

DESPRE CONCEPTUL UNUI „IDEALISM ABSOLUT”

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin-Rădulescu Motru” al Academiei Române

On the Concept of an “Absolute Idealism”. The article argues that the main assumption of absolute idealism is not the idea that reality is something in our own mind, but that it has a systematic character, and we can know it *a priori*. Hence, the systematic character of the phenomenal world can be an argument in favour of the idea of an identity between the human mind and Universal Reason.

Keywords: Hegel, absolute idealism, system, metaphysics, phenomenon, Reason

Hegel este considerat nu numai unul dintre cei mai importanți filosofi, dar și unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai filosofiei identității. Înțeleg aici prin „filosofie a identității” acel tip de filosofie care afirmă identitatea fundamentală sau corespondența dintre mintea umană și realitatea externă. Datorită aderenței sale la acest principiu, filosofia lui Hegel este considerată un idealism, și anume un „idealism absolut”. Cu privire la această expresie, trebuie să facem câteva observații. Mai întâi, în legătură cu termenul *idealism*.

Distincția dintre idealism și realism/materialism sau empirism este o distincție modernă. Nu vom urmări aici toată istoria acestei distincții. Este suficient să spunem că idealismul, în Modernitate, este punctul de vedere filosofic care consideră realitatea sau partea esențială a acesteia ca fiind o creație ireductibilă a minții umane. O asemenea înțelegere a fost posibilă ca urmare a separației introduse de către Descartes între substanța întinsă sau materială și substanța cugetătoare. Această separație a făcut imposibilă conceperea corespondenței dintre cele două substanțe ca fiind ceva natural, deoarece ele nu puteau acționa una asupra celeilalte. Să lăsăm deoparte ideea glandei pineale în acest context. Putem sublinia atunci că Descartes a avut nevoie de ideea de Dumnezeu ca garant al adevărului cunoașterii noastre, cunoaștere înțeleasă drept corespondență între conținutul existent în mintea umană, sau în sfera substanței cugetătoare, și realitatea exterioară, sau conținutul substanței întinse sau materiale. Ideea existenței substanței cugetătoare a condus la reprezentarea că suntem, ca să spunem așa, închiși în mintea noastră, fără niciun mijloc de a depăși această izolare. Berkeley a urmat această cale de gândire, dezvoltând un idealism subiectiv, iar Leibniz, în aceeași direcție, a teoretizat ideea de monadă lipsită de ferestre care să asigure un contact, o continuitate cu lumea exterioară.

Kant a preluat această paradigmă a subiectivității umane complet separată de lumea exterioară. Dar, spre deosebire de filosofii anteriori, el nu mai întemeia coerența rațională a cunoștințelor noastre pe providența divină, ci pe reguli și criterii interne. Spre deosebire de predecesorii săi, Kant a gândit rațiunea și cunoașterea umană ca pe un sistem¹. Ca un atare sistem, rațiunea nu putea avea elemente străine sau să fie marcată de heteronomie. Rațiunea și cunoașterea umană trebuiau privite ca structuri bazate pe o necesitate logică proprie, necesitate care nu putea fi menținută dacă oricare dintre elementele sau regulile rațiunii ar fi fost pur și simplu preluate din afară. În acest din urmă caz, am avea fapte, dar nu și necesitate. Trebuie însă să adăugăm că termenul de *sistem* a avut o istorie îndelungată înainte de Kant, care urcă până în Antichitate, la filosofia antică și limba greacă. Sistemul însemna un întreg în care elementele componente erau integrate organic. Ele erau considerate ca depinzând unele de altele, așa cum organele depind unele de altele într-un organism. Reprezentarea unui astfel de întreg a fost folosită și pentru explicarea cunoașterii umane. Într-adevăr, în Modernitate, filosofi precum Leibniz sau Wolf, predecesorii lui Kant, au conceput cunoașterea umană și realitatea ca sisteme². Cu toate acestea, principala diferență dintre aceștia, împreună cu alți filosofi ai trecutului care susțineau și ei o viziune sistematică despre realitate și cunoaștere, pe de o parte, și Kant, pe de altă parte, a fost aceea că principiile pe care se întemeiau acele sisteme nu erau considerate ca fiind în întregime centrate pe ele însele. Acele sisteme erau centrate pe o entitate sau autoritate externă rațiunii umane, respectiv Dumnezeu. La Kant, dimpotrivă, sistemul rațiunii umane se întemeia pe principii care se legitimau prin ele însele.

De ce trebuia rațiunea umană să fie gândită ca un sistem de către Kant? Dincolo de influența tradiției despre care am amintit anterior, acest lucru era necesar pentru că rațiunea reprezenta obiectul filosofiei transcendente, parte a metafizicii³. Iar Kant spera să transforme această metafizică în știință⁴, întrucât știința era, pentru el, adevărata formă a cunoașterii.

El considera că matematica, fizica pură și logica au reușit să atingă calea sigură a științei⁵. Ce caracteriza aceste discipline ca științe? În viziunea lui Kant, metoda lor „matematică” sau „geometrică” le asigura caracterul științific, care, desigur, nu consta în a te ocupa de numere, ci în demonstrația care le permitea să atingă un nivel „a priori” al propriei cunoașteri, respectiv „universalitate” și „necesitate”⁶.

¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Elena Moisuc și Nicolae Bagdasar, București, Editura Univers Enciclopedic, 2009, p. 588.

² Vezi articolul lui Nicholas Rescher „Leibniz and the Concept of a System”, în *Studia Leibnitiana* 13, no. 1 (1981), pp. 114–22.

³ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 593.

⁴ *Ibidem*, p. 32 și urm.

⁵ *Ibidem*, p. 29 și urm.

⁶ *Ibidem*, p. 52.

Demonstrația implica necesitatea gândirii. Prin urmare, cunoașterea care nu a ajuns încă la stadiul de a-și descrie obiectul nu în mod rapsodic, ci folosind deducțiile logice necesare, nu putea fi numită știință. Desigur, pentru Kant, fizica lui Newton era cea mai relevantă formă de știință în acest sens, respectiv ca o cunoaștere *a priori*.

Calitatea necesității referitoare la propozițiile științelor poate fi dobândită doar prin deducție. Cu toate acestea, principiile științei nu puteau fi demonstrate, ci ele erau necesare prin ele însele. Prin urmare, o știință adevărată, în sensul lui Kant, presupune cunoaștere deductivă bazată pe principii.

Astfel, dacă este să concepem metafizica ca știință, trebuie să concepem realitatea – obiectul acestei științe – ca fiind un sistem. Desigur, nici Kant, nici oricine altcineva nu ar putea fi îndreptățit să spună că realitatea este în sine un sistem pornind doar de la dezideratul de a gândi metafizica drept o știință. Dar s-ar putea spune că cunoștințele noastre despre realitate formează un sistem – ceea ce s-a și întâmplat într-adevăr cu matematica ori cu fizica newtoniană. Dar cum este posibil să avem cunoștințe sistematice despre realitate fără să gândim realitatea însăși ca fiind sistematică? A afirma ceva despre întreaga realitate în sine ar fi însemnat să ai acces la cunoaștere infinită, să fii Dumnezeu. Și asta, Kant a respins, desigur. Dar am putea spune totuși că realitatea ne este dată printr-un filtru care ne-o prezintă ca pe un sistem. Și aceasta este ceea ce a făcut Kant: pentru a face metafizica posibilă ca știință, el a conceput realitatea ca o lume fenomenală sistematică.

Astfel, la Kant, principiul identității, al corespondenței dintre realitate și intelectul uman împreună cu cunoașterea sa, ia o nouă formă: este identitatea dintre gândire și lumea fenomenală. Acesta este motivul pentru care Kant numește filosofia sa un idealism transcendent. Un asemenea idealism consideră nu că lumea în sine – lumea lucrurilor materiale și concrete din jurul nostru – este în întregime doar în mintea noastră, ci că „fenomenele” (poate că traducerea literală a termenului german de *Erscheinung* este mai intuitiv: „aparițiile”) lumii sunt în întregime numai în mintea noastră. Și, ca spectator al fenomenelor, subiectul kantian este aproape o monadă leibniziană care nu are nicio legătură cu lumea în sine. Este adevărat, există restul așa-numitului „lucru în sine”. Totuși, deoarece acest concept este mai degrabă doar o limită a cunoștințelor noastre, nu putem fi siguri de sensul său. Cu alte cuvinte, este lucrul în sine ceva extern nouă pe care trebuie să-l postulăm sau este el doar expresia imposibilității noastre de a depăși fenomenalitatea? Și în acest sens, e ceva ce doar ne imaginăm că există, dar care ar putea să nu existe?

Cred că putem admite că Imm. Kant a considerat probabil primul sens ca fiind adevăratul sens al conceptului de lucru în sine. Cu toate acestea, cititorii săi contemporani au întâmpinat mari dificultăți în a accepta un astfel de sens. Nu doar pentru că ideea unui lucru în sine exterior care afectează simțurile umane contrazicea cerința lui Kant de a limita folosirea categoriilor – în acest caz, a categoriei cauzalității – doar la lumea fenomenelor. Acest concept ruina și reprezentarea rațiunii umane întemeiată pe principiile proprii cele mai înalte.

Lucrul în sine era o piesă străină în arhitectonica rațiunii a lui Kant. Jacobi a exprimat perplexitatea cititorilor cu privire la lucrul în sine astfel: fără conceptul de lucru în sine, nu se poate intra în sistemul *Criticii Rațiunii Pure*. Dar cu acest concept, nu se poate rămâne în acest sistem. În ciuda contradicțiilor descoperite în teoria *Criticii Rațiunii Pure*, câteva idei kantiene au devenit imediat bunuri filosofice comune. În primul rând, necesitatea de a transforma filosofia într-o știință deductivă bazată pe principii, o știință care putea fundamenta toate celelalte științe mai puțin abstracte, precum matematica și fizica newtoniană. În al doilea rând, ideea că rațiunea umană era în sine un sistem pe care filosofia trebuia să-l descopere și să-l scoată la lumină printr-un fel de arheologie intelectuală. În al treilea rând, ca o consecință, ideea că această filosofie trebuia să se prezinte ca un sistem; că cunoașterea filosofică este cunoaștere sistematică prin excelență. Ca un atare sistem, filosofia nu era doar o știință deductivă, ci, mai ales, o cunoaștere completă, fără rest, o cunoaștere exhaustivă a tuturor principiilor realității. Aceasta din urmă a fost considerată posibilă chiar de Kant.

În receptarea și transformarea filosofiei kantiene, Johann Gottlieb Fichte a jucat un rol esențial. El a încercat să rescrie teoria kantiană pentru a înlătura contradicțiile conceptuale care o împovărau. Și, desigur, primul concept care trebuia să fie complet eliminat era conceptul de lucru în sine.

Pornind de la sugestiile kantiene, Fichte a conceput un Eu transcendental ca fiind originea ultimă și, prin urmare, principiul întregii conștiințe umane. Conștiința și cunoașterea umană nu mai erau privite așa cum o face simțul comun (și cum a făcut-o chiar Kant), și anume ca depinzând de lumea materială externă care interacționează cu organele noastre de simț și produce cunoaștere în mintea umană. Ele erau interpretate acum ca creații ale unui Eu transcendental, ultim, absolut. Acesta le produce printr-o serie de autolimitări succesive care coboară Eul absolut sau infinit în conștiința umană empirică, finită.

Odată cu Fichte, idealismul transcendental kantian – despre care Kant spunea că este și un realism empiric – se transformă în idealism absolut (de factură subiectivă), într-o teorie care afirmă că totul are un caracter spiritual, fiind atât un conținut, cât și un produs complet al Eului absolut, ultim.

Acest Eu originar (care trebuie conceput în pura sa activitate, fără încă un obiect înaintea sa, nici măcar pe sine ca obiect) creează spațiul, timpul, reprezentarea obiectivității, categoriile, structurile legice ale realității și, în fine, senzațiile empirice și Eul comun al conștiinței empirice. Nu este greu de observat că Eul lui Fichte a preluat rolul lui Dumnezeu: nu ca o divinitate transcendentă, ci ca o divinitate subiectiv-imanentă. Acest Eu, ca o atare divinitate immanentă, nu era entitatea religiilor tradiționale care crea lumea din afara lumii și conștiinței umane, ci o forță creativă universală din interiorul conștiinței umane. Iată originea expresiei „idealism absolut”. O astfel de viziune nu a fost lipsită de dificultăți teologice considerabile, care au dus la o polemică violentă cunoscută sub numele de *Atheismusstreit*.

Întreaga lume materială era astfel transformată într-o substanță ideală pe care conștiința umană o proiectează în afara sa ca lume obiectivă. Dar, în realitate, aceasta din urmă nu era deloc o lume *obiectivă*, deoarece era produsă de Eul din interiorul meu; de fapt, obiectivitatea sa era, într-adevăr, o iluzie. Înțelegerea acestei iluzii a reprezentat un moment important în filosofia lui Fichte și, mai târziu, va juca un rol important și în filosofia lui Hegel. Ideea de reconciliere cu o realitate care nu mai era concepută ca fiind străină de conștiința umană își are originea în această penetrare a iluziei obiectivității. La Fichte, și mai târziu și la Hegel, filosofia, prin ridicarea conștiinței umane la înțelegerea faptului că Eul intern (la Fichte) – sau Rațiunea (la Hegel) – reprezintă Creatorul realității, împacă omul cu realitatea.

Deși principiul filosofiei lui Fichte permitea înțelegerea și interpretarea conștiinței empirice ca produs al autolimitărilor succesive ale Eului originar – o astfel de interpretare fiind numită „deducție” –, Fichte a fost mai interesat de aspectele mai generale ale filosofiei sale. Diversitatea concretă, pe care o întâlnim în istoria omenirii încadrată într-o coeziune logică internă a acestei istorii, nu a fost încă dezvoltată în filosofia lui Fichte.

Într-adevăr, în această filosofie, toți oamenii erau produse ale aceluiași Eu ultim, dar putem vedea că aceste produse nu sunt deloc identice. Oricum am gândi structura transcendentă a gândirii umane, conștiința empirică, conștientizarea imediată de sine a indivizilor umani, nu este aceeași de-a lungul istoriei și în toate regiunile geografice. Deși această diversitate nu poate fi explicată – în sensul că nu se poate ști de ce Eul originar „a decis” să creeze mediul concret al unei conștiințe, mediu care determină și forma empirică a acesteia –, istoria poate și trebuie concepută ca o autoexprimare sistematică a acelui Eu originar.

Elemente ale unei astfel de înțelegeri a istoriei există deja la Kant⁷. Acesta considera că, studiind istoria, se poate vedea cum istoria umană a avansat în mod factual până la momentul în care structura transcendentă ascunsă a gândirii umane devine vizibilă pentru cunoașterea de sine a ființei umane. Dar acest punct final nu a fost și un scop al acelei istorii. Kant nu a putut susține o viziune teleologică asupra istoriei deoarece cunoașterea umană avea, printre sursele sale, realitatea exterioară care, în filosofia sa, rămâne necunoscută.

Totuși, pentru un idealism absolut, fie el subiectiv, precum al lui Fichte, sau obiectiv, precum al lui Hegel, teleologia devine o cerință conceptuală necesară. Presupoziția fundamentală – asumată pornind de la afirmația lui Kant că rațiunea umană are un caracter sistematic – este aici aceea că Eul *acționează* sistematic. În consecință, nicio automanifestare sau autolimitare ori autoactualizare a acelei puteri spirituale inițiale nu poate fi văzută ca accidentală, ci ca fiind o piesă a planului sistematic universal care este procesul de individualizare apărut în Eul nelimitat originar și care conduce la Eul empiric al unei persoane concrete.

⁷ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 599.

Între Fichte și Hegel a existat un alt filosof important care a adăugat o trăsătură specifică filosofiei transcendente: Schelling. El și-a descris filosofia drept o filosofie a identității; totuși, o identitate bazată nu pe subiectivitate, ci pe natură. Anticipându-l pe Schopenhauer, Schelling a distins între energia generatoare a naturii și produsele concrete prin care se exprimă această energie. Însă ceea ce a reprezentat impulsul creator al filosofiei lui Schelling a fost întrebarea legată de coexistența dintre determinismul naturii și libertatea subiectului uman.

La Fichte, principiul libertății, al acțiunii necondiționate, era postulat ca fiind anterior oricărui determinism: Eul originar se institua atât pe sine, cât și Non-Eul, cu alte cuvinte subiectul se institua atât pe sine, cât și obiectul său. Astfel, libertatea, înțeleasă ca act spontan, necondiționat, era actul inițial al subiectului și nu acțiunea receptivă (o expresie a pasivității subiectului) de a asimila influența exterioară a lucrului în sine, ca la Kant. Însă vedem o asemenea spontaneitate doar la ființa umană. Natura este condiționată pretutindeni. Pentru această condiționare, Fichte nu avea o soluție reală. Instituirea Non-Eului, a obiectului, părea un fel de *Deus ex machina*, un artificiu conceptual menit să suplinească ceva ce nu putea fi înțeles.

Schelling a răsturnat filosofia lui Fichte. El a considerat că entitatea creatoare, pe care Fichte a numit-o Eul originar, putea fi, de asemenea, gândită ca fiind situată nu în interiorul conștiinței umane, ci în interiorul naturii, a cărei parte era și ființa umană. Schelling considera astfel că fenomenele puteau fi interpretate atât din punctul de vedere al conștiinței – și atunci se ajunge la un idealism subiectiv –, dar și din perspectiva unei energii lăuntrice a naturii, pe care el a numit-o „productivitate” – și atunci obținem un idealism obiectiv.

„Productivitatea”, care se află la baza naturii, nu poate fi obiectivată, adică nu poate deveni un obiect pentru sine. Ea este un impuls etern care creează totul, produce toate conținuturile naturii, inclusiv ființa umană împreună cu rațiunea și cunoașterea ei. Aceste conținuturi sunt rezultate trecătoare ale confluenței dintre manifestările multistratificate ale productivității. În acest sens, conținutul cunoștințelor mele este rezultatul productivității care se manifestă în interiorul meu și al productivității care se manifestă în afara mea. Confluența acestor manifestări este ceea ce numim „reprezentare”. Reprezentarea, deci, nu este ceva pur ideal, ci este și rezultatul unui aspect al meu mai profund, a ceea ce filosofii de mai târziu au numit Voință sau Elan. Prin urmare, reprezentarea nu mai este separată de obiectul său, deoarece ambele sunt creații ale aceleiași „productivități”. În acest fel, Schelling obține principiul filosofiei sale a identității: ideea că natura și cunoașterea sunt în cele din urmă unul și același lucru, productivitate eternă. Dar identitatea nu mai pornea de la subiectivitate.

După cum am văzut, conceptul de sistem a fost esențial pentru filosofii idealismului german. Dar e vorba despre sensul său *hard*, și nu de sensul său mai degrabă *soft*, în sensul că sistemul cunoașterii trebuia să fie întemeiat în sine, pe un principiu propriu, și nu pe un conținut extern. Totuși, în acest context, a apărut o nouă problemă, și anume aceea a accesului la primul principiu. Într-adevăr, a fi

parte a unui sistem este ca și cum ai exista într-o monadă lipsită de orice legături cu realitatea exterioară. Dar atunci, cum mai poți revendica identitatea, respectiv, corespondența dintre cunoaștere și acea realitate, așa cum a făcut Leibniz, sau cum poți cunoaște principiul pe care se bazează sistemul? Ideea lui Leibniz despre lumile paralele echivala cu un salt în exterioritatea monadei. Dar și idealismul radical subiectiv al lui Fichte era ceva asemănător, deoarece pornea de la postularea principiului subiectiv al sistemului ca și cum puteai vedea din afară întreaga ierarhie internă a sistemului⁸. Acesta este motivul pentru care Hegel îl critică pe Fichte în *Fenomenologia spiritului*, că ar fi început filosofia sa ca printr-un „foc de pistol”, pornind de la primul principiu.

Ființând într-un sistem monadic, ai de-a face doar cu un mediu pe care nu-l poți transcende. Iată de ce, pentru Hegel, pentru a fi consecvent din punct de vedere logic, trebuie să extragi regulile sistemului, felul lui de a fi, din interior, din ceea ce el îți prezintă⁹. Cunoașterea trebuie să se întemeieze nu pornind abrupt de la condițiile sale inițiale (ca la Fichte), ci prin modul în care propriile sale obiecte îi sunt date: cunoașterea trebuie să ajungă la autocunoaștere examinându-se pe sine ca activitate, pornind de la cea mai simplă formă de cunoaștere pe care o avem până la cele mai complexe forme de cunoaștere. (Vedem, astfel, că cei care pur și simplu afirmă principiul corespondenței ca o presupunere filosofică fundamentală arbitrară greșesc fundamental.) Iată de ce Hegel cere să nu părăsim nivelul conștiinței comune și să sărim direct la nivelul unei conștiințe transcendente sau al unui cadru inconștient (și deci în mod necesar necunoscut), care ar fi o condiție postulată și, deci, speculativă (în sensul rău) pentru conștiința comună sau empirică. Cunoașterea trebuie să se examineze pe sine de-a lungul propriei sale istorii.

Acesta este proiectul *Fenomenologiei Spiritului*. Nu putem urmări aici acest proiect. Ceea ce este important de spus este că, examinând această istorie, filosoful (agentul real al activității de autocunoaștere) descoperă că există un moment fundamental în această istorie care a modelat întreaga conștiință și cunoaștere umane și acesta este momentul în care *mijlocitorul*¹⁰ (preoții sau alți mistici) a apărut în istorie și a pretins că vorbește în numele lui Dumnezeu, „acest mijlocitor fiind în relație nemijlocită cu esența imuabilă”¹¹, spune Hegel.

Într-adevăr, ceea ce putem numi categoria sau tipul mijlocitorului a avut multe forme concrete în această istorie, iar Hegel le examinează. Cu toate acestea, cea mai înaltă formă – în sensul de cea mai complexă – este, pentru Hegel, persoana lui Iisus Hristos. Pentru Hegel, creștinismul conține cele mai complexe principii spirituale care au modelat conștiința și cunoașterea umană. Dar aceste principii nu au apărut din senin: ele s-au dezvoltat încet de-a lungul istoriei și în cadrul altor religii și culturi până ce au atins stadiul creștinismului. Așa după cum

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 2000, p. 141.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹¹ *Loc. cit.*

apariția lui Iisus, adică a lui Dumnezeu însuși în istorie, nu a reprezentat capătul evoluției conștiinței, ci doar categoria identității, adică înțelegerea de sine elementară a conștiinței care va susține integrarea viitoare a tuturor experiențelor acesteia în istoria post-Christică.

Astfel, ceea ce Hegel numește „cunoaștere absolută” este înțelegerea filosofică a acelei „paradigme” – sau idei ori reprezentări – care a modelat istoria umană și pe care o vedem acționând în acea istorie, o paradigmă în care se exprimă relația esențială a omului cu Dumnezeu ca identitate spirituală dintre om și Dumnezeu. Însă această cunoaștere absolută înseamnă și realizarea completă a faptului că omul, în toate manifestările sale, este o expresie a lui Dumnezeu. Iar acest proces, eveniment și înțelegere istorice reprezintă argumentul lui Hegel pentru principiul identității sau pentru idealismului absolut.

Acesta este motivul pentru care Hegel îl numește pe Dumnezeu Idee. Desigur, acest termen amintește de vocabularul lui Kant. În „Dialectica transcendentă” a *Criticii rațiunii pure*, Kant numește Ideea un concept al rațiunii sau un concept format din alte concepte și care depășește posibilitatea experienței (A320/B377). Ca un atare concept „alcătuit” din alte concepte, Ideea conferă unitate unui întreg domeniu conceptual, în același mod în care un concept conferă unitate unei multitudini sau divers de intuiții. Avem, astfel, la Kant, Ideea de Dumnezeu, de Lume și de Subiect gânditor, și care corespund domeniilor teologiei raționale, cosmologiei raționale și psihologiei raționale (A334/B392).

Așa cum am văzut, Hegel lărgeste perspectiva în care acest termen este utilizat. Pentru el, Ideea a fost factorul care conferă unitate întregii experiențe umane ca diversitate de tipuri de înțelegere. Totuși, întrucât istoria are ca scop cunoașterea absolută, se poate spune că Ideea conduce teleologic acea istorie. Dar o astfel de unitate nu era pur și simplu unitatea imanentă a experienței istorice umane, doar în sens formal; era Dumnezeu însuși. Și întrucât Ideea este o totalitate dinamică alcătuită din concepte, Hegel va numi „concept” structurile care întemeiază diferitele realități subordonate Ideii atotcuprinzătoare. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu, ca Idee, se desfășoară la Hegel printr-o multitudine de Concepte sau Forme ale realității. Și, de asemenea, temeiul pentru care toate aceste concepte sau tipuri de realități pot forma împreună un sistem centrat în Idee.