

Balogh Brigitta

Libertate și recunoaștere în *Fenomenologia spiritului*: modelul hegelian al libertății

*În cele din urmă libertatea este, totuși,
o problemă practică a realității,
și nu una teoretică a gândirii.
De aceea, libertatea, mai întâi, se trăiește,
și numai apoi se cunoaște.
Vasile Muscă**

I. Despre soarta contradictorie a anumitor teorii asupra libertății

Contemplând soarta ciudată a unor teorii filosofice asupra libertății, ne putem întreba de ce tocmai această noțiune fundamentală a culturii europene se dovedește a fi atât de contradictorie, atât de fragilă. Oricât de sofisticată și prudent formulată ar fi o teorie a libertății, ea riscă întotdeauna să fie acuzată de erori esențiale, mai mult, de tendința de a fundamenta ideea totalitară. Oricum, situația ne amintește de diagnoza lui Platon pe care a dat-o în privința sofștilor: când partenerul lor susține o anumită perspectivă a unei probleme, ei o schimbă pe a lor în mod arbitrar, ajungându-se la situația că posibilitatea înțelegerii acesteia se reduce la zero. Tot așa, fiind alcătuită în cele mai multe cazuri din mai multe straturi conceptuale și din mai multe perspective suprapuse, conceptul filosofic al libertății riscă, de asemenea, să fie interpretată în mod simplist, neadecvat. Din păcate însă, istoria filosofiei adesea acceptă, mai mult, canonizează aceste interpretări false, mai ales în cazul unor gânditori la care faptul că s-au raportat la perspectiva absolutului are tendința de a întuneca faptul că, totuși, în privința complexității conceptului libertății au avut simțul echilibrului.

Chiar și Kant, filosoful care, potrivit lui Hannah Arendt, a fost cel mai lipsit de tendința spre tiranie dintre toți gânditorii europeni, a fost acuzat de mai mulți teoretici ai secolului al XX-lea că ar fi strămoșul unor

* Vasile Muscă: *Spusul și de nespusul. Meditații, însemnări, aforisme*. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003, p. 24.

ideologii contrare libertății. Mai ales ideea autodeterminării morale a voinței a fost cea care, potrivit acestor teoreticieni, a contribuit la nașterea ideologiei naționalismului¹ sau la întărirea noțiunii „pozitive” a libertății care, cel puțin conform analizelor lui Isaiah Berlin, s-a dovedit a fi mai propice ideologiilor totalitariste decât cea negativă.²

Dar sunt oare juste aceste acuzații la adresa lui Kant? O analiză mai detaliată arată că ele confundă și nivelează diferitele straturi ale teoriei libertății a lui Kant. Este adevărat, această „teorie” este una virtuală, împrăștiată între diferitele piese ale operei, dar aceasta nu schimbă faptul că ea există și că este una deosebit de complexă. Care sunt straturile acestei teorii? În primul rând, avem de-a face cu stratul libertății „transcendentale” sau „noumenale”, cea care constă în autonomia voinței și este descrisă de Kant în capodoperele sale de filosofie morali ca *Fundamentele metafizicii moralei* sau *Critica rațiunii practice*. Ea se definește în opoziție cu determinația naturală, și este una inalienabilă, absolută.

Acesta este acel strat al libertății care a fost absolutizat – și astfel politizat – de către analiștii amintiți mai sus. Ei însă au scăpat din vedere că un concept al libertății absolute nu este neapărat un concept exclusivist. O perspectivă absolută (cel puțin dacă acceptăm că așa ceva este posibil) nu înseamnă neapărat o perspectivă unică. Într-adevăr, ea nu este singura pe care Kant o are în vedere: cel puțin în eseurile de filosofie politică și de filosofie a istoriei³ putem descoperi o altă perspectivă a libertății, la fel de importantă ca cea a libertății noumenale. Această ipostază nouă apare, în primul rând, în exigența limitării reciproce a libertăților în cadrul societății civile. Iar dacă vorbim de necesitatea limitării reciproce a libertăților pentru a putea conviețui cu libertatea celorlalți, este de la sine înțeles că vorbim de o presupusă libertate „naturală”, care ar consta în posibilitatea de a face pur și simplu ceea ce vrem. Această libertate naturală ar trebui limitată în favoarea conviețuirii sub semnul dreptății, iar libertatea politică ar fi o a treia specie care s-ar găsi undeva la intersecția dintre cea „naturală” și cea „noumenal-absolută”.

¹ Elie Kedouri: *Nationalism*. Blackwell, Oxford, 1996, pp. 136–144.

² Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty. In Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford, 1969.

³ În primul rând în *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* și în *Pacea eternă*.

Toate acestea sunt în deplină concordanță cu viziunea lui Kant asupra omului, viziune ce se bazează pe duplicitatea *ego*-ului nostru natural și a *ego*-ului nostru moral (politica fiind ceva ce trebuie să țină cont de amândouă). Astfel, pe de o parte, omul este *persoană*, ființă liberă în mod necondiționat – cea ce înseamnă, de asemenea, *responsabil* în mod necondiționat, deoarece este ființă rațională. Pe de altă parte însă, omul este, de asemenea, un „animal ce are nevoie de stăpân”,⁴ dar această formulă șocantă nu înseamnă o legitimare a stăpânirii unora de către ceilalți, ci dimpotrivă: tocmai pentru că dintr-un anumit punct de vedere suntem animale *cu toții*, fiecare stăpân ar trebui să aibă un alt stăpân, ș.a.m.d. fără sfârșit. Acest lucru fiind imposibil, singura șansă a omenirii rămâne implementarea unei ordini sociale care *face posibilă* moralizarea, fără însă a și o *prescrie*.⁵

În consecință, la Kant găsim cel puțin trei straturi ale libertății: unul noumenal, unul „natural” și unul politic, straturi pe care trebuie să le distingem cu minuțiozitate, deoarece nivelarea lor duce la interpretări false în favoarea acuzației de totalitarism. Mai mult, chiar și premisele filosofiei kantiene par a susține acest imperativ al distincției, dat fiind faptul că acest sistem se bazează, el însuși, pe o distincție similară (cea dintre lumea fenomenală și cea noumenală), iar Kant este convins că ontologia ca demers filosofic (în sensul de a întreba cum *este* de fapt lumea) nu mai este posibilă.

Tocmai de aceea ar putea să pară că aceleași acuzații sunt justificate atunci când ele se îndreaptă împotriva unui gânditor care, în primul rând, respinge în mod explicit împărțirea forțată a omului în „cetățean a două lumi” și împărțirea forțată a lumii în natură și în libertate propriu-zisă; care, în al doilea rând, este convins că despărțirea naturii de spirit și a spiritului de natură nu numai că este o greșeală, dar e chiar și fără sens; și care, în al treilea rând, este convins că sarcina filosofiei ar fi să cunoască lumea așa cum este ea, cu alte cuvinte, că demersul ontologic nu numai că nu este imposibil, ci e chiar necesar. Poate oare concorda un astfel de mod de a gândi măcar cu *posibilitatea* libertății?

Este vorba bineînțeles de Hegel, care, la rândul său, a fost și el acuzat de gândire totalitară,⁶ aparent nu fără motive, căci tendința unificatoare a

⁴ Vezi *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*.

⁵ Ibid.

⁶ Vezi în primul rând: Karl Popper: *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Vol. 2. *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*. Humanitas, București, 2005.

sistemului său pare a face imposibilă interpretarea plurală a libertății și pare să promită că libertatea se poate defini *a priori* și în privința conținutului concret al său. Cum însă aparențele înșeală, merită să investigăm dacă se întâmplă așa cu adevărat. În cursul acestei încercări ne vom baza pe analiza *Fenomenologiei spiritului*, fiind convinși că cheia înțelegerii filosofiei „absolute” este înțelegerea legitimării ei prin modul în care se ajunge la ea (adică prin însuși demersul fenomenologic). Iar, deoarece în *Fenomenologie* libertatea este expusă în contextul teoriei recunoașterii, ne îndreptăm prima dată atenția spre reconstrucția acesteia.

II. Teoria recunoașterii în *Fenomenologia spiritului*

Pentru a putea fixa coordonatele teoriei recunoașterii, înainte de toate trebuie să facem niște considerații asupra structurii *Fenomenologiei spiritului*. Acest demers este necesar pentru că opera are o structură specială, ea organizându-se după cel puțin două structuri suprapuse: prima este una lineară și se organizează conform succesiunii capitolelor notate cu cifre romane,⁷ iar cea de-a doua este una circulară și se organizează conform acelor „secțiuni” pe care Hegel le-a sesizat ulterior diviziunii lineare și pe care le-a notat cu majuscule romane. În ciuda numeroaselor interpretări care, din cauza acestei suprapunerii a celor două structuri, l-au acuzat pe Hegel de inconsistență în variate feluri,⁸ cercetarea contemporană a arătat că aceste structuri nu se exclud deloc; mai mult, se întregesc reciproc:⁹ structura lineară arată felul cum complexitatea lumii sale se revelează conștiinței prin structuri conceptuale tot mai complexe, iar structura circulară a secțiunilor arată felul cum principalele perspective ale operei aduc noi interpretări („reguli de lectură”¹⁰) structurilor deja parcurse. Astfel, ea se dovedește a fi nu una statică, ci una dinamică, în sensul reorganizării succesive a experiențelor și a autointerpretării spiritului.

⁷ I. *Certitudinea sensibilă, adică Aceasta și Părerea*; II. *Percepția, adică Lucrul și Iluzia*; III. *Forță și intelect, fenomen și lumea suprasensibilă*; IV. *Adevărul certitudinii de sine*; V. *Certitudine și adevăr al rațiunii*; VI. *Spiritul*; VII. *Religia*; VIII. *Cunoașterea absolută*.

⁸ Vezi enumerarea acestora: Otto Pöggeler: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. In Fulda, Hans Friedrich – Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973; Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Aubier–Montaigne, Paris, 1968.

⁹ Pierre-Jean Labarrière: op. cit.

¹⁰ Op. cit., p. 43.

Aceste secțiuni sunt următoarele: A) Conștiința (conține primele trei capitole); B) Conștiința-de-sine (conține capitolul *Adevărul certitudinii de sine*); C) Nu are un titlu propriu, dar îl putem numi „rațiune în sens larg” – conține patru subsecțiuni ce coincid cu capitolele V–VIII: (AA) Rațiunea [în sens strict]; (BB) Spiritul; (CC) Religia; (DD) Cunoașterea absolută. În ceea ce privește primele două secțiuni, deși între ele există și o tranziție lineară, la nivelul experienței imediate constituie două începuturi de același rang ale cercetării fenomenologice: în timp ce conștiința parcurge un traseu care duce de la atitudinea de a se raporta imediat la obiect la necesitatea atitudinii reflexive, conștiința-de-sine pornește, de la început, de la mijlocirea intersubiectivă, iar principiul care o dirijează este principiul recunoașterii. Rațiunea în sens strict (C/AA) se va prezenta ca și unitate a conștiinței și a conștiinței-de-sine, a autointerpretării și a înțelegerii lumii, iar spiritul va fi rațiunea efectivă, concretă care se manifestă în timp. Astfel, secțiunea „Spiritul” (C/BB) constituie un al patrulea (după conștiință, conștiința-de-sine și rațiune în sens strict) sau un al doilea (după cel categorial unul istoric) început al *Fenomenologiei*. În sfârșit, secțiunile „Religia” (C/CC) și „Cunoașterea absolută” (C/DD) oferă alte două lecturi complete ale *Fenomenologiei*, prima reprezentând spiritul care își cunoaște propria sa esență prin limbajul reprezentărilor și al imaginației, iar a doua reprezentând spiritul care își cunoaște propria sa esență prin limbajul conceptual, adică potrivit adevărului său.¹¹

Divizată prin elementele sale între aceste straturi și lecturi diferite ale interpretării și autointerpretării spiritului, teoria recunoașterii are și ea cel puțin trei straturi diferite, și anume unul conceptual, unul fenomenologic și unul istoric.

1. Teoria recunoașterii. Stratul conceptual

Stratul conceptual al teoriei îl găsim în secțiunea „Conștiința-de-sine” (echivalentă cu capitolul *Adevărul certitudinii de sine*), contextul lui

¹¹ Această interpretare a structurii se bazează pe însăși autointerpretarea operei în viziunea lui Hegel. Vezi G. W. F. Hegel: *Fenomenologia spiritului*. Trad. Virgil Bogdan. Ed. IRI, București, 2000, 139–145. (introducerea capitolului *Certitudine și adevăr al rațiunii*), 253–255. (introducerea la capitolul *Spiritul*), 387–393. (introducerea la capitolul *Religia*), 451–465. (capitolul *Cunoașterea absolută*). Vezi fundamentarea interpretării structurale prezentate în Pierre-Jean Labarrière: op. cit.; cf. Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

fiind lumea intersubiectivă a conștiințelor-de-sine. Analiza hegeliană a conceptului arată două momente esențiale pe care le putem numi „legea primordialității recunoașterii pentru existența conștiinței-de-sine”, respectiv „legea reciprocității recunoașterii”. Primordialitatea recunoașterii constă în faptul că, fără ea, nici nu se poate vorbi de conștiință-de-sine: nu numai că conștiința-de-sine presupune un context intersubiectiv, dar în sensul propriu al cuvântului *nici nu există* fără a fi recunoscut de ceilalți: „Conștiința-de-sine este *în și pentru sine* atunci când și prin aceea că ea este *în și pentru sine* pentru o altă conștiință-de-sine; adică ea este doar ca ceva recunoscut.”¹² În schimb, legea reciprocității sau a simetriei recunoașterii afirmă că nici recunoașterea conștiinței-de-sine de către ceilalți nu este posibilă fără ca ea să îi recunoască pe ceilalți, nici recunoașterea celorlalți de către ea nu este posibilă fără ca și ea să fie recunoscută. Aceasta pentru că, spre deosebire de conștiința obiectivă care a putut acționa unilateral, lumea conștiințelor-de-sine este un spațiu în care fiecare acțiune este mediată și, deși se bazează pe certitudinea de sine, nu capătă sens decât ieșind din interiorul sinelui, adică în spațiul public *dintre* diferitele conștiințe-de-sine, spațiul intersubiectivității, caracterizat de medierea multiplă a acțiunilor: „[...] această acțiune a unuia are ea însăși dubla semnificație de a fi deopotrivă *acțiunea sa*, ca și *a celuilalt* [...]. Prima conștiință-de-sine nu are obiectul în fața ei, așa cum este el mai întâi doar pentru dorință; ci un obiect care ființează pentru sine, independent, asupra căruia, în consecință, ea nu poate pentru sine nimic, dacă el nu face în el însuși ceea ce ea face față de el. Mișcarea este deci, în mod strict, dubla mișcare a celor două conștiințe-de-sine. [...] acțiunea unilaterală ar fi inutilă, deoarece ceea ce trebuie să se întâmple nu se poate întâmpla decât prin amândouă.”¹³

2. Teoria recunoașterii. Stratul fenomenologic

Fenomenologia spiritului însă, cum am mai văzut, nu se bazează numai pe analize conceptuale, ci investighează modul cum conștiința sau spiritul care se ridică la autocunoașterea sa adevărată, poate însuși treptat adevărul ce i se relevă despre sine. Astfel se întâmplă că cele două rezultate ale analizei recunoașterii (legea primordialității, respectiv cea a reciprocității recunoașterii) constituie adevăruri pe care le știm „noi”, cei care întreprindem investigația

¹² Hegel: *Fenomenologia spiritului*. Op. cit. 112.

¹³ Op. cit. 113.

filosofică, conștiința „naturală” însă, cea care parcurge experiențele descrise în *Fenomenologia spiritului*, mai întâi trebuie să le însușească prin dobândirea unor experiențe. Aceste experiențe, respectiv modul cum ele se suprapun, constituie al doilea strat al teoriei recunoașterii, și anume cel fenomenologic. Acesta se dovedește a fi indispensabil datorită faptului că, deși conștiința-de-sine este, prin esența sa, o conștiință reflectată pe sine, totodată ea este ceva viu, astfel experiența sa „naturală” genealogic originară, și anume amenințarea de către celălalt, în aparență nu are nimic în comun cu conceptul recunoașterii. Aceasta cauzează că în stratul fenomenologic al teoriei recunoașterii predomină formele asimetrice, conștiința-de-sine având cunoștință de exigența sa de *a fi recunoscut*, însă neavând cunoștință de condițiile adevărate ale acesteia, adică de condiția reciprocității. Totuși, reciprocitatea acțiunii („fiecare vede pe *cealaltă* făcând ceea ce face ea“) apare încă de la început, cu toate că nu în conformitate cu conceptul său, ci în sensul următor: fiecare conștiință-de-sine aspiră la recunoașterea *proprie*, nu însă și la recunoașterea altora (fără să își dea seama că una depinde de alta), așa că nu inițiază recunoașterea altora, ci numai a sa. În acest fel fac cu toții ceea ce fac și ceilalți.

Astfel se întâmplă că toate strategiile pe care conștiința-de-sine le elaborează pentru a ajunge recunoscut (lupta pe viață și pe moarte, stăpânire și servitute, respectiv cele trei figuri ale conștiinței-de-sine „libere”) se întorc în opoziția lor, totodată făcând posibile niște experiențe necesare pentru înțelegerea naturii recunoașterii: a) lupta pe viață și pe moarte aduce conștiinței-de-sine experiența că, pentru a ajunge la recunoaștere, amândouă părțile trebuie să rămână în viață (în caz contrar cel care moare nu va fi recunoscut, iar cel care rămâne în viață nu va mai avea cine să îl recunoască); b) figura stăpânirii și a servituții arată că, pentru a realiza recunoașterea, amândouă părțile trebuie să fie egale; c) figurile libertății conștiinței-de-sine aduc în mod treptat experiența că conștiința-de-sine nu poate ajunge la recunoaștere nici prin strategii ofensive, nici prin strategii defensive, ci numai dacă este dispusă să se recunoască pe sine în ceea ce este radical altfel decât ea. Această ultimă experiență a conștiinței-de-sine poartă numele de „conștiință nefericită”, și reprezintă o figură de bază a organizării experiențelor care urmează: prin ea și prin scindarea adusă de ea poate învăța conștiința-de-sine să situeze originea propriei voințe, în mod liber, în afara subiectivității sale, formulând exigența reciprocității în conceptul voinței generale.

Stratul fenomenologic al teoriei recunoașterii continuă și în cadrul secțiunii care abordează rațiunea luată în sens strict (C/AA). Cum am mai spus, în *Fenomenologia spiritului* rațiunea reprezintă unitatea conștiinței și a conștiinței-de-sine (sau unitatea autointerpretării și a înțelegerii lumii), adică este o atitudine spirituală care, cel puțin în principiu, se bazează pe această unitate. Altfel spus: pe categorie. Totodată, ea repetă mișcarea conștiinței și a conștiinței-de-sine în interiorul său, parcurgând figurile rațiunii observatoare și cele ale „realizării conștiinței-de-sine raționale prin ea însăși”, dar în așa fel că, de data aceasta, momentele conștiinței și conștiinței-de-sine se repetă la un nivel mai complex, bazat pe duplicitatea trăită în figura conștiinței nefericite, rezultatul secțiunii precedente. Abia al treilea moment al rațiunii (și anume „individualitatea care își este în și pentru sine reală”) se va mișca în elementul propriu-zis al categoriei. Dacă recapitulăm aceste experiențe descrise în secțiunea rațiunii, ajungem la următoarea înșiruire a lor:

a) În rațiunea observatoare (ceea ce este, cum am mai spus, corespondentul conștiinței obiective în interiorul rațiunii propriu-zise), rațiunea se dizolvă în explicația obiectului, și, deoarece nu se descoperă pe sine însăși în mișcarea explicației, este nevoită să se identifice cu cea mai apropiată obiectitate (*Gegenständlichkeit*).

b) Deoarece nu găsește împăcare în faptul să se cunoască ca pe un obiect simplu, în mișcarea următoare – cea a „realizării conștiinței-de-sine raționale prin ea însăși”, corespondent al conștiinței-de-sine în interiorul rațiunii propriu-zise – rațiunea încearcă să aducă la lumină o realitate care să i se corespundă. Dar, deoarece nu își dă seama de continuitatea sa cu ceilalți, realitatea luată ca ceva străin se opune încercărilor sale de a se realiza pe sine. Rezultatul acestei situații va fi renunțarea la sine, dar, deoarece rațiunea nu poate să dea socoteală în privința aceea că în numele a ce se întâmplă această renunțare, ea se limitează la faptul simplu al activității (*das bloße Tun*).

c) În experiența activității simple, descrisă la începutul subsecțiunii „Individualitatea care își este în și pentru sine reală”, rațiunii i se dovedește a fi străin ceva ce i-a fost cea mai apropiată: propria sa operă. Și, deoarece mediul acestei înstrăinări este activitatea interpretativă a celorlalți, rațiunea încearcă să găsească o ordine în haosul subiectivităților singulare, creând conceptul *faptului-însuși* (*die Sache selbst*). Ca rezultat al rațiunii, „faptul-însuși” este, deopotrivă, împlinirea categoriei pure și a conceptului recunoașterii: categorie + recunoaștere = faptul-însuși. De aici încolo, șirul de idei al *Fenomenologiei*

se mișcă în domeniul *desfășurării* faptului-însuși. Pe de o parte, „rațiunea care dă legea” realizează faptul-însuși în măsura în care livrează legi indiscutabile pentru ca acțiunea fiecăruia să poată fi compatibilă cu acțiunea tuturor. Dar pe de altă parte, ea nu împlinește componenta categoriei în faptul-însuși: nu poate să fundamenteze revendicarea valabilității (*Gültigkeitsanspruch*) legilor sale. Componenta categoriei va fi, în sfârșit, reprezentată de rațiunea care examinează legea, aceasta însă, datorită caracterului său formal, nu este în stare să specifice cadrele recunoașterii *reale*.

Aparent, rezultatul este „că nu pot fi stabilite legi determinate și nici o cunoaștere a acestor legi”.¹⁴ Însă, în fapt, spiritul nu poate renunța la niciuna dintre cele două, mișcându-se deja în elementul faptului-însuși, adică a unității momentelor diferite. Faptul că legile etice *sunt*, și că eu însumi „sunt, întrucât încep să le examinez, deja pe un drum neetic”, este numai o fațetă a monedei. Cealaltă fațetă este că, ajungând la un anumit punct, spiritul *nu poate* să economisească această examinare. Experiența va fi trăită de figurile spiritului real (C/BB), figuri care vor constitui al treilea strat al teoriei recunoașterii, și anume stratul istoric.

3. Teoria recunoașterii. Stratul istoric

În viziunea lui Hegel, istoria culturii europene se poate diviza în trei epoci majore: „lumea etică”, adică antichitatea greco-romană, „lumea spiritului înstrăinat”, adică evul mediu și modernitatea timpurie, și „spiritul cert de sine însuși”, adică contemporaneitatea filosofului. Evoluția istorică a recunoașterii în aceste epoci poate fi interpretată conform acelor figuri „fenomenologice” ale experienței pe care Hegel le-a dezvoltat în cadrul secțiunilor precedente. Astfel, analiza lumii antice („lumea etică”) arată că, în ciuda armoniei aparente, aceasta stă sub semnul luptei pe viață și pe moarte. Deși în „acțiunea etică” lumea etică se străduiește să elibereze singularul de sub stăpânirea morții în numele comunității, în același timp ea se folosește de puterea morții împotriva propriilor săi membri. *Spre exterior* se comportă ca o singularitate naturală și, în clipa în care se afirmă pe sine ca *origine* a acțiunii, singularul conștiinței-de-sine contează pentru ea tot ca ceva exterior. Această ordine nu suportă nici o formare *activă* asupra sa, nici în cazul în care formarea s-ar întâmpla chiar în numele ei. Căci acțiunea ca atare, care este de fapt „adevărata sine”, neagă *deja*

¹⁴ Op. cit., p. 249.

prin structura sa omogenitatea și organizarea „naturală” a substanței etice. Prin faptul simplu că face ceva, conștiința-de-sine se afirmă ca ceva independent față de ordinea dată: se afirmă ca fiind originea unei mișcări, în timp ce, din perspectiva substanței simple, unica funcție a sa ar fi să transmită mișcarea acesteia. De aceea, fapta ca atare trebuie să fie, în mod necesar, vină și nimic din ea nu este valabil decât singurul moment că este pur și simplu faptă.

Astfel, după ce a trebuit să încalce ordinea pentru a o putea menține, conștiința-de-sine etică trebuie să recunoască încălcarea și, prin aceasta, să se afirme ca pe un moment non-independent al substanței. Dar, în recunoașterea vinei, independența subiectului care acționează de fapt *nu* va fi revocată: 1. conștiința-de-sine recunoaște că fapta sa a fost o vină, însă nu o retrage (deci nu recunoaște că fapta sa nu trebuia comisă); 2. în recunoașterea vinei, mai precis în „intenția etică” (*sittliche Gesinnung*), conștiința-de-sine repetă momentul „fenomenologic” al sentimentului-de-sine, deci găsește o modalitate a certitudinii de sine care o face valabilă ca singulară, independent de faptul dacă lumea externă recunoaște sau nu acest lucru. Aceasta însă nu modifică cu nimic faptul că conștiința-de-sine etică nu poate asigura realizarea recunoașterii reciproce. Știm deja, începând de la experiența luptei pe viață și pe moarte, că recunoașterea nu este posibilă atâta timp cât una dintre părți trebuie să moară. Deci sacrificiul conștiinței-de-sine etice nu face altceva decât să mențină acea ordine care trăiește din încălcarea și din revalidarea sa continuă.

Deși lumea înstrăinată de sine (adică Europa evului mediu și a modernității timpurii) stă, de asemenea, sub semnul sacrificiului (ea definește nu numai binele ci și răul în termenii sacrificiului), în figura repudierii conștiinței nobile cuprinde contribuții importante la realizarea atât a recunoașterii reciproce, cât și a acțiunii autonome: 1. În revolta sa față de monarh și față de ordinea pe care a instalat-o ea însăși, conștiința nobilă repetă, la un nivel mai înalt (complex), intenția etică a conștiinței etice, și deci se percepe pe sine în această stare a sa de a fi repudiată și se afirmă pe sine ca pe o singularitate cu valoare completă, în timp ce indică ceva dincolo de sine. 2. Structura care face posibilă ca ea să nu se dizolve în propria sa repudiere este acea structură a transitivity recunoașterii asimetrice pe care celelalte figuri ale conștiinței-de-sine nu au recunoscut-o. Căci conștiința nobilă revoltată descoperă că structura jocului este următoarea: A (conștiința nobilă) repudiază B (conștiința „josnică”), în timp ce C (monarhul) le repudiază pe amândouă. În continuare, ea descoperă că *face același lucru* ca și monarhul când repudiază

conștiința „josnică”. În privința realizării recunoașterii, reacția sa este una de primă importanță: nu mai așteaptă de la celălalt să-și schimbe atitudinea, ci își schimbă atitudinea *proprie*. Recunoaște conștiința „josnică” și desființează prin aceea scindarea dintre ele, suspendând astfel propria sa repudiere ca o conștiință care *acționează* într-adevăr. Marșul triumfal al Iluminismului arată că această strategie este una reușită. Că totuși nu este o strategie perfect reușită se poate explica prin aceea că, într-o singură privință (și anume în aceea a religiei) refuză recunoașterea, însă prin aceasta se cunoaște greșit pe sine.

În sfârșit, experiența „libertății absolute” (adică cea a Revoluției franceze) arată că, în procesul recunoașterii, înstrăinarea este un moment necesar: în clipa în care dispar toate limitele și tot ceea ce este va fi valabil ca ceva imediat *propriu*, dispare și medierea care ar putea da sens tuturor acțiunilor, iar din acțiune rămâne numai „furia distrugerii”. Deci, *negarea alterității* este ceea ce conduce atât lumea etică, cât și lumea înstrăinării pe o cale ce culminează, amândouă, în furia distrugerii.

Se pare că, în „spiritul cert de el însuși” al moralității (adică în contemporaneitatea lui Hegel, privită sub aspectul evoluției ideilor filosofice și al idealurilor romantismului), prin descoperirea necesității înstrăinării s-ar fi sfârșit înstrăinarea „naivă” a spiritului. Totuși, momentul repudierii se repetă prin felul în care conștiința-de-sine morală se comportă față de propria sa latură naturală. Încercarea surmontării acestei situații în figura cugetului moral prezintă o latură a acțiunii pe care nu am mai întâlnit-o de la figura substanței etice: *unanimitatea* absolută (intenționată) a acțiunii. De aceea însă trebuie să rămână și ea prinsă în interpretarea *formală* a acțiunii: dacă în lumea substanței etice fapta a fost considerată *vină* întrucât a fost *faptă* și numai atât, aici este recunoscută ca just pentru același lucru, întrucât se bazează pe cugetul moral, adică pe convingerea personală. Însă convingerea nu depinde de vreo confirmare venită din partea realității. Astfel încât, deși realizează acel moment al faptului-însuși care a lipsit până acum (deoarece faptul-însuși este însuși subiectul care își ține în sine momentele sale), totuși, suferă în continuare de lipsa laturii categoriei, și anume din cauza naturii convingerii: nu numai că cugetul moral refuză posibilitatea coliziunii diferitelor datorii ci, prin aceasta, își ascunde de sine decizia necesară între ele, adică cel mai personal moment al acțiunii. Căci în numele convingerii *totul* este fundamentabil.

De aceea cugetul imediat nu poate să realizeze adevărata structură a recunoașterii: îndată ce apelează la convingerea proprie, nu recunoaște

convingerea proprie a altora. Prin aceasta se ivește nu numai lipsa recunoașterii reciproce, ci chiar și *datoria reciprocă a refuzării recunoașterii*: cugetele morale nu și refuză reciproc recunoașterea fiindcă ar refuza-o din principiu, ci pentru că *într-adevăr nu pot să știe* dacă celălalt este demn de recunoaștere sau nu. (Aceasta ar putea fi știută numai dacă convingerea altora ar fi convingerea lor proprie, adică eul altora ar fi eul lor propriu.)

Prima variantă a unei soluții posibile este încercarea cugetului moral de a se retrage în simpla intenție și în simpla vorbire despre datorie, devenind „suflet frumos”. A doua variantă este acceptarea acțiunii pe care o putem considera atât o alternativă la sufletul frumos, cât și o ipostază a acestuia în sensul că, din perspectiva moralității, subiectul care refuză să acționeze poate conta și ca un subiect care, prin acest refuz al acțiunii, de fapt acționează. Însă a doua variantă a cugetului care acționează poate să apară numai în figura iertării, când cel care a refuzat acțiunea recunoaște acest refuz ca fiind acțiune și exprimă această recunoaștere în confesiunea sa. Această confesiune nu e numai o constatare, ci și un act performativ: cugetul moral își abrogă în ea izolarea sa de ceilalți. Întrucât își recunoaște izolarea, o abrogă, și o abrogă întrucât acționează.

Dar acest moment al acțiunii îi este propriu și conștiinței care judecă: deși ea crede că rămâne în cadrul moralității când refuză confesiunea cugetului care acționează, de fapt nici ea nu mai constată o stare de fapt, ci *crează* acea stare de fapt. Nu poate să realizeze mișcarea iertării numai dacă o recunoaște ca pe o consecință a reflectării asupra propriei atitudini.

Numai acum, la sfârșitul mișcării spiritului real, putem spune că structura de la care pornește conștiința-care-acționează corespunde conceptului recunoașterii: nu mai așteaptă inițierea recunoașterii *sale* de la celălalt ci *acționează*, adică recunoaște că recunoașterea sa este posibilă numai prin mijlocirea recunoașterii altora.

III. Libertate și recunoaștere: modelul hegelian

În *Fenomenologia spiritului*, problema libertății – cel puțin în mod explicit – apare în capitolul *Adevărul certitudinii de sine*, altfel spus, în secțiunea „Conștiința-de-sine”. Nu întâmplător însă, ea nu se ivește odată cu apariția conștiinței-de-sine, ci numai la acel punct unde conștiința-de-sine încearcă să surmonteze dialectica stăpânirii și a servituții. Până la acel punct, stăpânirea și

servitutea se presupun și se reproduc reciproc, iar Hegel nu vorbește de libertate, ci cel mult de „independență” față de „dependență”. Libertatea apare abia la punctul unde conștiința-de-sine începe să elaboreze anumite strategii pentru a ieși din această dialectică care se reproduce permanent. Suntem la subcapitolul *Libertatea conștiinței-de-sine; stoicism, scepticism și conștiința nefericită*, iar figurile enumerate reprezintă exact acele strategii pe care le-am amintit. În ciuda aparențelor, nici stoicismul, nici scepticismul și nici conștiința nefericită nu înseamnă figuri istorice, ci atitudini spirituale, arhetipuri de comportament care însă, bunăoară, în anumite împrejurări istorice, survin mai frecvent decât celelalte.

Stoicismul încearcă o strategie defensivă (folosind o expresie a lui Isaiah Berlin: strategia „fortăreței interioare”), situând principiul libertății în sine însuși și neluând în seamă nimic ce îi este exterior. Dar tocmai aceasta este și slăbiciunea lui: excluzând realitatea, el rămâne fără conținut, rămâne formal, astfel fiind expus – contrar exigențelor sale – determinării exterioare.¹⁵ Scepticismul, dimpotrivă, deși situează și el principiul libertății în sine însuși, se comportă ofensiv, demonstrând puterea gândirii prin decompunerea și destrucția a tot ceea ce contează ca valabil. Însă în acest demers al său se dovedește și el expus conținutului empiric pe care îl neagă.

Tensiunea dintre cele două atitudini pare a fi fără ieșire. Dacă în cazul stăpânirii și al servituții nu am vorbit de libertate, ci numai de independență, deoarece amândoi poli ai jocului (stăpânul și sluga, respectiv atitudinile specifice lor) se condiționau reciproc, acum avem de-a face cu *exigența* libertății, dar fără împlinirea condițiilor reale ale acesteia. Astfel, cazul inițial al recunoașterii se repetă la acest nivel. Care este însă momentul care deosebește stoicismul și scepticismul de atitudinea stăpânirii și a servituții, adică de cea a dominanței? Nimic altceva decât faptul că aceste două figuri nu mai așteaptă recunoașterea din exterior, ci se consideră originea propriei recunoașteri și, deci, a propriei libertăți. Dacă jocul de limbaj al dominanței ar cunoaște idealul libertății, el ar spune: sunt liber întrucât nu sunt dominat de ceilalți, ci eu îi domin pe ei. Însă această atitudine, după cum am văzut în analiza recunoașterii, este una falsă, deoarece camuflează dependența celui care domină de cel dominat. În schimb, stoicismul și scepticismul gândesc astfel: sunt liber întrucât îmi capăt tot ceea ce este valabil pentru mine nu din exterior, ci de la mine însumi – aceasta ar fi *credo*-ul atât al atitudinii defensive, cât și al celei ofensive. Dar tocmai aici se

¹⁵ Op. cit., p. 123.

manifestă asemănarea profundă dintre cele două figuri: deși una manifestă un comportament defensiv, iar cealaltă, unul ofensiv, amândouă au un caracter negativ față de lumea obiectivă: într-un fel sau altul, ele neagă alteritatea ca atare, iar astfel prezintă o variantă specifică a contradicției pragmatice:¹⁶ afirmă ceva despre sine (și anume că sunt independenți de contingența exterioară), dar în același timp, manifestă contrariul (și anume că depind de contingența exterioară). Astfel, exact ca și în cazul recunoașterii, conștiința-de-sine se găsește în situația că revendică ceva a cărei condiție nici nu o cunoaște, și nici nu poate să o asigure.

Ieșirea din situația fără de ieșire se realizează și ea în mod paradoxal. Ea se numește „conștiința nefericită”, și constă în conștiința duplicității; mai mult, în conștiința duplicității insurmontabile ale conștiinței-de-sine: ea este la fel singularul și generalul, natura și libertatea, sinele și alteritatea. Se identifică cu și totodată se distinge de toate momentele sale. Astfel că, deși deocamdată nu poate să le coordoneze, alternându-le permanent, ea este prima figură a spiritului în cazul căreia putem vorbi de necesitatea alienării. Numai aceasta, alienarea, respectiv duplicarea, diferențierea în sine face posibilă libertatea, dat fiind faptul că fără aceasta ne identificăm numai cu o anumită parte a unui sistem complex, dar rămânem expuși la dinamica întregului. De aceea conștiința nefericită duce la nașterea ideii voinței generale: aici conștiința-de-sine atinge punctul în care se poate identifica cu o altă voință fără ca aceasta să o constrângă.

Așa se întâmplă că formele libertății care se dezvoltă în cadrul secțiunii „Rațiune” se bazează pe faptul că conștiința-de-sine și-a însușit această duplicitate esențială. Asistăm aici la trei figuri majore: 1. În cadrul rațiunii observatoare, libertatea poate fi interpretată după relația dintre conștiința-de-sine și natură. Rămânând în cadrul acestei atitudini, spiritul nu poate surmonta principiul dominanței, astfel că ori una dintre cele două laturi va domina asupra celeilalte, ori relația lor se reduce la identitatea lor formală („judecata infinită”). 2. În cadrul conștiinței-de-sine raționale, rațiunea parcurge experiențe în cadrul comunității conștiințelor-de-sine, astfel că libertatea se poate interpreta conform relației dintre individ și ceilalți. Conform acestei

¹⁶ Conceptul „contradicției pragmatice” exprimă că contradicția nu are loc în privința conținutului, și de aceea nici nu poate fi dezlegată prin deducția a ceea ce propozițiile contradictorii afirmă în mod explicit. În schimb, contradicția pragmatică are loc între ceea ce o propoziție spune și ceea ce presupune. Vezi Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, 198.

relații, întâlnim iarăși două variante: individul și ceilalți se oprimă reciproc (figurile „plăcerea și necesitatea” și „legea inimii și nebunia prezumției”), ori toți își văd de treaba lor și totul decurge cum decurge (figura „virtutea și cursul lumii”). 3. Individualitatea reală unește polul naturii și cel al conștiinței-de-sine cu existența în comunitate, fiind înzestrată și cu exigența înțelegerii. Astfel, întrebarea referitoare la libertate va suna astfel: cum poate fi realizată și totodată înțeleasă libertatea? Figurile „domeniul animal al spiritului” și „rațiunea care dă legea” unesc două atitudini care se sting reciproc, și anume pasivitatea cu realizarea de sine. La acest nivel, rațiunea acționează pornind de la sine, fiind astfel liberă, dar totodată nu știe acest lucru, astfel nefiind liberă. Încercând să soluționeze paradoxul rațiunii care nu înțelege propriile sale legi, spiritul elaborează figura rațiunii care examinează legea, care însă, deși va înțelege propriile sale legi, nu le va mai putea aplica la realitate. În acest punct apare necesitatea spiritului de a-și însuși propriile experiențe în forma unei recapitulări istorice, de data aceasta parcurgând figurile spiritului real.

Conținutul acestei recapitulări istorice în privința ideii și realizării libertății se poate rezuma în felul următor: 1. În lumea etică, libertatea se dovedește a fi, în primul rând, libertate politică, iar acea libertate „interioară” care se bazează pe certitudinea de sine și care constituie originea oricărei acțiuni adevărate, încalcă în mod necesar legile comunității, astfel fiind sancționată de aceasta. Astfel, libertatea politică a antichității rămâne, în mod necesar, sub semnul stăpânirii și al servituții. 2. La rândul său, lumea alienării sau a culturii se bazează pe libertatea personală și interioară, însă sensul acesteia este dat de o lume „de dincolo”, astfel că lumea de dincoace rămâne și ea, în mod necesar, sub semnul stăpânirii și al servituții. Reacția spiritului care aspiră spre libertate este una dublă: pe de o parte, el implementează destrucția „rațională” în cadrul limbajului iluminismului francez, iar pe de altă parte, realizează destrucția efectivă a întregii lumi existente în experiența Revoluției franceze. Prin figura libertății absolute, libertatea ajunge la o ipostază extremă a sa, care duce până la capăt determinarea negativă a acesteia: ajungând la haosul, nivelarea și lipsa de sens a terorii, așa-numita libertate absolută duce la experiența că libertatea adevărată trebuie structurată. 3. Lumea moralității încearcă diferite variante ale împăcării libertății cu responsabilitatea, cu natura și cu realitatea în general și, cum am văzut la analiza teoriei recunoașterii, în figura cugetului moral care acționează și cea a iertării ajunge la schițarea unei lumi care se bazează pe recunoaștere reciprocă.

Explicația faptului că mersul ideilor *Fenomenologiei* nu se sfârșește aici este, printre altele, aceea că adevărul descoperit de cugetul care acționează este ceva ce spiritul știa de demult: și anume în forma religiei, mai precis în forma religiei revelate. Potrivit interpretării hegeliene, religia revelată este tocmai de aceea o religie absolută pentru că se bazează pe o formă specială a recunoașterii reciproce: faptul *revelației în sine* arată că Dumnezeu îl recunoaște pe om, iar interiorizarea spirituală a conținutului religiei face posibilă înapoierea acestei recunoașteri. Iar dacă punem întrebarea care ar fi surplusul experienței religioase față de experiența „pură” a iertării, ajungem la motivul că ea nu se referă numai la totalitatea lumii intersubiective umane, ci la o totalitate în care este integrată și natura, adică o totalitate cosmică. Astfel, în religia revelată spiritul ajunge la o formă a experienței în care el însuși, respectiv alteritatea sa, natura, pot apărea în relația lor față de celălalt. Această experiență va fi conceptualizată la sfârșit în forma cunoașterii absolute care ne dirijează înapoi spre sfera imediatității, dându-i libertății un sens nou pe care, până acum, l-a purtat numai determinarea, adică contrariul acesteia – și anume sensul contingenței: „Cunoașterea nu se cunoaște numai pe sine însăși, dar și negativul ei înseși, adică limita ei. A-și cunoaște limita înseamnă a ști să te sacrifici. Acest sacrificiu este exteriorizarea în care Spiritul prezintă devenirea sa ca spirit în forma întâmplării *libere, contingente*, intuind *Sinele* său pur ca fiind *Timpul* în afara sa și privind tot astfel *ființa* sa ca spațiu.”¹⁷

Dacă acum ne întoarcem la întrebarea pusă la începutul acestui studiu, și anume dacă conceptul hegelian al libertății, suspectat de a fi unificator și determinat în privința conținutului, are sau nu un caracter totalitar, ajungem la următoarele răspunsuri: În privința întrebării dacă acest concept al libertății este unul determinat în privința conținutului trebuie să spunem că este, însă în mod multiplu, la niveluri diferite. Aceste niveluri se suprapun, dar nu în felul cum o imagine schimbă o alta, ci în felul că o imagine devine o alta în sensul că devine mai complexă. Tot așa, conceptul libertății citit din *Fenomenologie* poate fi interpretat ca unul unificator, dar numai în sensul că finalul demersului fenomenologic interiorizează toate experiențele pe care le-a trăit.

Astfel, în locul unei pluralități statice avem de-a face cu o pluralitate care se organizează într-un tot unitar în mod dinamic, adică cu un sistem al perspectivelor care se completează reciproc. Ea ar fi totalitară numai în cazul în care perspectivele mai complexe le-ar exclude pe cele mai puțin complexe,

¹⁷ Op. cit., pp. 463–464.

or, după cum am văzut, nu aceasta este situația. Mai mult, această structură dinamică a construirii sensului pare a fi valabilă și în cazul întregului sistem hegelian: el ar putea fi numit un sistem totalitar numai în cazul în care nivelurile mai „înalte” (mai înalte din punctul de vedere al abordării filosofice, și nu în sensul complexității în sine) ale spiritului (spiritul absolut față de cel obiectiv, cel obiectiv față de cel subiectiv) le-ar exclude pe cele mai puțin înalte. O astfel de presupuziție ar fi însă absurdă: cum societatea, respectiv statul („spiritul obiectiv”) nu are sens fără oamenii ai căror organizație este („spiritul subiectiv”), tot așa nici formele modului în care dăm sens lumii noastre („spiritul absolut”) nu sunt posibile fără realitatea care, datorită lor, capătă sens.

Toate acestea înseamnă totodată că, potrivit lui Hegel, în viața spiritului alienarea (împrăștierea în forma exteriorității, respectiv experiența contingenței și a pierderii a cărei formă și metaforă este timpul însuși) este la fel de importantă ca și reconcilierea (culegerea momentelor împrăștiate în acțiunea liberă și în dăruirea de sens). Gândirea dialectică-speculativă fiind singura care se poate aplica cu succes la sine însuși, în clipa când am încerca să fixăm una în contra celeilalte, viața înzestrată cu sens și propria noastră libertate ar deveni imposibile.