

Ogledi



Odnos subjekt–objekt u njemačkom idealizmu

Rajka Švrljuga

rajka.svrljuga@gmail.com

Temeljna literatura koja je korištena za ovaj ogled o odnosu subjekt–objekt potječe od autora koji su se prema toj temi odnosili na specifičan filozofski način. Riječ je o I. Kantu, J. G. Fichteu i G. W. Hegelu, predstavnicima njemačkog idealizma koji obuhvaća razdoblje od samo pola stoljeća, od izlaska Kantove Kritike čistoga uma (1781) do Hegelove smrti 1831.

Kad se želi naglasiti da je riječ o specifično filozofskom nauku, upotrebljavaju se razni izrazi koji karakteriziraju njegova obilježja: Ja, Ne-ja, dijalektika, apercepcija... Značajno je da se svi sistemi njemačkog idealizma slažu u nekim osnovnim važnim točkama. Pokretna snaga filozofskih sistema u Njemačkoj u to vrijeme nije bila nošena jedino spekulativnim težnjama ljudskog duha,¹ nego i dubokim nagonom k ostvarenju višeg cilja u životu. Postulati, ciljevi i uvjeti takvog ostvarenja identični su u svim sistemima iako među njima inače postoje suprotnosti.

Cilj života, stav prema svijetu i sredstva za postignuće tog cilja bili su u načelu isti, postojala je jedinstvena suglasnost s obzirom na »praxis« u svim sistemima. Pojam »praxis« odgovara najvišem Dobru u starogrčkom aristotelovskom određenju, a onda i u novovjekovnoj metafizici, zaključno s C. Wolffom.

Aristotelova *Politika* može se smatrati kriterijem za uvid u tu problematiku. Za njega je »praxis« takvo djelovanje, ili takvo praktično odnošenje, koje je najopćenitije usmjereno na realiziranje sretnog života (jer ljudi se nisu ujedinili radi života nego radi sretnog života).² Pri tome je važno naglasiti da je život ovdje po Aristotelu određen kao djelovanje »praxis«, a ne stvaranje ili proizvođenje, »poiesis«.

¹ Spekulacija u Hegela znači pojmovno kretanje koje u tezi vidi i svoju antitezu (jedinstvo razlika) (usp. Branko BOŠNJAK, *Filozofija. Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Zagreb, Naprijed, 1985, 233).

² Opš. o starogrčkom određenju »praxisa« u: Milan KANGRGA, *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd, Nolit, 1984, 19-38.

Ta razlika naglašena je i u *Nikomahovoj etici* gdje se kaže da su stvaranje i djelovanje dvije različite stvari, premda im je zajedničko to da se odnose na djelovanje, ali je stvaranje proizvodnja drugačijeg, kao što je npr. umjetničko stvaralaštvo iz kojeg proizlazi nešto novo kao drugačije.

Život je dakle mišljen bitno po principu »praxisa«, a ne »poiesisa«, a to znači bitno unutar dane cjeline (*politeia*), gdje svatko ima unaprijed određenu »prirodnu« svrhu (brak muškarca i žene ima za svrhu održanje vrste, gospodarov odnos spram robova ima za svrhu nabavku sredstava za održanje života... a konačna svrha je sjedinjenje u državu – sretan život). Shvaćanje pak života kao »praxisa«, a »praxisa« kao su-odnošenja bitno gotovih (prirodnih) pojedinaca (s gledišta vječnosti) kojima se ništa bitno ne može dogoditi u njihovu životu nego da postanu kreposni pojedinci i dobri građani *politeije* u svojim socijalnim odnosima, to shvaćanje određuje i tretira čovjeka i njegov život kao i svaku drugu prirodnu stvar, dakle još sasvim izvanpovijesno.

Pojam »praxis«, međutim, implicitno kod Kanta, a eksplicitno kod Fichtea i Hegela dobiva novo značenje. Taj novi pojam sadrži u sebi ono što je u europskoj metafizici zapravo nepojmljivo, onu od prakse potpuno odijeljenu teoriju. Naime, od te razdvojenosti metafizika živi još i danas i to po principu primata teorije.

J. Ritter izražava taj primat teorije odnosno »teorijske« znanosti kao samo-svrhe:

»U metafizičkom kontekstu pod teorijom se ne smatra svaka znanost i naprosto svako razmatranje stvari, već ono razumijevanje stvari koje se od praktičnih i poetskih znanosti razlikuje time što se ono odriješava od svrsne 'služljivosti' i nije 'sredstvo za nešto drugo', nego postoji 'jedino radi sebe sama'... Teorijska je znanost 'samosvrha'... Njezin razlog i načelo ne leži stoga ni u nekoj 'namjeri' i tako ne u samom čovjeku nego samo u predmetu... On se dovodi do spoznaje bez svake od njega različite koristi.«³

Kant iz temelja preobrće dotadašnju metafizičku sliku svijeta, o čemu će još biti govora. Odmah zatim Fichte čini odlučan korak dalje u destruiranju metafizike u kojem se ono bitno pokazuje kao pretvaranje pukog (spoznajno-teorijskog mišljenja) odnosa (subjekta i objekta) u produkciju odnosa, da bi se s Hegelom taj stav već mislio kao samoprodukcija čovjeka i njegova svijeta, odnosno kao eminentno povijesno događanje.

Stara metafizika izgradila je sav svoj autoritet na mogućnosti spoznaje apsolutne istine o svijetu i čovjeku. Ona polazi od toga da može formulirati bezuvjetno važeće stavove i o onim momentima stvarnosti koji se empirički ne mogu provjeriti. Time se ujedno izražava uvjerenje da postoje područja ili aspekti stvarnosti koji su nedostupni empiriji, čime se pod empirijom podra-

³ Milan KANGRGA, *isto*, 21.

zumijeva način iskustva koji nastaje promatranjem onoga što nam je dano na način predmeta. Stoga bi prvo i najosnovnije pitanje metafizici bilo: Jesu li mogući istiniti stavovi o stvarnosti, dakle o onome što »postoji«, što »jest«, iako se njihova valjanost ne može empirijski provjeriti?

Tim pitanjem započeo je Kant razvijati svoj kritički stav prema metafizici. On formulira sistem transcendentalne filozofske kritike u tri djela: *Kritika čistoga uma*, *Kritika praktičnoga uma* i *Kritika rasudne moći*. Treba međutim napomenuti da Kantov cilj ipak nije bio uništenje metafizike uopće, već novo zasnivanje metafizike, tako da ona može odgovarati zahtjevima moderne znanosti.

U predgovoru 2. izdanja *Kritike čistoga uma* Kant piše kako metafizika, za razliku od logike, matematike i fizike, nije mogla udariti sigurnim putem znanosti. U metafizici naime um neprestano zapije, a njezin postupak je do sada bio samo lutanje među pojmovima. Kant piše:

»Ako mi svoj um upotrijebimo ne samo za primjenu razumskih načela na predmete iskustva, nego ako se odvažimo da ta načela protegnemo preko granica iskustva, onda nastaju sofistički teoremi... Oni se u iskustvu ne smiju nadati potvrdi, niti se moraju bojati opovrgnuća, pa ne samo da je svaki od njih sam o sebi bez proturječja, nego čak u prirodi uma nalazi uvjete svoje nužnosti, samo što nesrećom i antiteza ima na svojoj strani tako vrijedne i nužne razloge tvrdnje.«⁴

Pravi je razlog za neuspjeh metafizike kao znanosti, prema Kantu, u tome što se u njoj, kada razvija teorije o zadnjim temeljima stvarnosti u cjelini, pojavljuju neizbježna proturječja jer načela kojima se služi ne priznaju iskustvo, već prelaze granice sveg iskustva. Da bi zasnovao metafiziku, Kant čini »koper-nikanski obrat« u gnoseologiji. On piše u predgovoru 2. izdanja *Kritike čistog uma* da se do sada pretpostavljalo da se sve naše saznanje moralo upravljati prema predmetima, ali su pri tom propadali svi pokušaji da se o predmetima dobije nešto *a priori* s pomoću pojmova, čime bi se naše saznanje proširilo. Zbog toga treba pretpostaviti da se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju, što bolje odgovara zahtjevu mogućnosti njihovog saznanja *a priori* koje o predmetima treba da utvrdi nešto prije nego nam oni budu dani... mi saznajemo apriorno o stvarima samo ono što sami u njih ulažemo.

Stvari se sada okreću oko subjekta (svijesti), a svijest ih prema svojim oblicima dohvaća, sređuje, prerađuje, te prema svojim moćima i uviđajima u svijetu, među stvarima djeluje i stvara. Prema subjektu se ravna sve objektivno i to ne samo ukoliko je predmet spoznaje, nego i ukoliko je predmet praktičkog čina.

⁴ Opširnije u: Imanuel KANT, *Kritika čistog uma*, Beograd, Kultura, 1970, 278-279.

Kantov se rascjep između subjekta spoznaje (spoznavatelja) i objekta spoznaje (spoznanog) odvija unutar samog subjekta. Naš razum ima sposobnost da spozna stvar kao pojavu (fenomen). Problematici meta-empirijski predmeti »stvari po sebi« su razumom mišljeni, ali nisu spoznatljivi. Ti meta-empirijski »predmeti«: Bog, besmrtnost, sloboda, postoje i potrebni su isključivo kao regulativne ideje koje unose red. U čovjeku, naime, postoji moralni zahtjev i težnja za srećom, a težnja za srećom u suprotnosti je s razumom.

Za razliku od metafizičke tradicije koja kaže da možemo spoznati dušu, svijet, Boga, Kant kategorički kaže da se ne mogu spoznati.

Za Kanta su bila mjerodavna dva do tada kontradiktorna načina spoznaje: razum (racionalisti) i iskustvo (empiristi). U racionalističkom poimanju u našem su duhu već sadržane sve spoznaje i s formalne i s materijalne strane. Razum ne spoznaje izvana već samo dobiva poticaj izvana (koristan da se probudimo, ali ne u spoznajnom smislu). Kant smatra da u našem razumu postoje samo forme, one imaju sposobnost da oblikuju »nešto«. Naš razum je aktivna moć spoznavanja koja izvlači forme iz iskustva, ali je ujedno i pasivna moć jer ih mora primiti. Naše iskustvo je amorfno, bezlično, već od naše spoznajne moći amorfno iskustvo. Mi ne možemo nikako doći do stanja stvari prije nego što smo ih spoznali. Razum oblikuje stvarnost. To onda znači da nema objektivnih formi u kozmosu već uvijek subjektivnih, onih koje mi dajemo stvarnosti.

U Aristotela postoje objektivne forme u stvarima, razum ih uzima od njih tako da objekt oblikuje razum. U Kanta stvarnost je po sebi amorfna dok je mi ne uobličimo, razum ima formu, ali nema što oformiti. Za Aristotela je razum djelatna sposobnost.

U empirista pak forme jesu u iskustvu, a razum je refleks iskustva, bitno pasivan i primajući. Budući da je iskustvo uvijek i iskustvo pojedinačnih stvari, razum je pasivna moć koja nema univerzalne spoznaje već postoji samo empirijska osjetilna spoznaja.

Kant naglašava kako razum ima sposobnost univerzalnoga, tj. da univerzalno u našoj spoznaji dolazi od razuma. Dok je za Aristotela univerzalno u stvarnosti, za Kanta razum je sam za sebe u skladu s prirodom. Onda kad razum djeluje protiv svoje prirode, kad djeluje u skladu sa svojim zakonima i kaže istinito, onda je to za svaki razum istinito (univerzalno).

Kad Kant naglašava univerzalnu strukturu naše subjektivnosti najprije se temelji na osjetilnoj razini (transcendentalna estetika).

Na toj razini imamo dvije temeljne forme razuma: prostor i vrijeme. Pomoću forme prostora doživljavamo stvari jedne pored drugih. Vrijeme je pak forma za unutrašnje stvari. Prostor i vrijeme su »prostor« naše subjektivnosti.

Na razini transcendentalne logike razum ima funkcionalnu ulogu, tj. objedinjuje sadržaje iskustva. U razumu ima 12 kategorija na temelju četiriju

vrsta sudova. Ti sudovi su ustvari funkcije našeg razuma. Transcendencija kao dodatna funkcija ustvari je apercipcija, tj. mnoštvo psiholoških ja povezanih u jedno ja. Naša samosvijest povezuje našu spoznaju. Ta objedinjavajuća funkcija je funkcija nad funkcijama. Transcendentalno Ja povezano je s pojedinačnim ja, kao individualnost.

Poslije Kanta dolazi *Fichte* koji će transcendentalni Ja, »Ja koji mislim« pretvoriti u nadindividualni univerzalni subjektivni um. Kod *Fichte*a naime zakoni spoznaje vrijede za cijelu stvarnost, dok Kant razlikuje između misliti i spoznati (stvar po sebi).

S kritikom teorije Kant pokreće i kritiku prakse. Kako su moguća nužna i općenita načela za djelovanje? U Kantovu kontekstu važno je razlikovati sadržaj i formu. Pod sadržajem Kant podrazumijeva ono na što je djelovanje upravljeno, odnosno na ono što želimo postići. Forma je način kako se nešto hoće i izvodi.

Kant postavlja pitanje što čini volju dobrom ili lošom, kako se hoće i izvodi, te je li sadržaj ili forma ono što pokreće volju? Zaključuje da sud o vrijednosti na osnovi iskustva ne može biti nužan i općenit pa da ni sadržajni principi ne mogu biti zakoni djelovanja. Čak i da postoji, uгода i neugoda takve općenitosti bila bi fizička, a ne moralna. Zašto bi onda trebalo dirati u to kad imamo instinkte koji bi to bolje postigli? Na svijetu nema ničeg što bi bilo dobro osim dobre volje, kaže Kant, sve samo ovisi o načinu kako se nešto hoće.

Nikakvi sadržajno-iskustveni motivi ne mogu dobroj volji podariti bezuvjetnu vrijednost. Za čudoredno prosuđivanje dolazi u obzir samo čista volja, samo forma htijenja, nipošto sadržaj na koji se proteže. Ta se forma ne dobiva iskustvom jer je sadržaj u bivstvu razumne volje; ne spoznaje se osjećajem već umom. Umno biće može maksime kao praktičko-uopćene zakone promišljati samo kao principe koji su pokretalo volje, ne po sadržaju nego po principu. Čisti um je već sam po sebi praktičan i daje čovjeku opći zakon koji se zove čudoredni zakon. Time je kod Kanta porušena ograda između teoretskog i praktičnog uma jer se ono što se zove htijenjem ne razlikuje od logičkog procesa suđenja i zaključivanja. Ipak, teško je kod Kanta vidjeti prednost praktičnog uma pred teoretskim i njegovu sposobnost da zamijeni teoretski um na vrhuncu spoznaje jer je upravljač čudorednog života i opet spoznajni element. Predodžba čudorednog zakona djeluje preko uma na volju i promeće se u čin gotovo neokaljan od čuvstva, te podrazumijeva da se čovjek ne oslanja na mišljenja drugih nego da stvori svoj sud. Radi li subjekt po zakonu koji su postavili drugi on to čini priznavajući im umnost, a gdje umnost ne nalazi tamo i ne priznaje zakone. Nepriznavanje pak, ne smije biti samovolja ili hir već otpor volje koja u tom slučaju nije pronašla umnu svrhu. Autonomija volje nije hir, nego samosvjesna odluka praktičnog uma.

Čovjek je prirodno i umno biće. Dužnost mu je da radi i kao član umnoga svijeta, dakle slobodno. Sloboda nije iskustvena, za razliku od prirode. Pitamo se, stoga, je li sloboda varka?

Kant napominje da smo kao prirodna bića podložni prirodnim zakonima, pogotovo zakonu uzročnosti, a kao umna bića umijemo se prenijeti mišlju u inteligibilni svijet i držati se slobodnim. U tom slučaju ne vrijede za čovjeka prostorna i vremenska određenja i što je s tim u vezi, uzročna određenja, jer svijet stvari po sebi ne poznaje nužde. Sloboda se dakle dijeli inteligibilnom svijetu (tj. svijetu bića kao stvari po sebi), a nužda pojavama.

Promatramo li koji događaj pod uvjetima vremena, onda ćemo mu tražiti uzroke; promatramo li ga kao inteligibilno djelo, tj. kao način po sebi, držat ćemo ga slobodnim. Kad bismo čovjeka poznavali u dušu, mogli bismo sa sigurnošću odrediti njegovo djelovanje, a to je djelovanje slobodno. Kako, na koji način to »stvari po sebi« čine da rade slobodno, to ne znamo. Da to doznamo morali bismo se zagledati u inteligibilni svijet, a mi se možemo tek zamisliti u nj.

Zato je nemoguće dokazati slobodu, ali možemo pokazati da je moguća i da se daje složiti s ostalim mislima, um je mora pretpostaviti da se uzmogne držati praktičkim. Sloboda je zahtjev ćudorednoga života. Vidjeli smo da teoretski um nije mogao dokazati zambilnost ideja, a ni praktični um to ne može postići. Ipak je prednost praktičnog uma u tome što je prikazao bitak ideje slobode nužnim za ćudoredni život, dok je teoretski um njezinu mogućnost mogao samo obrazložiti.

Praktični um istom nuždom postavlja i bitak Boga i besmrtnost duše.

U pojavnom svijetu krepost ne prati uvijek sreća. Stoga treba da se taj nedostatak izravna u inteligibilnom svijetu. Kantova »sloboda« je indeterminizam. Ona ne izlučuje samo motive koji bi se »izvana« (osjetna i nagoniska priroda) nametnuli, nego ne dopušta ni to da bi na volju utjecali »unutrašnji« motivi, motivi koje bi čovjek kao svoje i prihvatio i odobrio, te prema njima radio jer nije volji do toga gdje su motivi i otkuda dolaze, nego do toga, ima li sadašnje stanje razlog svom bitku u prijašnjem. Ako ga ima, onda čin nije više u vlasti subjekta, niti ovaj može reći da je neki čin mogao ostati neučinjen.

Kant traži da čin ne bude ničim određen i misli da je to postigao razlučivši djelovanje na inteligibilno i empirijsko djelovanje. Kao pojava bio bi čin stvarno određen prijašnjim stanjima i tako neminovan, ali kao inteligibilno djelo pripada taj čin kao i cijela prošlost k pojavi karaktera, što si ga umno biće samo pribavlja i po kojem sebi pripisuje uzročnost onih pojava.

Ovaj se inteligibilni karakter javlja u pojavnosti kao glas savjesti. Kant kaže da što god čovjek u moralnom smislu jest ili treba da bude, dobar ili zao, to si mora sam načiniti, ili mora da si je učinio jer priroda nije kriva ako je tko zao, niti zaslužna ako je dobar. Čovjek je sam za sebe odgovoran i začetnik je svog karaktera.

Rekli smo prije da se za Fichtea zakoni spoznaje protežu na cijelu stvarnost (stvar po sebi). »Ja mislim« pretvara se u intelektualnu intuiciju, a kod Kanta (transcendentalni Ja) forme na osjetilnoj razini imaju intuitivnu ulogu.

Kant razlikuje između misliti i spoznati. Intuicija je osjetna, dakle mi to možemo misliti, ali ne spoznati (stvar po sebi).

Kod *Fichtea* filozofija je nauk o znanju, a treba je shvatiti kao znanost o znanju.

Ima tri osnovna principa:

a) Ja izvorno apsolutno postavljam samog sebe. Već samo znanje o nečemu pretpostavlja Ja koje spoznaje sebe. Ja sam onaj koji čini, ali to nije empirički ja, nego transcendentalni Ja.

b) Ja se suprotstavlja Ne-ja, međutim ne radi se o apsolutnom već o recipročnom ograničenju. Borba između Ja i Ne-ja vodi se u svijesti, Ja je suprotstavljeno u svijesti, djeljivo Ja – djeljivo Ne-ja. To dijeljenje je ograničeno i određeno.

U realističkoj filozofiji Ja je pasivan, kod Fichtea Ja određuje Ne-ja. Ograničeni Ja, Ne-ja, sve se događa u velikom Ja. Znači, čisto jastvo-teza vodi u antitezu, a to se događa u duhu koji je više jedinstvo. Fichte dijalektički ide od mnoštva na jedno. Ja sebe afirmiram, moram se podvojiti, ali nositelj toga je uvijek Ja, gdje postoji mogućnost za sintezu.

Dijalektika je za Fichtea ustvari nauk o konstruiranju ideja i ne samo ideja nego i svijeta, kad Ja afirmira sebe.

c) princip djelovanja je volja (etički tip voluntarizma), a posebna uloga morala i bit slobode je u oslobođenju sebe.

Kad se pitamo kakve su stvari po sebi, to onda znači onakve kakve mi treba da učinimo, kaže Fichte.

S time kod Fichtea dolazimo do identiteta teorije i prakse, subjekta i objekta. No, treba reći da, kao što je Kant ostavio u svojim djelima dualizam, podjelu na konačno i beskonačno, pojavu i stvar po sebi, tako i Fichteov subjekt-objekt u teoriji stoji u osnovi naspram drugome subjekt-objektu u praksi jer Fichte nije ukinuo etiku već Hegel.

Hegel se kritički odnosi naspram transcendentnom subjektu misli kod Kanta i Fichtea, te ga smatra samo praznom formom. Po Hegelovom mišljenju, Kantova je najveća pogreška u tome što je odvojio »stvar« po sebi od pojave. Na taj način on se, po Hegelu, odrekao traženja istine.

Osnovne ideje njegove filozofije su:

- a) konačno svesti na beskonačno,
- b) identitet racionalnoga i realnoga.

Apsolutno je Sve, realno je moment apsolutnoga. Hegel je cijenio Spinozu, samo mu se ne sviđa što je Spinozin sistem statičan. Stvarnost je, naime, za Hegela borba i pomirenje suprotnosti gdje svaki prethodni stadij omogućuje jedan viši stadij. Dok kod Heraklita svijetom upravlja tajanstveni logos, kod

Hegela je to ideja ili duh. U osnovi svega je ideja-misao, stvarnost svega je racionalna. U stvarnosti nema ništa kaotično. Hegelova stvarnost nije Kantova stvarnost, za Hegela je stvarnost manifestiranje racionalnoga:

Kant: subjekt – objekt
 racionalnost – kaotičnost

Hegel: stvarnost je racionalnost ili
 racionalnost je stvarnost

Kod Kanta spoznaja je unošenje reda u kaos, kod Hegela se unosi duh, duh u stvarnost. Spoznaja je naime, unutarne osmišljena, a to unutarne osmišljeno je istodobno stvaranje ili realiziranje. Po Hegelu nema nikakve stvari po sebi, um je bitak, a bitak je um. Racionalnost je struktura stvarnosti svijeta, stoga se može *apriori opravdati sve što se događa*.

Hegel prosvjetiteljima prebacuje odnos filozofije i stvarnosti, kod njega je filozofija stvarnost, ne konstruira stvarnost.

Hegel kritizira Fichteovo Ja u ovladavanju sa Ne-ja, jer se kod Fichtea pojavljuje neprevladivi raskorak između bitka i trebanja. Moralni ideali su iluzija za Hegela.

Hegelova se filozofija u potpunosti bazira na dijalektici. Već su stari Grci upotrebljavali dijalektiku. Tu metodu Hegel primjenjuje na stvarnost (mišljenje = stvarnost). Riječ je o realnim suprotnostima, odnosno o dokidanju suprotnosti. U realnosti suprotnosti se ne dokidaju određenjem raznih pozicija. Teza ne dokida antitezu, već se suprotstavlja (dijalektika) u višem jedinstvu (nova teza). Hegel naglašava kako nije riječ o uništenju suprotnosti nego o pomirenju suprotnosti na višoj razini. U sintezi je sačuvanje, a ne propast »nečega«. Sve prijašnje stvari morale su se dogoditi i ulaze u sintezu kao preobražene. Dijalektika ima tendenciju da se nikad ne zaustavi.

Dijalektika je:

- a) ideja u sebi – logika,
- b) ideja izvan nas – priroda,
- c) ideja koja se vraća u nas – filozofija duha.

U svakom od ta tri momenta postoje dijalektičke trijade.

Logika: bitak, bit, pojam. Priroda nije drugo od ideje, nego je otuđeni način ideja, ali ipak ideja. Kako bitak prirode nije u skladu s idejom prirode, predstavlja se kao pad ideje, kao otuđenje ideje. Filozofija duha ima tri ključna momenta: subjektivni duh, objektivni duh i apsolutni duh.

Kod subjektivnog duha imamo tri dijalektička momenta: antropologiju, fenomenologiju i psihologiju. Subjektivni duh se razvija prema objektivnom duhu do jedinstva slobode i volje, nastaje teoretska spoznaja i praktična aktivnost, što potiče pojedinca da formira društvenu strukturu.

Apsolutni duh je ideja koja se vraća u sebe. On je sveta nužnost da sve mora biti kako jest.

Hegel je najviše toga dao na području objektivnog duha (pravo, moralnost, etičnost). Pod pravom podrazumijeva odnos pojedinca prema stvarima (izvanjski materijalni predmet, vlasništvo, ugovori).

Moralnost je način kako se osoba odnosi prema samoj sebi (Kantov pojam morala). Etičnost se sastoji u tome da subjekt realizira svoju volju uspostavljajući konkretnu sintezu subjektivnog i objektivnog. Kod etičnosti imamo tri momenta: obitelj, društvo i državu. Obitelj je prirodni element gdje pojedinac stupa u širu cjelinu. Društvo je negacija obiteljskih odnosa, a regulirano je obostranim potrebama njegovih članova. Sinteza obitelji i društva je država. Država je sama ideja koja se manifestira u svijetu. Ona je više od zbroya pojedinaca, ona je subjekt viši od pojedinaca, država je nositelj povijesti.

Država je duh koji stoji u svijetu, u njoj je on realiziran svjesno, za razliku od prirode gdje se realizira izvan sebe. Temelj države je moć uma koji se realizira kao volja. Kod Lockeja država je socijalni ugovor građana. Kod Hegela država ne dobiva autoritet od građana, već građani od države. Država je veća od svakog moralnog pravila jer ona određuje etička pravila. U povijesti su se događale borbe među empiričkim državama. Ono što se nama čini kao zlo, negativan je element u dijalektičkom smislu. Ratovi čine povijest dinamičnom. Totalitarno shvaćanje države je skupo stajalo građane. Marx zamjera Hegelu što je u toku tog procesa prezentirao duh, a ne materiju. Hegel govori o duhu naroda. Duh se inkarnira u narodima i velikim pojedincima koji imaju zadatak da ostvare proces duha. Međutim genij, heroj je samo instrument utjelovljenog duha u povijesti, genij nestane kad u povijesti obavi zadatak. Ali dijalektika ne dopušta završetak, to je proces koji vodi naprijed.

Pod apsolutnim duhom Hegel podrazumijeva ideju koja se vraća u sebe na apsolutni, potpuni način. Trijada obuhvaća umjetnost, religiju i filozofiju. Imaju isti sadržaj, ali ga svaka drugačije predstavlja. U umjetnosti duh i priroda su doživljeni kao jedno. Duh živi to jedinstvo na neposredan način kroz osjetilne forme (figure, riječi, glazba). Duh neprestano doživljava jedinstvo s prirodom.

Religija predstavlja apsolutno u slici, a filozofija predstavlja apsolutno u pojmu.

Pomirenje božanskog i ljudskog je predmet filozofije. Manifestacija Božje prirode je ustvari povijest filozofije. Povijest Boga je povijest religije ili povijest apsolutnoga koje se realizira prolazeći razne etape. Završni moment razvoja apsolutnoga je filozofija, najčišći moment spoznaje. Povijest filozofije je povijest nužnog razvitka apsolutnoga koje se realizira u idealizmu.

Hegel ističe kako je svaki prethodni moment bio nužan za dostizanje krajnjeg momenta, ali i nedostatan. Hegel stoga cijeni i svu ostalu filozofiju svojih prethodnika jer pri tome ništa nije izgubljeno, sve prevladava i pretvara se u građu apsolutnoga.

Zadnje u Hegela nalazimo totalitet formi, taj totalitet je završetak svih namjera duha, svih njegovih htijenja. Svijet – teza, samosvijest – antiteza, um kao sinteza, te zatim duh – teza, religija – antiteza, apsolutno novo – sinteza.

U priči o gospodararu i sluzi Hegel prikazuje gospodara koji je uspio, bio je spreman na rizik, i slugu koji nije uspio, bojavao se rizika. Gospodar je uspio u životu, sluga nije. Tko je ovisniji od drugoga? Hegel pokazuje da je gospodar ovisniji od sluge. Gospodar ovisi o stvarima koje je samo sluga u stanju proizvesti. Situacija se preokreće kad sluga stječe samosvijest u odnosu na gospodara, gospodar nema u odnosu na koga određivati samosvijest.

Gospodar je u biti besperspektivan. Sluga je perspektivan jer nalazi samog sebe.

Hegel također koristi pojam »nesretna svijest« kad misli na odnos prema vertikali, na odnos čovjeka i Boga. Židovstvo i kršćanstvo baziraju se na podijeljenosti između Boga i svijeta. Ta po Hegelu nesretna svijest ozdravljuje se time što otkriva u sebi Boga, otkriva sebe kao moment Boga. Pojedinaac dolazi do slobode prolazeći mučno iskustvo, prevladavajući razne napore.

Ne samo pojedinac nego i svjetski duh imao je strpljivosti da prođe te forme i da uzme na sebe neizmjeran napor povijesti da bi u svakom obliku ostvario samog sebe. Budući da je svjetski duh imao strpljivosti da uzme te forme da bi ostvario samog sebe, iz istog razloga pojedinac ne može doći do razumijevanja svoje biti, svrhe drugim putem.

Danas se Hegelove stavove što je umno to je zbiljsko i što je zbiljsko možd krivo shvaća jer je ono što je zbiljsko i umno predočeno isključivo kao uspješno.

Hegel opisuje katastrofalne društvene posljedice neobuzdane jurnjave za privatnim interesima. U Filozofiji prava piše: Filozofija uvijek prekasno dolazi do toga da bi poučavala kakav svijet treba da bude. Kao misao svijeta javlja se ona tek u vrijeme pošto je zbiljnost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se. Kad filozofija svojim sivilom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivilom na sivome ne može se pomladiti već samo spoznati. Minervina sova počinje svoj let tek u suton.

Kantu, u Kritici praktičnog uma, čudoredno stanje ovisi o slobodi i mora nastati spontano izvan odnosa uzroka i učinka. To znači da se krepost i blaženstvo ne mogu reducirati jedno na drugo. Svaka želja za tim uključivala bi namjerno nasilje nad slobodom jer bi se ona tako odredila kao uvjet ostalih. Bilo bi to jednako kad bi se od slobode napravilo ideal, kad bi se sloboda mogla prikazati kao motiv za djelovanje. Na taj način Kant potvrđuje da sloboda jest sloboda mimo metafizičkih želja.

Jer kad bi bitak bio *arche* (početak), onda svijeta ne bi ni bilo osim možda životinja. A to je praktičko-moralno usmjerenje, znači: biti kao osoba. Početak je osoban.