

## Libertate și necesitate la Kant, Hegel și Marx (Liberty and necessity at Kant, Hegel and Marx)

Emanuel COPILAȘ

**Abstract.** *The problem of liberty is one of the most important topics that modernity had struggled with. This essay follows the limits of liberty as they were theorised by three of the most important philosophers of the 18th and 19th centuries: Kant, Hegel and Marx. Based on their philosophies, I aim to prove that liberty is to be understood contextually, meaning that its relation with necessity varies regarding time and place but, on the whole, Hegel's approach to the matter is the most balanced and trustworthy, even if Kant and Marx offered their own valuable insights and critics to the problem of modern freedom.*

**Keywords:** *freedom, necessity, phenomenon, noumenon, recognition, politics*

### Libertate și necesitate: o scurtă introducere

Distincția pe care o abordez în cadrul acestui eseu nu este una nouă. Pentru filozofii stoici, de exemplu, conștientizarea lanțului de necesități permanente la care oamenii sunt supuși, de cele mai multe ori împotriva voinței lor, echivala cu ridicarea deasupra acestora: trebuie să mă preocup doar de lucrurile asupra cărora am un control direct – toate celelalte, nefiind capabil de a le influența, nu îmi vor irosi resursele intelectuale, emoționale sau materiale. La fel, mitul platonician al peșterii poate fi interpretat în

registrul libertate-necesitate: cei aflați în peșteră, incapabili să vadă altceva decât umbre proiectate pe ziduri, iau această aparență drept realitate și se consideră liberi, în ciuda constrângerilor fizice și cognitive la care sunt supuși. De abia după ce, ipotetic vorbind, vor găsi drumul afară din peșteră și vor vedea lumina soarelui, nu a focului, respectiv lucrurile autentice, nu umbrele lor - își vor da seama că nu erau decât sclavii condițiilor la care fuseseră supuși, pășind astfel din domeniul necesității înspre cel al libertății.

Mai târziu, în Evul Mediu, sub influența teologiei catolice, libertatea a fost împinsă tot mai mult

în plan metafizic, în timp ce necesitatea infiltra corelativ spațiul imanenței. Pentru credincios, viața terestră, injustă, grea și lipsită în general de satisfacții, urma să fie compensată de viața de apoi. Libertatea nu putea fi obținută cu adevărat decât în „cetatea lui Dumnezeu”, pentru a utiliza expresia lui Augustin; cetatea terestră era una a necesității, a arbitrarului, a suferinței.

Baruch Spinoza, unul dintre primii filozofi moderni, a rămas tributatar concepției libertății ca metafizică. Pentru acesta, realmente liber nu putea fi decât Dumnezeu, substanța unică având ca atribute întinderea și cugetarea, singura ființă care își este sieși cauză și a cărei existență nu depinde de împrejurări externe, ci strict de propria sa voință: „Acea ființă va fi numită «liberă», care există în virtutea singurei necesități a naturii sale și e determinată la acțiune numai de ea însăși; «necesar», sau mai bine zis «constrâns», va fi numit tot ceea ce este determinat de altceva să existe și să fie în acțiune într-un mod cert și determinat”<sup>1</sup>. Pe de altă parte, chiar dacă numai Dumnezeu putea atinge perfectă libertate, independența supremă, aceasta nu îi era totuși refuzată omului, în măsura în care acesta era ghidat de rațiune<sup>2</sup>, adică de ceea ce Spinoza numește „idei adecvate”: „Toate ideile sunt în Dumnezeu și, întrucât sunt raportate la Dumnezeu, toate sunt

adevărate și adecvate. Deci, numai întrucât sunt raportate la sufletul unei persoane oarecare, ele sunt inadecvate și confuze”<sup>3</sup>.

Ideea fundamentală a rațiunii, a cărei origine, pentru Spinoza, dar și pentru Kant, respectiv Hegel, așa cum vom vedea, se află în Dumnezeu, în ideea de divinitate - este aceea a binelui. A binelui colectiv, social, mai degrabă decât a binelui individual, izolat și egoist. Iar cum binele societății moderne nu poate fi gândit și aplicat decât prin intermediul instituției statului, concluzia lui Spinoza este lipsită de echivoc: „Un om care este călăuzit de rațiune este mai liber într-un stat unde trăiește după orânduirea obștească, decât în singurătate, unde ascultă numai de el însuși”<sup>4</sup>. Numai împreună cu alții poate fi cineva liber. Însă acest tip de libertate nu poate fi disociat de necesitatea instituțională a dreptului. Libertatea modernă, chiar dacă a obținut un spațiu de manevră foarte larg în raport cu epocile precedente, reintrând în lume, după ce fusese împinsă dincolo de ea, în plan metafizic - se găsește, din nou, constrânsă și limitată de un nou tip de necesitate: dreptul modern, a cărui încununare și în același timp forță motrice este dată de către stat.

## **Kant: libertate morală și necesitate fenomenală**

Kant a preluat ideea rațiunii și a statului ca având origini divine<sup>5</sup> dar, în economia filozofiei sale, a pus un accent mai mare decât Spinoza asupra subiectului cunoscător, înzestrat cu discernământ. Totodată, Kant s-a pronunțat împotriva exaltării religioase și morale: ca ființă socială, omul tinde spre virtute, nu spre sfințenie<sup>6</sup>. Pe cale de consecință, autoritatea religioasă trebuie să se supună autorității civile, pentru a nu își discrimina cetățenii aparținând unor religii sau confesiuni diferite<sup>7</sup>.

Relației libertate-necesitate, schițată doar în filozofia spinozistă, Kant îi oferă deci noi dimensiuni. Libertatea divină nu este mai importantă decât cea umană, imperfectă, așa cum argumenta Spinoza, ci devine un exemplu pentru cea dintâi. Nu îl putem cunoaște pe Dumnezeu decât prin prisma moralității, a rațiunii practice, în limbaj kantian, sau ca ideea metafizică a rațiunii pure. De aici rezultă că, deși sursa binelui și a rațiunii este de origine divină, pentru om este mai importantă transpunerea lor în viața de zi cu zi, aplicarea lor. Iar prin faptul că autoritatea statului laic este, pentru Kant, superioară autorității religioase, lumea prezentă capătă corelativ o importanță mai mare decât lumea de apoi.

Pentru a înțelege mai bine accepțiunea kantiană a binomului libertate-necesitate, se impun anumite precizări terminologice relativ la filozofia kantiană în general. Autorul Criticii rațiunii pure consideră cunoașterea umană ca depinzând de experiență, dar experiența la rândul ei devine posibilă prin intermediul unor „intuiții pure” (spațiu și timp) total diferite de ea. Spațiul, bazat pe simultaneități, și timpul, bazat pe succesiuni, condiționează posibilitatea întregii experiențe umane; ca forme ale intuiției, ale cunoașterii specific umane, spațiul și timpul ghidează intelectul și îl ajută să sistematizeze cunoștințele obținute pe cale empirică. Cu ajutorul intelectului gândim, dar numai în limitele experienței: putem cunoaște deci numai fenomenele, lanțul necesităților cauzale care străbate întreaga lume, lucrurile așa cum ne apar nouă, ca ființe înzestrate cu un anumit set de percepții mentale și fizice și nu cu altul. Așa cum sunt lucrurile în sine, independent de posibilitățile noastre de percepție, nu știm și nu vom ști niciodată. Lucrul în sine ne rămâne inaccesibil.

Așadar, din punct de vedere al intelectului, omul este supus cauzalității, și deci necesității. Doar pășind dincolo de cunoașterea empirică, gândind idei precum libertatea, nemurirea sau Dumnezeu – putem ieși, fie și parțial, din sfera necesității.

Rațiunea pură nu oferă acces la cunoașterea lucrurilor în sine, dar unifică și sintetizează cunoștințele empirice ale intelectului la un nivel la care acesta nu este capabil; totuși, critica rațiunii pure înseamnă conștientizarea limitelor acesteia, limite date de intelectul însuși: în absența cunoașterii provenite din intelect (empirice), bazându-se doar pe speculații, rațiunea are tendința de a deveni contradictorie, transformându-se într-o piedică pentru înțelegerea și progresul umanității<sup>8</sup>.

În Critica rațiunii practice, prin care Kant înțelege moralitatea, conformarea voinței cu datoria în vederea binelui, conformare autonomă, provenind din convingeri proprii, nu heteronomă, dictată de rațiuni exterioare și de eventualitatea sancțiunilor decurgând din nerespectarea unei legi – omul devine lucrul în sine, chiar dacă el se percepe în continuare ca fenomen. Gândind și acționând moral, în manieră autonomă, omul poate rupe fluxul inexorabil al necesității fenomenale, devenind astfel cu adevărat liber<sup>9</sup>. Liber pentru că se conformează datoriei, pe care singur și-o impune; liber pentru că acceptă să fie „educat în vederea binelui”, liber pentru că acceptă să se comporte ca un adevărat „cetățean al lumii”<sup>10</sup> și învață să îi trateze pe ceilalți, conform „imperativului categoric”, ca scopuri, nu ca mijloace<sup>11</sup>. Un „imperiu al scopurilor”, al oamenilor raportându-se

unii la alții conform umanității lor, nu pe baza egoismului, încercând să obțină cât mai multe avantaje unii de pe urma celorlalți și tratându-se deci ca mijloace, ca lucruri, ca fenomene – reprezintă un adevărat imperiu al libertății într-o inevitabilă realitate fenomenală.

Liber este numai acela care acționează rațional, ghidându-se după „imperativul categoric”; în ciuda faptului că el nu se sustrage efectiv, fizic, lumii fenomenale, și deci necesității, în forul său interior, în conștiința sa, el este liber. Prin aceasta, libertatea individuală a subiectului autonom și animat de ideea binelui se plasează deasupra lumii exterioare a fenomenelor, chiar dacă nu o învinge și, de fapt, nici nu își propune acest lucru, mulțumindu-se cu delimitarea spațiului personal al „voinței bune”<sup>12</sup>, al virtuozității autosuficiente.

### **Hegel: libertatea ca necesitate și necesitatea ca libertate**

Kant a înțeles foarte bine că „fiecare gânditor își clădește propria sa operă (...) pe ruinele operei altui gânditor”<sup>13</sup>. Din acest punct de vedere, putem spune chiar că l-a anticipat pe Hegel, cel care va continua filozofia kantiană într-o direcție mult mai angajată, în sensul de civică și, evident, politică.

Hegel începe prin a reconfigura rațiunea kantiană, care „are tendința de a cunoaște infinitul” dar „nu este în stare să facă acest lucru”<sup>14</sup>. O împiedică noumenul, lucrul în sine, la care rațiunea (kantiană) nu are acces. Pentru Hegel, distincția fenomen-noumen este una falsă. Ea nu aparține realității ca atare, ci numai gândirii<sup>15</sup>. Rațiunea hegeliană poate și va cunoaște în cele din urmă infinitul, relevat sub forma spiritului, a împăcării umanității cu propriile idei, prin abolirea distincției dintre subiect și obiect, care devin astfel momente contradictorii, dar nu independente, ale devenirii. Din acest punct de vedere, rațiunea ca libertate nu mai este limitată, ca în filozofia kantiană, la individul autonom, aflat în conflict cu o lume nedreaptă și haotică. Rațiunea și realitatea se suprapun, chiar dacă la modul prospectiv: liberi nu putem fi decât împreună, pentru că libertatea fiecăruia dintre noi este condiționată de recunoașterea celorlalți. Rațiunea ca realitate are însă de-a face nu cu aparența – starea de fapt – un moment efemer și lipsit de consistență – ci cu esența, ființa în sine și pentru sine, umanitatea care își afirmă deosebirea față de natură și își devine sieși scop<sup>16</sup>.

Spre deosebire de paradigma liberală a individului al cărui comportament egoist ar contribui la stabilitatea și prosperitatea societății prin intermediul „mâinii

invizibile” teoretizată de către Adam Smith, nimic altceva decât raportul dintre cerere și ofertă, paradigmă care începe să se afirme tot mai pregnant la începutul secolului XIX – Hegel optează pentru recunoaștere, pornind de la celebrul exemplu al stăpânului și al sclavului. Niciunul dintre ei nu este liber: sclavul, deoarece stăpânul nu îl tratează ca pe un egal, stăpânul, deoarece recunoașterea nu poate proveni decât de la un egal, recunoașterea unui sclav, impusă, nefiind decât un surrogat al respectului propriu-zis<sup>17</sup>.

Recunoașterea reciprocă nu poate avea loc decât în statul modern, care își tratează cetățenii ca egali în fața legii. Iar statul modern, contopire a voințelor individuale în cea generală, rațională, și invers, numit de Hegel „eticul”, nu este altceva decât „puterea rațiunii care se realizează ca voință” sau „mersul lui Dumnezeu prin lume”<sup>18</sup>. Libertatea, cu alte cuvinte, care nu poate exista decât în comun, extrăgându-și legitimitatea din recunoașterea celorlalți; libertatea individuală, subzistând pentru sine ca moralitate, așa cum o descrie Kant, este contestată de Hegel prin intermediul eticului, al statului: este în interesul nostru ca instituțiile să funcționeze cât mai bine deoarece, în epoca modernă, doar prin intermediul lor putem fi cu adevărat liberi, respectându-ne și sprijinindu-ne unul pe altul ca

cetățeni. Nu este suficient să fim liberi doar în forul nostru interior, nefiind racordați la problemele de interes general ale societății; oricât, în absența implicării cetățenilor săi în viața publică, are tendința să regreseze în sens autoritar, dictatorial, și atunci tot mai puțini vor fi aceia care să ne recunoască și pe care să îi recunoaștem ca egali, cu atât mai puțin puterea politică discreționară, la a cărei apariție am contribuit prin însăși pasivitatea noastră. Iar cum recunoașterea înseamnă libertate, rezultă de aici că este de-a dreptul imoral să fim doar moraliști subiectivi, pe filieră kantiană, mulțumiți cu prezumtiva noastră libertate derivată din punerea în aplicare a rațiunii practice: libertatea izolată este imposibilă, ea nu poate exista decât ca libertate a tuturor sau a nici unuia.

Chiar dacă Hegel înțelege cauzalitatea lumii fenomenale, a naturii, în cele din urmă, drept necesitate totalmente lipsită de libertate<sup>19</sup>, consideră totuși că natura, ca Idee înstrăinată de sine (rațiune), este negată și suprimată de aceasta din urmă și ajunge astfel pe un plan superior, al spiritului, care cuprinde acum umanitatea reconciliată nu numai cu propriile proiecții intelectuale, artistice și spirituale, ci și cu mediul în care trăiește. Natura contribuie deci la libertate, chiar dacă reprezintă, pentru sine, numai și numai necesitate<sup>20</sup>.

„Astfel, de exemplu, a fost luată în considerare deosebirea dintre libertate și necesitate, și aceste determinații au fost aplicate naturii și spiritului în felul că natura a fost considerată ca fiind supusă în efectele ei necesității, iar spiritul ca fiind liber. Această deosebire este, fără îndoială, esențială, și își are temeiul în ființa cea mai intimă a spiritului; cu toate acestea, libertatea și necesitatea, ca opuse în mod abstract una alteia, aparțin numai finitului și sunt valabile numai în domeniul lui. O libertate care nu ar conține în ea nicio necesitate, și o necesitate pură, lipsită de libertate, sunt determinări abstracte și în consecință lipsite de libertate. Libertatea este, prin esența ei, concretă, determinată în sine și pentru totdeauna și, de aceea, totodată necesară. Când se vorbește despre necesitate, se înțelege prin ea de obicei numai o determinare din afară, așa cum, de exemplu, în mecanica finită, un corp oarecare nu se mișcă decât dacă este lovit de alt corp, și anume în direcția ce i-a fost imprimată de această lovitură. Necesitatea aceasta este totuși numai exterioară, nu este necesitatea cu adevărat internă, căci aceasta este libertatea”<sup>21</sup>.

Libertatea și necesitatea nu trebuie înțelese ca momente statice, fixate odată pentru totdeauna, ci au sens numai ca proces, ca dinamică permanentă care elimină distincția interior-

exterior sau subiectiv-obiectiv, așa cum apare aceasta în filozofia kantiană și nu numai. Pentru că omenirea, ca spirit în devenire, nu se poate împăca niciodată cu propriile sale condiții existențiale în plan politic, unde doar se înțelege pe sine, abstract, ca dezvoltare, ci numai, ca spirit absolut, în filozofie, religie și artă<sup>22</sup> – libertatea nu va putea exista niciodată în absența unui orizont de necesitate. Faptul că omenirea nu își va găsi niciodată pacea absolută în politică înseamnă că nevoia de reprezentare instituțională nu va dispărea niciodată deoarece, așa cum a observat și filozoful argentinian Ernesto Laclau, socialul nu este niciodată integral transparent cu sine însuși<sup>23</sup>. Libertatea modernă este posibilă și garantată doar prin intermediul instituțiilor, a statului, înțeles, în cadrul discuției de față, ca necesitate. Pe măsură ce necesitatea nu va mai fi înțeleasă ca ceva strict exterior iar libertatea ca ceva strict interior, adică pe măsură ce spiritul avansează și distincția subiect-obiect devine tot mai neclară și tot mai improprie, ne dăm seama că, în calitate de unitate indivizibilă de contrarii, libertatea și necesitatea nu numai că se condiționează reciproc, dar nu ar exista și nu ar însemna nimic una în absența celeilalte. Libertatea este necesitate, așa cum necesitatea este libertate. Așa că „procesul necesității este constituit în felul

că, prin el, exterioritatea rigidă dată mai întâi este depășită și că este dezvăluit interiorul ei, prin care astfel se arată că cei legați împreună nu sunt de fapt străini unul față de celălalt, ci sunt numai momente ale unui întreg, dintre care fiecare, în raport cu celălalt, este la el însuși și se reunește doar cu sine însuși. Aceasta este transfigurare a necesității în libertate și această libertate nu este doar simplă libertate a negației abstracte, ci mai curând libertate concretă și pozitivă. De aici se vede cât este de greșit să considerăm libertatea și necesitatea ca excluzându-se reciproc. Bineînțeles, necesitatea ca atare nu este încă libertate, însă libertatea are necesitatea ca presupuziție a ei și o cuprinde în sine ca depășită. Omul moral este conștient de conținutul faptei sale ca de ceva necesar, având valoare în și pentru sine; prin aceasta el nu simte însă niciun fel de știrbire a libertății sale, ci, dimpotrivă, tocmai prin această conștiință libertatea devine reală și plină de conținut, spre deosebire de voința arbitrară, ca libertate încă lipsită de conținut și numai posibilă<sup>24</sup>.

Cu alte cuvinte, necesitatea ca libertate nu înseamnă doar negarea abstractă a acesteia, adică gândirea ei ca libertate, dialectica ei negativă, ci împlinirea ei ca libertate reală, pozitivă. Moralitatea devine astfel necesitate și libertate deopotrivă, pentru că „omul moral” acționează înțe-

legând că faptele sale sunt necesare pentru devenirea spiritului ca ceea ce el este deja prin conceptul omului moral, ca libertate, ca lume a conceptelor stând la baza rațiunii care acționează prin negarea exteriorității și încorporarea acesteia într-o totalitate pură, în care perechile dialectice subiect-obiect sau libertate-necesitate vor fi fost depășite și ridicate la un nivel superior.

În Știința Logicii, Hegel propune o interpretare complementară a binomului libertate-necesitate. Aici, libertatea aparține teleologiei, științei scopurilor, adică rațiunii, care conține scopurile supreme ale umanității, în timp ce „mecanismul” funcționează numai în baza necesității<sup>25</sup>. Mecanismul, alcătuit din obiecte, înseamnă aici natura ca lume fenomenologică, structurată prin intermediul relațiilor de cauzalitate. Teleologia și mecanismul reprezintă, ca laturi ale devenirii, momente contradictorii, însă ele sunt reconciliate la nivelul conceptului, al universalității subiective, individuale, care își conștientizează apartenența la totalitate și negativitatea în măsura în care se izolează de aceasta și i se opune. De la concept se trece în mod firesc la rațiune, la universalitatea generală, fiindând în sine și pentru sine. Scopul (teleologia) și mijlocul (mecanismul), libertatea și necesitatea sunt contopite și

puse într-o siteză care le depășește pe ambele, păstrând în același timp ce are mai bun fiecare. „Mijlocul este obiect, e în sine totalitatea conceptului; el nu are putere de rezistență contra scopului, așa cum mai întâi are față de un alt obiect nemijlocit. Pentru scop, care este conceptul afirmat, mijlocul este deci absolut penetrabil și e susceptibil față de această comunicare, fiindcă e în sine identic cu scopul. Mijlocul este însă deja și afirmat ca un ce penetrabil de către concept, fiindcă în centralitate el este cel ce tinde spre unitatea negativă; tot astfel (...) el a devenit fie ceva neutru, fie ceva deosebit, ceva ce nu e de sine stătător. Lipsa lui de independență constă în faptul că el este numai în sine totalitatea conceptului; acesta este însă ființa-pentru-sine. Obiectul are deci față de scop caracterul de a fi neputincios și de a-l servi; scopul e subiectivitatea sau sufletul lui, subiectivitate care are în el latura ei exterioră”<sup>26</sup>.

### **Marx: libertate politică și necesitate economică**

Marx consideră că, spre deosebire de Hegel, oferă relației libertate-necesitate o consistență reală, având ca fundament economia politică modernă. Modul de producție capitalist, cu alte cuvinte, bazat pe exacerbarea inegalităților materiale între



patronii capitaliști, posesorii mijloacelor de producție, și proletarii lipsiți de mijloacele de producție și nevoiți să își vândă forța de muncă pentru a supraviețui. Cu timpul, polarizările sociale și economice se amplifică. Numărul capitaliștilor scade, invers proporțional cu averile pe care le acumulează, în timp ce numărul muncitorilor abrutizați, reduși la simpla subzistență fizică, sporește. Eliberarea societății de tirania modului de producție capitalist nu se poate face printr-o redistribuire mai echitabilă a produselor sale, deoarece însăși felul în care sunt produse aceste bunuri generează inegalitate<sup>27</sup>. Exploatarea, susține Marx, extragea de plusvaloare, ultima echivalând cu munca neplătită pe care muncitorii o prestează în plus pentru patron după ce au lucrat suficient de mult încât să își acopere plata pentru ziua/luna respectivă – apare în procesul producției, nu pe piață, atunci când mărfurile sunt consumate sau revalorificate sub formă de capital nou<sup>28</sup>.

Unica soluție rezidă în schimbarea revoluționară a modului de producție capitalist, devenit o „cătușă” pentru dezvoltarea societății. Numai în acest fel înțelege Marx tranziția de la necesitate (mod de producție capitalist bazat pe exploatare economică, hegemonie culturală și polarizare socială) la libertate, la lumea post-revoluționară în care lupta dintre

clasele sociale dispare, pentru că însăși clasele dispar, împreună cu cel mai formidabil instrument de impunere a dominației de clasă: statul. Acapararea de burghezie în detrimentul aristocrației, statul modern funcționează pentru a reproduce interesele de clasă capitaliste, promovând liberul schimb și avantajând astfel marea industrie, singura capabilă să concureze și să prospere pe o piață liberă datorită accesului privilegiat la diferite tipuri de resurse: capital consistent, contracte preferențiale cu statul, corupție fățișă și chiar violență, fie prin utilizarea propriilor forțe de ordine, fie prin punerea la dispoziție de către stat a forțelor de ordine publice. Dar numărul în creștere al proletarilor și deprinderile pe care aceștia le obțin în procesul muncii se întorc în cele din urmă împotriva capitaliștilor. Crizele economice recurente, care reprezintă însăși modul de funcționare al capitalismului bazat pe producție irațională care la un moment dat depășește puterea de consum, producție justificată prin necesitatea de a face față atât concurenței, cât și creditorilor, prin scăderea profiturilor, apoi a prețurilor, a salariilor și prin concedieri în masă – nu fac decât să îi convingă pe muncitori de faptul că modul de producție capitalist nu poate fi schimbat, ci doar răsturnat. Necesitatea (economică) lasă loc, prin intermediul revoluției, libertății politice abso-

lute, lipsite de orice constrângere instituțională: statul, reprezentantul intereselor de clasă ale burgheziei, a dispărut, împreună cu diviziunea muncii care propulsa producție capitalistă dar în același timp îl aliena pe muncitor, transformându-l într-un robot repetitiv setat să producă o singură operație la nesfârșit, răpindu-i astfel bucuria muncii. Clasele sociale înseși, forța motrice a istoriei și cauza principală a conflictelor intra și extra comunitare, au dispărut la rândul lor. Imperiul marxist al libertății obținute pe cale revoluționară nu este altceva decât o lume post-politică<sup>29</sup>.

Să ne oprim puțin la felul în care Marx se raportează la predecesorii săi, Kant și Hegel. Astfel, în timp ce burghezia franceză punea în scenă revoluția de la 1789 și burghezia engleză își consolida interesele economice la nivel global, burghezia germană, fragmentată și incapabilă să acționeze ca o clasă, își punea speranța în bunăvoința individuală, în revoluția bunului simț așa cum era aceasta prezentată în Critica rațiunii pure. „Kant s-a consolatat cu simpla «bunăvoință», chiar dacă rămâne fără niciun rezultat, și a transpus realizarea acestei bunăvoințe, armonia dintre ea și necesitățile și instinctele indivizilor, în transcendent”<sup>30</sup>. Adică în domeniul rațiunii pure, deconectat de experiență, de viața reală, de zi cu zi, de modul de

producție capitalist, a cărei necesitate coercitivă ridiculiza fără doar și poate cumințenia morală propusă de Kant ca panaceu pentru nedreptățile sociale și politice. Dar cum ar putea cineva să fie mulțumit numai cu propria bunăvoință, când „scopul economiei politice este nefericirea societății”<sup>31</sup>? Mulțumirea de sine, fericirea, apare doar ca relație între oameni, nu în interiorul unor monade izolate, subzistând pentru sine. Însă în termeni politici, nu structurali (economici), Kant înțelesese de mult că „În starea actuală a lucrurilor, se poate spune că fericirea statelor crește odată cu nefericirea oamenilor”<sup>32</sup>. Statele, devenite instrumentele de clasă ale burgheziei, acționau în favoarea intereselor marii finanțe și în defavoarea propriilor cetățeni. Cum acționează și astăzi, în treacăt fie spus. Dar cu siguranță, susține Marx, este nevoie de mult mai mult decât de bun simț și de bunăvoință pentru a remedia acest inechitabil statu-quo. Însă „Kant nu a observat că la baza acestor idei teoretice ale burghezilor au stat interese materiale și o voință condiționată și determinată de relațiile de producție materiale”<sup>33</sup>. Voința individuală, separată de contextul economiei politice, dorința burghezului german de a fi recunoscut și respectat, așa cum ar spune Hegel, în absența conștientizării intereselor sale generale, de clasă, era sortită, consideră Marx, eșecului.

Referitor la Hegel, Marx apreciază „imensul simț istoric” al acestuia și faptul că, deși a insistat prea mult asupra gândirii care s-ar crea pe sine din proprie voință, a rămas cu toate acestea conectat la schimbările reale ale lumii. „Oricât de abstractă și de idealistă îi era forma, cugetarea sa se desfășura totuși în paralel cu desfășurarea istoriei mondiale, iar aceasta trebuia să fie doar dovada justiției celei dintâi. Chiar dacă, în modul acesta, raportul adevărat era inversat, întors cu capul în jos, filosofia capătă totdeauna un conținut real; cu atât mai mult cu cât Hegel se deosebea de discipolii săi prin faptul că nu se sprijinea ca dâșii pe ignoranță, ci era, dimpotrivă, unul dintre capetele cele mai luminate care au existat vreodată. Hegel a încercat primul să dovedească existența unei dezvoltări, a unei legături intime a fenomenelor istorice, și oricât de ciudate ne-ar părea acum unele lucruri din Filosofia istoriei, măreția concepției sale fundamentale este și astăzi vrednică de admirație (...)”<sup>34</sup>.

Observăm că, deși îi recunoaște meritele în ceea ce privește descoperirea unei înlănțuriri cauzale a istoriei și dezvoltării umane în general, Marx îi reproșează lui Hegel idealismul, faptul că metoda sa dialectică cuprinde doar contradicțiile existente la nivelul gândirii, al filozofiei, nu și cele aflate în procesele de producție reale,

răsturnate la diferite intervale prin revoluții și transformate astfel în noi moduri de producție. „Metoda mea dialectică nu numai că este – în ceea ce privește baza ei – deosebită de cea a lui Hegel, dar este exact contrariul ei. Pentru Hegel, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, real care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestui proces de gândire. La mine, dimpotrivă, lumea ideilor nu este altceva decât lumea materială transpusă și tradusă în capul omului (...). Mistificarea pe care dialectica a suferit-o în mâinile lui Hegel n-a împiedicat câtuși de puțin ca el să fi expus pentru prima oară în mod cuprinzător și conștient formele ei generale de mișcare. La el dialectica stă cu capul în jos. Ea trebuie răsturnată, pentru a descoperi sub învelișul mistic sâmburele rațional”<sup>35</sup>.

Gândirea realității, susține Marx, reprezintă rezultatul metodei materialiste, opuse celei idealiste, hegeliene; felul în care oamenii trăiesc ca sumă a relațiilor de producție în care intră, felul în care ei își însușesc și consumă mărfuri, se reflectă la nivelul conștiinței și le constituie astfel modul de a gândi. Gândirea nu este creatoare de realitate, ca la Hegel, ci este un produs al realității materiale, chiar dacă, ulterior, ajunge să conștientizeze neajunsurile respectivei realități și

încearcă să o schimbe. „Concretul este concret pentru că constituie sinteza a numeroase determinări, deci unitatea diversității. În gândire el apare deci ca un proces de sinteză, nu ca punct de plecare, deși în fond el este punctul de plecare real și deci și punctul de plecare al intuiției și al reprezentării”. Dar „Hegel a căzut în iluzia de a concepe realul ca rezultat al gândirii care se concentrează, se adâncește în sine și se mișcă de la sine, pe când metoda de a se ridica de la abstract la concret nu e decât modul în care gândirea își însușește concretul, îl reproduce ca ceva concret pentru spirit”<sup>36</sup>. Mai mult, dialectica lui Hegel ar deveni contradictorie și chiar irațională, deoarece ar condamna la dispariție tot ce există în numele realității care nu s-a împlinit pe sine și se află încă în conflict cu realitatea înțeleasă ca rațiune în devenire<sup>37</sup>.

Consider că Marx l-a interpretat eronat pe Hegel. I-a făcut chiar o mare nedreptate, pentru că Hegel este citit astăzi îndeosebi ca un preambul al marxismului, așa că felul în care Marx l-a interpretat s-a impus, din păcate, în domeniul filozofiei politice și a științelor sociale în general. În termenii discuției noastre, Marx îi reproșează lui Hegel incapacitatea de a ieși de pe tărâmul necesității: numai gândirea, chiar și sub forma rațiunii, nu poate face nimic

atunci când practica economică a cărei reflecție este, până la urmă, rămâne neschimbată. Libertatea hegeliană nu ar fi deci decât o iluzie, ea rămânând în continuare prizoniera realității structurale a economiei politice.

Marx uită însă că, pentru Hegel, gândirea, rațiunea, se află în lucruri, nu în afara acestora. Ea este eficientă în măsura în care pune lucrurile, lumea per ansamblu în mișcare într-o direcție emancipatoare. Nu îi reproșase Hegel lui Kant că lucrul în sine este numai un produs abstract al gândirii, fără acoperire în realitate? Această prezumtivă „întoarcere cu capul în jos” a dialecticii hegeliene de către Marx, de care s-a făcut atâta caz, este lipsită de obiect. Dialectica hegeliană începe ca Idee, ca rațiune, alcătuită din concepte individuale, dar ea nu are nicio valoare atâta timp cât nu neagă realitatea și nu o transformă în ceva interior, nelăsând-o să subziste pentru sine. Nu afirmă Hegel în Știința Logicii că obiectul nu înseamnă absolut nimic în absența scopului rațional care îl pune în mișcare? Chiar dacă susține că Ideea se desprinde prima de realitate, gândindu-se pe sine și apoi reluând în posesie realitatea ca totalitate la sine și pentru sine, Hegel se pronunță deosebit de clar împotriva abstracției, a gândirii pentru sine, incapabilă să netezească drumul rațiunii și al spiritului. Iar mersul, curgerea lucrurilor și necesitatea

devenirii lumii ca spirit numai rațiunea o înțelege și o pune în direcția adecvată. Nu există faptă fără un gând prealabil, așa cum și gândurile sunt influențate la rândul lor de experiența faptelor și a gândurilor precedente.

Ceea ce Hegel încearcă să ne spună este că nu putem disocia arbitrar între gând și faptă, așa cum nu putem să o facem nici între subiect și obiect, respectiv libertate și necesitate. Gândul real, viu, este în sine faptă, este urmat de o faptă pe măsură, așa cum fapta este imposibilă în absența unui gând anterior. Gândire reală este numai gândirea emancipatorie, dovedită de o practică adecvată. Gândirea și fapta, gândirea și realitatea, rațiunea și realitatea sunt una singură; aparența, superficialul, diversitatea inconsistentă care le înconjoară și uneori pare că le sufocă de-a dreptul sunt tranzitorii, condamnate la dispariție din simplul motiv că, prin revoluția franceză, cutia Pandorei a libertății și egalității a fost deschisă; această experiență a influențat și va influența alte tipuri de experiențe similare, mai mult sau mai puțin violente, pentru că, așa cum fiecare om își găsește recunoașterea numai în ceilalți oameni, egali în libertatea lor, fiecare comunitate, societate, fiecare popor își găsește recunoașterea numai în celelalte popoare, egale și libere. Așa cum am constatat, recunoașterea nu

poate exista într-un context inegal. Așa că devenirea istoriei nu este deloc un proces mistic și fetișist, care se petrece obiectiv, dincolo de posibilitățile oamenilor de a îl influența; istoria reprezintă tocmai omenirea ghidată, mai mult inconștient decât conștient, de pasiunile și interesele sale, de permanenta nevoie de recunoaștere, rațională și afectivă deopotrivă, Hegel recunoscând chiar că rațiunea nu exclude afecțiunea, ci, dimpotrivă, o presupune<sup>38</sup> – de necesitatea de a schimba contextul instituțional, politic și economic deopotrivă, pentru a face loc libertății.

Poate că Max Horkheimer și Theodor Adorno aveau dreptate atunci când scriau că „prețul supraviețuirii este (...) transformarea ideii în dominație”<sup>39</sup>. Poate că iluminismul are tendința de a se autosubmina, devenind consumerism și hegemonie intelectuală<sup>40</sup>, dar dacă asta echivalează și cu transformarea lui Hegel într-un părinte al comunismului și al fascismului deopotrivă<sup>41</sup>, prefer dispariția hegelianismului în locul reificării sale. Și totuși, nu înseamnă dominația o dispariție a ideii originale?

În concluzie, pentru Marx libertatea este posibilă doar în absența oricărui orizont de necesitate. Libertate radicală, lipsită de orice constrângeri instituționale și implicit economice. Paradoxul este că Marx își dorește această libertate politică radicală

tocmai într-o lume post-politică, o lume care a suprimat statul și, odată cu el, orice formă de reprezentare politică substanțială.

### **Concluzii: o dialectică insurmontabilă**

Kant, Hegel și Marx au fost principalii gânditori raționaliști care au avut în vedere spinoasa problemă a relației dintre libertate și necesitate. În versiune kantiană, libertatea apare doar ca moralitate individuală, eventual conectată exclusiv prin gândire, dacă așa ceva este posibil, cu alte moralități, fiindând într-o lume fenomenală de nedepășit ca totalitate; victoriile rațiunii practice sunt și rămân astfel singulare, chiar și în prezumtiva lor comunitate ca „imperiu al scopurilor”. În versiune hegeliană, libertatea în calitatea de conținut al spiritului și necesitatea, realitatea, în calitate de exterioritate a spiritului, nu au sens decât în procesul devenirii și totodată al suprimării lor. Libertatea neagă necesitatea, lumea reală, aparentă, existând pentru sine, și o transformă în interioritate; la rândul ei, necesitatea negată își pierde exterioritatea și obiectul recunoaște spiritul drept scop al său. Transformându-se în libertate rațională, totală, libertatea și necesitatea nu se mai percep reciproc drept constrângeri, ci drept oglindiri ale uneia în

cealaltă, două forme temporar diferite ale aceleiași conținut prospectiv. În sfârșit, în versiune marxistă, libertatea și necesitatea nu pot coexista. Nici în forma libertății copleșită de necesitate, dar oarecum resemnată, așa cum apare ea la Kant, nici în forma libertății ca necesitate viitoare sau a necesității ca libertate imperfectă, înțeleasă în contextul ei istoric, dar neasumată ca atare, așa cum este tratată problema de către Hegel. Libertatea radicală marxistă nu se poate împlini pe sine decât ca abolire a politicii, a reprezentării, a statului. Întocmai ca la Hegel, epocile istorice anterioare preiau una de la alta elementele emancipatorii și converg înspre prezent, care la rândul său nu este decât o etapă a spiritului. Dar, spre deosebire de Hegel, spiritul marxist reprezintă o descătușare de forțe creatoare care nu mai are răbdare să aștepte după istorie și înțelege emanciparea ca o depășire a civilizației (occidentale). Hegel o vede însă ca pe o încununare a civilizației.

Oricât de tentați am fi să punem evidenta întrebare: cine a avut dreptate? – trebuie să ne abținem, pentru că riscăm să ratăm însăși întâlnirea cu problema discutată. În unele cazuri, abordarea precaută a lui Kant este de preferat radicalismului marxist, așa cum uneori o punere mai tranșantă a problemei ajunge la rezultate mai bune decât bunul simț emasculat. Ca termen mediu,

ca sinteză între Kant și Marx în chestiunea libertății și a necesității – se află Hegel. Vorbim nu numai de o sinteză cronologică, ci mai ales de una filozofică și practică. În lumea în care trăim astăzi, metoda marxistă pare să fie deseori cea mai potrivită pentru a face față cerințelor momentului: o situație critică presupune răspunsuri critice pe măsură. Farul călăuzitor al teoriei critice, al progresismului, trebuie să rămână însă Hegel. Numai Hegel a încercat să împace libertatea și necesitatea de pe poziții egale. Kant a privilegiat-o pe ultima,

Marx pe prima. Numai Hegel a înțeles că libertatea umană este posibilă exclusiv prin politică și nu dincolo de ea. Numai Hegel a înțeles realmente că societatea modernă și perfecționarea acesteia se bazează în egală măsură pe libertate și pe necesitate. Oricât ar fi politica de imperfectă, ea rămâne singurul instrument prin care ne putem remedia, în calitate de colectivitate organizată, problemele publice. Până acum, orice încercare de a depăși politica nu a atras decât răzbunarea acesteia, reparația ei în forme și mai opresive.

## Note

- <sup>1</sup> Baruch Spinoza, *Etica (demonstrată după metoda geometrică)*, traducere de S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993, pp. 3-4. Subl. în orig.
- <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 183.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 65.
- <sup>4</sup> *Ibidem*, p. 186.
- <sup>5</sup> Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 381-382.
- <sup>6</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, pp. 173-174.
- <sup>7</sup> Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice*, traducere de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991, pp. 215-216.

- <sup>8</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969; Immanuel Kant, *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.
- <sup>9</sup> Kant, *Critica rațiunii practice*, pp. 121-122, 165-167, 170-171, 175-176, 178, 183-186, 204, 207, 251. Vezi și Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, pp. 51-60, 63-64, 15-21, 42.
- <sup>10</sup> Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere de Rodica Croitoru, Editura

- Antaios, Oradea, 2001, p. 265, 274.
- <sup>11</sup> Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 39, 46-47; Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 176.
- <sup>12</sup> Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 11-12.
- <sup>13</sup> Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 78.
- <sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 603.
- <sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, p. 44.
- <sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura IRI, București, 1996, pp. 16-19; 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, 42-43, 247.
- <sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 2000, pp. 116-120.
- <sup>18</sup> Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 244; G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Paralela 45, Pitești, 2006, pp. 63-64.
- <sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a II-a, „Filozofia naturii”, traducere de Constanin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971, p. 25; G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, „Filozofia spiritului”, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1996, p.
- <sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Studii filozofice*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, pp. 205-206.
- <sup>21</sup> Hegel, *Logica*, pp. 89-90. Subl. în orig.
- <sup>22</sup> Terry Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, 2000, pp. 494, 603-604.
- <sup>23</sup> Ernesto Laclau, „Universalism, Particularism and the Question of Identity”, în Linda Martín Alcoff; Eduardo Mendieta, (ed.), *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, pp. 360-368.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 267-268.
- <sup>25</sup> Hegel, *Știința Logicii*, p. 738.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 746-747.
- <sup>27</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere Alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1955, pp. 17-18.
- <sup>28</sup> Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957, pp. 192-196.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 756-757; Karl Marx, *Capitalul*, vol. III, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1956, pp. 216-217; Karl Marx, *Mizeria filozofiei. Un răspuns la „filosofia mizeriei” a d-lui Proudhon*,



- traducere colectivă, Editura Partidului Comunist Român, București, 1947, pp. 168-171; Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1954, pp. 9-10; Karl Marx, Friedrich Engels, *Ideologia germană. Critica filozofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profesori*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956, p. 44; Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, traducere nespecificată, Editura Nemira, București, 2006, p. 36.
- <sup>30</sup> Marx, Engels, *Ideologia germană*, p. 202. Subl. în orig.
- <sup>31</sup> Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Politică, București, 1987, p. 20. Subl. în orig.
- <sup>32</sup> Immanuel Kant, *Tratat de pedagogie*, traducere de C.V. Butureanu și C. Rădulescu-Motru, Editura „Agora” S. R. L., Iași, 1992, p. 20.
- <sup>33</sup> Marx, Engels, *Ideologia germană*, p. 204.
- <sup>34</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere Alese*, vol. I, traducere colectivă, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, 1949, pp. 371-372.
- <sup>35</sup> Marx, *Capitalul*, vol. I, p. 54.
- <sup>36</sup> Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, pp. 226-227.
- <sup>37</sup> Marx, Engels, *Opere Alese*, vol. II, p. 392.
- <sup>38</sup> Hegel, *Filozofia spiritului*, pp. 275-276; vezi și Vasile Muscă, (ed.), *D. D. Roșca și Hegel*, Editura Viitorul Românesc, București, 1995, pp. 157-181.
- <sup>39</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica Luminilor. Fragmente filozofice*, traducere de Andrei Corbea, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 240.
- <sup>40</sup> Ibidem, pp. 20, 23, 55, 57-58.
- <sup>41</sup> Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, „Epoca marilor profeții: Hegel și Marx”, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 7-107.

## Bibliografie

- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a II-a, „Filozofia naturii”, traducere de Constanin 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.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor, *Dialectica Luminilor. Fragmente filozofice*, traducere de Andrei Corbea, Editura Polirom, Iași, 2012.
- 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.
- KANT, Immanuel, *Tratat de pedagogie*, traducere de C.V. Butureanu și C. Rădulescu-Motru, Editura „Agora” S. R. L., Iași, 1992.
- LACLAU, Ernesto, *Universalism, Particularism and the Question of Identity*”, în Linda Martín Alcoff; Eduardo Mendieta, (ed.), *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford.
- MARX, Karl, *Capitalul*, vol. I, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957.
- MARX, Karl, *Capitalul*, vol. III, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1956.
- MARX, Karl, *Contribuții la critica economiei politice*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1954.
- MARX, Karl, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, traducere de Vasile Dem.

- Zamfirescu, Editura Politică, București, 1987.
- MARX, Karl, *Mizeria filosofiei. Un răspuns la „filosofia mizeriei” a d-lui Proudhon*, traducere colectivă, Editura Partidului Comunist Român, București, 1947.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Ideologia germană. Critica filozofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profeți*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Manifestul Partidului Comunist*, traducere nespecificată, Editura Nemira, București, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Opere Alese*, vol. I, traducere colectivă, Editura Partidului Muncitoresc Român, București, 1949.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Opere Alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1955.
- MUSCĂ, Vasile, (ed.), (ed.), *D. D. Roșca și Hegel*, Editura Viitorul Românesc, București, 1995.
- PINKARD, Terry, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, 2000.
- POPPER, Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, „Epoca marilor profeții: Hegel și Marx”, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2005.
- SPINOZA, Baruch, *Etica (demonstrată după metoda geometrică)*, traducere de S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993.