SUSPENSIA MESIANICĂ HEGELIANĂ

Autor: Vlad Mureșan | 26 iunie 2024

Cercetarea noastră încercă să clarifice sensul „sfârșitului istoriei” în filosofia lui Hegel, pentru a contrasta acest sens cu interpretări diferite sau chiar opuse, așa cum sunt cele ale lui Kant, Marx sau Kojève. Ca atare, vom argumenta că spre deosebire de lectura post-istorică abstractă a lui Kant sau Marx (despre sfârșitul viitor al istoriei) sau Kojève (despre sfârșitul prezent al istoriei) la Hegel subzistă o *prolepsă eshatologică* pe care o numim *suspensie mesianică* și care este caracterizată de o superpoziție a istoriei cu postistoria, adică de o superpoziție relativă a sfârșitului viitor cu sfârșitul prezent. Consecințele politice ale acestei superpoziții antinomice explică, după părerea noastră, coexistența la Hegel a ideii de împlinire a istoriei cu critica păcii perpetue kantiene (și implicit a statului universal kojèvian). Fără conceptul speculativ al suspensiei mesianice, această coexistență a două idei opuse ar fi o simplă incoerență. Cu acest concept speculativ coexistența opușilor devine inteligibilă, în măsura în care este concepută într-un orizont simultan politic și meta-politic.

1. Suspensia mesianică

§ 1. Dublul sens al sfârșitului istoriei la Hegel. Pentru a accede *operațional* la problema sfârșitului hegelian al istoriei propunem un citat de referință. Când introduce tema sfârșitului istoriei, Hegel o pune ca o consecință a religiei revelate unde este formulat (în opoziție cu mesianismul aspirațional iudaic) un *sfârșit dedublat*: *sfârșitul propriu-zis* cu tot cu *începutul sfârșitului*. Ceea ce diferențiază mesianismul care îl așteaptă pe Mesia de mesianismul care l-a primit pe Mesia este că sfârșitul a venit *deja – cumva*. Avem un sfârșit deja realizat (*an-sich*) dar și un sfârșit care trebuie încă realizat (*für-sich*). Adică un final de principiu și un final în consecințe. Această identitate dar și diferență este decisivă:

> „Căci lumea creștină este lumea desăvârșirii (*Vollendung*): Principiul s-a realizat și, astfel, sfârșitul zilelor s-a împlinit: ideea nu mai poate, în creștinism, să zărească nimic neîmplinit. Adevărat că biserica este într-o privință pregătirea indivizilor pentru Eternitate ca viitor, întrucât subiecții solitari ca atare rămân încă în sfera particularității; dar *Biserica* are prezent în sine spiritul lui Dumnezeu, ea iartă pe păcătos constituind împărăția

cerească *prezentă*. Astfel, lumea creștină nu mai dispune de nici un în-afară absolut, ci numai de unul relativ care este depășit în sine, rămânând în această privință numai faptul de a scoate la iveală că el este depășit”[1].

Dar cum poți să ai acces conceptual la sfârșit fără să fii atemporal? Teza noastră este că pentru un astfel de acces la un *sfârșit total* (adică metafizic – deci metapolitic, nu doar politic) trebuie să fii deja între penultimul și ultimul capitol al *Fenomenologiei Spiritului*, adică între capitolul despre *Religia revelată* (VII) și capitolul despre *Cunoașterea absolută* (VIII). Căci aici este dată deja trecerea de la *începutul sfârșitului* la *sfârșitul sfârșitului*. Vom proceda regresiv, încercând să înțelegem capitolul final pentru a putea apoi coborî la penultimul capitol făcând astfel inteligibilă istoria ca suspendată între extremele acestei treceri logice.

§ 2. Triplul sens al cunoașterii absolute la Hegel. Trebuie spus tranșant că celebrul capitol final al *Fenomenologiei Spiritului*, *Cunoașterea Absolută* nu are doar sensul obișnuit că aici ar fi vorba despre cunoașterea „filosofului” în opoziție cu alte tipuri de cunoaștere: arta și religia. Un studiu atent și coordonat cu întregul sistem speculativ atestă că avem de-a face cu teze mai mari și mai tari. În sens foarte general se știe că în sistemul lui Hegel: *„istoria este istoria lui Dumnezeu”*, chiar dacă determinarea mai concretă a acestei teze aduce dificultăți. Pentru a pune problema sfârșitului istoriei la Hegel este necesar să pornim de la Absolut, adică de la identitatea onto-istorică a începutului cu sfârșitul în regimul etern a cărui automișcare este devenirea așa cum este ea surprinsă în sistemul speculativ. Dacă pătrundem în *Concept*, se pot identifica trei sensuri majore ale cunoașterii absolute în funcție de întrebarea evidentă: *a cui este cunoașterea absolută* sau *cine este subiectul cunoașterii absolute*?

Răspunsul obișnuit este că subiectul cunoașterii absolute ar fi „filosoful”. Dacă avem în vedere sensul cu totul special pe care Hegel îl dă filosofiei, este important să precizăm că pentru Hegel filosofie este doar *filosofia speculativă* (care accede la coincidența metafizică a contrariilor – până la punctul de a îi nega lui Kant însuși calitatea de filosof propriu-zis datorită respingerii de către acesta a rațiunii antinomice prin capitularea cunoașterii în fața lucrului în sine).

α). Cunoașterea absolut-individuală. Așadar, subiectul cunoașterii absolute nu poate fi „filosoful” în sens obișnuit sau „înțeleptul” așa cum sugerează Kojève, căci Hegel are un concept mult mai precis și mai tare despre filosofie)[2]. Căci filosofia autentică este pentru Hegel *mistică speculativă*. Astfel, dincolo de o cunoaștere „filosofică” în sensul nostru comun, este evident că pretenția tare a ideii hegeliene vizează experiența unei conștiințe individuale ce se „scufundă” în cunoașterea absolută, adică a unei singularități ce se „unește” *speculativ* cu Absolutul[3]. O asemenea pretenție de cunoaștere nu poate fi o simplă cunoaștere „filosofică” în sensul obișnuit al termenului, ci ea vizează un punct speculativ de atingere a gândirii cu Ființa, *aderență onto-logică*

de cvasi-disparență însă neconsumată a conștiinței singulare într-o conștiință absolută. Sau, într-o formulare mai hegeliană și mai corectă: cunoaștere ce este cel puțin o *identitate concretă* (nu *abstractă*) a cunoscătorului cu cunoscutul: unitate imersivă dar ne-disolutivă a individului în universal. De aceea numim această cunoaștere absolută: *cunoaștere absolut-individuală* pentru că subiectul cunoașterii este un *subiect individual*, însă doar în măsura în care se autodepășește în cunoașterea absolută. Cunoașterea absolută nu îi aparține doar subiectului individual, iar acesta nu se poate ridica la o cunoaștere absolută fără o relativă compenetrare mistică a individului cu Absolutul însă ca *Aufhebung* (cu conservarea subiectului) nu ca *Vernichtung* (prin dispariția subiectului) – care, dacă n-ar fi, nu s-ar mai povesti. Hegel folosește termenul de *Durchdringung* pentru a descrie forma acestei unități concrete (mistic-speculative) a subiectului cu Substanța. Asimilăm acest moment cu momentul mistic al lui Meister Eckhart. Putem numi această unitate și tensiune mistică dintre individual și Absolut: *suspensie mistică*.

β). Cunoașterea absolut-universală. La un nivel superior, subiectul unei astfel de cunoașteri absolute este întreaga specie, întreaga esență umană sau *Macroantropul* însuși care se actualizează colectiv și progresiv în istorie – dincolo de scufundarea mistică a individului în Absolut, ca realizare colectivă a Eternității pe pământ. Istoria acumulează o cunoaștere incrementală a *întregii specii* ce progresează cu fiecare generație în conștiința de sine de-a lungul întregii fenomenologii a Spiritului. Celebra formulă a lui Hegel despre istoria libertății este doar o parte a acestei prodigioase cunoașteri de sine a umanității în întregul ei care se realizează în procesul istoriei universale (*Weltgeschichte*). În realitate, progresul cunoașterii lui Dumnezeu provoacă progresul cunoașterii libertății iar cunoașterea libertății face posibilă posesiunea libertății. Deci cunoașterea Absolutului dă cunoașterea de sine care dă posesiunea de sine (adică libertatea). Hegel implică un astfel de sfârșit al istoriei când definește *„împărăția cerească prezentă”* ca nemaiavând nici un *în-afară* absolut. Dar asta înseamnă că sfârșitul istoriei la Hegel are o semnificație *eccleziologică* (proiectând prin analogie o semnificație *istoriologică*). Adică istoria profană este reflexul istoriei sacre. Istoria libertății avansează pentru Hegel de la Orientul în care doar *unul* era liber, la Grecia antică unde doar *unii* erau liberi pentru a culmina în creștinism unde *toți* sunt liberi. Această progresie în cunoaștere *deci* în libertate este însă reflexul politic al unor teologii diferite. Sfârșitul s-ar împlini prin totalizarea istoriei într-o cunoaștere completă, perfectă deci absolută. Acest moment logic corespunde (fără să fie identic) momentului milenarist al lui Gioacchino da Fiore. Este profund simbolic faptul că ceea ce Hegel anunță în capitolul șapte despre religia revelată se împlinește în capitolul opt despre cunoașterea absolută: *christologia* (VII) se împlinește în *eshatologia duminicală* (VIII), eccleziologia nefiind altceva decât *suspensia mesianică* dintre aceste două momente.

γ). Cunoașterea absolut-absolută. La ultimul nivel însă, cunoașterea absolută poate fi comparată cu ceea ce Kant numea *Intellectus Archetypus* (*Critica rațiunii pure*) – cu un

intelect divin care creează ceea ce gândește. Și în măsura în care vorbim de *Gândirea care se gândește pe sine* (Aristotel, *Metafizica*, XII), vorbim despre o auto-reflexivitate teogonică, despre Absolut ca și *Causa sui* (Spinoza). Într-un fel Hegel suprapune toate aceste „definiții ale Absolutului” într-o sinteză teogonică simultan statică și dinamică. La acestea se adaugă imanența istoriei în Absolut (și imanența Absolutului în istorie) în sens teogonic, autogeneza divină fiind realizată în și prin istoriogeneză. Pentru Hegel, autoreflexivitatea interior-exterioară a Absolutului este deci o unitate concretă a Eternității cu istoria, istoria nefiind decât expresia externă a auto-devenirii auto-genezice interne a Absolutului. Ca atare, sensul ultim al sfârșitului în filosofia speculativă trebuie înțeles *metafizic* în unitatea procesiei atemporale intra-absolute cu procesia temporală extra-absolută adică în *coincidența atemporală mediată temporal a începutului cu sfârșitul* – drama hemoragică a Absolutului în Sine însuși începând cu Sine pentru a se termina cu Sine. Aceasta înseamnă propoziția că „istoria este istoria lui Dumnezeu”. Ca atare, sfârșitul acestei istorii este împlinirea teogonică a cunoașterii auto-genezice sub forma unei cunoașteri absolute prin care Absolutul a eliminat întunericul originar cunoscându-se transparent pe Sine în Sine. În acest sens începutul, devenirea și sfârșitul istoriei sunt identice cu autodevenirea genezică a Absolutului. Istoria, această minimală diferență (*pentru-noi*) din identitatea Eternității, poate fi astfel numită *suspensie metafizică*.

*

Rezultatul acestei divizări a cunoașterii absolute în trei sensuri ne ajută să înțelegem cum Hegel suprapune trei registre eterogene, trei forme de sfârșit proprii celor trei subiecți ontologici ai cunoașterii absolute: filosoful (mistic), umanitatea (eshatologică) și divinitatea (teogonică).

Cunoașterea absolut-individuală	*Subiectul mistic individual* (corespunde lui Meister Eckhart) Cunoașterea completă proprie individului scufundat în Absolut	Suspensie mistică
Cunoașterea absolut-universală	*Subiectul eshatologic colectiv* (corespunde lui Gioachino da Fiore) Cunoașterea completă de sine a umanității la finalul istoriei	Suspensie mesianică

Cunoașterea absolut-absolută	*Subiectul teogonic absolut* (corespunde lui Jakob Boehme): Cunoașterea de sine a Absolutului	Suspensie metafizică

§ 3. Tripla suspensie metafizică, mesianică și mistică. Din punctul suprem al Eternității (conținut în cunoașterea absolută) regresăm logic la conjuncția Eternității cu istoria așa cum este aceasta dată în Religia revelată. Abia în *diastema* dintre religia revelată și *conținutul* religiei revelate (sau cunoașterea absolută prezentă deja ca reprezentare) se constituie suspensia mesianică a istoriei sfinte dintre începutul sfârșitului și sfârșitul sfârșitului, adică dintre primul Advent și al doilea Advent sau dintre consumarea logică (christologică) a istoriei și consumarea cosmologică (eshatologică) a istoriei. Esența distincției lui Hegel dintre sfârșitul absolut și sfârșitul relativ este că *în–sine* începutul sfârșitului este *deja* sfârșitul, istoria empirică nefiind decât materia reziduală și inerțială a *post-istoriei* inaugurate prin saturația christologică a istoriei empirice. Finalul s-a dat deja în concept, istoria nefiind decât producerea lui în fapt: sfârșitul s-a dat *an-sich* pentru a deveni *für-sich*. Astfel că istoria propriu-zisă este intermediarul dintre extremele autoreflectării Eternității în sine. Am definit acest intermediar suspendat între extremele Eternității: *suspensie metafizică* (dintre Alfa și Omega). Suspensia metafizică se concretizează în istoria sacră ca *suspensie mesianică* (dintre christologie și eshatologie). Iar atingerea istoriei cu Eternitatea într-un individ este *suspensie mistică*. *Suspensia* (lat. *suspendere*) este un concept chimic ce descrie un material eterogen compus din lichid și particule solide aflat într-o stare de echilibru continuu al fazei solide cu faza fluidă – deci echilibru antinomic precar ce deferă sedimentareasuspensiei adică separarea finală a substanței solide de substanța lichidă. Numim prin analogie *suspensie mesianică* echilibrul dintre statică și dinamică ce constituie istoria (dinamică) drept un provizorat ontologic dintre *post-istoria logică* (declanșată christologic) și *post-istoria faptică* (realizată eshatologic), istoria dinamică nefiind altceva decât bucla temporală dintre staza antecedentă (a începutului sfârșitului) și staza consecventă (a sfârșitului propriu-zis). Suspensia mesianică deschide istoria sacră ca diastemă accelerantă și disparentă dintre christologie și eshatologie. Astfel că prototipul istoriei sfinte este *eccleziologia*, adică devenirea istorică a principiului christologic în forma principiului eshatologic (eccleziologia fiind simultan 1. expansiunea *pro-gresivă* a christologiei în istorie și 2. prezența *retro-gresivă* a eshatologiei în istorie). În consecință, istoria profană nu este decât expresia exterioară a istoriei sacre interioare, deci *umanitatea*, adică devenirea principiului ideal (al speciei) în forma principiului real (autodesfășurarea umanității). Diastema apare în *Fenomenologia Spiritului* ca spiră mesianică dintre pen-ultimul capitol (VII) și ultimul capitol (VIII), ca o catastrofă (buclă) matematică și echilibru sau suspans amânat dintre stază și dinamică.

Dinamica fără statică ar fi o devenire rizomatică ce vine de nicăieri și duce nicăieri. Contratermenul static al procesului dinamic menține devenirea istoriei prin amânarea sedimentării suspensiei ce ar echivala cu eliminarea suspensiei, deci cu sfârșitul definitiv al devenirii. În capitolul final – sfârșitul glorios al întregii *Fenomenologii a Spiritului*, Hegel suprapune trei tipuri cumulate de sfârșit: sfârșitul mistic, sfârșitul eshatologic și sfârșitul teogonic:

α). Suspensia metafizică dintre *Alfa și Omega* (identitatea începutului cu sfârșitul ca azimut al absolutei teleologii);

β). Suspensia mesianică dintre *Primul Advent* și *Al Doilea Advent* (inaugurarea și *christologică* a *eshatologiei* și accelerarea absolutei teleologii);

γ). Suspensia mistică dintre *individ* și *Absolut* în subiectul ce accede la dublul proces metafizic și istoric: „filosoful" instalat în „cunoașterea absolută".

Fără această dublă teleologie operativă în suspensia metafizică și suspensia mesianică istoria nu ar fi fost decât devenire ciclică nietzscheeană (eternă reîntoarcere a aceluiași) sau devenire rizomatică deleuziană (adirecționalitate non-liniară și non-ciclică), iar fără suspensia mistică nu am fi atins *conștiința* acestui dublu proces teogonic și eshatologic care subîntinde istoria la Hegel). Pentru a înțelege cum este cu putință istoria (în sens vertical-eonic nu orizontal-istoric) a trebuit să regresăm logic de la ultimul capitol (VIII) la penultimul capitol (VII), adică de la staza celei de-a opta zile la munca celor șapte zile.

α). Eternitatea. Pentru Hegel religia revelată (culminație revelațională a spiritului religios și maximă conștiință de sine) *nu deține Conceptul pur ci reprezentarea saturată de Concept*. Trebuie insistat că, în text, Cunoașterea absolută se dă *deja* în Religia revelată însă nu ca un concept ci ca o reprezentare ce include totuși conceptul (observație necesară ce exclude interpretările iluministe despre o depășire istorică abstractă a reprezentării religioase prin conceptul filosofic). Religia revelată devine astfel schematismul dintre religie în genere și cunoașterea absolută. Am început cu *Eternitatea* (teogonică) pentru a înțelege de unde privește Hegel *întregul* ca o „contemplare a lumii din afara ei" (cu formula lui Nichita Stănescu). Această contemplare a totalității din afara totalității îi permite lui Hegel accesul supraistoric la sfârșitul totalizat al istoriei însăși, deci și la structura teleo-eshatologică a istoriei care vine din trecut spre viitor (adică dinspre prezentul atemporal genezic spre prezentul atemporal apocaliptic, viziune accesibilă subiectului teoretic Hegel aflat în suspensia mistică a cunoașterii absolut-individuale).

β). Eternitatea istoricizată. Regresia logică de la Eternitate la Eternitatea istoricizată, ca regres (metodo)logic de la cunoașterea supraistorică (a concilierii finale) spre religia revelată istoric (a conștiinței concilierii inițiale) echivalează cu trecerea de la suspensia metafizică la suspensia mesianică. Deoarece cunoașterea absolută este deja prezentă în

religia revelată dar nu ca *înfăptuită* ci doar ca *descoperită*: conștiința realității și necesității concilierii, adică a necesității aproprierii subiective a realității mântuirii obiective. Ca atare, istoria sacră este *entelehie*: suntem simultan pe drum dar și la capătul drumului, *en telos* înseamnă *suntem–în–scop*, istoria merge spre scopul ei final deja prezent christologic (devansant) pentru a fi prezent eshatologic (saturant). Accesul conceptual la *terminus* echivalează cu a fi ajuns deja (conceptual, nu încă factual) la *terminus*, aceasta fiind diferența dintre religia revelată și cunoașterea absolută. În același timp, trebuie subliniat că suspensia mesianică este antiteza logică a saturației mesianice, motiv pentru care la Hegel subzistă prolepsa eshatologică opusă saturației milenariste care ar fi anulat dualitatea aderentă a celor două sfârșituri, dualitatea dintre istorie și sistem sau dualitatea dintre dinamica temporală și staza atemporală. Abia astfel înțeles Hegel devine inteligibilă nu doar problema istoriei profane, ci și problema sfârșitului politic al istoriei, așa cum a fost acesta evocat de Marx, Kojève și de spiritul utopic modern în general.

γ). Istoria. Regresia logică în căutarea *omonimiei sfârșitului* ne-a coborât de la Eternitate la Eternitatea istoricizată pentru a ne duce la istoria propriu-zisă. Ce fel de sfârșit este în joc la nivel intra-istoric? Acesta nu poate să fie nici sfârșitul absolut al Cunoașterii absolute, nici sfârșitul relativ al Religiei revelate. Deci ce fel de sfârșit s-ar putea realiza intra-istoric? În opoziție cu un sfârșit supra-temporal (mistic, metafizic sau eshatologic) se poate tematiza doar un sfârșit intra-temporal (politic). Conceperea unui astfel de sfârșit s-a realizat în filosofia modernă prin 1. conceptul unui scop rațional al istoriei și 2. conceptul progresului teleologic al istoriei. Sfârșitul istoriei ar fi sinteza *reală* a celor două concepte raționale. Sfârșitul istoriei ar corespunde realizării rațiunii sau rațiunii realizate ca „orizont de nedepășit” și împlinire a celebrei *Doppelsatz* din *Principiile filosofiei dreptului*. O astfel de saturație rațională a realului a fost asimilată *utopiei* în opoziție cu non-coincidența intra-istorică a rațiunii cu realul. În căutarea rațiunii în istorie (*Vernunft in der Geschichte*), Hegel s-a expus suspiciunii de milenarism (teologic) și utopism (politic) deși el conserva conceptul absolut al Eternității care acționează ca un antidot împotriva eternizării teologico-politice a istoriei. În limbajul nostru realizarea completă a rațiunii în istorie pune problema sedimentării post-istorice a suspensiei mesianice a istoriei adică a saturației mesianice a istoriei.

Eternitate	Eshatologie	Sfârșitul metafizic (absolut) al istoriei
Eternitate istoricizată	Christologie / Ecleziologie	Sfârșitul de principiu (relativ) al istoriei
Istorie	Utopie	Sfârșitul politic al istoriei

2. Saturația post-istorică a istoriei

Dante credea că un Imperiu universal supus sacramentelor Bisericii universale ar fi putut opri definitiv războaiele. Abatele de Saint-Pierre oscila între o pace teologico-politică eternă bazată fie pe unitatea europeană, fie pe unitatea creștină. Dacă trecem peste soluția brutală a lui Marx de provocare a sfârșitului postistoric al istoriei prin saltul calitativ revoluționar din imperiul necesității în „imperiul libertății" (mediat de ...dictatura proletariatului), putem evoca două rezolvări continuiste ale sfârșitului intra-istoric al istoriei: pacea eternă kantiană și statul universal și omogen kojèvian

§ 4. Pacea perpetuă kantiană. Kant a gândit o *federație de state* dedicată rezolvării pașnice a litigiilor și eliminarea războaielor prin legi comune angajate reciproc. Înțelegând sensul refractar al suveranității de stat, Kant propune ligă a națiunilor ca structură federativă care să arbitreze și să impună pacea politică. *Völkerbund als Weltrepublik*, însă nu rezultată din constrângere[4]. Realizarea păcii ca scop al dreptului (*Endzweck der Rechtslehre*) și bine suprem politic (*das höchste politische Gut*) necesită inevitabil un *„permanenten Staatenkongress"*, deci crearea unui aparat legislativ mondial. Această pace perpetuă face efect de sfârșit calitativ, nu doar cantitativ, al istoriei. Căci perpetuitatea este o istorie *cantitativă* însă, ca să spunem așa, o post-istorie *calitativă* căci o pace eternă diferă total de războiul istoric. Pacea perpetuă apare astfel ca milenarism rațional-politic. Kant gândește însă sinteza diversului ca sinteză federativă a statelor și mai departe ca schematism al unei o viitoare *Weltrepublik*, adică un stat mondial ce îl prefigurează pe Kojève.

§ 5. Statul universal kojèvian. Creștinismul nu poate fi redus la „conștiința nefericită". Hegel insistă că tocmai „nefericirea" distanței față de Esența absolută este ceea ce duce la *Bildung* (la formarea sinelui și ulterior a lumii), căci o stare de mulțumire ar fi oprit orice creștere sau progres istoric. Modernitatea nu face decât să accelereze revoluționar creșterea organică deja reală a istoriei profane din interiorul istoriei sfinte, forțând faustic realizarea (politică) a ideii (teologice). Modernitatea atee este astfel „realizarea" orizontală a creștinismului teologic vertical. Universalitatea recunoașterii legale nu ar fi decât exteriorizarea mundană a universalității recunoașterii eccleziale. Pentru Kojève acest progres va culmina cu *suprimarea dialecticii stăpânului și sclavului* sublimată în *conceptul extins al cetățeniei* din *statul universal*[5]. Istoria modernă începe cu revoluția conceptuală rousseauistă și se realizează în revoluția politică robespierriană (în plan intern) și în extinderea napoleoniană a revoluției (în plan extern). Prin revoluția politică adevărul doar ideal al *Bisericii* (egalitatea spirituală a recunoașterii) ar culmina într-un adevăr real al *Imperiului* (egalitatea legală a recunoașterii) – sub forma statului universal omogen. Modernitatea transformă astfel

misionarismul *moral* al Bisericii creștine în colonialism *politic* al Imperiului occidental. Kojève rupe astfel echilibrul antinomic hegelian dintre sfârșitul relativ (prezent) și sfârșitul absolut (viitor), suprimând deziderativ inerția reziduală a istoriei prin soluția hiper-kantiană a unei *Weltrepublik* radicalizate și realizate sub forma *statului universal omogen* – milenarism politic napoleonian. În sensul interpretării noastre a dublului sfârșit al istoriei la Hegel, putem spune că Alexandre Kojève ipostaziază și pozitivează intra-istoric sfârșitul relativ al istoriei dezamorsând și obliterând dialectica reziduală din suspensia mesianică a istoriei, adică diferența inerțială dintre sfârșitul relativ (prezent, intra-istoric) și sfârșitul absolut (viitor, supra-istoric) al istoriei. Altfel spus, rezoluționarea intra-istorică (politică) a istoriei se poate înfăptui doar prin ocultarea suspensiei mesianice din antinomia speculativă a sfârșitului intraistoric cu sfârșitul supraistoric, deci prin abolirea abstractă (*Vernichtung*, nu *Aufhebung*) a suspensiei mesianice a *istoriei* într-o *postistorie* care nu este decât conceptul sedimentat al unei istorii saturate prin suprimarea pozitivă a echilibrului fazei fluide cu faza solidă, prin solidificarea conceptului *în pacea post-istorică a conceptului pseudo-realizat*.

§ 6. Categoria transcendentală a istoriei. Pentru a înțelege diferența calitativă dintre Hegel și Kojève putem elabora sugestia (nedezvoltată a) lui Eugen Fink[6] că pentru Hegel dialectica stăpân și sclav reprezintă o veritabilă *categorie a priori a istoriei*. Această determinare impune ca orice fenomen istoric să corespundă categoriei. Adică orice comunitate istorică va reface într-un fel sau altul dialectica stăpânului și sclavului *cu inegalitatea pe inegalitate călcând*, răsturnând o veche inegalitate printr-o nouă inegalitate și așa mai departe. Istoria este contradicție, iar contradicția se rezolvă în inegalitate. Prin urmare ciclicitatea reziduală subzistă în lineraritatea finală a istoriei, o restaurație recurentă a inegalității va submina orice proiect de saturație post-istorică a istoriei. Acest lucru nu înseamnă că nu există un progres dialectic în istorie, ci doar că progresul nu ajunge să suprime exhaustiv dialectica inegalității într-un *Aufhebung* egalitar definitiv – ceea ce înseamnă că nu poate exista un sfârșit definitiv intra-istoric (politic) al dialecticii ci doar un sfârșit definitiv supra-istoric (teologic), în timp ce pentru Kojève, dialectica stăpân și sclav și-ar fi găsit un sfârșit pozitiv intra-istoric în conceptul *cetățeniei* impus în *statul universal*. Iluzia „înțeleptului" (cu care se identifică Kojève) este în fond iluzia că *supraomul empiric* (Napoleon) poate aboli *categoria transcendentală a istoriei* (structura ei inegalitară) sau iluzia abnormă că *supraomul napoleonian* poate provoca politic saturația dublei suspensii metafizico-mesianice a istoriei. Inegalitatea, categorie *a priori* a istoriei, este reflexul suspensiei metafizice a istoriei: istoria este procesul exteriorizării, alienării și interiorizării, structura ei este dinamica rotațională incompatibilă cu staza egalitară. Ca atare, suspensia metafizică nu poate fi abolită decât printr-o catastrofă metafizică aptă să suprime structura transcendentală a istoriei, adică procesul exteriorizării prin succesul interiorizării. Acest lucru reclamă o catastrofă apocaliptică (metafizică) nu doar revoluționară (politică). Înțeleptul kojèvian însă nu este astfel decât nebunul care face saltul în abisul suspensiei metafizice. Sau este încercarea de a-l distruge pe Arhanghelul Mihail cu o rachetă

nucleară – așa cum vom argumenta în secțiunea finală unde respingem realizabilitatea construcției politice a „sfârșitului istoriei” prin „statul universal” (§ 9).

3. Respingerea saturației milenare a suspensiei mesianice

§ 7. Superpoziția saturației mesianice cu suspensia mesianică. Hegel concepe realul într-un mod adânc decât optimismul devansant kojèvian. El apără atât saturația mesianică a istoriei cât și suspensia mesianică a istoriei, deci se oprește încă la *prolepsa clasică* a lui *deja (în esență) dar nu încă (în existență)*. În ciuda formulei tari că tot ce este rațional este real, Hegel admite minimala diferență din interiorul identității concrete a *conceptului* cu *existența* (căci aceasta este diferența dintre o identitate abstracă și o identitate concretă, admiterea diferenței din echivalență). În identitatea concretă (metafizică) a realului cu raționalul subzistă încă diferența dintre coincidența atemporală (*esențială*) a rațiunii cu realul și ne-coincidența temporală (*inerțială*) a rațiunii cu realul, exprimată ca diferență a *ființei-în-sine* față de *ființa-pentru-sine*, deci ca diferență provizorie din identitatea concretă a Gândirii cu Ființa care este istoria (adică suspensia) însăși. Această diferență este vizibilă în diferența calitativă inerțială din *Enciclopedie* dintre *spiritul obiectiv* (spiritul orizontal al istoriei) și *Spiritul Absolut* (spiritul vertical al Eternității în istorie), adică dintre reconcilierea *imperfectă* din istorie și reconcilierea *perfectă* a istoriei cu Eternitatea. Deși Hegel descoperă sfârșitul christologic al istoriei el respinge asimilarea acestui sfârșit cu *surogatele intra-istorice utopice*: pacea perpetuă, societatea comunistă, statul universal. Această superpoziție între închidere și deschidere rezolvă și aparenta incongruență dintre *Principiile filosofiei dreptului* și *Prelegerile de filosofia istoriei* clarificând composibilitatea ambelor soluții.

§ 8. Ireductibilitatea particularului (P) la dubla abstracție (I-U). Căci tocmai în privința sintezei dialectice a istoriei în care teza stăpânului și antiteza sclavului s-ar topi în conceptul cetățeniei din statul universal, Hegel reculează pe poziția refractară a restului intra-istoric „nesublimabil” (*Unaufhebbar*) – contratermen realist la idealul meliorist al ligii națiunilor. Hegel acționează *contra-utopic* refuzând conceptul unei *Weltrepublik*. Raportat la omologarea eronată a sfârșitului hegelian al istoriei cu statul kojèvian universal[7] apare de-a dreptul șocant modul cum Hegel îl tratează pe Kant de *spirit utopic* din perspectiva ireductibilității statelor naționale la o sinteză federativă (*Principiile filosofiei dreptului*, § 333). Hegel nu crede că se poate închide istoria *statelor* în „eternitatea” *suprastatului* prefigurat de republica universală kantiană. Căci statele sunt „organisme”, „indivizi reali” (*Principiile filosofiei dreptului*, § 332), expresii ale națiunilor ce dau realitate conștiinței și interesului vital al unui popor, fiind parte din totalitatea organică a unui popor: stat (politic) național (cultural) – sinteză ideal-reală a

lui *Staatswesen* cu *Volksgeist* (*Principiile filosofiei dreptului*, § 335). Așa cum justifică statul ca *universal* împotriva individualismului atomist (I) al cetățeanului universal, Hegel justifică statul ca *particular* (P) împotriva colectivismului etatist al statului universal (U), adică atacă atât eterogenitatea pură a individualismului *infra-statal* cât și omogenitatea pură a colectivismului *supra-statal*. Hegel critică ambele extreme ale individualismului abstract și universalismului abstract care nu primesc *realitate* decât prin medierea momentului logic al particularității concrete în silogismul istoriei. *Particularul* (P) este termenul mediu între extremele *Universalității* (U) și *Individualității* (I), între specie și individ. Universalul se particularizează în națiuni care se particularizează în indivizi, istoria fiind întregul proces în forma U-P-I. Fără procesul particularizării, silogismul organic al istoriei se rupe în laturi abstracte iar liberalismul eșuează în atomizarea centrifugă în timp ce socialismul eșuează în compactarea centripetă. Ambele abstracții morbide destramă viața organismului statal prin separația mortiferă a individului dezrădăcinat din realitate și a colectivului eviscerat de realitate. Individualitatea ideală accede la universalul ideal numai prin particularul real, așa cum universalul ideal accede la individul ideal numai prin particularul real. Individul emerge într-un *Raumgeist*, un *Zeitgeist* și un *Volksgeist*: specia este fracționată spațio-temporal și etno-lingvistic iar individul crește organic într-o limbă maternă. *Rațiunea se dă numai în Logos*. Departe de a fi o anomalie, *omonimia Logos*-ului care înseamnă atât intelect (logic) cât și cuvânt (semiologic) surprinde adevărul speculativ al *identității concrete a rațiunii cu limba*, adică necesitatea ca universalul concret să fie universal numai cu tot cu particularitatea: UP (nu abstractizat adică vacuizat). Rațiunea universală se dă într-o limbă particulară (nimeni nu se naște direct universal: individul nu este *individul nimănui* și după cum nici specia nu se realizează decât particularizată adică ramificată etno-familial). Toți vin dintr-o mamă și un tată, o familie, o limbă, o etnie. Pentru Hegel, deci, *particularul nu este ceva rău ci este unitatea genealogic reală a individului abstract cu specia abstractă care nu au o realitate independentă de determinațiile în care, numai, dezvoltă conținut adică realitate*[8]. Particularitatea este astfel tocmai *viața individualului și a universalului* – biografia individului (memoria) și biografia speciei (istoria). Este realitatea și bogăția istoriei. Hegel refuză ca atare să rezoluționeze istoria într-un *mega-stat abstract eviscerat* (fie socialist, fie liberal – căci Kojève oscila între URSS și UE deoarece, dacă în concept extremele coincid, atunci înțeleptul se poate situa oportun pe oricare din laturi). Particularul dă carnea istoriei, în timp ce universalismul abstract și individualismul abstract sunt ireale. Chiar și cosmopolitismul este o sinteză spectrală de individualism și universalism, unde conținutul (atât cât este), are în realitate un caracter particular provenind de la puterea hegemonică particulară ce se înscenează ca universală (altfel spus, una era *Zeitgeist*-ul când Franța era puterea hegemonică, altul este *Zeitgeist*-ul când America este puterea hegemonică: în ambele cazuri universalul este particularizat, nu pur precum în matematică). Există, pentru Hegel, ceva *morbid-scizionar* atât în individualismul liberal cât și în colectivismul socialist (deja discutat în *Principiile filosofiei dreptului*): *distrugerea organicității*

silogismului istoriei: U – P – I, națiunea fiind schematismul realizant dintre U și I: mai universală decât liberalismul dar mai individuală decât socialismul – doar *mediația națiunii* procurând realitate concretă atât universalismului abstract supra-statal cât și individualismul abstract infra-statal. Statul universal este astfel *iacobinism planetar* edificat pozitiv pe destrucția negativă a particularităților (a națiunilor) în numele cetățenilor „lumii" care va duce la (antropo)geneza „ultimului om", omul abstract entropic (prosperitate fără identitate). Statul universal este obligat să eviscereze conținutul istoriei pentru a obține o „realitate omogenă", adică să înlocuiască particularitatea reală cu o universalitate ideală (deci o identitate națională concretă cu o meta-identitate ideologică abstractă). Dar toată istoria nu este decât marșul popoarelor (P) care asumă, realizează și transmit epocal universalul (U): chinezii, indienii, mesopotamienii, egiptenii, persanii, germanicii etc. Un stat universal ar fi al tuturor, deci al nimănui (adică al *nomenklaturii* mondiale), așa cum statul proletar era al tuturor, deci al nimănui (adică al *nomenklaturii* locale).

§ 9. Imposibilitatea universalului pozitiv ca stat universal. Întrebarea privitoare la statul universal este întrebarea privitoare la posibilitatea unui universal pozitiv. Cum ar putea universalul să se actualizeze *ca universal* ținând cont că universalul se realizează tocmai ca particular (UP – adică umanitatea realizată în națiuni). Deci cum poate universalul ideal să devină real-pozitiv (ca drept sau stat universal)?

α). Teza lui Hegel. Hegel respinge posibilitatea păcii eterne kantiene din două motive: inexistența unui drept anterior statelor și inexistența unui „pretor" deasupra statelor. Imposibilitatea „păcii eterne" derivă din caracterul de *individ* al statelor: statul este individ, iar individul conține raportul negativ față de alt individ (adică ființa-pentru-sine ce se câștigă prin ființa-pentru-altul). Negativitatea imanentă statelor ar dezmembra orice federație sau stat universal. Acest realism descrie o *stare de sălbăticie*, *Naturzustand*, nu o ordine internațională. Walter Jaeschke arată că această viziune deloc consolatoare (*Trostlosigkeit*) derivă din progresia rece a conceptului. El remarcă faptul că Hegel nu este filosoful sintezelor naive optimiste sau al apelurilor moraliste neputincioase ci dezvoltarea conceptului evocă *einem Pathos der Illusionslosigkeit*[9]. *Naturzustand* era o ficțiune retroactivă în discuția despre originea *statelor* din *statea de natură*. În relațiile dintre state însă această stare de natură este realitatea prealabilă în care nu există o autoritate pozitivă anterioară statelor (nu există o instanță deasupra statelor atotcuprinzătoare, înzestrată cu putere și instituitoare de drept: *es gibt keine über die Staaten übergreifende machthabende und rechtsetzende Instanz*)[10]. ONU însuși este, legal: *„al națiunilor"*. Altfel spus: statele sunt o *realitate* în timp ce suprastatul este o *idealitate*. Starea de „anarhie" inter-națională nu exclude însă orice stare de drept. Starea de constantă competiție de securitate poate fi întreruptă prin *contracte*. Doar că nu există „un pretor" (*kein Prätor*) care să arbitreze litigiile dintre state în cazul violării contractelor. Așa ne întoarcem la starea de natură prin război. Hegel nu este absurd să lase pluralitatea statelor fără universal. Însă el identifică universalul activ în istorie în

Weltgeist nu în *Weltstaat*. Statul înzestrat cu o *Constituție* (*Verfassung*) este *Rechtstaat* (dreptul fiind existența-în-fapt a libertății). Acest stat accede la *universal* prin *nomos* deși rămâne un particular de sine stătător. Pentru războiul iremediabil, istoria va fi tribunalul. Știm că „istoria nu este dreaptă" dar Hegel crede că există totuși o judecată imanentă în istorie chiar în lipsa unui tribunal pozitiv omnipotent. Lucrurile se judecă, statele își dau deja lor înșile pedeapsă. Acest *Weltgeist* moral dă judecată extremelor *într-o dialectică momentan negativă* ce previne atât impunitatea radicală a răului în istorie cât și geneza unui Leviatan mondial – statul universal adică schema preliminară a statului babilonic. Respingerea hegeliană a „sfârșitului istoriei" într-un stat universal (din filosofia dreptului) este deci consistentă cu suspensia mesianică (din filosofia istoriei). Invers, putem anticipa argumentul final că acceptarea unui stat universal (*Weltrepublik*, *Weltstaat*, instituție supranațională) ar provoca și suprimarea suspensiei mesianice.

β). Obiecția cosmopolită. Adriaan Peperzak obiectează, dinspre dreptul cosmopolit kantian, că Hegel se oprește la această *Naturzustand* a statelor suverane pentru că nu transpune consecvent raportul *indivizi – stat* (de la nivel național) la raportul *state naționale – umanitate* (de la nivel internațional). Adriaan Peperzak consideră astfel suveranitatea națională ca fiind o idee contradictorie ce asigură pe de o parte realizarea substanței etice în interiorul statului (ca stat rațional), dar induce, pe de altă parte conflicte între state[11]. Rațiunea cere unitatea completă a deducției și așa cum statele fac sinteza indivizilor, suprastatul ar trebui să facă sinteza statelor. Este evident că acest apel la unitatea morală a sferei dreptului derivă din primatul kantian al rațiunii practice fiind un *Sollen* moral supraimpus dreptului statelor. Paradoxal însă, Kant devine aici „hegelian" (căci cere sinteza dialectică într-un universal *constitutiv*), în timp ce Hegel este „kantian" (în măsura în care declină sinteza dialectică drept simplu universal *regulativ*)… Altfel spus tocmai Hegel denunță sinteza proclamativă și arată că în sfera dreptului inter-statal subzistă o *dialectică negativă* între teză și antiteză.

γ). Un răspuns hegelian. Întrebarea este deci: de ce nu a mers Hegel până la capăt, tocmai el, gânditorul totalizării exhaustive a istoriei? Căci istoria ca proces este încă P neconsumat în U. Trebuie spus că, așa cum nu există universal fără particular (UP), nu există nici particular fără universal (PU). Dacă pentru iluminismul abstract un particular este opusul universalului, pentru Hegel particularul este *o parte din universal*, un conținut ce dă realitate universalului. Hegel admite U-etic (ca *Weltgeist*) dar nu și U-politic (ca *Weltstaat*) tocmai pentru că primul conservă particularul în timp ce al doilea suprimă particularul. Ar fi prea simplu ca războiul să rezulte doar din diversul particularității ce s-ar putea eliminat definitiv într-un *universal pozitiv* supra-statal (când spune că suveranitatea națională este responsabilă de conflicte Peperzak nu gândește până la capăt conceptul, căci dacă o suveranitate încalcă o altă suveranitate, nu poți respinge conceptul însuși suveranitate fără să justifici tocmai violarea suveranității altui stat! Deși rațiunea reclamă completitudinea condițiilor, Hegel s-a oprit înaintea sintezei

finale, la un real particularizat ce nu poate fi complet sublimat (*aufgehoben*) în *universalul real* (politic) așa cum este sublimat teoretic (deziderativ) în *universalul ideal* (utopic). Chiar și o coaliție de state care ar proclama universalul (U) ar fi încă tot o coaliție particulară (P) ce și-ar crea dialectic o alteritate și un inamic (*ein Feind erzeugen*): asertarea lui P implică un contra-P. Hegel declină realizabilitatea universalului politic tocmai pentru că pozitivitatea este particularitate (Sfânta Alianță sau NATO – blocuri particulare ce nu coincid cu universalul). Chiar o alianță universală luată pentru sine, va fi, la limită, tot *un alt particular* alături de *celelalte particulare*. Un *stat universal* nu ar pacifica automat *statele particulare* ci el ar fi tot un *individ* – doar mai mare și cu propria lui negativitate imanentă, ce s-ar comporta tot ca un particular față de alte particulare. Această restricție hegeliană demistifică optimismul lui Kojève: statul universal este napoleonian (adică occidental modern, adică *universal amestecat cu particular*) Nu întâmplător *statul universal* (kojèvian) debutează ca *imperiu napoleonian*: sfârșitul istoriei și statul universal a lui Fukuyama (UP) are deci nevoie de ciocnirea civilizațiilor a lui Huntington (P-P-P). Într-un fel, *Sfânta Alianță* a fost prima alianță anti-colonială, iar astăzi toată lumea extra-occidentală devine o sfântă alianță multipolară (P-P-P..) contra universalului abstract unipolar (UP), deci contra *universalului-particular* specific occidental. Motivul este că fiecare P este el însuși o parte din U, deci UP (occidental) luptă de fapt cu PU, PU, PU… (extra-occidental) etc. Iar dialectica negativă dintre *the West and the Rest* (pe care Hegel a profețit-o deja ca viitoarea contradicție dintre America și Islam) nu se poate rezolva pentru că adevărata sinteză eshatologică a istoriei trebuie să reflecte totalitatea, nu disjuncția. Din structura inevitabil UP a oricărui universal politic intra-istoric decurg deci următoarele caracteristici:

1. Optimismul rațiunii regulative dictează *moral* pacea *politică*, însă realitatea este că *universalismul* Organizației Națiunilor Unite s-a actualizat numai prin *particularismul* inter-național (din Adunarea Generală) și prin *particularismul* Consiliului de Securitate, adică nu este U pur ci UP (cu tot cu distincția cantitativă dintre particularul micilor puteri și particularul marilor puteri). Soluția politică reflectă deci, dar nu anulează, structura istoriei: istoria nu a fost *sublimată neokantian* (în ONU) ci a rămas *nesublimabilă hegelian* (în CS). De aceea idealul neokantian al lui Peperzak rămâne rațiune regulativă fără realitate constitutivă. Dacă totuși *universalul* ar fi pozitivat politic (prin forță decizionistă), el ar deveni automat *un alt particular* (căci orice stat este individ și are la bază raportul orizontal negativ la alt stat precum și distincția verticală a guvernaților de guvernanți).

2. Kojève promovează statul universal ca stat al libertății moderne. Trecând peste teroarea robespierriană și imperialismul napoleonian ca terori ale universalului abstract, trebuie să înțelegem că abolirea dialecticii *orizontale* a stăpânului și sclavului în conceptul cetățeniei va produce dialectic refacerea ei *verticală* în realitatea statului universal. Noul stăpân este statul, noul sclav este cetățeanul iar istoria se relansează ca

luptă pentru recunoaștere între cetățeni și stat, antagonismul modernității fiind antagonismul recurent al statului iacobin cu societatea termidoriană. Dacă într-un stat particular (stat național), guvernații mai pot controla parțial guvernanții, într-un stat universal guvernanții s-ar îndepărta absolut de guvernați, astfel că schimbarea *cantității* statului (de la stat particular la stat universal) va duce la schimbarea *calității* statului (de la stat democratic al unui popor concret la stat oligarhic al unei elite abstracte). Este de neînțeles cum liberalismul și socialismul care se revendică de la tradiții emancipatoare nu înțeleg că un stat mondial înseamnă îndepărtatea absolută puterii de la poporul concret (P) în mâinile unei super-elite transcendente popoarelor, adică democrației.

3. Conceptul lui Rousseau s-a realizat *interior* (prin Robespierre) și *exterior* (prin Napoleon). Conceptul se realizează deci în statul unde stăpân este stăpânul ghilotinei în timp ce sclavul este sclavul ghilotinei. *Sfânta Alianță* nu a fost astfel decât o *Vendeea uriașă*, organizată și victorioasă împotriva terorii universalului abstract. Nu trebuie deci uitat că prima ocurență istorică victorioasă a statului universal a fost un stat total (în revoluția burgheză). Și a doua ocurență istorică a statului universal a fost un stat total (în revoluția proletară). A treia ocurență istorică a statului universal a fost tot un stat total (în revoluția fascistă) – stat bazat pe o altă definiție a universalității. Căci într-un fel statul fascist nu a fost decât o sinteză a liberalismului cu socialismul, adică *sinteza tezei* statului burghez cu *antiteza* statului proletar în statul fascist (totalitar), fiind o a treia cale modernă a căutării universalității pozitive în unificarea *fasciilor.* Fascismul refuza universalismul Ligii Națiunilor datorită suspiciunii că nu este U ci UP (nu universalul pur ci universalul-particular al învingătorilor). Dar logic vorbind particularismul este o parte din universal. Ca atare, nu statul național (P) este problema, ci statul imperial ce neagă statul național (adică P care neagă alt P).

Conceptul cetățeniei moderne nu a culminat deci în libertate și egalitate ci în necesitate și ferocitate în tripla experiență modernă a *statului total*: iacobin, comunist și fascist. Ceea ce credem noi că este libertate modernă a fost libertatea premodernă recuperată prin detotalizarea termidoriană a totalitarismului iacobin, comunist sau fascist, adică o libertate post-totalitară posibilă abia după demitizarea restaurativă a utopiei faustice moderne și deci după demobilizarea mobilizării totalitare. De aceea, orice încercare de pozitivare istorică a *universalului ca universal* nu va fi decât o relansare a abstractizării iacobine ca imperialism napoleonian – sub forma intervenționismului permanent așa-zis *neoconservator* dar în realitate inspirat de exportul *troțkist* al revoluției permanente (iar azi: colorate).

4. Statul universal-în-fapt nu poate fi identic cu propriul lui concept și nici cu propria lui lege. Din contra, *forța de lege* necesită o *forță de forță*. *Staatswesen* implică sinteza legii cu forța astfel că un stat universal va trebui să aibă o putere universală: *„ein machthabende Allgemeines”* (Hegel): aparatul legii înzestrat cu aparatul puterii.

Întrebarea este cum se va actualiza această uriașă putere, această uriașă potență? Răspunsul este grav: un stat universal fără alteritate va contrazice definiția hegeliană a statului ca *individ ce conține momentul negației* (adică necesitatea raportului negativ la alt stat)[12]. În lipsa raportării la alt stat, statul universal va exercita raportarea negativă la singura alteritate rămasă: societatea. Așa cum o alianță de state își va crea propria contradicție (propriul inamic), statul universal își va crea propria contradicție în propriii lui cetățeni. Căci un stat universal va converti ministerul apărării în minister de interne, armata devenind poliție, inamicul exterior devenind inamic interior. *Civitas maxima* va deveni *Imperium maximum*, întocmai cum Republica romană a trecut Rubiconul în Imperiul roman și întocmai cum revoluția libertății și egalității a culminat în teroarea iacobină și a re-culminat în dictatura bonapartistă. Un astfel de *stat universal* (fără competitor extern) ar deveni imediat un *stat total*: universalizarea extensivă ar provoca și totalizarea intensivă. Iar acest totalitarism fără exterioritate nu ar fi altceva decât statul babilonic al sfârșitului vremurilor.

§ 10. Adevăratul sfârșit al istoriei este sfârșitul falsului sfârșit al istoriei. În concluzie, nu există nici un motiv să decretăm istoria ca sfârșită în sens kojèvian. În plan politic, când asertăm „imposibilitatea universalului pozitiv ca stat universal” nu spunem că nu se va construi ceva de tipul statului universal, ci asertăm imposibilitatea *utopiei ca utopie*. Căci utopia nu se realizează direct, dar se realizează indirect. Realitatea utopiei nu este identică cu conceptul utopiei, ci *utopia se realizează ca distopie*. Deci universalul se va pozitiva într-un fel, dar ca un alt particular. Adică statul universal se va realiza, dar nu ca stat liberal ci ca stat babilonic, adică nu ca aplanare a dialecticii stăpânului cu sclavul ci ca paroxism al dialecticii stăpânului cu sclavul, căci statul fiind monopolul violenței autodefinite ca legitime, statul universal va fi cel mai mare monopol al violenței din istorie. Și nici liberalismul, nici socialismul, exersate în critica puterii, nu pot explica cum va fi controlată omnipotența unui stat universal.

În plan metafizic, Hegel evocă sfârșitul mesianic al istoriei ca un *sfârșit prezent eclezial* sub forma *retro-prezenței intra-istorice a sfârșitului supra-istoric*. Conceptul a fost dat intra-istoric fără ca istoria să fi ajuns la conceptul supra-istoric, istoria fiind tocmai suspensia mesianică dintre prezența intra-istorică a Conceptului și saturația supra-istorică a Conceptului. În această suspensie, istoria politică este, încă, proces dialectic. Și paradoxal, ceea ce progresul iluminist vizează ca *sfârșit al istoriei* (prin realizarea scopului rațional al istoriei în statul universal) este demistificat în *Apocalipsă* tocmai ca falsul sfârșit al istoriei – adică *ultima utopie a statului babilonic* care se va înfățișa ca scopul realizat al întregii istorii. Deci sfârșitul acestui sfârșit al istoriei (cel imanent și babilonic) va fi opera adevăratului sfârșit al istoriei (cel transcendent și ierusalemic).

NOTE

1. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, Ed. Academiei, București, 1968, pg. 326 ↑

2. „Înțelesul speculativului este același cu ceea ce se numea mai demult misticul (*das Mystische*), în special cu privire la conștiința religioasă și la conținutul ei" (*Enciclopedia Științelor Filosofice*, *Logica*, § 82, Ed. Academiei RSR, 1962, București, p.166. . ↑

3. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, Ed. Academiei, 1965, p. 449 ↑

4. Immanuel Kant, *Spre pacea eternă. Un proiect filosofic* (tr.Rodica Croitoru), Ed. All, 2008 ↑

5. Alexandre Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel*, (trad. Ovidiu Stanciu și Andrei Chițu), Ed. Tact, 2018, p.160-166 ↑

6. Eugen Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes,* Klostermann, Frankfurt, 2012 ↑

7. Diferența dintre Hegel și Kojève a fost explicată metodic de Ovidiu Stanciu în *Postfața* la traducerea lucrării lui Kojève. ↑

8. Hegel a absorbit contribuțiile lui J.G. Herder, *Metakritik zu Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, 2022 ↑

9. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Metzler Verlag, Stuttgart, 2010, p. 398-399 ↑

10. Walter Jaeschke, op.cit., p. 398. ↑

11. Adriaan Peperzak, *Modern Freedom. Hegel`s Legal, Moral and Political Philosophy*, Springer, 2001. Mulțumesc aici editorului Gelu Sabău pentru semnalarea necesității de a răspunde acestei obiecții ce impută incompletitudinea soluției lui Hegel în deducția dreptului internațional. ↑

12. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch*: „Această problemă nu se poate rezolva nici prin crearea unui *Universalstaat*, nici a unei *civitas maxima* cerută de iluminism – căci contravine conceptului individualității statului ce include relația negativă cu alți indivizi – și această negativitate imanentă s-ar ridica deci contra acestui *Weltstaat* rupându-se din el", p. 400 ↑

Text în curs de apariție în volumul Gelu Sabău (coordonator), Statul național și ideea sfârșitului istoriei, Ed.Universității de Vest, Timișoara, 2024.

Imagine: Thomas Cole, Architect's Dream (1840); Sursa: Wikimedia Commons