Ea este conștientă de personalitatea ei pură și, cu aceasta, de orice realitate spirituală; și orice realitate este numai ceva spiritual; lumea este pentru ea, în mod strict, propria sa voință, și aceasta este voința universală. Și anume această voință nu este gândul gol al voinței care este situat în asentimentul tăcut, adică reprezentat, ci este voința reală, universală, voința tuturor indivizilor singulari ca atare. Căci voința este în sine conștiința personalității, adică a fiecăruia; și ea trebuie să fie ca această voință adevărată, reală, ca esența conștientă-de-sine a tuturor și a fiecărei personalități, așa încât fiecare să facă, neîmpărțit, totul, și ceea ce se ivește ca faptă a întregului să fie faptă nemijlocită și conștientă a fiecăruia”⁸¹.

Note

- ¹ G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, pp. 576-578.
- ² Baruch Spinoza, *Etica (demonstrată după metoda geometrică)*, traducere de S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993, p. 76.
- ³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 283.
- ⁴ *Ibidem*, pp. 299-300, 363-460. Vezi și Manfred Kühn, *Kant. O biografie*, traducere de Cornelia Eșianu și Delia Eșian, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 214.

⁵ *Ibidem*, pp.65-80, 215.

⁶ *Idem*, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 92. Subl. în orig.

⁷ *Idem*, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 71.

⁸ *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 213. Vezi și Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991, pp. 278-279.

⁹ *Ibidem*, *Critica rațiunii pure*, p. 110

¹⁰ *Ibidem*, p. 155.

- ¹¹ Idem, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 64-65
- ¹² Idem, *Critica rațiunii pure*, pp. 252-260, 276-277.
- ¹³ *Ibidem*, p. 59.
- ¹⁴ Idem, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 70-71.
- ¹⁵ Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 46; Kant, *Prolegomene*, p. 147; Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 272-274; Idem, *Scriseri moral-politice*, op. cit., p. 437.
- ¹⁶ Idem, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, pp. 176, 183-186, 204, 213-216, 252.
- ¹⁷ Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 510, 527.
- ¹⁸ Vezi Kühn, *Kant. O biografie*, op. cit., p. 221.
- ¹⁹ Viorel Colțescu, *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p. 101.
- ²⁰ Idem, *Istoria filosofiei*. Vol. II, „Kant și idealismul german”, Editura Brumar, Timișoara, 2006, pp. 167-168.
- ²¹ I. Kant, *Critica facultății de judecată*, pp. 60, 88, 91-93, 398-401, 403-404, 406.
- ²² Idem, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Antaios, Oradea, 2001, pp. 124-125.
- ²³ *Ibidem*, p. 156.
- ²⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, „Filozofia spiritului”, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1996, p. 270; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, „Logica”, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, 1995, București, p. 107.
- ²⁵ Idem, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, pp. 595-596.
- ²⁶ Idem, *Filozofia spiritului*, op. cit., p. 270.
- ²⁷ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., p. 538.
- ²⁸ Idem, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a II-a, „Filozofia naturii”, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971, p. 40.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 49.
- ³⁰ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., pp. 81-82
- ³¹ Idem, *Filozofia spiritului*, op. cit., pp. 52, 240-241.
- ³² Viorel Colțescu, *Istoria filosofiei*, op. cit., pp. 167-168.
- ³³ Jaqueline Russ, *Panorama ideilor filozofice. De la Platon la contemporani*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 190.
- ³⁴ Hegel, *Filozofia naturii*, op. cit., p. 18.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 174; Idem, *Logica*, op. cit., pp. 42-43, 247.
- ³⁶ Idem, *Studii filozofice*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, p. 135.
- ³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Însemnări postume*, 1914-1951, traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu,

- Editura Humanitas, București, 1995, pp. 26-27.
- ³⁸ Hegel, *Știința Logicii*, op. cit., pp. 521, 537.
- ³⁹ *Ibidem*, pp. 542-544, 567; Hegel, *Filozofia spiritului*, op. cit., p. 289.
- ⁴⁰ Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 128.
- ⁴¹ Idem, *Logica*, op. cit., p. 80.
- ⁴² Idem, *Știința Logicii*, op. cit., pp. 425-426. Vezi și Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1955, p. 124.
- ⁴³ Idem, *Studii filozofice*, op. cit., p. 149.
- ⁴⁴ *Ibidem*, pp. 137-138.
- ⁴⁵ Idem, *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura IRI, București, 1996, p. 32.
- ⁴⁶ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., p. 597.
- ⁴⁷ Idem, *Logica*, op. cit., p. 268. Vezi și Radu Stoichiță, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972, p. 13.
- ⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 2000, p. 309. Subl. în orig
- ⁴⁹ Idem, *Principiile filozofiei dreptului*, op. cit., pp. 187-189.
- ⁵⁰ Stoichiță, *Natura conceptului*, op. cit., pp. 35-36.
- ⁵¹ Hegel, *Filozofia naturii*, op. cit., p. 19.
- ⁵² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001, p. 94.
- ⁵³ Hegel, *Filozofia spiritului*, op. cit., p. 42.
- ⁵⁴ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., p. 580.
- ⁵⁵ Idem, *Logica*, op. cit., p. 271. Vezi și Tom Rockmore, *Before and after Hegel. A historical introduction to Hegel's thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1993, p. 111.
- ⁵⁶ *Ibidem*, p. 275.
- ⁵⁷ Idem, *Filozofia spiritului*, op. cit., p. 10.
- ⁵⁸ Idem, *Principiile filozofiei dreptului*, op. cit., p. 74.
- ⁵⁹ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., p. 573.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 593.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 583.
- ⁶² Idem, *Studii filozofice*, op. cit., p. 145.
- ⁶³ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., pp. 746-747.
- ⁶⁴ Idem, *Logica*, op. cit., p. 87.
- ⁶⁵ Terry Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, 2000, pp. 343-351.
- ⁶⁶ Idem, *Știința Logicii*, op. cit., pp. 60-603, 632.
- ⁶⁷ *Ibidem*, pp. 760-761.
- ⁶⁸ *Ibidem*, p. 61.
- ⁶⁹ *Ibidem*, pp. 832-837; 842.
- ⁷⁰ Idem, *Principiile filosofiei dreptului*, op. cit., p. 52.
- ⁷¹ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, p. 377.
- ⁷² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Paralela 45, Pitești, 2006, p. 32. Vezi și Peter Singer, *Hegel*, traducere de Cătălin Avramescu, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 25-46.
- ⁷³ Idem, *Studii filozofice*, op. cit., p. 327.
- ⁷⁴ Jaques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, traducere de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 107.

- ⁷⁵ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, op. cit., pp. 193, 41.
- ⁷⁶ *Idem*, *Știința Logicii*, op. cit., p. 44.
- ⁷⁷ *Idem*, *Principiile filosofiei dreptului*, op. cit., p. 55.
- ⁷⁸ Vezi Vasile Muscă, (ed.), *D.D. Roșca și Hegel*, Editura Viitorul Românesc, București, 1995, p. 111.
- ⁷⁹ Hegel, *Filozofia spiritului*, op. cit., p. 270.
- ⁸⁰ Vezi Muscă, *D.D. Roșca și Hegel*, op. cit., p. 164.
- ⁸¹ Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, op. cit., pp. 337-338. Subl. în orig.

Bibliografie

- COLȚESCU, Viorel, *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999.
- COLȚESCU, Viorel, *Istoria filosofiei*. Vol. II, „Kant și idealismul german”, Editura Brumar, Timișoara, 2006.
- D’HONDT, Jaques, *Hegel și hegelianismul*, traducere de Nicolae Rambu, Editura Polirom, Iași, 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a II-a, „Filozofia naturii”, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, „Logica”, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, 1995, București.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia Spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 2000.
- HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Paralela 45, Pitești, 2006.
- HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964.
- HEGEL, G. W. F., *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura IRI, București, 1996.
- HEGEL, G. W. F., *Studii filozofice*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967.
- HEGEL, G. W. F., *Știința Logicii*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966;
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, „Filozofia spiritului”, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleiningger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.
- KANT, Immanuel, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Antaios, Oradea, 2001.
- KANT, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972.

- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969.
- KANT, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972.
- KANT, Immanuel, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- KANT, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
- KANT, Immanuel, *Scrieri moral-politice*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991.
- KÜHN, Manfred, *Kant. O biografie*, traducere de Cornelia Eșianu și Delia Eșian, Editura Polirom, Iași, 2009.
- MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1955.
- MUSCĂ, Vasile, (ed.), *D.D. Roșca și Hegel*, Editura Viitorul Românesc, București, 1995.
- PINKARD, Terry, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, 2000.
- ROCKMORE, Tom, *Before and after Hegel. A historical introduction to Hegel's thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1993.
- RUSS, Jaqueline, *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.
- SINGER, Peter, *Hegel*, traducere de Cătălin Avramescu, Editura Humanitas, București, 1996.
- SPINOZA, Baruch, *Etica (demonstrată după metoda geometrică)*, traducere de S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993.
- STOICHIȚĂ, Radu, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Însemnări postume, 1914-1951*, traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, București, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001.