**PROSVEĆENOST**

Berlin ovo poglavlje počinje govoreći o tri osnovne tvrdnje koje predstavljaju stubove prosvećenosti. Prva tvrdnja jeste ta da se na sva istinska pitanja može dati odgovor, i da ako se na neko pitanje ne može dati odgovor, to znači da nesto nije u redu sa samim pitanjem. Ako mi sami ne možemo da damo odgovore na ova pitanja to ne znači da na njih nije moguće odgovoriti. Odgovor možda zna neko drugi ili ga može dati neko mudriji ili će možda odgovor pronaći neko u budućnosti, pa ako niko drugi onda neko svemoguće biće, odnosno Bog zasigurno zna odgovore. Druga tvrdnja nam govori da postoje tehnike pomoću kojih možemo naučiti da damo odgovore na tražena pitanja. Kada kažemo pitanja misli se na pitanja poput onih kakav je naš odnos prema svetu, prema drugima, kakav je međusoban odnos stvari u svetu, kako je ispravno živeti, kako je ispravno postupati itd. Treća tvrdnja jeste da svi odgovori na ovakva pitanja moraju biti u međusobnom skladu. istinska tvrđenja moraju biti koherentna jer daju opis jednog jedinstvenog idealnog univerzuma. Do odgovora na sva pitanja ovakve vrste moguće je doći samo putem pravilne upotrebe razuma. Život jeste jedna slagalica i onaj ko je dovoljno mudar i ko ispravno koristi razum umeće da složi njene delove. Ono što jeste zajedničko svim misliocima iz doba prosvećenosti jeste da je vrlina znanje. Ako znamo šta nam treba, kako da ga dobijemo i koji je najbolji način to da dobijemo sredstvima koje posedujemo to će nas, kao ljude učiniti srećnim, moralnim i pravednim. Smatra se da kao sto je Njutn uspeo da napravi red u fizici, na ovaj način moguće je takav red uspostaviti i u etici i estetici. Berlin dalje govori o tome kako je u doba prosvečenosti bila viđena umetnost. Pošto priroda teži savršenstvu, odnosno idealnom stanju, umetnost jeste ta koja treba da predstavi tu idealnu sliku prirode. Umetnik treba da dočara kako bi stvari u prirodi izgledale kada bi postigle svoj idealni oblik. Dalje govori o istroiji i kaže da se smatralo da je njena svrha ta da pokaže kako se ljudi u različitim vremenima a u prisustvu istih uzroka ponašaju na relativno isti način.. Berlin dalje navodi prve pukotine koje su potresle prosvetiteljstvo. Prvi problem za mišljenja koja su vladala u prosvećenosti i koji se pojavio već u samom ovom periodu jeste kultruni relativizam. Već je Monteskje, koji je sam bio tipičan predstavnik prosvećenosti, bio svestan da ljudi na različitim područjma, odgojeni u različitim sredinama i uslovima imaju različite ideale, različite stvari ih čine srećnim, različite stvari smatraju ispravnim itd. Problem ovde jeste taj kako ovakvu tezu ukrstiti sa traganjem za jedinstvenim odogovrima na životna pitanja poput onih kako treba da živim i šta treba činim za kojima se traga kao za jedinstvenim odgovorima koji će se odnosti na čitavo čovečanstvo, ako u različitim delovima čovečanstva ljudi jesu različiti i neguju različite vrednosti. Sam Monteskje nije ovo video kao bitan problem, jer je smatrao da bi ti odgovori mogli biti prilagodljivi na raličite kulturne grupe. Drugi problem potiče od Hjuma koji je svojim filozofijom, iako to nije učinio sa namerom, načinio probleme za prosvećenost uvođenjem dve ideje a to su da ne postoje nikakve jedninstvene nužne veze u univerzumu i da mi o činjenicama u svetu ne možemo imati nikakvo znanje, ne možemo znati čak ni da li one postoje već samo možemo imati verovanja. Ako ne postoje nužne veze u univerzumu, to onda opovorgava tezu prosvećenosti da je univerzum jedna nužna logička mreža u kojoj se međusobni odnosi razumom mogu spoznati. Samo logičke istine jesu nužne, dok takva deduktivna izvesnost nije primenljiva na činjenice o svetu. Ne možemo metode koje primenjujemo u matematici i logici primenjivati na putu do saznanja o činjenicama o svetu. Ne možemo se korstiti deduktivnim i induktivnim metodom. Mi nemamo nikakvo znanje o nužnim vezama u svetu, već imamo samo veru da između nekih pojava postoji nužan uzročno-posledični odnos i samim tim verovanja ne mogu imati takvu izvesnost kao što imamo izvesnost u matematici i logici. Prvi pravi bunt protiv prosvetiteljstva pojavio se u Nemačkoj, pod uslovima teške socio-ekonomske situacije. Početak romantizma i bunt protiv prosvetiteljstva vezuje se za Hamana, koji se pozivao na Hjumovu tezu i tvrdio da na istin način kao što kod Hjuma univerzum spoznajemo verom, na takav isti način funkcioniše i njegova vera u Boga i stvaranje. Njegove tvrdnje odnosile su se na to da je svaki čovek individua za sebe i da se svaki čovek može spoznati tek pravom komunikacijom. Svaki čovek u sebi ima stvaralački duh koji ne treba da bude sputan i svrha svakog čoveka jeste da dela i da se izražava. Stvaranje jeste najviši čin za čoveka. Primena nauke, logike i bilo kakvog sistema na svet samo bi doveo do birokratizacije ljudskog drustva i to nije poželjno. Prosvetiteljstvo, po Hamanovom mišljenju ubija ono što je živo kod čoveka. Dakle, Haman je bio prvi koji je započeo kritiku prosvetiteljstva i uveo novu ideju, a to je ta da je svaki čovek individua čija svrha jeste da stvara i nesputano se izražava.

**FIHTE – DOGMATIZAM I IDEALIZAM**

Ozbiljan problem u Kantovoj filozofiji predstavlja problem stvari po sebi, jer kod Kanta stvar po sebi ne može biti predmet iskustva, pa je pitanje kako uopšte možemo i pričati o tome. Ono što su kod Kanta konstituenti iskustva jesu opažaji, samosvest i a priori forme. Sam Fihte smatra da Kantova filozofija nije do kraja utemeljena i navodi da stvari po sebi jesu potpuni višak – o njima ne možemo ništa saznati, niti bilo šta reći, pa što bismo uopšte i raspravljali o tako nečemu.
Dalje, prilazeći problemu mislećeg subjekta i opažaja, Fihte navodi da su sve na šta se Ja odnosi predstave i sačinjavaju naše iskustvo.

U odnosu na ovu problematiku, Fihte navodi dva pristupa – dogmatizam i idealizam. Kant u svom spisu iz 1804. iznosi 3 faze u razvoju filozofije od Lajbnic-Volfovskog perioda – dogmatizam, skepticizam i kriticizam. Prema ovome, dogmatizam je uobičajeno zauzimanje stava o nekom problemu – nešto je to i to, takvo i takvo. Iz dogmatizma i kontradogmatizma (dva suprotna stanovišta) proizilazi skepticizam koji dovodi u sumnju stavove (ovo se dešava u Kantovom kriticizmu). Kada se zapadne u skepticizam, potrebno je iznaći kriterijume koji vrše distinkciju stavova, koji su valjani, a koji ne (kod Kanta je kriterijum opažaj).

Fihte navodi da se Kant iz straha od zablude zapravo klonio poricanja stvari po sebi, već je to dogmatski prihvatio. Zatim, navodi da je to ustvari strah od istine i poriče da postoji stvar po sebi. U tom smislu, skepticizam je potpuno nepotrebno stanovište, tako da ostaju dogmatizam i kriticizam, koji, ako poreknemo postojanje stvari po sebi, predstavlja idealizam. Drugim rečima, ako prihvatimo stvari po sebi, to je dogmatizam, a ako ih odbacimo, onda je to idealističko stanovište.

Međutim, problem sa ovakvim rezonovanjem iznosi sam Fihte kada kaže da su ova dva stanovišta nesamerljiva. Drugim rečima, ne postoji kriterijum koji bi prevagnuo odluku u korist bilo kog stanovišta. Zapravo, on sam navodi da filozofija nije zastupanje stanovišta koje nam se jednostavno sviđa, niti je neki vid velike dedukcije, već svako zastupa onakvu filozofiju kakav je on čovek. Filozofija je, stoga, intimna i unutrašnja stvar, i bez tog ličnog odnosa se ne može filozofirati. To da li ćemo biti dogmatici ili idealisti je sasvim arbitrarna stvar.

Ono što bi bilo stanovište dogmatizma, Fihte u tekstovima često naziva i materijalizmom. Epifenomenalizam u filozofiji duha – mentalni svet zavisi od fizičkog sveta, postoji uzrokovanje od fizičkog ka mentalnom, ali ne i obrnuto. Sve što imamo u sebi, potiče od stvari po sebi, ali nema obrnutog kauzalnog niza. Ovi mentalni fenomeni se priznaju ali oni nemaju kauzalnu ulogu. To bi bilo stanovište koje u odnosu mentalnog i materijalnog sveta, kako to vidi Fihte, izraženo savremenim jezikom iz filozofije duha, to bi bilo jedno epifenomenalističko stanovište. Onda bi sve naše predstave bile praćene osećanjem nužnosti. To bismo onda zapali u strogi determinizam jer se tada zamišljalo da jedino mesto odakle bi moglo potići bilo šta intencionalno, bilo bi u stvari mentalni svet. U dogmatizmu bi sve predstave bile praćene osećanjem nužnosti i zapali bismo u determinizam.

U idealizmu bi sve predstave bile praćene osećanjem slobode. Ako ste čovek kome je bitan determinizam, odabraćete determinizam; ako ste čovek kome je bitna sloboda, odabraćete idealizam. Tada se verovalo da jedino mesto za intencionalnost, da nešto potiče od nas, koji je jedan od prvih kriterijuma da delo nazivamo slobodnim, jeste ta intencionalnost, da nešto od nas potiče, od našeg mentalnog sveta, koji je nezavisan od materijalnog sveta, od našeg tela, pa samo od tog mentalnog sveta može da potekne nešto od nas. I drugi kriterijum, da mi nešto možemo da učinimo drugačije. Oba kriterijuma poriče dogmatizam.

Izabrati idealizam znači izabrati mogućnost izbora, pošto je idealizam stanovište slobode. Izabrati dogmatizam znači izabrati to da nemate mogućnost izbora. To dosta deluje paradoksalno. Ako hoću da izaberem idealizam, ja navodno hoću da izaberem da mogu da biram. Ali ako izaberem mogućnost da mogu da biram, to bi značilo da ja nisam tek izabrao mogućnost da mogu da biram, nego da sam već mogao da biram između idealizma i dogmatizma. Kod drugog stanovišta je paradoksalno da biram mogućnost da ne mogu da biram. Izgleda kao da imamo jednokratnu mogućnost da biramo. Fihte bira idealizam.

Fihteov idealizam naziva transcedentalnom filozofijom ili učenjem o nauci (nauka o nauci).

**FIHTE - UČENJE O NAUCI I O POJMU UČENJA O NAUCI**

S obzirom na to da Fihte smatra da filozofija utemeljuje sve ostale nauke, i ona sama mora počivati na naučnim principima. Ono što iscrpljuje pojam nauke nije sama forma, već sadržaj. Nauka se mora baviti stavovima koji se mogu saznati, pri čemu sistemska forma obezbeđuje izvesnost stavovima – nama neki stavovi nisu izvesni, ali im možda neki drugi stavovi obezbeđuju tu izvesnost. Međutim, sama povezanost stavova ne čini celinu izvesnom, već mora postojati neki spoljašnji stav koji garantuje tu izvesnost. Taj prvi stav je načelo koje obezbeđuje izvesnost svih drugih stavova, kao i čitave nauke, tako da mora biti nezavisan od nauke. Povezivanjem ovog načela sa stavovima čini jednu sistemsku formu. Međutim, šta nam utemeljuje mogućnost da na osnovu načela i sistemske forme izvodimo izvesnost drugih zaključaka – ovo je upravo predmet učenja o nauci, koji će nam kao rezultat dati i legitimno utemeljenje samog znanja, tako što mi na osnovu izvesnosti jednog stava, ako on implicira drugi stav, dolazimo do izvesnosti tog drugog stava – princip zatvorenosti znanja i postizanje izvesne celokupnosti. U metodskom smislu, da bi se ovo postiglo, potrebno je da forma i sadržina budu međusobno određene i neraskidivo povezane, s tim što nauka o nauci ne treba samo da utemelji svoju formu, već i formu svih nauka, ako ima tendenciju da i njih utemelji, a pošto su forma i sadržaj povezani, mora sadržati i ono iz svih ostalih nauka.

Na kraju zaključuje da sistem ljudskog znanja i učenje o nauci ne možemo da kažemo da postoje, dok ne pronađemo načelo koje bi utemeljilo to znanje. To načelo treba da zadovoljava ove navedene uslove i spoljašnje uslove – da možemo da izvedemo to načelo iz našeg iskustva.

Postavlja se sada pitanje: koja bi to trebala da bude metoda, kojom će Fihte izložiti svoju filozofiju, i koju bi onda trebalo slediti, ako hoćemo da ispravno razumemo ono što on misli? Po uobičajenom načinu postupanja, polazi od razdvajanja svoje filozofije od ostalih filozofija. Svoje učenje stavlja, kao u ostalom i gotovo svaki drugi filozof, naspram svih ostalih. Kaže da ostale filozofije imaju taj nedostatak što one u svom izvođenju polaze od „mrtvog pojma“. One uzmu bilo koje načelo iz svog već postojećeg učenja, iz učenja koje one već imaju, izdvoje neko načelo iz koga će onda da izvode ceo sistem. Taj pojam se onda ponaša u tom smislu „trpno“, dakle pasivno. Ono što se završi izvođenjem iz takvog načela, mora da bude, po Fihteu, neki veštački proizvod. Ono osnovno što prebacuje sa tim u vezi, jeste to što u svom objektu oni pretežno obraćaju pažnju na materiju, a ne na njegovu „unutrašnju delatnu silu“.

Interesantno je kako Fihte naziva tu metodu, kako on naziva to što filozof treba da radi u ovom slučaju njegovog učenja o znanosti. On kaže filozof postavlja jedan eksperiment. Dakle, to bi trebalo da bude eksperimentalna metoda. To se u velikoj meri razlikuje (ako nije i potpuno suprotno) od onog što smo mi skloni da razumemo, i što se u naukama naziva eksperimentom. On samo pusti ono što je živo, ono što poseduje unutrašnju silu, da njegova sila deluje, da sledi svoju vlastitu svrhu, i da se samo po sebi, po svojoj sili ispoljava, odnosno da se pojavljuje, a filozof treba samo da obraća pažnju na te pojave, na forme tog pojavljivanja. Kako će da se objekti pojavljuju, to je stvar samog predmeta, u to filozof ne sme da se meša, ukoliko bi se on mešao, potpuno bi promašio svoju nameru. To bi on nazvao eksperimentalnom metodom.

Objekat, ono što će biti polazište, trebalo bi da bude nešto što je živo, nešto što poseduje unutrašnju delatnu silu. Ovde se može ukazati na Lajbnicovo određenje osnovnih odlika onoga što stoji u osnovi svega postojećeg. To su *vis perceptio* i *vis apetitio.* Sila percipiranja, intelekt, i sila težnje, žuđenja. Sila, dakle, Fihte hoće nešto živo u osnovi. Nasuprot tome, druge filozofije već moraju da „ubiju“ ono od čega će početi izvođenje svog sistema. Taj sistem biva proizveden tako što se koristi sila filozofa koji posmatra svoj objekat, a ne pusti se da objekat sam bude živo, unutrašnje delatno. Nasuprot tome, Fihteovo učenje o nauci za svoj predmet uzima nešto što je živo, što je delatno, što poseduje unutrašnju silu, „što iz samog sebe samim sobom proizvodi saznanje“. Logički posmatrano, to je opravdano. Sve što filozof treba da uradi, to je da takvo nešto učini objektom svog istraživanja, i pusti ga da samo svrsishodno deluje. Treba da ga pojmi kao nešto što je jedno i jedinstveno. Jedino tako je moguće da se napravi jedinstven filozofski sistem. Filozofski sistem za svoju pretpostavku mora da ima osnovno načelo iz koga proizilazi da je to jedno načelo, jer se jedino tako dobija jedinstven filozofski sistem.

Prema Fihteovom mišljenju, filozofija ne bi trebalo da bude neka posebna nauka niti skup svih nauka, već nauka o nauci, ono što utemeljuje prve principe svih nauka i obezbeđuje nam koherentno znanje, tako da mora imati neko prvobitno načelo koje sva ostala utemeljuje. Kandidat za ovo načelo jeste princip identiteta u logici (A=A). Međutim, logika ne može biti pravi kandidat za nauku o nauci, jer sam princip identiteta ima dalje utemeljenje, a Fihte navodi da je to ono Ja. Načelo identiteta podrazumeva neki odnos, tako da to načelo neko mora da tvrdi, da pravi te odnose, a to je upravo ono Ja koje kod Kanta predstavlja transcendentalnu apercepciju. Daljom analizom Fihte zaključuje da je to Ja u osnovi svakog iskustva uopšte, te da nema dalje utemeljenje, niti zahteva dokaz. Samim tim što imamo svest, imamo i samosvest – ovo Fihte naziva intelektualnim opažajem.

**ŠELING - UVOD U TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM**

Ono što vidimo kao fenomenalan svet nam se uvek prikazuje kao mnoštvo raznolikosti. Pitanje je kako naći ono jedno kao princip svega. Hegel polazi od definicije istine po kojoj se sve znanje osniva na podudaranju objektivnog i subjektivnog. Odnosno, postoji nešto objektivno u svetu i postoji naša subjektivna moć saznanja, pri čemu je skup svega objektivno priroda, a ono subjektivno Ja ili inteligencija. Znanje je identitet objektivnog i subjektivnog, što može biti na dva načina – ili od objektivnog ka subjektivnom (filozofija priroda) ili od subjektivnog ka objektivnom (transcendentalna filozofija), mada Šeling tvrdi da nema razlike između ova dva puta.

Prema filozofiji prirode, u prirodi nema inteligencije, subjekat se ne sadrži u pojmu objektivnog, niti priroda ima svrhovitosti u sebi, pa je potrebno da se inteligencija primeni na prirodu, da joj pridođe, kako bi se u njoj iznašli opšti principi, zakoni i načela.

Dakle, ako je istina podudaranje subjektivnog i objektivnog, kako onda dolazi do tog podudaranja ako oba imaju svoje zakone – problem nesamerljivosti teorija. Kant je to npr. rešio podelom sveta na fenomenalni i noumenalni, Lajbnic prestabiliranom harmonijom, ali Šeling nastoji da to obuhvati i da predstavi kako mi sve to možemo odjednom zahvatiti, tako što želi da objedini transc. filozofiju i filozofiju prirode kroz organon transcendentalne filozofije. Paralelizam prirode i inteligencije ni filozofija prirode ni transc. filozofija ne mogu obuhvatiti ponaosob, već samo sadejstvom. Ono što čini znanje, jeste upravo spoj subjektivnog i objektivnog koji se mora objasniti.

Za Šelinga je primarna prirodna filozofija, zatim prelazimo na trl.filozofiju i onda se vraćamo da vidimo zašto je prirodna filozofija bila neophodna za formulisanje celokupnog znanja i zašto trl. filozofija nije dovoljna da nam objasni sve. Način na koji ćete se baviti stvarima treba da odgovara načinu na koji se one javljaju u prirodi, priroda je de facto prva, vremenski prva, nije samosvest ili čovek prvo što se pojavilo, nego je to priroda. Započinjete od najrudimentalnijih formi neorganske prirode, treba nekako da formulišete svoju prirodnu filozofiju da objasnite kako se ona od te najrudimentarnije neorganske razvija do svesnih oblika. Onog trenutka kada pređete na čoveka i objasnite kako se čovek javlja u tom sklopu prešli ste na trl. filozofiju na ono što je subjektivno i onda prelazite na objašnjenje toga kako se čovek odnosi prema svetu, jer čovek je suštinski integralni deo prirode, nije ništa njoj spoljašnje. To je veliki iskorak u odnosu na ono što je ranije bio slučaj.

Pojam svrhe je ovde ključan. Šeling mora taj pojam da inkorporira u svoj sistem da bi objasnio kako čovek predstavlja suštinski deo prirode. Ta integracija ne može da se dogodi ako ne kažete da postoji neki oblik svrhe koji postoji u samom svetu. Mora postojati nešto što je intrinsično tako da će dovesti do pojave čoveka. Morate da date jednu celovitu sliku sveta i čoveka unutar njega. Za to vam treba svrha – istorija samosvesti ne polazi od epistemičkih pretpostavki, nego od jakih ontoloških. To će reći, prvo u prirodi postoje neorganske tvorevine, onda idemo ka organskim, pa svesnim, pa onda ka samosvesnim. Ono što se razvija (romantičarska ideja o sili koja struji oko vas) – to je ono što Šeling uzima kao ontološko polazište. Čovek se razvija i dolazi do određenih stupnjeva. Kao takav onda se on vraća i usmerava na prirodu svojim saznanjem, priroda kod njega postaje svesna sebe.

Sve pretpostavke o spoljašnjem svetu mogu da se redukuju na jednu pretpostavku – da ima stvari izvan nas. To predstavlja zadatak trl.filozofije da pokaže izvesnost toga što ona može da učini tako što će da pokaže identitet i izvesnosti tog stava da ima stvari izvan nas iz stava Ja jesam. Šeling smatra da je ta pretpostavka da ima stvari izvan nas nešto što ljudi prihvataju ali bez dokaza, neposredno ne može biti dokaza polazeći od subjektivizma, jedino se može dokazati tako što će se pokazati identitet ovoga sa Ja jesam.

Mora da postoji neka sfera u kojoj će se to podudaranje odigravati. Ta viša filozofija koja objedinjuje teorijsku i praktičnu filozofiju bila bi teleologija. Sistem trl.filozofije može se smatrati dovršenim samo onda kada se vrati u svoj princip. Priroda preko čoveka postaje svesna same sebe. Potrebno je da se pokaže taj identitet svesne i nesvesne delatnosti. Taj identitet je po Šelingu estetička delatnost, svako umetničko delo se smatra kao proizvod svesne i nesvesne delatnosti.

Šeling navodi da kada se mi odnosimo prema nekom objektu, iako se prema njemu odnosimo svesno, mi ga u isto vreme nesvesno preoblikujemo, te govori o nesvesnoj svesti i svesnoj nesvesti. Ovo je slično kao primena kategorija kod Kanta – mi imamo čulne opažaje s jedne strane i primenu kategorija s druge strane- mi smo nesvesno dobili pojam spoljašnjeg opažaja, iako se prema njemu svesno odnosimo kao da je to ono spoljašnje.

**ŠELING - ODNOS FILOZOFIJE I UMETNOSTI**

Šeling pravi paralelu sa umetnošću i navodi da kada posmatramo neko umetničko delo koje je lepo, onda imamo neki osećaj da tu nema ničeg što bi se moglo dodati, niti bilo čega što bi se moglo oduzeti, to delo je savršeno, ali je nastalo, umetnik je svesno počeo da stvara delo, a posle se sve odvijalo nesvesno. Umetnik pri stvaranju umetničkog dela nije neko ko prati neki zakon, neko pravilo, nego proizvodi ideal, proizvodi zakon. Svako umetničko delo je za sebe delo, ne sledi neko pravilo. Svesno i nesvesno su objedinjeni u umetničkom delu. Počinjemo svesno, ali to što je krajnji proizvod nije ono što se na početku zamišljalo. To što je proizvod je u stvari rezultat te nesvesne, te moći uobražavanja, te moći izgradnje. Pa je u umetničkom delu u estetskom doživljaju, sjedinjeno ono subjektivno i objektivno. Zato, ako se filozofija umetnosti bavi time, onda je filozofija umetnosti prema sistemu transcendentalnog idealizma organon transcedentalne filozofije. Šeling misli da se u filozofiji umetnosti može videti i objektivna strana i subjektivna strana. Umetničko delo iako je rezultat produkcije, iako sa svešću, pojavljuje se spolja kao neki predmet, kao nešto objektivno, pa onda naša refleksija oživljava subjektivno, vidimo nešto svrhovito, skladno i slično, iako nije priroda takva, nego inteligencija koja je unesena u prirodu. Umetnički lepo je nešto tako svrhovito napravljeno, nešto što izgleda kao idealna harmonija, gde se ništa ne može dodati ni oduzeti.

**ČETIRI ZABLUDE – NIČE**

ZABLUDA ZAMENJIVANJA UZROKA I POSLEDICE ILI ISKVARENOST UMA

Iskvarenost uma se sastoji u pogrešnom smatranju da je neka stvar uzrok nekog stanja stvari dok je ona samo vidljivija posledica ili manifestacija nekog drugog, manje vidljivog, ali stvarnog uzroka. Ova zabluda se objašnjava isključivo primerima. Postoji čovek koji veruje da je recept za dugovečnost slaba ishrana, jer je on dugovečan, a malo jede. Međutim njegov spor metabolizam je uzrok njegove dugovečnosti, a njegova slaba ishrana je samo manifestacija njegovog slabog metabolizma. Pokazuje se da slaba ishrana nije recept za dugovečnost tek kada neko ko nema spor metabolizam počne tako da se hrani. Niče čak diskredituje etiku i religiju tako što tvrdi da svaka teza koju one formulišu počiva na ovoj zabludi. Ovde se navode primeri nešto drugačiji od gore pomenutog, jer nema posrednika. Naime direktno se zamenjuju posledica i uzrok. Tako ako neko kaže činjenje X implicira Y, Niče će reći ne nego je upravo obrnuto. Neko ko je već Y će činiti X. Gore smo imali dugi život koji je bio neka vrsta posrednika između sporog metabolizma i slabe ishrane. Međutim, ako njega izbacimo i X zamenimo za slaba ishrana, a Y sa spor metabolizam dobićemo: Nije istina da će slaba ishrana implicirati da će neko imati spori metabolizam, nego je obrnuto. Neko ko ima spori metabolizam će slabije jesti. Po istom principu Niče tvrdi da nije vrlina uzrok sreće, nego da srećnici intuitivno čine neke stvari koje smatramo vrlinama; nije porok uzrok propadanja nego je propadanje uzrok poroka; nije bolest uzrok iscrpljenosti nego iscrpljenost bolesti; neće neka greška uništiti neku partiju, nego samo već uništena partija može da napravi takvu grešku.

Sve što je dobro je instiktivno, a sve loše je izopačenje instikta, odnosno raspadanje volje. Iz toga sledi da dobre stvari radimo instiktivno i lako, sa voljom, dok se loše javljaju kada te volje nema, odnosno pojedinac sa težinom radi nešto. Sve funkcioniše na nivou instikta, samo ljudi u to unose poredak, zamenjujući uzrok i posledicu.

ZABLUDA LAŽNE UZROČNOSTI

Kritikuje se uopšte bilo kakvo znanje o uzročnosti. „Unutrašnji fakti“su one stvari koje su čoveku omogućile da misli da može da govori o uzročnosti. Ima ih tri i svi su skriveni u svesti. Prvi je volja kao uzrok, drugi svest kao uzrok i treći Ja kao uzrok. Međutim, što se tiče volje, ona ne uzrokuje, nego samo prati događaje i oni se mogu odvijati i bez nje. Motiv kao površni fenomen svesti takođe samo prati događaje i više prikriva uzrok nego što ih predstavlja. Ja je fikcija, „ono je sasvim prestalo da misli, oseća ili hoće“. Iz raskrinkavanja ovih „unutrašnjih fakata“ sledi da empirija sama raskrinkana. Međutim empirija je zloupotrebljena da bi imali svet sa subjektima, uzrocima, motivima itd. Čovek je iz sebe izvukao svoju „unutrašnje fakte“ i projektovao ih u stvarnost. To se odvilo tako što je prvo izvukao pojam bića iz pojma Ja. Zatim je to preneo na stvari. Stvari je shvatio kao postojeće po ugledu na biće koje je izvukao iz Ja. Čovek će tako uvek u stvarima „pronaći“ ono što je u njih sam već stavio. Dakle samom pojmu stvari prethodi verovanje u Ja kao uzrok, odnosno treći „unutrašnji fakat“ koji je raskrinkan i to ima ogromne konsekvence u vidu toga da ni fizika nije sigurna, kao ni Kantova stvar po sebi.

ZABLUDA IMAGINARNIH UZROKA

Čovek sebi predstavlja uzročnost tako što uz pomoć pamćenja sebi prošle događaje predstavlja kao razloga za neki događaj koji se upravo desio. Čovek nikada neće samo da konstatuje stanje stvari nego hoće da nađe razlog tome stanju stvari jer on otklanja psihološku nelagodu. Međutim to nije stvarna uzročnost nego kauzalna interpretacija koja se zasniva na pamćenju, a formira naviku lažnog objašnjavanja uzročnosti koje otežava ili čak onemogućava istraživanje pravih uzroka. Čoveka instiktivno pokreće strah od nepoznatog, pa traži objašnjenje. Pritom, on neće da zahteva neke stroge kriterijume za to objašnjenje, nego hoće što brže da se oslobodi nelagode sa bilo kakvim objašnjenjem. Čovek to objašnjava onim što mu je poznato i blisko, dok se „novo, nedoživljeno, strano, isključuje kao uzrok“. Tada dobijamo objašnjenje koje varira od osobe do osobe u zavisnosti od toga kako je već izgrađen sistem verovanja neke osobe. Potrebno je neku novu i nepoznatu situaciju uklopiti da čini koherentnu celinu sa već postojećim verovanjima, tako da će objašnjenje zavisiti od tih verovanja, te tako Niče kaže „Bankar odmah misli na posao, hrišćanin na greh, devojka na ljubav.“ Cela oblast morala i religije se zasniva na ovim imaginarnim uzrocima. Tako su histerične žene veštice, a priča o nasleđenom grehu postoji da bi se bez nekog jasnog uzroka mogla objasniti nečija patnja.

ZABLUDA O SLOBODNOJ VOLJI

Slobodna volja je izmišljenja da bi ljudima, s obzirom da su slobodni moralni delatnici, moglo da se sudi i da se kažnjavaju. Dakle ne samo da mora da postoji uzrok za svako delo, nego on mora biti sadržan u ljudskoj svesti. Ova zabluda proističe iz instikta volje da sudi i kažnjava. Teolozi insistiraju na tome, jer bez slobodne volje oni ne bi imali prava drugima da sude i uopšte potreba za njima bi nestala. Tamo gde nema slobode, nema ni morala, pa ni legitimnog pozivanja na odgovornost i kaznu. Niče se ovde određuje kao imoralista i kao svoj cilj vidi čišćenje istorije, psihologije itd. od pojma krivice i zločine. Njegov cilj je da ponovo čoveku vrati „nevinost postojanja“.Naravno, na ovom putu su mu najveći neprijatelji teolozi i moralisti. Za Ničea, čovek ne samo da nije produkt društvenih okolnosti ili genetike, on nije produkt ni sam sebe. On nema neku određenu svrhu i napominje da svrhe nema u stvarnosti i da je ona ljudski izum. Čovek je prema njemu deo celine, jer njoj ništa ne izmiče. Kako ne postoji neka nezavisna pozicija izvan celine, jer sve je celina, čoveku se ne može suditi ili se upoređivati sa bilo čime, jer je on, kao i sve ostalo, deo celine.

**MARKS – PROIZVODNE SNAGE**

Prema Marksu, pojednostavljeno rečeno, ideja idealnog svijeta je takva da u njemu svako radi prema svojim mogućnostima, a svakome se daje prema njegovim potrebama. Ta ideja zaista zvuči privlačno zbog svoje prividne jednostavnosti. Ipak, u stvarnom svijetu, ona se znatno komplikuje, i u prelasku iz ideje u praksu, javlja se niz problema.

On insistira na tome da socijalni odnosi zavise od načina proizvodnje, pa samim tim, i raspodjele. Prije nego što pređe na pitanje kako se profit od proizvodnje dijeli, ono što je važno početno pitanje jeste ko je vlasnik sredstava za proizvodnju. Prema Marksu, iz tog vlasništva proizilaze svi društveni odnosi među ljudma. On razlikuje ljude koji imaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, i ljude koji to nemaju. Postavlja se pitanje onda, kako ti ljudi stupaju u proizvodne odnose, i šta nudi jedna, a šta druga strana?

 Prva strana, odnosno ljudi koji imaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju u nju ulažu mašine. Ljudi koji nemaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju- radnici- ulažu radnu snagu. Bilo koja mašina je, opet, proizvod nekog rada, što znači da postoji neki kapitalista kojem je neki radnik pravio mašinu, i tako se nastavlja niz koji može ići unazad sve do same sirovine.

Kada je riječ o profitu, tj. o onome što se dobije od toga što je proizvedeno, zanima nas, kako se on dijeli? Na koji način se ostvaruje raspodjela? Prema Marksu, trebalo bi da se raspodijeli tako da ide onima koji su uložili radnu snagu. To znači da kapitalistima ne bi trebalo da ostane ništa, jer oni nisu uložili radnu snagu, već radnici. U osnovi svakog proizvoda stoji prosječno vrijeme za njegovu proizvodnju. Budući da samo radnici ulažu vrijeme potrebno za proizvodnju, djeluje logično da onda samo njima pripada zarada.

Međutim, trebalo bi da je tako, ali da li zaista jeste? Čini se da nije, budući da vidimo da i vlasnici imaju profit,čak i veći nego radnici. Ako je tako, odakle onda profit kapitalistima? Marks smatra da on dolazi zapravo od neplaćenog rada radnicima, i to naziva eksplotacijom. Radnička klasa se iskorišćava tako što se radnicima ne plati ono što su zaradili.

U takvom sistemu postoji nepravda koju treba izmeniti. Dolazi do stvaranja velike klasne razlike, jer ovakvi odnosi rezultiraju time da je skoro nemoguće preći s jedne na drugu stranu, radnici će ostajati radnici, jer neće imati novca da se obrazuju i obezbijede sebi što je potrebno da bi postali vlasnici. Marks smatra da liberalizam izgleda kao mogućnost koja obećava, tj. daje jednakost šansi, a onda, od pojedinca zavisi kako će se snaći. Međutim, i ta ideja izgleda da bolje zvuči nego što je ostvariva u praksi, mada, ona svakako jeste mogućnost.

**POJAM ISTORIJE FILOZOFIJE**

Filozofija ima nameru da sazna ono što je nepromenljivo, večno, što je po sebi i za sebe. Njena svrha jeste istina. Međutim, istorija pripoveda o takvim stvarima koje su u jedno vreme postojale, dok su u drugo doba iščezle, pri čemu su bile potisnute nekom drugom stvari. Odmah se jasno vidi da navedena protivrečnost ne bi mogla da se odnosi na onu spoljašnju istoriju, već samo na unutrašnju istoriju, na istoriju same sadržine.

I filozofija ima istoriju svoga postojanja, širenja, procvata, propadanja i ponovnog oživljavanja, istoriju svojih učitelja, usavršitelja, takođe svojih protivnika, isto tako istoriju spoljašnjih odnosa, češće prema religiji.

Već na prvi pogled izgleda naime da se zadatak istorije sastoji u tome da izlaže slučajne događaje iz života raznih vremena, raznih naroda i pojedinaca, slučajne delom po njihovom vremenskom redu delom po njihovoj sadržini. Prema tome, mi odmah nailazimo na vrlo uobičajeno shvatanje istorije filozofije, naime, da se njen zadatak sastoji u tome da opširno ispriča o filozofskim mnenjima kako su u vremenu ponicala i kako su se u njemu predstavljala. Ako bi istorija filozofije samo izlagala neku galeriju mnenja mada o bogu, o suštini prirodnih i duhovnih stvari, ona bi predstavljala jednu sasvim suvišnu i dosadnu nauku

Međutim, mnjenje je subjektivna predstava, proizvoljna misao, uobraženje koje može biti kod mene ovakvo ili onakvo, a kod drugoga može biti drugačije. Filozofija, međutim, nema u sebi nikakvih mnjenja, nikakva filozofija mnjenja ne postoji. Čim neko, pa čak i kada je to neki istorio-pisac filozofije govori o filozofskim mnjenjima, odmah se vidi da je lišen osnovnog filozofskog obrazovanja. Filozofija je objektivna nauka istine, nauka njene nužnosti, pojmovno saznanje, a ne neko mnjenje, niti neko ispredanje mnjenja.

Ono što stoji nasuprot mnenju jeste istina. Kada naime bacimo pogled na takvu raznovrsnost mnogih mnjenja, zapadamo u nedoumicu za koji od njih treba da se odlučimo. Tada vidimo da su se u pogledu mnogih materija koje čoveka privlače i čije nam saznanje filozofija želi da pribavi varali čak i najveći umovi, jer su ih drugi umovi opovrgli.

Da postoje i da su postojale različite filozofije, to je svakako jedna dovoljno utvrđena činjenica. Međutim, istina je jedna. Filozofije, ma kako da se razlikuju, ipak imaju tu zajedničku osobinu što predstavljaju filozofiju. Prema tome, ko bi studirao neku filozofiju ili bi je imao on bi time ipak imao filozofiju.

Malopre navedeni stav koji glasi da je istina samo jedna još je apstraktan i formalan. U dubljem smislu on je polazište, a cilj filozofije jeste: da tu istinu sazna, ali da je u isto vreme sazna kao izvor iz kojeg jedino proizlazi sve ostalo.

Radi ovog saznanja moramo razmatrati dva pojma: pojma razvića i pojam konkretnosti. Da bismo shvatili u čemu se sastoji razviće moramo razlikovati dva razna stanja. Jedno od tih stanja poznato je pod imenom biće po sebi. Drugo pak stanje jeste samostalno biće, stvarnost. (ono što je kod Aristotela potencija i entelehija).

Stupati u egzistenciju znači promeniti se i pri tom ostati jedno isto (npr. klica ima potenciju da bude biljka – to je i dalje biljka).

Kada je reč o razviću može se postaviti pitanje: šta se razvija? Šta je apsolutna sadržina? Razviće je formalna delotvornost, bez sadržine, misli se. Delo, pak, nema neke druge odredbe nego delotvornost. Biće po sebi i samostalno biće jesu momenti delotvornosti; delo jeste to da u sebi sadrži takve različite momente. Ali, delo je pri tome suštinski jedno; i to jedno jeste ono što je konkretno - mada cvet ima različite kvalitete, kao što su miris, ukus, oblik, boja, itd. ipak je on jedan.

Plod razvića je jedan rezultat kretanja. Ali ukoliko je on samo rezultat jednoga stupnja utoliko je on tada kao vrhunac toga stupnja u isto vreme polazište jednog drugog stupnja razvića i njegovo prvo. Filozofija pak za sebe jeste saznanje ovog razvića, i kao samo pojmovno mišljenje ona je to misaono razviće. Ukoliko je više to razviće napredovalo utoliko je filozofija savršenija.

Proučavanje istorije filozofije jeste proučavanje same filozofije, jer je svaka filozofija bila nužna i da je još takva, nijedna dakle nije propala već su se sve u filozofiji održale afirmativno kao momenti jedne celine. Svaki je princip izvesno vreme vladao; kada je potom u toj formi izvedena celina shvatanja sveta, - to se zove jedan filozofski sitem. Dakle, iako je istorija, u njoj nemamo posla sa nečim iščezlim. Sadržine te istorije čine naučni proizvodi uma; oni pak nisu nešto prolazno.

Odnosno, filozofija predstavlja u celini jedan takav naročiti stupanj razvića i poseduje svoje određeno mesto na kome ima svoju pravu vrednost i svoj značaj.

**ČULNA IZVESNOST**

Analiza iskustva je ishodište traženja istine. Predmet iskustva je dat najpre putem čula i uzima oblik čulnog iskustva ili čulne izvesnosti. Za ovu vrstu iskustva karakteristična je činjenica da se njen subjekt, kao i njen predmet, javljaju kao pojedinačno ''ovo'', ovde i sada. Vidim ovu kuću, ovde, na ovom određenom mestu i u ovom određenom trenutku. Kuća se smatra stvarnom i čini se da postoji po sebi. ''Ja'' koje je vidi čini se nebitnim, može jednako biti i ne biti, i spoznaje predmet jedino zato što predmet postoji.

Ako malo analiziramo, vidimo da ono što se u ovom iskustvu spoznaje, ono što čulna izvesnost zadržava kao nešto nepromenljivo svoje usred toka utisaka, nije predmet, kuća, nego ovde i sada. Ako okrenem glavu, kuće nestaje i pojavljuje se neki drugi predmet koji će, okrenem li opet glavu, nestati. Da bi zadržao i odredio aktualni sadržaj čulne izvesnosti, moram se obratiti na ovde i sada, kao na jedine elemente koji ostaju stalni u neprestanom menjanju objektivnih podataka. Šta su ovde i sada? Sada i ovde su nešto opšte.

Analiza čulne izvesnosti ovako demonstrira stvarnost opštosti i, u isto vreme, razvija filozofski pojam opštosti. Stvarnost opštosti dokazana je samim sadržajem činjenica koje se mogu posmatrati; ona postoji u njihovom procesu i može se zahvatiti samo u pojedinostima i preko njih. Ovo je prvi rezultat koji dobijamo filozofskom analizom čulne izvesnosti: nije posebni, pojedinačni predmet, nego je opšta istina čulne izvesnosti, istiniti sadržaj čulnog iskustva. Čulno iskustvo smatra kako je samo po sebi očito da je predmet ono bitno, stvarno, dok je subjekt nebitan, a njegova spoznaja zavisna od predmeta. Sada se otkriva da je istinski odnos upravo obratan od onoga što se najpre činilo. Pokazalo se da je opštost istinski sadržaj iskustva. Predmet ne postoji po sebi, on postoji zato što ga ja spoznajem. Izvesnost čulnog iskustva temelji se tako na subjektu; ona je, kako kaže Hegel, prognana iz predmeta i uterana natrag u ja.

Dalja analiza čulnog iskustva otkriva da Ja prolazi kroz isti proces kao predmet, i da pokazuje da je nešto opšte. Na početku, pojedinačno Ja, moje ja, čini se jedinom čvrstom tačkom u proticanju čulnih podataka. Nestanak posebnih sada i ovde, koje zamišljamo, sprečen je činjenicom da ih se ja držim. Tvrdim da je dan i da vidim kuću. Beležim tu istinu, a neko drugi, ko to kasnije čita, može tvrditi da je noć i da on vidi drvo. 'Obe istine imaju istu autentičnost i obe postaju netačne s promenom vremena i mesta. Istina se zato ne može pridati nekom posebnom pojedinačnom Ja.

Čulno iskustvo tako otkriva da istina nije ni kod njegovog posebnog predmeta ni kod pojedinačnog ja. Istina je rezultat dvostrukog procesa negacije, naime: 1. negacije po sebi postojanja predmeta i 2. negacije pojedinačnog Ja time što se istina pomiče prema opštem ja. Objektivnost je tako dvaput posredovana ili konstriusana svešću, i odsada ostaje vezana za svest. Razvitak objektivnog sveta se potpuno prepliće sa razvitkom svesti.

Dijalektički proces unutar čulne izvesnosti nije ništa drugo nego sama istorija njegovog procesa – njegovog iskustva. Čulna izvesnost pretvara se u opažanje.

**OPAŽANJE**

Opažanje se razlikuje od čulnog iskustva činjenicom da je njegovo načelo opštost. Predmeti opažanja su stvari, a stvari ostaju identične u promenama ovde i sada. Na primer, ovu stvar koju ovde opažam i poznajem zove se so. Ne mislim tu samo na određeno ovde i sada, u kojima je ona prisutna za mene, nego na jedno naročito jedinstvo u raznolikosti njenih svojstava. Njena svojstva nisu slučajna i međusobno zamenljiva, već pre isključuju i negiraju druga svojstva. Ako je so bela i slana, ona ne može biti crna i slatka. Isključenje nije proizvoljna stvar definicije, naprotiv, definicija zavisi od činjenica što ih pruža sama stvar. So je ono što isključuje i poriče izvesna svojstva koja protivreče njenom bivanju solju.

Opažanje, poput čulnog iskustva, uzima najpre istinu od predmeta. Ali, takođe, poput čulnog iskustva, ono otkriva da sam subjekt sačinjava objektivnost stvari. Jer kada opažanje pokušava odrediti šta je stvar zaista, ono upada u niz protivrečnosti. Stvar je jedinstvo, a u isto vreme, mnoštvo.

Stvar je u sebi i jedinstvo i razlika, jedinstvo u razlici. Hegelova dalja analiza ovoga odnosa vodi do nove određene opštosti. Stvarna opštost sadrži raznolikost i, u isto vreme, održava se kao isključujuće i odbijajuće jedinstvo u svim posebnim okolnostima. Na taj način, analiza opažanja premašuje tačku do koje je došlo u analizi čulnog iskustva. Opštost, koja je sada označena kao istinski sadržaj spoznaje, ima drugačiji karakter. Odnos prema drugim stvarima ne samo što određuje nego i sačinjava jedinstvo stvari, a njezino se stvarstvo sastoji od samog tog odnosa. So je npr., ono što jest samo u odnosu na naš ukus, na hranu kojoj se dodaje, na šećer itd. Ta stvar, so, svakako je više nego puka zajedničnost takvih odnosa, ona je jedinstvo u sebi i za sebe, ali ovo jedinstvo postoji samo u ovim odnosima i nije ništa izvan njih. Stvar postaje ona sama preko svoje suprotnosti prema drugim stvarima, ona je, kako Hegel kaže, jedinstvo sebe sa svojom suprotnošću, ili bića-za-sebe sa bićem-za-drugo. Drugim rečima, samu supstanciju stvari treba razabrati iz njenih samouspostavljenih odnosa prema drugim stvarima. Opažanje, međutim, nema moći da to postigne - to je delo razuma.

Analiza opažanja proizvela je jedinstvo u razlici ili neuslovljenu opštost kao istinski oblik predmeta spoznaje, neuslovljenu zato što se jedinstvo stvari potvrđuje uprkos svim ograničavajućim uslovima i preko njih. Kada je opažanje pokušalo da zahvati stvarni sadržaj svog predmeta, stvar se pokazala jedinstvom koje samo sebe uspostavlja u raznolikosti odnosa prema drugim stvarima.

Svet čulnog iskustva i opažanja je carstvo pojave. Carstvo suštine je natčulni svet.

POJEDNOSTAVLJENO: Opažanje se bazira na načelu opštosti. Objekti svesti su sad predmeti sa određenim svojstvima. Predmeti su stvari koje ostaju identične sebi kroz promene. Stvar je određena nekim svojstvima koja se drže zajedno. Svojstva nisu sučajna i nisu zamenljiva. Isključenje nekih svojstava nije stvar proizvoljne definicije nego zavisi od činjenica koje nam sama stvar pruža. Dakle, stvar nije ravnodušno jedinstvo nego je isključujuće jedinstvo. Isto kao i kod čulnog iskustva, svest otkriva da subjekt sačinjava objektivnost stvari, jer kad opažanje pokušava da odredi stvar zapada u protivrečnosti – stvar je i jednistvo i mnoštvo istovremeno. Stvar je i jedinstvo i razlika, jedinstvo u razlici. Mogućnost promene podrazumeva da je stvar nešto što je supstrat ovim akcidencijama. Dakle, dolazimo do pojma supstancije.
Razum nastaje kad svest uvidi da stvari imaju određenu esenciju, osim akcidencije. U ovom stupnju, svest razlikuje pojavu od suštine stvari. Suština jeste sila, u smislu da se manifestuje kroz pojave. Pojava doduše nije nebiće, nego je pojava suštine koja se samo na taj način pojavljuje. Tako svest dolazi do zaključka da sila i nema ništa podložno, tj da pojava nije neki privid nego otelotvorenje suštine. Dakle, sila jeste supstancija stvari. Dobijamo uvid u “carstvo suštine”. Ovo je još uvek nesavršeno shvatanje suštine jer svest ne prepoznaje istinu kao nešto što ima sedište u subjektu, nego zamišlja suštine kao predmete. Ali da bi istina bila pristupačna, ne sme biti onostrana. Analizom se dolazi do toga da se iza stvari nalazi sam subjekt. Sila postupa po nekom unutrašnjem zakonu, istina sile je zakon sile. Carstvo suština nije slepa igra cila nego područje stalnih zakona. Ovo liči na Kantovu stvar po sebi, osim što Hegel tvrdi da je saznatljivo. Razum dobija uvid u to da zapravo ono što percipira jeste deo subjekta.

**SAMOSVEST**

Ranijom analizom, Hegel je otkrio da je suština stvari sila (u smislu odnosa prema drugim stvarima), a suština sile zakon. Sila podložna zakonu je ono što karakteriše samosvesni subjekt. Suština objektivnog sveta, na taj način, ukazuje na postojanje samosvesnog subjekta. Razum ne nalazi ništa do samoga sebe kada iza pojave traži suštinu. Istina razuma je samosvest.

Zdravi razum i tradicionalno naučno mišljenje uzimaju svet kao ukupnost stvari, koje, više ili manje, postoje po sebi, i traže istinu u predmetima za koje se uzima da su nezavisni od spoznajućeg subjekta. Ovo je više nego spoznajno-teoretski stav: ovaj stav je jednako proširen na ljudsku praksu, on ih navodi da prihvate osećaj da su sigurni samo kada spoznaju objektivne činjenice i kad njima rukuju. Što je neka ideja dalja od impulsa, interesa i potreba živog subjekta, to postaje istinitija. A, prema Hegelu, ovo je krajnja kleveta istine jer u konačnoj analizi nema istine koja se bitno ne tiče živog subjekta i koja nije subjektivna istina. Svet je otuđen i neistinit svet dokle god čovek ne uništi njegovu mrtvu objektivnost i ne prepozna sebe i svoj vlastiti život iza učvršćenih oblika stvari i zakona. Kada konačno stekne ovu samosvest, on je ne samo na putu do istine o samom sebi nego i do istine o svom svetu. A za prepoznavanjem ide i delovanje. On će pokušati da ovu istinu pretvori i da učini svet onim što on bitno jest, naime ispunjenjem čovekove samosvesti.

Govoreći o samosvesti, Hegel nastavlja analizu započetu u ''Filozofiji duha'', analizu odnosa između pojedinaca i njihovog sveta. Čovek je naučio da njegova vlastita samosvest leži iza pojave stvari. On se sada hvata za to da ostvari ovo iskustvo, da dokaže da je on sam gospodar svoga sveta. Tako samosvest nalazi sebe u stanju požude: čoveku kome je probuđena samosvest želi predmete oko sebe, prisvaja ih i upotrebljava. Ali, u tom procesu on počinje osećati da predmeti nisu istinski cilj njegove želje, nego da se njegove potrebe mogu ispuniti samo putem saobraćanja sa drugim pojedincima. Hegel kaže da samosvest dolazi do svog zadovoljenja samo u drugoj samosvesti.

**GOSPODAR I ROB**

Pojedinac može postati ono što jest samo preko drugog pojedinca; sama njegova egzistencija sastoji se u njegovom bivanju-za-drugog. Taj odnos, međutim, jeste borba na život i smrt između, u suštini, nejednakih pojedinaca, od kojih je jedan gospodar, a drugi sluga. Voditi bitku je jedini način da čovek dođe do samosvesti, tj. do spoznaje svojih mogućnosti i slobode njihovog ostvarenja. Istina samosvesti nije ja nego mi.

Hegelova analiza počinje sa iskustvom da je svet u kome se samosvest mora afirmisati rascepljen na dva sukobljena područja: jedno, u kojem je čovek tako vezan za svoj rad da ovaj određuje čitavo njegovo postojanje, drugo, u kome čovek prisvaja i poseduje rad drugog čoveka i zadobija vlast samom činjenicom ovog prisvajanja i posedovanja. Hegel označuje potonjeg gospodarom, a prvoga kmetom. Kmet nije ljudsko biće koje slučajno radi, nego je u suštini radnik; njegov rad je njegovo biće. On radi na predmetima koji ne pripadaju njemu, nego drugome. On svoje postojanje ne može odvojiti od tih predmeta, oni čine lanac kojega se ne može osloboditi. On je potpuno prepušten milosti onoga koji poseduje te predmete. Treba primetiti da zavisnost čoveka o čoveku nije niti lična okolnost niti se temelji na ličnim i prirodnim uslovima, nego je posredovana stvarima. Drugim rečima, ona je rezultat čovekovog odnosa prema proizvodima rada. Rad tako vezuje radnika uz predmete da njegova svest ne postoji, nego samo u obliku i liku stvarstva. On postaje stvar čije se postojanje sastoji samo u tome da se upotrebljava. Biće radnika je biće-za drugoga.

Rad je, međutim, u isto vreme sredstvo koje preobražava taj odnos. Delatnost radnika ne nestaje kada nestaju proizvodi njegovog rada, nego je u njima sačuvana. Stvari koje rad oblikuje i modelira ispunjavaju društveni svet čovekov i tamo deluju kao predmeti rada. Radnik uči da njegov rad održava ovaj svet; on sebe vidi i prepoznaje u stvarima oko sebe. Njegova je svest sada ispoljena u njegovom radu i ''prešla je u stanje stalnosti''. Čovek koji se trudi i služi dolazi tako do toga da nezavisno biće vidi kao sebe. Predmet njegovog rada više nisu mrtve stvari koje ga vezuju za druge ljude, nego proizvodi njegovog rada i, kao takvi, sastavni delovi njegovog vlastitog bića.

Proces rada stvara samosvest ne samo u radniku nego i u gospodaru. Gospodstvo se najviše određuje činjenicom da gospodar upravlja predmetima koje želi, a da na njima ne radi. On svoj tip potrebe zadovoljava time što neko, ne on sam, radi. Njegovo uživanje zavisi od njegove slobode od rada. Radnik, kojim on upravlja, izručuje mu predmete koje želi u razvijenom obliku, spremne da budu uživani. Radnik tako zaštićuje gospodara od susreta sa negativnom stranom stvari, s onom zbog koje one postaju okovi na čoveku. Gospodar prima sve stvari kao proizvode rada, ne kao mrtve predmete, nego kao stvari koje nose obeležje subjekta koji je na njima radio. Kada rukuje ovim stvarima kao svojom svojinom, gospodar, uistinu, rukuje drugom samosvešću, radnikovom, samosvešću bića preko kojeg dolazi do svoga zadovoljenja. Na taj način, gospodar otkriva da nije nezavisno biće-za-sebe, nego je bitno zavisan od drugog bića, od delatnosti onoga koji za njega radi.

Predmet, oblikovan i obrađen ljudskim radom, u stvarnosti je objektivizacija jednog samosvesnog subjekta.

Prema Hegelu, mišljenje se sastoji u znanju da je objektivni svet u stvarnosti subjektivni svet, da je objektivizacija subjekta. Subjekt koji stvarno misli shvata svet kao svoj svet. Sve što je u njemu, ima svoj istinski oblik samo kao shvaćen predmet, naime kao sastavni deo razvitka jedne slobodne samosvesti. Ukupnost predmeta koji sačinjavaju čovekov svet mora se osloboditi od svoje suprotnosti prema svesti i mora se prihvatiti na takav način koji će pripomoći njenom razvitku.

Hegel opisuje mišljenje u smislu jedne određene vrste postojanja. On kaže da je slobodan onaj koji u svom postojanju sa drugima ostaje samo sa sobom, koji se pridržava svoga postojanja kao, recimo, svoje vlastite svojine. Sloboda je samodovoljnost i nezavisnost od svega spoljašnjeg, stanje u kojem je subjekt prisvojio svu spoljašnjost. Ovo vodi Hegela do toga da elementima mišljenja da najistaknutije mesto. Ako se sloboda ne sastoji ni iz čega drugoga nego iz potpune samodovoljnosti, ako sve što nije u potpunosti moje ili ja sam ograničava slobodu, onda sloboda može postati stvarnom samo u mišljenju.

Hegel, međutim, ide dalje i kaže da ovo nije stvarna sloboda. Problem je u tome što ''sloboda u mišljenju uzima za svoju istinu samo čistu misao, ali njemu nedostaje konkretna sadržina života. Ona je zato samo pojam slobode, a ne sama sloboda života.'' Zato Hegel insistira na živoj slobodi. On kaže da su sloboda i nezavisnost samosvesti samo prelazni stupanj u razvitku duha prema istinskoj slobodi. Čovek napušta apstraktnu slobodu mišljenja i ulazi u svet sa punom svešću da je ovo njegov vlastiti svet. Do sada negativan stav samosvesti prema stvarnosti pretvara se u pozitivan stav. Subjekt poima svet kao vlastitu prisutnost i istinu; on će, sigurno je, tamo naći jedino sebe.

Ovaj proces je proces same istorije. Samosvestan subjekt dolazi do svoje slobode ne u obliku Ja, nego Mi, udruženog Mi koje se prvo pojavilo kao rezultat borbe između gospodara i kmeta. Istorijska stvarnost toga Mi nalazi svoje stvarno ispunjenje u životu jednog naroda.

**RAZMATRANJE POČETKA**

Kad god hoćemo da počnemo filozofiju, moramo da počnemo od nečeg izvesnog, pa iz tog prvog da razvijamo sistem. Ali ono što je hegelovski važno jeste da mi počinjemo od nečeg **određenog**. Glavni problem za Hegela jeste *kako smo došli do tog određenog*. Ne možemo da objasnimo, da opravdamo taj određeni početak. Fihte bira, Šeling čak kaže da ako zamislimo da je to identično, odmah vidimo da ima neko subjektivno i objektivno koje to identično pretpostavlja. Kako opravdati prvo određenje, prvi iskaz? Hegel kaže pošto to ne možemo nikako opravdati, šta onda da uradimo? To je određeno, s jedne strane, a s druge je posredovano. Zašto je posredovano? Kod Fihtea je posredovano izborom. Kod Šelinga imamo identitet ali on je u stvari određen subjektom i objektom, a čime je to posredovano ne znamo. Hegel predlaže da se onda pođe od neodređenog i neposrednog. I onda konstruiše sintagmu neodređena neposrednost. Ovde je početak sistema, sistema nauke logike, koja je prva unutar ovog šireg sistema.

U “Nauci logike” Hegel razmatra problem samog početka filozofije i to šta treba da čini početak. Navodi da početak filozofije mora biti nešto što je posredovano ili nešto što je neposredovano. Hegel govori o principu filozofije kao nečega od čega se polazi, taj princip po njemu može biti *nekakav objektivan princip*, nekakav ontološki princip iz koga sve stvari proizilaze, ali i epistemološki na osnovu kog mi spoznajemo.

On govori o tome kako početak može biti rezultat na posredan način, nešto što dobijamo kroz nekakav filozofski, logički, matematički metod, ali početak može biti i neposredan, može se dobiti nekakvom intuicijom, nekakvom verom, nekakvom neposrednom umnom izvesnošću, urođenim idejama ili nečim sličnim. On to kaže, ali isto takođe kaže da ne postoji ništa što ne sadrži neposrednost kao i posredovanje, tako da se one pokazuju kao neodvojive. Poenta je da to što se obično misli jeste da se mora uzeti nešto što je posredovano, nešto što predstavlja zaključak izveden iz premisa. S druge strane, uzimate nešto do čega ste došli neposredno, što se nalazi u vašem umu. Kod jednog ili drugog filozofa nalazite jedno ili drugo, Hegel hoće da pokaže da je ta razlika ništavna jer je sve i neposredno i posredovano. On kaže da je početak logičan i da je učinjen u elementu mišljenja u čistom neznanju.

Kada govori o čistom znanju to je ono što Hegel naziva apsolutno znanje u Fenomenologiji duha. Apsolutno je znanje je utoliko što ono predstavlja kompleksan uvid u to kako svest u svom najsavršenijem modalitetu može da saznaje. Na svakom stupnju svest misli da je on konačan, kada dođe do apsolutnog znanja, ono zaista jeste konačno. Samo čisto znanje može da pristupi do čistog bića. Da biste mogli takvom predmetu da pristupite, prvo treba da razvijete svoju svest i poimanje saznanja do one tačke odakle ona više ne može da se usavršava, utoliko je ona apsolutna.

On kaže da je to čisto znanje jednostavna neposrednost. Odnosno, u tom čistom znanju nema nikakve određenosti unutar sebe, ono je nekakvo sebi identično, čisto. Šta znači neposrednost i posredovanje za Hegela? Neposrednost i posredovanje za Hegela znači da ako je nešto posredovano onda ono delimično zavisi od toga čime je posredovano bilo za postojanje ili shvatanje. Recimo, pojam oca je posredovan pojmom sina, jer se bez pojma sina ne može shvatiti šta znači pojam oca – ta veza je eksplanatorna i saznajna. Osoba koja je otac može postojati bez osobe koja je sin, ali bez pojma sina ne bismo razumeli šta je otac.

Čisto biće – njime logika započinje i on nam se inicijalno čini neposredan, jer je klasa koja obuhvata najviše moguće entitete. Sve na šta referišete podvešćete pod pojam bića – taj pojam ima najveći obim, najmanji sadržaj. Poenta Hegelova je da to ne ostaje tako sve vreme, nego da iz pojma bića sledi pojam nebića. Iz toga što je nešto prosto postojeće, ne sledi ništa konkretno, vi još ništa niste rekli o bilo kojoj konkretnoj stvari koja egzistira osim da egzistira. Vi razmišljajući o biću dolazite do pojma ničega, do nebića. I suočeni ste sa nečim što se činilo čisto i neposredno, ali ste videli da ono upućuje na nešto van sebe. Imajući u vidu ta dva pojma idete na sledeći stupanj, pa je onda treći pojam postajanje koje obuhvata ova dva. Ono što nam se čini kao neposredno, ispostavlja se kao posredovano. Onda mi moramo da napravimo određeni napor, da bismo došli do nečega što je samo po sebi neposredovano. A to će biti nešto što je apsolutno, bez inferencije.

Kako da iscrpimo eksplanatorni kapacitet neke stvari? Tek na kraju, tek iscrpljivanjem najrazličitijih stvari koji se mogu primeniti na određeni pojam, reći ćemo sada više nema ništa da se kaže o ovome, i onda to postaje jednostavno i neposredno, ne upućuje nas ni na šta van njega, ne rezultira dijalektičnošću, ne rezultuje nikakvim manjkom saznanja, imamo kompletnu sliku o nečemu, ali do te kompletne slike ne možemo doći na početku nego na kraju.

Hegel dalje zapaža problem da taj početak ipak mora biti nešto što je dato bez određenih pretpostavki ili posredovanja, mora u određenom smislu da se shvati neposredno. To od čega krećemo mora imati u sebe ugrađen karakter nužnosti. Ta prva istina mora biti nužno istinito. Ali ne sme biti istina kakve su istine matematike – one nas ne vode nigde, one su izolovane. Istine matematike su mrtve istine, ne vode nas nikakvom saznanju.

On daje određenu sliku gde mi polazimo od prve istine i onda dalje kretanjem dolazimo do neke poslednje apsolutne istine, nečega što je apsolutno izvesno. I onda on hoće da kaže da nekako ta prva istina koja mora posedovati karakter nužnosti mora da sadrži određen element da bi dovela do ove poslednje istine, mora nekako biti povezana sa poslednjom istinom.

U suštini duha je da se ispolji, u suštini supstancije je da ona postane subjekat. Zato ono od čega polazimo i ono do čega dolazimo moraju biti identični.

Šta je čovek za istorijski duh po sebi? On je slobodan. Cilj razvoja istorijskog duha je da on postane svestan da je on po sebi slobodan, da je slobodan kao takav. On tu nije prešao, nego je postao svestan onoga što je po sebi bio. A svest o tome šta je nešto po sebi, to za sebe, nije prosto jedan epifenomenalni detalj, to predstavlja konstitutivni detalj. Da biste zaista bili nešto po sebi, morate biti toga svesni. Ako je čovek po sebi slobodan, ali toga nije svestan, onda on nije u potpunosti slobodan jer ostaje nešto još da se aktualizuje, da se ispolji da se ispuni, tako da mora čovek da postane svestan toga da bi se to ostvarilo. U čoveku leži potencijal da sazna svoju suštinu, ako je deo te suštine sloboda, onda je deo čovekovog potencijala da sazna tu slobodu, to mu neće neko drugi obezbediti, to nije nešto što će spoljašnje okolnosti to slučajno doneti, nego je to nešto što nužno mora da se dogodi. Čovek će biti onda slobodan po sebi i za sebe i onda je to sloboda u pravom smislu. Nešto što je po sebi mora da postane i za sebe, ne da pređe u to za sebe, nego da se razvije u saznanju svoje suštine.

Početak nije nešto čisto ništa već jedno čisto ništa od koga treba da proiziće nešto. Početak sadrži određenu klicu onoga što će proizići iz tog početka. Tu je opet problem, jer opet čim ukazuje na neki potencijal to ukazuje na nešto što posreduje, što znači da početak sadrži klice posredovanja. Onda kaže prema tome početak sadrži u sebi oboje, biće i ništa, posredno i neposredno, on je jedinstvo bića i ničega. Početak je jedinstvo bića i ničega ali još uvek ne govorimo o tome šta postaje. Taj početak će biti neko biće jer će nas dovesti do nečeg konkretnog.

Kritika određenih filozofija koje polaze od Ja – zašto se počinje sa tim, zato što se misli da je to nekakva neposredna potpuno izvesna i svima poznata istina, svi to znaju, svi to razumeju, itd. Hegel ovde hoće da kaže da to Ja nije neko empirijsko ja, nego ja svesti, već gotovo kao neki čist čin, nešto što se čisti od svakog pojedinačnog empirijskog sadržaja, to on naziva nekakvim apstraktnim ja. Hegel hoće da kaže da to čisto neposredno ja od koga oni polaze uopšte nije tako neposredno, već kao da se do njega mora doći određenom metodom, nije neposredno, jer ono ne odgovara ničemu fenomenalnom, ono se ne stiče empirijskim posmatranjem, on hoće da kaže da takva stanovišta tvrde nešto noumenalno a pozivaju se na zdravorazumsku intuiciju koja svima nama treba da bude poznata, kao da ta dva nivoa brkaju i mešaju. Ja je kompleksan pojam i on zavisi od mnogo drugih pojmova, i zato do njega treba doći.

**HEGELOV METOD**

UVOD: Hegel kritikuje shvatnanje da postoji neka građa spoznaje nezavisna od mišljenja, koja stoji večno i nepromenljivo na temeljnim pojmovima i stavovima. Njegova dijalektika zato ima “negativni” karakter. A je identično samo sebi samo utoliko ukoliko je suprotstavljeno ne-A. Tj identitet proizilazi iz protivrečnosti i sadrži protivrečnost.
-Apsolutni idealizam. Idealno ima primat nad realnim, tj nad prirodom. On koristi metodu suprotnosti, dijalektiku teza-antiteza-sinteza. Suprotnost tumači kao kontradikciju, a sintezu kao prihvatanje teze i antiteze kao dva momenta jednog novog stava. To je u suštini stav koji poriče da se suprotnosti ne mogu spojiti. Onda sinteza postaje nova teza koja dalje prozivodi antitezu i tako dalje, dok se ne dođe do stupnja pojma, koji predstavlja jedinstvo bez suprotnosti. Negativna i pozitivna strana dijalektike sačinjavaju um, tj moć razrešavanja protivrečnosti. Razum ne ume da ujedini suprotne odredbe. Kroz dijalektičku metodu, Hegel želi da opazi kako se biće razvijalo kroz mnoštvo svojih momenata. Skup svih tih momenata je apsolutno biće. Ono se po hegelu nalazi u tri osnovna stupnja – kao apsolutna ideja (ideja po sebi), priroda (ideja van sebe) i kao duh (ideja za sebe kod sebe).

Koju god nauku da uzmemo, uvek se na početku govori o predmetu i metodu te nauke. Kod Hegela, za filozofiju je tako nešto nemoguće, nemoguće je unapred odrediti predmet i metod te nauke. Nakon određenja predmeta i metoda, određujemo kategorije ili osnovne pojmove kojima se ta nauka bavi. Kod Hegela, ne možemo to učiniti u filozofiji, oni u filozofiji tek treba da budu izvedeni, ne mogu da se pretpostave. Nemamo značenje tih reči, mi ta značenja moramo da izložimo u predikatu (on npr. smatra da Kantovo izvođenje kategorija nije dobro, kategorije ne mogu da stoje pre nauke, kao što se to dešava u drugim naukama, nego te kategorije moraju da nastanu).

Iz čega da izvede kategorije?Nemamo opšte kategorije, nemamo aparat kojim se služimo, nemamo tehnički, stručni jezik. Moramo izlagati onime što obično zovemo prirodni jezik. On misli da je logika neka vrsta instinkta običnog govora. Ona nužno sledi iz govora. To je sad ono što smo zvali a priori analitički, mi kažemo sud, iz tog suda sledi neki dalje predikat, pa se ređaju predikati, jer to analitički a priori sledi iz ovog. Čim unesete neko određenje, to nije onda to samo po sebi. Kalupi - ono što smo uneli, to je neka metoda, kakvo će nam ispasti testo, takvo kakvi su nam kalupi. Zato on neće nešto što se unosi, ne možemo onda reći da je to nešto nužno istinito.

Na šta se to svodi na kraju? Potpuno je isto da li gledate u nešto što je kuća i napisano kuća ili kazano kuća. Po njemu je to sasvim isto za filozofsko razmatranje, i jedno i drugo je čisto biće koje je u stvari čisto ništa. Šta mi sad radimo ovde? Kada gledamo ovu kuću, ova kuća nije u mislima, nije u sudovima, ona je nešto tamo, ona za znanje, za filozofiju postoji samo kad se nešto kaze, ali to što mi govorimo ima neki odnos neposredniji samo prema govoru u celini, a nema prema kući, kuća ne moze da uđe u govor. Moramo uključiti više funkcije, više moći. Više određenje bez koga ne mogu da imam nikakvo neposredno znanje. To što mi se činilo neposredno bilo je nekako posredovano nekim rečima. Do toga tek dolazimo, kuću gledanjem ne vidimo. Ne možemo steći znanje gledanjem samo. To gledanje mora biti povezano sa nekom višom sposobnošću, a to gledanje dolazi postepeno. Čulnim gledanjem ne možemo steći znanje.

Prema Hegelu ovaj jezički znak kuća je neposredno čulno, ovo uopšte ne liči na kuću, ovako napisano ne liči na kuću, to su neki znakovi, šta su ti znakovi da li su to neki znakovi uopšte, ti znakovi ništa nisu van konvencije, a konvencija je nešto opšte. Hegel ovde sledi Platona. Šta bi za Platona bila napisana ili izgovorena reč? Kako mi znamo šta znači to da neko napiše reč, šta ćemo mi sa tom reči, kako znamo da je to neka reč što nešto znači, prema Platonu je sećanje sećanja. I ovde se primenjuje sećanje. Kod Hegela, prirodni jezik je logika istine, mi kada koristimo prirodni jezik, mi samo budimo ono što u duhu već jeste, razvijamo ono što je zamotano i nerazvijeno, što je po mogucnosti aktualizovano. Treba iz ovog supstancijalnog da se aktualizuje. Iz onog što je po mogućnosti da se ostvari. Mi treba filozofiju da odmotamo nekako.

Tako on u Nauci logike pokušava to dalje da razvije. Hegel ovde izričito kaže da je filozofija analitička i samo analitička, svi pojmovi moraju da se izvedu iz te neke prve tvrdnje, mi do nje ne dolazimo, nego daljim razvojem pokušavamo nešto da kažemo o toj prvoj tvrdnji, jer ona nije izvorna. Navodno je taj početak neodređenost čistog bića, ono što mi dalje govorimo nije nešto što nastaje odatle, nego sve nastaje iz toga, mi se sve vreme bavimo početkom, pa na kraju steknemo bogato znanje o početku.

Da bi se pojavila filozofija, mora da se pojavi ideja opštosti, da nešto nije lični interes, prohtev. Nije predmet razmatranja pojedinačno, to je početni predmet razmatranja, ali je potpuno svejedno da li ja polazim od kuće, ili napisane reči kuća, ono što ja mogu prvo reći o svemu tome, šta je to, mogu samo reći da to jeste, da je to biće, ali se ovo pojavljuje samo kao neko ispoljavanje duha, neko opredmećenje, pa nas odnos prema tome prema čemu se duh ispoljio, vraća se samom sebi na kraju. Svi ovi predmeti ovde su ispoljenja duha. Ja shvatim da kad sam video te predmete, da se ja nisam odnosio prema njima, nego da sam se ja odnosio prema sebi samom. Telo je način da duša sebe da na viđenje i da sebe vidi. To je samo spoljašnji znak, ono što je stvarno je duh, a taj znak je da ja samog sebe vidim i da me neko drugi vidi, to je pomoćno sredstvo za život duha.

Ako ne možemo da pretpostavimo metod za filozofiju i za iskustvo svesti i proces saznavanja, kako onda uopšte da dođemo do metoda? Reč je o tome da to kako stičemo znanje odnosno metod se formira tokom samog sticanja znanja, pošto se ne može pretpostaviti onda metod nastaje na samom putu za znanje. Kada mi stičemo znanje mi onda ne idemo poznatim putem ka cilju, onda bi to značilo da mi imamo neki poznati put pa onda imamo cilj gde taj put ide, idemo tim putem i stignemo do cilja, ali onda ništa nismo otkrili, nismo otkrili to do čega treba doći. Hegel kako shvata taj put i metod je neko krčenje šume, vi samim procesom saznavanja sami formirate put. Vrlo često pretpostavljamo da će naše znanje biti dobro ako već kod prvog akta znanja imamo apsolutno znanje. Od čega onda da počnemo? Od kog stanovišta da počnemo? Kakvo gledište da zauzmemo? Nema argumenta prema kojem bi, pošto se javlja regres u opravdavanju, ne možemo da odlučimo nikako. Hegel pribegava nečemu čemu su pribegli Platon i Aristotel. Poći od onoga što većina misli da je istinito – Hegel to zove prirodnom predstavom ili običnom svešću. Ili bolje, u skladu sa tradicijom, mnjenje, doksa. Platon polazi do toga pa kroz razgovore Sokrata i drugih učesnika u dijalogu dolaze do neke vrste definicije. Aristotel kaže da mi u filozofiju polazimo od onoga što je prvo za nas, pa onda idemo od toga do onoga što je prvo po prirodi. Aristotel pravi razliku između onoga što većina misli da je istinito i onoga što učeni misle da je istinito. To je jedan dosta tradicionalan način rasprave, Hegel ne vidi kako bismo drugačije mogli da počnemo, kako se razvija svest, odnosno znanje.

POJEDNOSTAVLJENO :   U Hegelovoj interpretaciji čitava istorija filozofije (istorija ljudske zajednice), predstavlja niz usputnih stanica apsolutnog duha koji hita ka vlastitom saznanju.Kruna tog puta jeste samorazumevanje njegovog sistema apsolutnog duha.Kod nejga nema razdvajanja razuma i uma kao kod Kanta. Već su to samo dva pristupa stvarnosti i upućeni su jedno na drugo. Zadatak razuma je da pokaže protivrečnosti a uma da sjednini te protivrečnosti. Da bi se dosegla samospoznaja apsoluta mora se proći  čisto mišljenje (logika), materijalna proroda (filozofija prirode) do istorijskog postojanja (filozofija duha). Za razliku od onih antičkih filozofa koji su dijalektiku shvatali kao metod razvoja znanja,odnosno kao formu zaključivanja, Hegel je otišao korak dalje i dijalektiku shvatio kao racionalni princip razvoja *svega postojećeg*, ne samo pojmova i ideja. Budući da je smatrao da je filozofija, kao racionalno i umno mišljenje,najviši izraz stvarnosti, tvrdio je i da racionalni princip kojim se razvija filozofsko znanje mora ujedno da bude I princip razvoja svih ostalih aspekata stvarnosti. Filozofija,na taj način, dobija formu saznanja sveta kao celine, kao *apsoluta*. Pošto je svet kao celina, tj. *apsolut*, strukturiran kao i umno mišljenje, onda na razvoj sveta može da se primeni forma razvoja uma. Hegel proučava prethodne filozofije pokušavajući u njihovom razvoju da odredi osnovne teme I interpretacije filozofskih i životnih problema, kako bi otkrio i putanju razvoja apsoluta.Pošavši od antičke filozofije, Hegel primećuje da su se prvi metafizičari bavili proučavanjem *materijalnog* uzroka, odnosno početka *bića* (onog što postoji). Bez obzira na rešenja koje su nudili – voda, vazduh, apejron – ti rani filozofi se nisu bavili pitanjem nematerijalnog, tj. duha ili uma. Međutim, istorijski se nakon njih pojavljuju Anaksagora i Platon, koji ističu realnost *ideje*, odnosno *racionalnog principa*. Nasuprot materijalistima ranog perioda, Platon materiju ne smatra realnom u punom smislu: pošto su sve stvari stvorene po uzoru na svoje ideje, sledi da su *ideje* te koje imaju najviši stepen realnosti. Kao I Heraklit, i Hegel primećuje značaj borbe suprotnosti –sticanje materije kod ranih antičkih materijalista, protiv Platonovog sveta ideja. Materija i ideja u toj borbi suprotnosti, međutim, ne mogu da opstanu večno – i tu se Hegel bitno razlikuje od Heraklita. Hegel smatra da sukob suprotnosti ili protivrečnosti nužno vodi razrešenju, i to ne u vidu kompromisa između suprotstavljenih stavova, već u vidu jednog *novog* stava, koji se *kvalitativno* razlikuje od njih.Hegel uvodi specifičnu terminologiju: istorijski,hronološki i logički prvi stav naziva *tezom*, njemu suprotni stav *antitezom*, a treći stav – proizvod borbe suprotnosti –naziva *sintezom*. Apsolutno se biće po Hegelu nalazi u tri osnovna svoja stupnja, kao *apsolutna ideja,* kao *priroda i* kao *duh*. Apsolutna ideja je ideja u užem smislu ili *ideja po sebi,* priroda predstavlja *ideju van sebe*, a duh *ideju za sebe i kod sebe,* sve tri zajedno čine apsolutno biće.

**FILOZOFIJA ISTORIJE**

On hoće da odredi predmet koji se izlaže u filozofiji istorije sveta, šta je ono što čini svet u njegovo doba, šta je ono što je njima važno, šta je ono što sačinjava svet kao ljudski svet. To je svest o slobodi, prema Hegelu. Reč je o slobodi u političkom smislu, o tome da ljudi treba da budu jednaki, da niko ne treba da ugrožava slobodu drugog, i slično. Šta to znači? To ne znači da mi imamo u Hegelovo vreme praktičnu slobodu, da su svi ljudi u praktičnom smislu slobodni, da im niko ne ugrožava slobodu, nego da čak i tirani imaju neku potrebu da opravdavaju svoje postupke s obzirom na taj neki ideal koji se razvio u to doba da bi svi trebalo da budu slobodni. On o tom periodu govori o germanskom protestantskom dobu – razvijena ideja o tome da bi svi ljudi trebalo da budu slobodni, i ta svest je nekako proširena. Istorijski je značajno ono mesto u kome je ta ideja nastala razvila se i postala neka vrsta ideala, i ta ideja je opštesvetska. Forma u kojoj se izražava ta svest o slobodi danas jeste: Svi su slobodni.

Istorija sveta jeste u stvari put koji je doveo do svesti o slobodi prema kojoj su svi slobodni, prema kojoj bi svi trebalo da budu slobodni, to je sad taj ideal. I Hegelova klasifikacija istorijskih stupnjeva je vrlo jednostavna. Ako kažemo da bi ovde svi trebalo da budu slobodni, prethodni stupanj bi bio da bi neki trebalo da budu slobodni, a poslednji bi bio da jedan treba da bude slobodan. To je prosto logički proizvedeno. Hegel sad ništa drugo ne radi nego traži u istoriji prošlosti gde se i kako dogodilo to da su neki slobodni pre nego što su svi i da je jedan slobodan pre nego što su svi. Kod ovog jedan jeste orijentalna despotija (Persija, Kina...). Orijentalni despot nije slobodan zapravo, zato što u sebi nije razvio ništa opšte, ne kaže on da on ne poštuje zakone, jer tamo nema zakona, nego kaže nema ničega subjektivno opšteg u njemu jer ga ne obavezuju ni njegova vlastita obećanja. Ti despoti ne mogu da se uzdrže od svojih prohteva.

Tu gde su neki slobodni prema Hegelu nastaje u staroj Grčkoj. Jer za to da su neki slobodni, nije dovoljno obećanje, volja individue, potrebni su zakoni. Grčka nije tako velika kao ove ranije civilizacije koje traju strašno dugo. Onda se dešava da na neplodnom tlu kod mora, gradići su iscepkani, nema udaljene komunikacije, ali ima potpuno različitih poredaka, klasičan primer su Atina i Sparta. Ne samo da imate različite poretke, nego u Atini se smenjuju poreci kroz kratko vreme. Zakoni se uvode da regulišu već postojeće odnose, odnosi se ne mogu izmišljati. Tako da to u Grčkoj deluje potpuno neverovatno. Da neko bez ikakvog primera u prošlosti uvede zakone. Problem zakona je problem univerzalnosti, zakoni od kad su nastali odnose se na sve, zašto su onda jedni slobodni a drugi ne? Postoje robovi – ali zašto onda ljudi koji liče jedni na druge, treba da se zakoni primenjuju jednako na sve. Aristotel određuje robove kao oruđa koja govore, tako da ih definiše različito od ljudi i onda se zakoni ne primenjuju na njih.

Tek sa nastankom novog veka, sa nastankom revolucija, neko širenje opštih zakona koji se odnose na sve ljude, tako je nastala neka svest većine da su svi slobodni. Tu nema ničega magičnog, ničeg tako neobičnog. Hegel na početku govori da možemo govoriti o nekoj vrsti naivne istorije, gde beležimo samo činjenice, pa o nekoj vrsti reflektivne istorije i filozofskoj istoriji koja razmatra i metod i činjenice.

**MARKS – O JEVREJSKOM PITANJU**

U ovom tekstu Marks počinje tako što se distancira od svojih radikalnih kolega, mladih Hegelijanaca, kao što je i Bruno Bauer. Bauer je pisao protiv jevrejske emancipacije, iz ateističke perspektive, govoreći da je religija jevreja i hrišćana prepreka njihovoj emancipaciji. U odgovoru Baueru, Marks dolazi do jednog od najbitnijeg argumenta u svojim ranim radovima, uvodeći distinkciju između političke emancipacije - koja je garant za liberalna prava i slobode - i ljudske emancipacije. Marksov odgovor Baueru je to da je politička emancipacija savršeno kompatibilna sa kontinuiranim postojanjem religije, što pokazuje na savremenom primeru SAD. Međutim, Marks tvrdi da politička emancipacija nije dovoljna kako bi se došlo do ljudske emancipacije, politička emancipacija je u nekom smislu i prepreka ljudskoj emancipaciji. Liberalna prava i ideja pravde su zasnovane na ideji da je svakome od nas potrebna zaštita od drugih ljudskih bića koji su pretnja našoj slobodi i sigurnosti. Prema tome, liberalna prava su prava separacije, dizajnirana da nas zaštite od takvih mogućih pretnji. Sloboda u ovom smislu (liberalnom) je sloboda od uplitanja. Šta ovo stanovište zanemaruje je mogućnost - za Marksa činjenica - da se prava sloboda nalazi u našim odnosima sa drugim ljudima. Ona se nalazi u ljudskoj zajednici, ne u izloaciji. Shodno tome, insistirajući na režimu liberalnih prava dolazimo u situaciju da posmatramo jedni druge tako da uništavamo mogućnost stvarne slobode koju možemo ostvariti u ljudskoj emancipaciji. Marks se ne protivi političkoj emancipaciji, za njega je liberalizam veliki napredak u odnosu na feudalni sistem i verske predrasude koje postoje u Nemačkoj. Ipak, politička emancipacija liberalizma mora biti prevaziđena na putu kao istinskoj ljudskoj emancipaciji. Nažalost, Marks nam ne govori šta je ljudska emancipacija, ali je u relaciji sa idejom neotuđivog rada.

**FOJERBAH:**

Fojerbahovo naturalističko stanovište posmatra religiju kao veštačku tvorevinu ljudi, odnosno on smatra da je religija zapravo antropologija. Nije bog stvorio čoveka, već je čovek stvorio boga, tako da je istorija religije zapravo istorija ljudske vrste.
Ljudi su kreirali boga zbog osećanja zavisnosti u prirodnim pojavama nad kojima nemaju moć, odnosno iz osećanja straha. Poreklo religije je stoga u ljudskim interesima, jer ljudi nisu mogli da upravljaju prirodnim pojavama, pa su smislili božanstvo kao posrednika, s kojim mogu „komunicirati“ kako bi uredilo pojave.
Dakle, poreklo religije je u ljudskim potrebama. Religioznost je ujedno i rasterećenje od straha, jer religioznost donosi neko olakšanje, neko objašnjenje pojava koje nam je potrebno. Ipak, u religiju nemamo neposredan uvid, već samo preko svedočanstava.
Postoje mnoge pojave za koje nemamo naturalističko rešenje – ovo teisti nazivaju čudima, kao božje delovanje. Čudo je zapravo neki prekid događaja u prirodi, božja intervencija. Ipak, Fojerbah navodi da mi ranije nismo imali mnoga objašnjenja za neke stvari, pa smo ih kasnije objasnili na prirodan način. Ako sada nemamo objašnjenje, ne znači da ga u budućnosti neće biti. Čak i da nikad ne nađemo objašnjenje, to nije dovoljan dokaz da je to božja intervencija.
Fojerbah kritikuje i božju svemoć – uklanjanje zla. Ovo je Lajbnic nastojao da objasni navodeći da Bog nije sprečio zlo, jer je ono nužno na putu ka nekom većem dobru.