

Hegel și filosofia religiei ca filosofie politică*

[Hegel and the philosophy of religion as political philosophy]

Abstract: Starting from Dragoș Popescu's anthology regarding Hegel's philosophy of religion (and that of history) mentioned above, this essay is structured on the following lines: first, after the introductory section, it discusses several Kantian implications of Hegel's philosophy of religion. Second, it advances by analyzing Hegel's so called 'proofs' of God's existence, namely the cosmological, the theological and the ontological one. Furthermore, it takes into account some important connections existing between Hegel's philosophy of religion and his political philosophy, alluding to the fact that Hegelian philosophy of religion possesses important elements residing within the philosophical catalogue of Enlightenment, and those elements pervade the entire system of the German philosopher, thus rendering it towards a secular and rational type of development, although, nevertheless, irrational, mystic, romantic and poetic tendencies also run deep through Hegel's entire philosophy. Finally, the essay concludes that Dragoș Popescu's efforts to (re)introduce Hegel within the Romanian culture through previously unpublished lectures and fragments are praiseworthy, and may be considered, to some extent, a contribution to a developing Romanian form of right-wing Hegelianism.

Keywords: philosophy of religion, philosophy of history, Kantianism, Enlightenment, French Revolution

Introducere

După publicarea, în 2020, a volumului *Dovezile existenței lui Dumnezeu*, la editura Tracus Arte¹, Dragoș Popescu continuă laudabilul său proiect de a îl introduce pe importantul filosof german GWF Hegel culturii române prin intermediul unor texte netraduse până în prezent. Astfel, volumul menționat mai sus, dar și volumul care face obiectul prezentei recenzii, conțin ambele prelegeri de filosofie a religiei ținute de către Hegel în 1829 la Universitatea din Berlin, al cărei rector a fost între 1820 și 1831, anul morții sale. În plus, *Pagini din Hegel, pagini despre Hegel* conține, pe lângă un fragment hegelian care tratează dezvoltarea rațiunii în istorie, și care a fost tradus după notițele de curs ale unui student, fragment care, în traducerea precedentă în limba română, inclusă în *Prelegeri de filosofie a istoriei*, a fost tradus după alte notițe de curs - și fragmente din operele unor filosofi și biografii ai lui Hegel clasicizați deja la rândul lor – Wilhelm Dilthey (1833-1911), Richard Kroner (1884-1974) și Hermann Glockner (1896-1979). De asemenea, editorul a inserat în volum numeroase anexe și postfețe utile care contextualizează și pun în perspectivă fragmentele de text hegelian, alături de cele biografice.

Volumul începe prin reluarea și completarea „dovezilor” aduse de către Hegel în vederea „demonstrării” existenței lui Dumnezeu. Astăzi, putem pune acești termeni în ghilimele; acum două secole însă, atunci când filosofia reprezenta încă, deși tot mai puțin convingător, o știință enciclopedică, și științele pe care astăzi le-am numi socio-umane, dar și cele exacte, nu se delimitaseră și nu se specializaseră atât de puternic – acești termeni evocau subiecte cât se poate de serioase și, în sensul filosofiei hegeliene a religiei, de concrete. Am să încep prin a prezenta,

* Dragoș Popescu, (ed.), *Pagini din Hegel, pagini despre Hegel. O antologie*, Editura Tritonic, București, 2024.

¹ Am discutat acest volum într-o recenzie publicată în numărul 1069 al revistei *Observator Cultural* (2021) – „Hegel despre Dumnezeu: Este posibilă cunoașterea rațională a divinității?”.

după câteva aprecieri preliminare, cele trei tipuri de argumente pe care Hegel le invocă pentru a demonstra existența lui Dumnezeu – cosmologic, teleologic, ontologic – urmând să ajung și la câteva dintre aprecierile exprimate de către biografii de mai sus ai lui Hegel referitor la sistemul filosofic al acestuia. Voi continua apoi cu unele aprecieri la adresa elementelor de filosofie politică hegeliană care se desprind din aceste prelegeri de filosofie a religiei, pe care le voi încadra cu ajutorul unor idei desprinse din alte opere hegeliene și nu numai. La final, îmi voi permite anumite evaluări succinte la adresa receptării lui Hegel în cultura română de astăzi.

Un preambul kantian la filosofia hegeliană a religiei

Odată cu critica operată de către Immanuel Kant asupra vechii metafizici premoderne, o metafizică de factură teologică, drumul separării între ceea ce poate fi științific și rațional, respectiv ceea ce nu poate fi științific și rațional, este deschis. Înainte, era mai degrabă doar intuit. Editorul volumului observă foarte oportun faptul că, (re)așezând rațiunea pe bazele experienței, Kant separă iremediabil religia de știință, deși rămâne, în continuare, adept al unei divinități în ultimă instanță deiste, din ce în ce mai „raționalizabilă”. Isus, așa cum este el portretizat de tânărul Hegel, este la rândul său unul foarte iluminist (pp. 66-67). Revoluția epistemologică a lui Kant părea că subminează înseși bazele religiei creștine, motiv pentru care Hegel își asuma riscantă și chiar ingrata sarcină de a reconecta, în cadrul propriului sistem filosofic, religia cu celelalte științe existente. De menționat că o astfel de întreprindere părea vetustă chiar și în prima parte a secolului XIX, când însăși iluminismul, care mișcare politică, ajunsese la sfârșit, cel puțin pe filiera înfrângerii lui Napoleon în calitate de moștenitor politic al Revoluției Franceze.

Însă Hegel nu încearcă să reconcilieze religia cu științele moderne de pe poziții premoderne, teziste, dogmatice. O face de pe poziții post-iluministe. Și o face convingător. Pentru Kant, rațiunea pură, neținută în frâu de către sobrietatea aridă a experienței, degenerază în metafizică. Obiectele gândibile ale rațiunii pure sunt doar trei, afirmă Kant în *Înștiințare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filosofie*: libertate, nemurire, Dumnezeu². Doar aceste trei concepte pot exista fără a datora nimic empiricului. Chiar și așa, dacă rațiunea alege să se îndepărteze suplimentar de experiență, de lumea fenomenelor, în favoarea unei izolări sterile și contraproductive în lumea sensibilă, ea va sucomba în urma unor antinomii, așa cum le numește Kant. Adică, explicații care pretind la fel de multă raționalitate vor putea fi utilizate pentru a justifica direcții de gândire diferite, chiar ireconciliabile. În filosofia kantiană, relația dintre intelect (gândire „practică”, gândire a efectivității) și rațiune va conține întotdeauna un tip de asimetrie favorabil primului. Ori, tocmai această asimetrie este pusă de către Hegel în dezbatere.

Fără a contesta necesitatea de a „supraveghea” rațiunea pentru a nu îi permite să se transforme în fantezie convolută, Hegel afirmă că intelectul și rațiunea sunt, de fapt, consubstanțiali. În acest proces, intelectul devine invariabil o proiecție a rațiunii, care rațiune este desigur imposibilă fără intelect. Și care rațiune, avertizează Hegel, este întotdeauna istorică: libertatea nu poate fi gândită anistoric, iată una din formidabilele lecții ale lui Hegel, una pe care

² Scriere inclusă în volumul *Scrieri moral-politice*, îngrijit de către Rodica Croitoru și apărut la Editura Științifică, București, 1991, p. 437.

Kant, prin insistența lui asupra empiricului de factură fenomenală abstras oarecum contextului întotdeauna limitat care l-a produs, pare că o ignoră. Mai mult, așa cum afirmă Hegel în aceste prelegeri de filosofie a religiei netraduse până acum, intelectul nu poate accesa rațiunea – binele, progresul, universalul, absolutul, deși acești termeni nu sunt integral superpozabili – decât pe latura sa subiectivă (pp. 51-52). Ori, asta duce aproape inevitabil la un anumit tip de limitare cognitivă care invită la pragmatism și chiar la egoism.

Rațiunea însă, eticul, așa cum o numește Hegel când vorbește de raționalitatea specific politică, este întotdeauna o proiecție a întregului social, a comunității determinate istoric și ajunsă la împlinire politică prin intermediul statului. Dusă la consecințele sale ultime, filosofia kantiană a experienței pare să implice, din perspectivă hegeliană și nu numai, un fel de regretabilă atomizare politică, concomitent cu o autosuficiență intelectuală similară cu cea a stoicilor antici. Pentru Hegel, aceștia din urmă, alături de filosofii sceptici, erau de condamnat, în ultimă instanță, deoarece nutreau iluzia că se pot izola intelectual și moral de o lume care ea însăși le oferea mijloacele pentru a iniția această falacioasă operațiune, pe de o parte; pe de altă parte, această sterilă și virtuozitate individuală era indiferentă față de exterior, și astfel implicit nocivă, permițând diferitelor tipuri de organizare politică să se clatine și să dispară fără nicio tresărire a conștiințelor stoice și/sau sceptice. Genul acesta de moralism steril și izolat Hegel îl tratează în *Fenomenologia spiritului* sub denumirea de „suflet frumos”³: ce frumoși, deștepți și cinstiți suntem noi, și ce urâtă, stupidă și coruptă este lumea – cam așa am putea rezuma, plastic, poziția sufletelor frumoase, raportul lor cu lumea. Ori, această fragmentare, care reprezintă și o trăsătură tot mai pronunțată a lumii moderne, așa cum bine a intuit Hegel, nu conduce la nimic bun, politic vorbind: pragmatism feroce, dublat de tot felul de narcisisme identitare, sexuale etc., pragmatism capitalist care invită practic o mentalitate de tip legea junglei să amenințe fundamentele civilizației moderne, ajutat fiind, în oglindă, de ceea ce Sigmund Freud numea un narcisism al micilor diferențe⁴, care, în tribalismul și intransigența sa efectiv sectară, dublează și intensifică individualismul și disoluția universalismului etic puse în scenă de către capitalism.

Trebuie făcute toate aceste precizări ca preambul la discuția care urmează despre filosofia hegeliană a religiei și despre cum pretinde Hegel că demonstrează existența lui Dumnezeu. Universalismul etic hegelian, căruia îi corespunde singularitatea politică a statului, este dublat de un universalism epistemologic, în care științele moderne, sociale și exacte (distincție încă emergentă și încă ambiguă pe vremea lui Hegel) sunt invitate, alături de religie, să contribuie la consolidarea dezvoltării spirituale a propriei comunități. Într-o terminologie mai ușor de înțeles pentru noi, astăzi, este vorba de emancipare, de reconciliere intelectuală, materială, legislativă și politică a cetățenilor, atât la nivel intra cât și la nivel extra-comunitar și chiar, în ultimă instanță, global, deși Hegel nu se aventurează neapărat până acolo. Religia este deci „spirituală” în măsura în care contribuie, pentru populațiile slab alfabetizate din Europa începutului de secol XIX, cunoscută de Hegel – la dezvoltarea comunității, la dezvoltarea gândirii și a înțelegerii comune în vederea rezolvării problemelor sociale, la rândul lor comune. Religia hegeliană este de altfel

³ GWF Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000, p. 385; vezi și GWF Hegel, *Dovezile existenței lui Dumnezeu*, ediție îngrijită de Dragoș Popescu, Editura Tracus Arte, București, 2020, p. 62.

⁴ Sintagma este utilizată aici pentru a atrage atenția asupra unor sensibilități politice postmoderne, așa cum s-au dezvoltat acestea, inițial, în cadrul filosofiei franceze postbelice. Mă refer aici la gânditori ca Michel Foucault, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Gilles Deleuze etc. Vezi, mai pe larg, François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. și transformările vieții intelectuale din Statele Unite*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2016.

extrem de critică la adresa prejudecăților sau a miracolelor, și are astfel un rol rațional (social) foarte bine definit⁵. Pentru majoritatea oamenilor din societatea/societățile în care Hegel a trăit și a scris, religia reprezenta un adjuvant sau chiar un înlocuitor binevenit al rațiunii la care, datorită educației precare și a lipsurilor materiale deloc negliabile – aceștia nu aveau acces. Mai departe, procesul hegelian de raționalizare a religiei continuă: în măsura în care aceasta se bazează pe teamă pentru a își atinge scopurile și pentru a își manipula astfel adepții, împingându-i de pe drumul cunoașterii de sine autentice, religia eșuează și devine fie o cochilie goală a ceea ce ar fi trebuit de fapt să fie, aceasta în cel mai bun caz, fie efectiv o formă de opresiune. În ambele cazuri, conchide Hegel, o astfel de religie rămâne captivă unei imanente de rău augur, una în care spiritul este din ce în ce mai puțin prezent, și se transformă, astfel, în „prizoniera finitului”⁶.

Dovezile (hegeliene) ale existenței lui Dumnezeu. Argumentul cosmologic, argumentul teleologic și argumentul ontologic

Care sunt deci argumentele hegeliene pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu? Argumentul cosmologic presupune infinitatea. În logica hegeliană, infinitatea reprezintă o dinamizare constantă a finitului, a fenomenului, a particularului, a intelectului. Înțelegerea de sine a intelectului, dincolo de o latură sau alta a existenței sale care tinde să îi absoarbă integral înțelegerea asupra lumii și să o prelucreze sub forma unei separări față de aceasta din urmă – implică deja o punere în perspectivă care denotă raționalitate. Această infinitate nu este însă una metafizică; doar aparența sa este metafizică sau, cel mult, rezidual metafizică: cantitativul care începe să se gândească pe sine și se descoperă inevitabil ca limitat este deja un calitativ, ne spune Hegel în *Știința logicii*⁷. Astfel, Dumnezeu devine, la Hegel, o formă de cunoaștere, diminuarea graduală a distanței care separă intelectul de posibilitățile sale raționale nevalorificate încă în mod corespunzător, în special la nivel comunitar. Cunoașterea fiind infinită, și Dumnezeu însuși fiind infinit, rezultă că dialectizarea infinității pe latura sa calitativă are, pentru Hegel, o certă dimensiune divină. Sigur, infinitatea o poate lua și în direcții regretabile, progresând pe filieră preponderent cantitativă, caz în care deschide posibilitățile unei ontologii contorsionate și sărace în ființă, ontologia capitalului, unde progresul este unul strict cantitativ, bazat pe mărfuri numărabile și interschimbabile, o societate unde tot și toate au numai un preț. Tot mai mult preț și tot mai puțină umanitate – Hegel anticipează astfel, prin criticile aduse capitalismului emergent din vremea sa în unele prelegeri de la Jena⁸ sau în *Principiile filosofiei dreptului*⁹ – societatea tehnocratică, societatea de consum în care discernământul filosofic și implicit civic al cetățenilor se erodează¹⁰. Se pune astfel sub semnul întrebării dezvoltarea etică (politică) a

⁵ GWF Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 412, 483-484.

⁶ GWF Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963, p. 92.

⁷ Așa cum inspirat scrie Hegel, „cantitatea este calitatea devenită deja negativă”. *Știința Logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, p. 61.

⁸ GWF Hegel, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806), with commentary by Leo Rauch*, Wayne State University Press, Detroit, 1983, pp. 138-145.

⁹ GWF Hegel, *Principiile filosofiei dreptului, sau elemente de drept natural și știință a statului*, Editura IRI, București, 1996.

¹⁰ Vezi Emanuel Copilaș, „The challenge of bad infinity. A restatement of Hegel’s critique of mathematics”, *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, nr. 2, 2017, pp. 681-699.

acestor societăți, pe măsură ce calitatea lor democratică devine din ce în ce mai mult un simulacru, iar nivelul de participare scade. Hegel nu este neapărat un gânditor democratic în termenii teoriei democratice de astăzi, și voi reveni la acest aspect puțin mai încolo – dar aceasta este o apreciere care ține în primul rând de proceduralismul democratic; la nivel substanțial, axiologic, filosofia politică hegeliană are clare implicații democratice, dincolo de forma istorică (depășită?) în care a fost elaborată.

Mai departe, argumentul teleologic rezidă în problematizarea determinațiilor accidentale ale ființei din perspectivă teleologică. Altfel spus, viața în general nu este posibilă decât în absența unor scopuri, pe care aceasta și le fixează sau, în cazul animalelor, de exemplu, care țin mai degrabă de pura dependență biologică și nu au de a face cu o formă de conștiință. Progresele biologiei de astăzi, și descoperirea faptului că anumite animale posedă o formă de limbaj rudimentar și au forme de organizare socială foarte complexe – nu erau cunoscute, în general, pe vremea lui Hegel. Pentru acesta, doar umanitatea posedă conștiință, iar conștiința, în măsura în care este infuzată de rațiune, generează eforturi, ambiții, așteptări, rezultate (scopuri) care duc, direct și indirect, voluntar și involuntar, atât la dezvoltare socială, cât și la dezvoltare individuală, deși aceasta din urmă nu este posibilă, la Hegel, decât prin intermediul primeia, viața etică fiind, așa cum am discutat, mai importantă decât a particularului luat ca abstract. Ideea hegeliană, ca proiectare din perspectiva rațiunii a efectivității, a diversului sensibil, reprezintă un vehicol al spiritului identificabil, în principal, la nivelul conștiinței. Scopul, așa cum este discutat în *Principiile filosofiei dreptului*, este resimțit de către particular ca o perpetuă lipsă și devine, astfel, o formă mai mult sau mai puțin nouă de autodepășire¹¹.

Dar spiritul nu este doar gând nobil, virtuos, laudabil. El este, în primul rând, faptă rezultată în urma unui scop rațional autoînstituit. „Nu poți învăța să înoți fără să intri în apă”, cita Hegel un pedagog german din secolul XVIII într-unul din volumele *Enciclopediei* sale filosofice¹². Doar din cărți, sau, cum am spune astăzi, doar din materiale video, tutoriale, podcasturi – nu se poate. Trebuie inevitabil să ne mai și „udăm”, dacă vrem să ajungem acolo unde ne-am propus. În *Știința Logicii*, Hegel distinge clar între scop, pe de o parte, și mecanism, pe de cealaltă parte¹³. Scopul reprezintă calitativul, germenele rațional care infuzează mecanismul fenomenologic, altfel inert și practic inexistent – cu necesitatea propriei sale autodepășiri. Când acest proces avansează pe latura infinității „bune”, progresăm. Când nu, învățăm: rațiunea este, știm din *Prelegerile de filosofie a istoriei*, „vicleană”¹⁴. Și, întotdeauna, dialectică. În definitiv, pentru Hegel, toată această „neliniște” teleologică a ființei are, la rândul său implicații divine.

În sfârșit, ultimul argument adus de către Hegel în favoarea existenței lui Dumnezeu este cel ontologic. Pe scurt, acesta rezidă în motricitatea dialectică a particularității care, conștientă sau nu de mecanismul teleologic în care este imersată, îi face față, în măsura propriilor posibilități, și, în același timp, îl influențează. Simplu spus, conceptul reprezintă interfața dintre intelectul căruia dialectica îi rămâne preponderent inaccesibilă, intelectul nefiind capabil să

¹¹ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, p. 36.

¹² Este vorba despre *Logică*, volum numit, în jargonul filosofic, și *Logica mică*. Ediția la care se face trimiterea este cea publicată de către Editura Humanitas, București, 1995, p. 47, 100.

¹³ Hegel, *Știința logicii*, pp. 735-738.

¹⁴ GWF Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 34.

înțelege schimbările prin care trece altfel decât ca separații, ca abstracții izolate și nespeculative care pot conduce, cel mult, la o formă de infinitate „rea” – și rațiune, dinamica teleologică mai sus discutată, care deschide diverse căi înspre infinitatea „bună”, dar nu are cum să ne oblige să le urmăm. Fiecare dintre noi își este sieși, propriul concept, în măsura în care învață să „înnoate”, pentru a reveni la exemplul de mai sus. Chiar și când nu reușim să învățăm să „înnotăm”, sau să devenim performanți în ceea ce ne propunem – aceasta nu înseamnă, pentru Hegel, absența conceptului, ci doar menținerea lui într-o stare aflată sub posibilitățile sale reale. Alături de infinitatea „bună” și de motricitatea teleologică axată pe punerea în perspectivă a diversului fenomenologic inconsistent, conceptul reprezintă, și el, o dovadă a existenței lui Dumnezeu.

Acest Dumnezeu hegelian este, așa cum am putut constata, o formă de cunoaștere aflată în inegalitate cu substanța sa ontologică – ființa. Deși inegalitatea aceasta nu dispare, așa cum nu dispare nici diferența care face posibilă existența dialecticii, aceasta nu înseamnă că nu se diminuează sau, cel puțin, nu se transformă, în funcție de contextele istorice specifice pe care le traversează. Dumnezeu este îndemnul, conștiința vinovată a unei umanități aflată în proces de reconciliere cu sine însăși, dar incapabilă până la capăt de acest lucru datorită alienării, la rândul ei istorică, produsă chiar de mișcarea, fragmentată, haotică, și totodată contradictorie – efectuată înspre această reconciliere.

Acesta este unul din motivele pentru acre, unul dintre biografiile lui Hegel prezente în a doua jumătate a acestui volum, Hermann Glockner, îl consideră pe Hegel un filosof „pantragic” și, totodată, „panlogic”: totalitatea, sfâșiată între indispensabilitatea ei ca universal teleologic rațional și efectivitate haotică imposibil de „apucat” și de prelucrat din perspectiva rațiunii kantiene bazată pe primatul (in)failibilității empirice, rațiune care stă la baza științelor moderne – reprezintă atât posibilitatea și șansa umanității de a gândi și acționa în comun pentru a depăși provocările pe care le întâmpină, mai ales, astăzi, cele ecologice, de exemplu, lipsite de precedent istoric și care confirmă din nou, dacă mai era cazul, justetea filosofiei hegeliene a istoriei – cât și, privită cu un ochi kantian (pozitivist ar fi poate prea mult spus), o himeră metafizică. Totalitatea se sustrage în permanență, datorită istoricității sale, care este atât succesivă, cât și simultană – unei gândiri care să o poată gândi altfel decât speculativ. Ea este, deci, atât tragică, prin imposibilitatea ei, în sensul „tare” al termenului, cât și logică, în măsura în care suntem constrânși să ne reinventăm ca specie, în cele din urmă, într-un context global din ce în ce mai puțin antropocentric și mai ecocentric – și nu putem face asta decât acționând în comun.

Prin filosofia hegeliană a religiei, către filosofia politică hegeliană. Câteva observații disparate

Aș mai selecta, dintre numeroasele idei importante care apar în carte, câteva care țin de concepția politică a lui Hegel, așa cum reiese aceasta din cele câteva prelegeri de filosofie a religiei incluse în volum și, repet, netraduse în limba română până în prezent, dar și din fragmentul de filosofie a istoriei menționat la începutul introducerii. Astfel, pentru Hegel, statul reprezintă apanajul unei elite educate, care înțelege interesele superioare ale întregului mai bine decât „plebea” needucată, redusă, din varii motive, la o condiție materială și culturală în care egoismul abrutizant predomină. De asemenea, Hegel contestă concepția lui Rousseau despre tirania majorității,

afirmând că, dacă urmărim logica acesteia, orice minoritate se poate erija în reprezentanta întregului popor, destabilizând astfel structura instituțională a statului și erodând, totodată, comunitatea etică pe care acesta o alcătuiește, împreună cu poporul. Opoziția dintre popor și elita politică încorporată în stat este dezavuată de Hegel, fiind considerată un fel de morb care care afectează imunitatea întregii comunități etice. Popoarele „raționale” sunt cele care reușesc, în cele din urmă, să se organizeze politic prin intermediul unui stat, iar cel mai bun model de stat este de găsit pentru Hegel, firește, în Europa (vezi pp. 123-126)¹⁵. La toate aceste idei se adaugă concepția oarecum medievală a lui Hegel despre asociațiile profesionale din epocă, ghildele, breslele, care trebuiau reunite într-un fel de economie corporatistă, funcționând în tandem cu scopurile dezvoltationiste instituite de către stat și sub oblăduirea acestuia din urmă. În termenii zilelor noastre, este vorba despre o viziune economică în care patronatele, împreună cu statul, organizează economia, dirijând-o, fără însă a o controla în moduri inoportune¹⁶. La începutul secolului XIX, ideea de sindicate nu era bine dezvoltată și, oricum, deși Hegel era critic față de ravagiile sociale produse de către ascensiunea capitalismului în Anglia, perspectiva unei democrații de factură rousseauistă, cu accente critice și cu ceea ce astăzi am numi *checks and balances* – îi părea din start neverosimilă etic și suspectă politic.

Nu este cazul și nici locul să dezvoltăm aici, pe larg, ideile prezentate în paragraful anterior. Acestea pot fi „îmblânzite” și contextualizate, dar cert este faptul că, în ultimă instanță, Hegel nu prea este un gânditor de la care avem multe de învățat despre democrație, cel puțin despre democrație așa cum o cunoaștem astăzi. Chiar și așa, filosofia lui politică implică numeroase aspecte democratice: conceptul de societate civilă îi aparține, deși, de exemplu, Hegel îl înțelegea mai degrabă în termeni preponderent antreprenoriali, ca un fel de vas comunicant existent între indivizi și stat, societatea civilă încă percepând statul ca pe ceva exterior și chiar opresiv¹⁷. Tot pe filiera ascensiunii burgheziei, conceptul de plebe la Hegel, sărăcia produsă de capitalism fiind considerată de filosof una dintre cele mai grave probleme ale modernității - nu comportă neapărat reproșuri morale sterile și individualiste, cât reproșuri politice: oricine poate fi educat, oricine poate ajunge la înălțimea propriului concept, în măsura în care se îndeplinesc condițiile materiale necesare în acest sens¹⁸. Regimul politic aristocratic premodern este unul mort și îngropat, iar Hegel nu se numără printre cei care îl regretă, deși concepția sa politică generală este asimilabilă unui monarhism constituțional relativ asemănător cu monarhiile nord-europene contemporane¹⁹.

Statul hegelian are datoria civică de a își educa proprii cetățeni pentru a îi face să se înțeleagă pe sine în calitate de comunitate cât mai luminată, nu în calitate de multitudine atomizată, egoistă, rapace, agresivă și, în ultimă instanță, necivilizată. Apoi, insistența lui Hegel asupra popoarelor „raționale”, care se organizează cu ajutorul unor state, și a popoarelor mai puțin raționale, care nu au intrat încă în „istorie” este una foarte eurocentrică și cu regretabile

¹⁵ Vezi, de asemenea, și Hegel, *Principiile filsoofiei dreptului*, pp. 268-269.

¹⁶ O astfel de viziune asupra economiei, deși dintr-o perspectivă ideologică total diferită de cea a lui Hegel, un monarhist moderat și cu simpatii republicane certe - a fost aplicată și în cadrul regimurilor fasciste. Vezi, pentru ideea breslelor meșteșugărești medievale asimilabilă mai degrabă patronatelor decât sindicatelor, Vilfredo Pareto, *Transformarea democrației*, Alexandria Publishing House, Suceava, 2023, pp. 34-38.

¹⁷ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, pp. 187-189.

¹⁸ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, pp. 230-233.

¹⁹ GWF Hegel, *Heidelberg Writings. Journal Publications*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 65.

valențe coloniale. Chiar și așa, Hegel nu afirmă nicăieri că doar organizarea politică europeană este cea care aduce popoarele în istorie, ci, că pentru Europa, istoric vorbind, aceasta s-a dovedit a fi cea mai bună. Alte continente, alte civilizații, alte popoare, toate acestea se organizează diferit, și nu există nicio garanție că mijloacele lor politice nu vor deveni, cândva, superioare celor ale europenilor. În prelegerile sale de filosofie a istoriei, Hegel afirmă foarte clar că, din punct de vedere filosofic, spiritul s-a „trezit” în Asia, deși acum luminează cel mai intens în Europa. Spiritul însuși reprezintă o noțiune pur istorică la Hegel, un îndemn de a deveni mai buni, mai înțelegători și mai rezonabili unii cu alții, la toate nivelele posibile. În ceea ce privește naționalismul, iarăși, Hegel l-a criticat și ridiculizat chiar, pe fliera neajunsurilor pe care le-a identificat în cadrul romantismului politic german, un fel de precursor intelectual al naționalismelor etnocentrice europene specifice secolului XX²⁰.

Avem aici o altă lecție despre democrație (împotriva naționalismului) de la un gânditor care, nici astăzi, și, parțial, nici în epoca sa, nu poate fi catalogat neapărat drept democratic – ci mai degrabă ca monarhist constituțional, așa cum am amintit deja, sau ca republican, în sensul antic al termenului - dar care, iată, ne învață atât de multe despre condițiile de posibilitate ale acesteia. În plus, Hegel, care afirmă fără echivoc superioritatea cunoașterii filosofice asupra celorlalte tipuri de cunoaștere, susține că filosofia înseși nu este posibilă în absența libertății politice: „în istorie filosofia apare numai acolo unde apar constituții libere”²¹ – chiar dacă aceste libertăți sunt restrânse, pentru început, la o anumită elită politică, economică sau culturală. Mesajul *Principiilor filosofiei dreptului* este clar: regimurile politice cele mai bune sunt acelea unde toți sunt liberi, și unde toți pot să-și perfecționeze și să-și extindă această libertate pe baza conceptualității (în sensul hegelian al termenului) disponibile.

Trebuie afirmat, de asemenea, că Hegel a fost un mare admirator al Revoluției Franceze. Filosoful spera, în secret, că iluminismul francez va produce o mișcare reformistă în Germania care va conduce la câștiguri politice similare, în absența violențelor revoluționare²². Speranța aceasta s-a lăsat așteptată, și Hegel nu a mai trăit să asiste la unificarea Germaniei, care s-a petrecut la patru decenii după dispariția sa. Motiv pentru care în multe dintre concepțiile sale politice prezente în cărțile pe care le-a scris, sau în prelegerile reconstituite în principal după notițe ale numeroșilor săi studenți – putem spune că filosoful s-a autocenzurat, în diferite dozaje. Ideile sale politice, aparent scandaloase pe alocuri, se pot datora și implicațiilor profesionale nefaste pe care Hegel le putea atrage asupra sa ca filosof extrem de proeminent și protejat al unor notabilități ale epocii. Nu numai asupra sa, cât și asupra studenților săi. Toate aceste idei politice cu valențe nedemocratice pot fi însă „lustruite” dialectic și coroborate cu altele, ale căror implicații subversive, fie și ontologice, nu neapărat politice, sunt clare.

²⁰ GWF Hegel, *Hegel: The Letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 330, 608.

²¹ Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1, p. 91.

²² Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham and London, 2004; Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Harper Torchbooks, New York, 1973; Rebecca Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford, 2011; Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; Richard Bourke, *Hegel's World Revolutions*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2023; Joachim Ritter *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, The MIT Press, Cambridge, 1984; Georg Lukács, *The Young Hegel. Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*, Merlin Press, London, 1975.

Din postura în care se afla, mai ales cea foarte proeminentă ca rector al Universității din Berlin (1820-1831), Hegel nu își permitea să deranjeze prea mult, mai ales că simpatiile sale revoluționare erau cunoscute fără echivoc. Și încă ceva, referitor la filosofia hegeliană a religiei: putem considera, cu suficientă îndreptățire, că implicațiile comunitare și emancipatorii ale acesteia pot fi interpretate și ca un fel de substitut politic, în absența unui stat care să reunească toate cele câteva zeci de state germane după modelul francez. Sfântul Imperiu Roman, care cuprindea aceste mici state și orașe stat într-un fel de configurație imperială extrem de laxă, dispăruse sub loviturile lui Napoleon. Confederația Rinului, care încercase să așeze aceste entități politice pe baze seculare și iluministe, a dispărut la rândul său odată cu înfrângerea lui Napoleon. Eticul atât de valorizat de către Hegel, comunitatea politică făcută posibilă de către și numai prin intermediul statului - îi ținea pe germanii din timpul său într-o lungă și dureroasă expectativă.

În acest context putem plasa, acum, și temerile prezente în filosofia politică hegeliană referitoare la fragmentarea statului prin intermediul disputelor faționale dintre diferite categorii sociale și reprezentanții acestora, categorii sociale care, exprimându-și, de fapt, propriile interese ca grup social aparte, au pretenția de a vorbi, apoi, în numele întregii colectivități politice. Libertatea poate fi coruptă foarte ușor, iar clamarea ei vehementă de către o parte sau alta poate indica, avertizează Hegel în mod judicios în *Prelegeri de filosofie a dreptului*, camuflarea unor interese private. Comunitatea germană de state de la începutul secolului XIX, fragmentată și fragilă, nu se putea consolida sub forma unui stat unificat prin amplificarea tendințelor centrifugale existente între părți, ci doar prin cultivarea celor centripete. Alte state insuficient consolidate politic pe atunci, cum a fost cazul Poloniei, afirmă Hegel, s-au prăbușit tocmai datorită consolidării legale a fașionalismului politic și consfințirii dreptului de veto în anumite circumstanțe (p. 126).

Probabil că, având ca ideal politic unificarea unei Germanii reformate pe coordonatele intelectuale și politice ale iluminismului francez, evitând, însă, pe cât posibil, turbulențele revoluționare – Hegel considera pur și simplu că nu apăruse deocamdată contextul politic potrivit pentru încurajarea fașionalismului și pentru oferirea de câștig de cauză minorităților în raport cu majoritate. În rest, filosoful, așa cum am constatat, valorizează fără nicio urmă de ambiguitate libertatea politică drept condiție fundamentală de posibilitate a filosofiei și afirmă, de asemenea, tot în *Principiile filosofiei dreptului*, că epoca modernă reprezintă epoca particularului; acesta stă la baza întregului edificiu al modernității. Vătămarea lui (nejustificată legal) atrage după sine invalidarea pretențiilor oricărui stat de a poseda, în termenii lui Hegel, o „constituție liberă”.

Concluzii și unele evaluări

La final, nu aș adăuga decât o sinceră apreciere pentru eforturile sistematice dar, din păcate, prea puțin vizibile și prea puțin recunoscute, depuse de către domnul Dragoș Popescu, în ultimele decenii, în vederea (re)introducerii lui Hegel în cultura filosofică românească. La fel ca în perioada de dinainte de 1989, deși din alte motive, care ar merita investigate și puse în problemă la rândul lor – Hegel rămâne, în continuare, un marginal în republica românească a literelor. Ca notă personală, consider că eforturile recuperării lui Hegel de către domnul Popescu pot fi încadrate, cu limitele de rigoare, în ceea ce s-a numit, în dezbaterile culturale din Germania dintre

discipolii filosofului în deceniile care au urmat după decesul acestuia – hegelianism de dreapta. Neohegelianul Richard Kroner, prezent în acest volum cu un fragment dintr-o lucrare despre tranziția filosofică de la Kant la Hegel, îl consideră pe acesta din urmă, un filosof irațional (pp. 228-230). Panlogismul și pantragismul amintite mai sus contribuie și ele la conturarea unei astfel de imagini. Sigur, prin ambițiile totalizante ale sistemului său filosofic, Hegel poate fi perceput și ca un fel de „magician” al gândirii, care nu ar avea prea multe de oferit în termeni analitici concreți. Este suficient însă să parcurgem, printre multe alte lucrări excelente, doar biografia lui Hegel publicată de către Terry Pinkard²³ pentru a descifra uriașa complexitate a filosofiei hegeliene, alături de aplicabilitatea ei incontestabilă la epoca de majoră tranziție politică în care Hegel a trăit. Există, cu siguranță, un fel de farmec poetic al exprimării, respectiv al ambiției filosofiei sistemice hegeliene de a cuprinde, aparent sufocant, efectivitatea existenței. Dar aceasta nu este, conform lui Pinkard, decât un efect marginal provenit din proiectul unei sinteze filosofice absolut copleșitoare, ale cărei cadre extinse rămân, însă, iluministe și post-iluministe, nu iraționale într-un sens care l-ar anticipa pe Martin Heidegger, de exemplu.

Aș aminti aici, în contextul a ceea ce ar putea fi numit hegelianism de dreapta în România contemporană - și contribuțiile domnului Vlad Mureșan, care prezintă, printre altele, celebra dialectică hegeliană stăpân-sclav din perspectivă conservatoare, accentuând inegalitățile produse de către această dinamică dialectică, în ciuda tendințelor sale uniformizante, cele din urmă reunite în cadrul conceptului de cetățenie modernă. Hegelul propus de către domnul Mureșan este unul al ierarhiilor, al inegalităților ca forme specifice de diferență, diferență în absența căreia mecanismul dialectico-istoric nu are cum să funcționeze: firavul său egalitarism sucombă întotdeauna în fața speculativului înțeles, de către domnul Mureșan, prin intermediul unor noțiuni de extracție kantienă – ca succesivitate, nu ca simultaneitate²⁴. Revoluția egalitară pe care Marx o extrage ca un fel de corolar neîncununat al filosofiei politice hegeliene nu se arată nicidecum la orizont, aceasta este una dintre concluziile acestui articol. Inutil de precizat, de asemenea, faptul că Hegelul domnului Mureșan este unul profund anti-revoluționar²⁵.

Fără a avea pretenția de a contesta în vreun fel ceea ce afirmă domnul Mureșan referitor la dialectica hegeliană stăpân-sclav, aș adăuga doar că Hegel este, totuși, un gânditor critic în sine, nu numai prin transformările ulterioare ale filosofiei sale pe coordonate marxiste, de exemplu. Conform lui Jean Hyppolite, unul dintre cei mai avizați interpreți francezi ai lui Hegel din secolul XX, indiferent de pozițiile personale ale filosofului, care poate avea anumite nuanțe conservatoare, implicațiile sistemului filosofic hegelian per ansamblu sunt invariabil subversive și, continuând această linie de argumentare, chiar revoluționare²⁶.

Apoi, Hegel este atât de complex, în cele din urmă, încât diverse tipuri de abordări ontologice și politice pot fi extrase din sistemul său, toate cu pretenții la fel de respectabile de legitimitate. Dacă „grăbim” puțin mecanismul mecanismul dialectic al istoriei, ne vom apropia înspre abordări ale lui Hegel infuzate preponderent pe filiera unor sensibilități de stânga. Dacă îl

²³ Terry Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

²⁴ Vlad Mureșan, „Stăpân și sclav. O perspectivă conservatoare”, *Syntopic*, 04. 03. 2024, <https://www.syntopic.ro/stapan-si-sclav-o-interpretare-conservatoare/>.

²⁵ Vlad Mureșan, „Critical Revoluției la Hegel”, *Syntopic*, 24. 06. 2022, <https://www.syntopic.ro/critica-revolutiei-la-hegel/>.

²⁶ Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 398-399.

„încetinim”, invităm perspective hermeneutice specifice unor sensibilități de dreapta. Hegel însuși nu caută să imprime vreun „ritm” anume acestui mecanism, ci doar să îl cuprindă, speculativ, în determinațiile sale întotdeauna istorice.

Bibliografie

- BOURKE, Richard, *Hegel's World Revolutions*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2023.
- COMAY, Rebeca, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford, 2011.
- COPILAȘ, Emanuel, „Hegel despre Dumnezeu: Este posibilă cunoașterea rațională a divinității?”, *Observator Cultural*, nr. 1069, 2021.
- COPILAȘ, Emanuel, „The challenge of bad infinity. A restatement of Hegel's critique of mathematics”, *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, nr. 2, 2017, pp. 681-699.
- CUSSET, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. și transformările vieții intelectuale din Statele Unite*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2016.
- GWF Hegel, *Dovezile existenței lui Dumnezeu*, Editura Tracus Arte, București, 2020.
- GWF Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 2000.
- HEGEL, GWF, *Enciclopedia Științelor Filosofice. Logica*, Editura Humanitas, București, 1995.
- HEGEL, GWF, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806), with commentary by Leo Rauch*, Wayne State University Press, Detroit, 1983.
- HEGEL, GWF, *Hegel: The Letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- HEGEL, GWF, *Heidelberg Writings. Journal Publications*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- HEGEL, GWF, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Humanitas, București, 1997.
- HEGEL, GWF, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Editura Humanitas, București, 1995.
- HEGEL, GWF, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.
- HEGEL, GWF, *Principiile filosofiei dreptului, sau elemente de drept natural și știință a statului*, Editura IRI, București, 1996.
- HEGEL, GWF, *Știința Logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.
- HYPOLITE, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston.
- HYPOLITE, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, Harper Torchbooks, New York, 1973;
- KANT, Immanuel, *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991.
- LOSURDO, Domenico, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham and London, 2004;
- LUKÁCS, Goerg, *The Young Hegel. Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*, Merlin Press, London, 1975.

- MUREȘAN, Vlad, „Critical Revoluției la Hegel”, *Syntopic*, 24. 06. 2022.
- MUREȘAN, Vlad, „Stăpân și sclav. O perspectivă conservatoare”, *Syntopic*, 04. 03. 2024.
- PARETO, Vilfredo, *Transformarea democrației*, Alexandria Publishing House, Suceava, 2023.
- PINKARD, Terry, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- RIEDEL, Manfred, *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984
- RITTER, Joachim, *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, The MIT Press, Cambridge, 1984.