

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

§ 387 [38] *

Дух, развивающийся в своей идеальности, есть дух *познающий*. Но познание не понимается здесь просто как определенность идеи, как логическая идея (§ 223), но понимается так, как *конкретный дух* определяет себя к этому познанию.

Субъективный дух есть:

А. Дух в себе, или *непосредственный*; в этом смысле он есть душа, или природный дух; — предмет *антропологии*.

В. Дух для себя, или *опосредствованный*, понятый еще как тождественная рефлексия в себе и по отношению к другому; дух в *отношении*, или обособлении; сознание — предмет *феноменологии духа*.

С. Себя в себе определяющий дух как *субъект для себя*, — предмет *психологии*.

В душе пробуждается сознание; сознание *полагает себя как разум*, который непосредственно пробудился, как себя знающий разум, освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия.

Примечание. Подобно тому, как вообще в понятии *определенность*, которая в нем обнаруживается, означает *прогресс в его развитии*, так точно и в духе каждая определенность, в которой он себя раскрывает, есть момент развития и дальнейшего определения, его продвижение вперед к своей *цели*, чтобы сделать и стать *для себя* тем, что он есть *в себе*. Каждая ступень является сама по себе таким процессом; продукт же его состоит в том, что тем, чем дух был в начале *в себе*, т. е. только *для нас*, он стал теперь *для самого себя* (т. е. для той формы его, которую дух получает в этом развитии). Психологический, или обычный, способ рассмотрения лишь повествует о том, что представляет собой дух, или душа, что с ней *происходит*, что она *делает*; так что душа предполагается здесь уже как готовый субъект, в котором подобные определения выступают только как его *обнаружения* и из которых должно быть *познано*, что она *есть* — какими способностями и силами она в себе обладает. Но при этом не сознают, что *обнаружение* того, что представляет

собой душа, полагает для *неё* в понятии то же самое, благодаря чему она получила высшее определение.

От рассмотренного здесь прогрессивного развития духа следует отличать и из него исключать то, что составляет образование и воспитание. Эта сфера относится только к единичным субъектам как к таковым, с тем чтобы всеобщий дух в них получил осуществление. С философской точки зрения дух как таковой даже по самому своему понятию рассматривается как сам себя образующий и воспитывающий, а все его обнаружения — как моменты его самопорождения к-самому-себе, его смыкания с самим собой, вследствие чего только он и есть действительный дух.

A. АНТРОПОЛОГИЯ

Душа

§ 388 [43]

Дух *стал* в качестве такового истиной природы. Помимо того, что в идее вообще этот результат имеет значение истины или скорее первого по сравнению с предшествующим, — становление, или переход, в понятии имеет более определенное значение *свободного суждения* (Urteils). Ставший дух имеет поэтому тот смысл, что природа в себе самой снимает себя как нечто неистинное, и дух, таким образом, предполагает себя как такую *простую* всеобщность — уже не *вне-себя-сущего* в телесной единичности, но в своей конкретизации и тотальности, — в которой он есть *душа*, но еще не дух.

§ 389 [44] *

Душа не только имматериальна для себя, но она есть всеобщая имматериальность природы, ее простая идеальная жизнь. Она есть *субстанция*, абсолютная основа всякого обособления и всякого разъединения духа, так что *он* в ней имеет весь материал своего определения, а она остается всепроникающей, тождественной идеальностью этого определения. Но в этом, еще абстрактном, определении она есть только *сон духа* — *пассивный* *воиск* Аристотеля, представляющий собой в *возможности* — все.

Примечание. Вопрос об имматериальности души только в том случае может представлять интерес, если, с одной стороны, материя представляется как нечто *истинное*, а, с другой стороны, дух рассматривается как *вещь*. Но даже и под руками физиков материя в новейшее время испытала известное утончение: они пришли к признанию *невесомых* веществ в виде теплоты, света и т. д., к чему они легко могли бы причислить также пространство и время. Эти невесомые вещества, утратившие присущее материи свойство тяжести, а в известном смысле также способность оказывать сопротивление, все-таки в других отношениях имеют еще чувственное наличное бытие – вне-себя-бытие. Но *жизненной материи*, которую тоже можно отнести к числу этих невесомых веществ, недостает уже не только тяжести, но и любого другого наличного бытия, на основании которого ее все же можно было бы отнести к *материальному*. В самом деле, в идее жизни уже в *себе* снято вне-себя-бытие природы, и понятие, субстанция жизни, выступает как субъективность, однако только так, что существование или объективность в то же время подпадают под упомянутое вне-себя-бытие. Но в духе как понятия, чье существование не есть непосредственная единичность, но абсолютная отрицательность, свобода, – так что объект, или реальность, понятия есть само понятие, – в таком духе вне-себя-бытие, составляющее основное определение материи, улетучивается полностью до субъективной идеальности понятия, до всеобщности. Дух есть экзистирующая истина материи, истина, состоящая в том, что сама материя не имеет никакой истины.

Вопрос, стоящий в связи с этим, есть *вопрос об общении души и тела*. Это общение было принято *как факт*, и вопрос заключался только в том, как этот факт надлежит *понимать*? Обычным ответом на этот вопрос можно считать тот, согласно которому это общение есть *непостижимая тайна*. В самом деле, если предположить, что душа и тело противостоят друг другу как *абсолютно самостоятельные* начала, то они столь же непроницаемы друг для друга, как любая материя непроницаема для другой, так что только в их взаимном небытии, в их порах осуществляется это общение; так и Эпикур в порах тела отвел богам их местопребывание, но, оставаясь последовательным, не навязал им никакого общения с миром. – Нельзя рассматривать как равнозначный по своему смыслу с этим ответом тот ответ, который давали все философы с тех пор, как возник вопрос об этом отношении между душой и телом.

Декарт, Мальбрани, Спиноза, Лейбниц – все они принимали бога за это отношение, и притом в том смысле, что конечность души и материя представляют собой относительно друг друга только идеальные определения, а отнюдь не истину; так что бог у названных философов не является, как это часто бывает, только другим словом для упомянутой выше непонятности общения между телом и душой, а понимается скорее как единственно истинное тождество их. Но это тождество оказывается, однако, то слишком абстрактным, как спинозовское; то, как лейбницевская монада монад, правда, творческим, но лишь в смысле творчества в суждении, так что между душой и телесным, т. е. тем, что материально, устанавливается известное различие, но зато тождество сводится всего только к связке в суждении, не получая выражения в развитии и системе абсолютного умозаключения.

§ 390 [50]

Душа есть прежде всего:

- a. в своей непосредственной *природной определенности*, — только *сущая, природная душа*;
- b. в качестве *индивидуальной* она вступает в отношение к этому своему непосредственному бытию и в определенностях этого бытия существует абстрактно *для себя — чувствующая душа*;
- c. есть то же самое, что и ее телесность, получившая в ней образ; душа же в этой телесности существует как *действительная душа*.

a. Природная душа

§ 391 [52]

Всеобщая душа в качестве *мировой души* не должна быть утверждаема как некий субъект; ибо она есть только всеобщая *субстанция*, которая обладает действительной истинностью только как *единичность*, как субъективность. Так она обнаруживается как единичная, однако непосредственно только как *сущая душа*, заключающая в себе определения природы. Эти последние имеют *свободное существование*, так сказать, *позади ее идеальности*, т. е. для сознания они являются природными предметами, к которым, однако, душа как таковая не относится как к внешним. Скорее она сама в себе имеет эти определения как *природные качества*.

а) *Природные качества*

§ 392 [53] *

Дух живет 1) в своей субстанции, в природной душе, общей планетарной жизнью, различием климатов, сменой времен года, суток и т. п. — природной жизнью, которая только отчасти доходит в нем до смутных настроений.

Примечание. В новейшее время много говорили о космической, сидерической, теллурической жизни человека¹². Животное по существу живет в этой симпатии; его специфический характер, равно как и особые линии его развития, у многих животных всецело находится в большей или меньшей связи с этим. У человека такого рода связь тем больше теряет свое значение, чем более он образован и чем более все его сопоставлено на свободную духовную основу. Всемирная история столь же мало находится в связи с переворотами в солнечной системе, сколько и судьбы отдельных людей с положениями планет. Различие климатов является основой для сравнительно более прочной и мощной определенности. Временам года и частям суток, напротив, соответствуют лишь незначительные изменения настроения, проявляющиеся главным образом в болезненных состояниях, куда относится и помешательство, а также в депрессии нашей самосознательной жизни.

В суеверии народов и в заблуждениях слабого рассудка у народов, которые сравнительно мало прогрессировали в направлении к духовной свободе и потому живут еще в единстве с природой, встречается постижение также и некоторых действительных связей и основывающиеся на них, кажущиеся удивительными предвидения известных состояний и связанных с ними происшествий. Но по мере того, как свобода духа более глубоко себя постигает, исчезают также и эти немногие и незначительные предрасположения, основывающиеся на жизненном общении с природой. Напротив, животное, как и растение, остается во власти этого общения.

§ 393 [59] *

Всеобщая планетарная жизнь природного духа 2) дифференцируется в конкретные различия Земли и распадается на *особые природные*

духи, которые в целом выражают природу географических частей света и образуют *различие рас*.

Примечание. Противоположность земной полярности, вследствие которой суши в направлении к северу расположена большим массивом и преобладает над морем, тогда как в южном полушарии разделена и образует заостренные оконечности, – эта противоположность вносит в то же время известную модификацию и в различие частей света; эту модификацию Тревиранус (Биология, ч. II) показал в отношении растений и животных.

§ 394 [66] *

Указанное здесь различие находит себе выражение в таких частностях, которые могут быть названы *местными духами* и которые обнаруживаются во внешнем образе жизни, занятиях, формах тела и предрасположениях, но в еще большей мере во внутренней тенденции и способностях интеллектуального и нравственного характера народов.

Примечание. Постоянство этого типа отдельных наций обнаруживается на всем протяжении истории народов.

§ 395 [73]

3) Душа обособляется в *индивидуальный субъект*. Но эта субъективность рассматривается здесь только как обособление некоторой *природной определенности*. Эта субъективность существует как *modus* различного темперамента, таланта, характера, физиономии и других предрасположений и идиосинкразий семей или отдельных индивидуумов.

β) *Природные изменения*

§ 396 [78]

В душе, определенной как *индивидуум*, различия выступают как *изменения*, происходящие в этом индивидууме, в этом во всех них пребывающем едином субъекте; они представляют собой *моменты* его развития. Так как они в едином субъекте являются одновременно и физическими и духовными различиями, то для их конкретного определения или описания необходимо предположить уже заранее знание развитого духа.

Эти изменения суть: 1) естественный *возрастной процесс*, начиная от *ребенка*, духа, еще не раскрытоого, — через развитую противоположность, через напряженность самой по себе еще субъективной всеобщности — каковы идеалы, образы фантазии, долженствование, надежды и т.д. — по отношению к непосредственной единичности, т. е. к наличному миру, не соответствующему этим идеалам и т. д. и, с другой стороны, к положению не самостоятельного и не завершившего своего развития индивидуума в его наличном бытии в этой субъективности (*юноша*) — до истинного отношения, до *признания объективней* необходимости и разумности уже данного готового мира, такого мира, участием в творчестве которого, совершаямом в себе и для себя, индивидуум обеспечивает за своей деятельностью ее внутреннее оправдание, в силу чего он становится *чем-то* определенным, приобретает актуальную реальность и объективную ценность (*муж*) — до осуществления единства с этой объективностью; последнее единство как реальное переходит в бездеятельность притупляющей привычки, но как идеальное достигает свободы от ограниченных интересов и осложнений внешней действительности — (*старик*).

§ 397 [92]

2) Момент реальной противоположности индивидуума по отношению к самому себе, поскольку он ищет и находит *себя в другом* индивидууме; *отношение полов*, существующее в самой природе различие, с одной стороны, субъективности, остающейся в согласии с собой в чувстве нравственности, любви и т. д. и не доходящей до крайности всеобщего в сфере целей, государства, науки, искусства и т. д., а *с другой стороны*, деятельности, обостряющейся в индивидууме до противоположности всеобщих, объективных интересов со своим собственным существованием и существованием внешнего мира и осуществляющей упомянутое всеобщее в этом, только еще подлежащем порождению единстве. Отношение полов достигает в *семье* своего духовного и нравственного значения и определения.

§ 398 [92] *

3) Различие индивидуальности как *для-себя-сущей* от себя самой как только *сущей*, в качестве непосредственного *суждения есть пробуж-*

дение души, выступающее против своей же замкнутой в себе природной жизни прежде всего как естественная определенность и как *состояние*, противостоящее [другому] состоянию — *сну*. Пробуждение не только для *нас* или внешне отлично от сна; оно само есть *суждение* индивидуальной души, для-себя-бытие которой есть отношение этого ее определения к ее бытию, различие ее самой от ее еще неразличенной всеобщности. К состоянию бодрствования относится вообще всякая отмеченная признаком самосознания разумная *деятельность* для себя сущего различия духа. Сон есть укрепление этой деятельности не только как отрицательный покой по отношению к ней, но и как возвращение из мира *определенностей*, из рассеяния и утверждения в сфере единичностей во всеобщую сущность субъективности, которая представляет собой субстанцию этих определенностей и их абсолютную мощь.

Примечание. Различие между сном и бодрствованием рассматривается как один из мучительных, так их можно было бы назвать, *вопросов*, с которыми обычно обращаются к философии (и Наполеон обратился с этим вопросом при посещении им университета в Павии к классу идеологии). Указанная в настоящем параграфе определенность является абстрактной, поскольку она имеет в виду пробуждение прежде всего как естественное, в котором духовное безусловно содержится в скрытом виде, но еще не положено в качестве *наличного бытия*. Если бы нужно было конкретнее говорить об этом различии, которое в своем основном определении остается одним и тем же, то было бы необходимо брать для-себя-бытие индивидуальной души уже с полной определенностью как «я» самосознания и как обладающий рассудком дух. Трудность, которая появляется при различении обоих упомянутых состояний, возникает, собственно, только постольку, поскольку мы причисляем ко сну и сновидения и затем определяем представления бодрствующего, рассудительного сознания также только как *представления*, чем в равной мере являются и сны. При таком поверхностном определении *представлений* оба состояния, конечно, оказываются совпадающими, так как не рассматриваются их различия; и в этом случае при каждом указании на отличие состояния бодрствования от сна можно будет возвращаться все к тому же тривиальному замечанию, что и состояние бодрствования тоже ведь содержит в себе только представления.

Однако для-себя-бытие бодрствующей души, понятое *конкретно*, есть *сознание* и *рассудок*, и мир сознания, проявляющего рассудитель-

ность, есть нечто совершенно другое, чем только картина, составленная из голых представлений и образов. Эти последние, как таковые, связаны между собой преимущественно внешним и нерациональным образом, по законам так называемой *ассоциации идей*, хотя при этом в это связывание там и здесь могут вмешиваться категории. Напротив, в бодрствовании человек преимущественно обнаруживается как конкретное «я», как рассудок. Благодаря последнему созерцание предстает перед ним как конкретная тотальность определений, в которой каждое звено, каждый пункт занимает свое место, определенное посредством всех других и вместе с ними. Таким образом, содержание получает свое подтверждение не через посредство чисто субъективного представления и различия содержания, как чего-то внешнего по отношению к нашей личности, но через ту конкретную связь, в которой каждая часть этого комплекса находится в связи с другими его частями. Бодрствование есть конкретное сознание этого взаимного подтверждения каждого отдельного момента его содержания посредством всех других в той же картине созерцания. При этом нет необходимости, чтобы это сознание было отчетливо развито; но эта всеобъемлющая определенность все же содержится и имеется налицо в конкретном самочувствии. Чтобы познать различие между сном и бодрствованием, достаточно будет вообще вспомнить хотя бы о кантовском различии *объективности* представления (его определяемости категориями) от его *субъективности*; кроме того, нужно еще знать, – на что только что было обращено внимание, – что то, что действительно имеется в духе налицо, не должно быть поэтому необходимо положено в сознании явным образом, подобно тому, как, скажем, возвышение духа до бога посредством чувства не должно непременно облекаться для сознания в форму доказательства наличного бытия божия, несмотря на то что, как это было разъяснено выше, эти доказательства выражают собой единственно только то, что наполняет собой и составляет содержание этого чувства.

γ) *Ощущение*

§ 399 [101]

Правда, на первых порах сон и бодрствование представляют собой не простые изменения, а *сменяющие друг друга состояния* (прогресс в бесконечность). Однако в этом их формальном, отрицательном отноше-

ний содержится в такой же мере и *утвердительное* отношение. В для-себя-бытии бодрствующей души бытие уже содержится как идеальный момент; она *находит*, таким образом, *в самой себе*, и притом для себя, определенности содержания своей спящей природы, которые существуют в спящей природе *в себе*, как в их субстанции. Как определенность это особенное отлично от тождества для-себя-бытия с самим собой и в то же время в простой форме содержится в его простоте — это есть *ощущение*.

§ 400 [104] *

Ощущение есть форма смутной деятельности духа в его бессознательной и чуждой рассудка индивидуальности, в которой *всякая* определенность еще *непосредственна*; по своему содержанию, как и по противоположности объективного и субъекта, оно дано в еще неразвитом виде, принадлежит в *высшей степени обособленному*, естественному *своегобразию* субъекта. Содержание ощущения как раз потому *ограничено* и *преходяще*, что оно относится к естественному, непосредственному бытию, к тому, следовательно, что качественно и конечно.

Примечание. Все содержится в *ощущении*, и, если угодно, все выступающее в сознании духа и в разуме имеет в ощущении свой *источник* и свое *первоначало*; ибо источник и первоначало и не обозначают ничего иного, как тот самый первый непосредственный способ, в котором нечто проявляется. Недостаточно, чтобы принципы, религия и т. п. находились только в голове, они должны быть в сердце, в *ощущении*. В самом деле, то, что таким образом есть у нас в голове, находится в сознании вообще, а для этого последнего содержание является *предметным* только в том смысле, что оно в такой же мере, в какой оно положено во мне как в абстрактном «я», может мною же в моей конкретной субъективности удерживаться в известном отдалении. Напротив, в ощущении такое содержание является определенностью всего моего для-себя-бытия, хотя в этой форме еще и смутного, оно, следовательно, полагается здесь как мое *самое интимное достояние*. Достоянием является то, что неотделимо от действительного, конкретного «я», и это непосредственное единство души с ее субстанцией и с ее определенным содержанием и есть как раз это состояние нераздельности, поскольку оно еще не определено как «я» сознания, а еще того менее — как свобода разумной духовности.

Впрочем, тот факт, что воля, совесть, характер обладают еще и совершенно другой интенсивностью и прочностью как *что-то существенно мне принадлежащее*, чем ощущение и комплекс ощущений – *сердце*, это мы видим и в наших обычных представлениях. Правильно, конечно, сказано, что прежде всего *сердце* должно быть *добрым*. Но что ощущение и сердце не есть та форма, через посредство которой что-либо *оправдывается* в качестве религиозного, нравственного, истинного, справедливого и т. д., и что ссылка на сердце и ощущение или ничего не говорит или скорее говорит нечто дурное, – об этом не стоило бы, собственно говоря, и напоминать. Нет более тривиального опыта, чем тот, что существуют по меньшей мере также злые, дурные, безбожные, низменные и т. п. ощущения и сердца. Даже более, то обстоятельство, что только из сердца проистекает подобное содержание, выражено в словах: из *сердца* исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, блуд, хуления и т. п. В такие времена, когда научная теология и философия считают сердце и ощущение критериями добра, нравственности и религиозности, необходимо напомнить об этом тривиальном опыте, а также необходимо в наши дни восстановить в памяти и то, что именно *мышление* является *самым существенным* (*Eigenste*) из того, чем человек отличается от скота, и что ощущение является у него общим с последним.

§ 401 [107] *

То, что ощущающая душа находит в себе, есть, с одной стороны, природное непосредственное как идеальное в ней и как ею себе усвоенное. С другой стороны, наоборот, то, что первоначально составляет принадлежность для-себя-бытия, — а это последнее в своем дальнейшем самоуглублении образует «я» самосознания и свободный дух, — определяется как составляющая некоторую часть природы *телесность* и ощущается как таковая. Соответственно этому различают сферу ощущения, представляющего собой ближайшим образом определение телесности (например, глаза и вообще любой части тела), каковая сфера потому становится ощущением, что она в для-себя-бытии души *внутренне* создается, *вспоминается*, и другую сферу возникших в духе и ему принадлежащих определенностей, которые для того, чтобы быть найденными, чтобы стать ощущаемыми, *воплощаются* (*verleiblicht*). Таким образом, эта определенность в субъекте приобретает значение чего-то положен-

ного в душе. Подобно тому, как дальнейшая спецификация этого процесса ощущения заложена в системе чувств, так же точно с необходимостью систематизируются и те определенности ощущения, которые проистекают из внутреннего мира и воплощение которых, как положенное в живой конкретно развитой природности, осуществляется сообразно особому содержанию духовной определенности в особой системе или органе тела.

Примечание. Процесс ощущения вообще есть здоровое соучастие жизни индивидуального духа с его телесностью. Чувства представляют собою простую систему специфицированной телесности: а) физическая идеальность распадается на две, потому что в ней, как в непосредственной, еще не субъективной идеальности, различие проявляется как разнородность – как чувства определенного света (ср. § 317 и сл.) и звука (§ 300); б) различающаяся реальность уже с самого начала является для себя двойной, чувства обоняния и вкуса (§ 321, 322); с) чувство положительной реальности, тяжелой материи, тепла (§ 303), формы (§ 310). Вокруг центра ощущающей индивидуальности эти спецификации располагаются проще, чем в развитии естественной телесности.

Система внутреннего ощущения в его воплощающемся обособлении заслуживала бы того, чтобы быть развитой и разработанной в особой науке – *психической физиологии*. Нечто из отношений подобного рода содержит в себе уже ощущение соразмерности или несоразмерности непосредственного ощущения с самим по себе определенным чувственным содержанием внутреннего мира – *приятное* или *неприятное*; равно как и *определенное* сравнение в *символизировании* ощущений, например цветов, тонов, запахов и т. д. Но наиболее интересная сторона психической физиологии состояла бы в том, чтобы подвергнуть рассмотрению не просто симпатию, но, точнее говоря, то *воплощение*, которое получают духовные определенности, особенно в качестве *аффектов*. Было бы важно понять ту связь, посредством которой ощущается гнев и мужество в груди, в крови, в системе раздражимости, понять, как ощущается размышление, мыслительная работа в голове как центре системы чувственных возбуждений. Следовало бы основательнее, чем это делалось до сих пор, постигнуть те наиболее известные связи, в силу которых по побуждениям, исходящим из души, возникают слезы, образуется голос вообще, а затем, в частности, речь, смех, вздохи и еще многие другие более частные явления, имеющие патогномический и физиognомический

характер. Внутренности и органы рассматриваются в физиологии как моменты только животного организма, но в то же время они образуют систему воплощения духа и вследствие этого приобретают еще и совершенно другой смысл.

§ 402 [126] *

Ощущения вследствие своей непосредственности и преднайденности представляют собой *единичные и преходящие* определения, изменения в субстанциальности души, положенные в их тождественном с ней для-себя-бытии. Но это для-себя-бытие есть не только формальный момент акта ощущения. Душа есть рефлектированная в себя тотальность этого для-себя-бытия, есть ощущение той целостной субстанциальности, которой она является *в себе, своем внутреннем*, — она есть *чувствующая душа*.

Примечание. Дело в том, что для ощущения и чувствования словоупотребление как раз не дает нам какого-либо последовательно проводимого различия; но все-таки не говорят, например, ощущение права, самоощущение и т. п., но чувство права, чувство самого себя; с ощущением находится в связи ощущаемость; можно допустить поэтому, что ощущение подчеркивает больше сторону пассивности, *нахождения*, т.е. непосредственность определенности в чувствовании, между тем как чувство в большей мере направляется на момент самостности в процессе чувствования.

b. Чувствующая душа

§ 403 [132] *

Чувствующий индивидуум есть *простая идеальность*, субъективность акта ощущения. Задача состоит в том, чтобы он свою субстанциальность, представляющую собой только *в себе* сущее наполнение, *положил* как субъективность, овладел собой и стал для себя властью над самим собой. Душа как чувствующая душа не есть уже индивидуальность просто природная, но индивидуальность внутренняя, это ее, вначале лишь формальное в ее только еще субстанциальной тотальности, для-себя-бытие должно быть сделано самостоятельным и свободным.

Примечание. Для понимания души и еще более духа самым важным является определение *идеальности*, которое состоит в том, что идеальность есть *отрицание реального*, но притом такое, что последнее в то же время *сохраняется*, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше. Это есть то определение, которое мы имеем перед собой в отношении представлений и памяти. Каждый индивидуум есть бесконечное богатство определений со стороны ощущений, представлений, знаний, мыслей и т. д.; и тем не менее я представляю собою нечто совершенно *простое*, лишенное всех определений вместеище, в котором все это сохранено, хотя и не обладает существованием. Только в том случае, если я припоминаю *какое-либо* представление, я выношу его из этой сферы внутреннего мира до существования в сознании. Во время болезней случается, что в сознании всплывают некоторые такие представления и знания, которые много лет считались забытыми, потому что в течение всего этого долгого времени они не доходили до сознания. Мы не владели ими, да и вследствие такой во время болезни происходящей репродукции их не будем обладать ими и впоследствии, и тем не менее они были в нас и сохраняются в нас и впредь. Так, человек никогда не может знать, сколько знаний он в действительности *имеет в глубине себя*, хотя бы и забытых им; они не принадлежат к его действительности, к его субъективности как таковой, но только к его бытию, как оно есть в себе. Это *простое внутреннее существо* человека есть и останется индивидуальностью во всей той определенности и опосредствованности сознания, которая позднее будет положена в ней. Здесь эту *простоту* души, прежде всего как чувствующую простоту, в которой содержится телесность, следует удержать и противопоставить представлению этой телесности как некоторой из внеположных частей состоящей и вне души находящейся материальности. Как мало *многообразие множества представлений* обосновывает внеположность и реальное множество элементов в «я», столь же мало и реальная внеположность телесности является истиной для чувствующей души. Как ощущающая она определена *непосредственно*, следовательно, естественно и телесно; но внеположность и чувственное многообразие этой телесности в такой же малой мере имеют для души значение чего-либо реального, как и для понятия, а потому и не имеют для нее значения какого-либо предела; душа есть *существующее* понятие, существование спекулятивного. Поэтому в сфере телесного она является простым *вездесущим* единством.

Подобно тому, как для представления тело есть *одно* представление, так что бесконечное многообразие его материализации и организации про- никнуто *простотой* определенного понятия, так точно и телесность, а вместе с тем вся попадающая в ее сферу внеположность в чувствующей душе сведена к *идеальности*, к *истине* природного многообразия. Душа *в себе* есть тотальность природы; в качестве индивидуальной души она есть монада; она сама есть положенная тотальность ее *особого* мира, так что этот последний включен в нее, есть ее наполнение, к которому она относится так же, как к самой себе.

§ 404 [133] *

В качестве *индивидуальной* души является *исключающей* вообще и полагающей различие *в самой себе*. То, что от нее становится отличным, не есть еще внешний объект как нечто находящееся в сознании, но это есть лишь определения ее ощущающей тотальности. В этом смысле она есть субъект вообще, ее объект есть ее *субстанция*, которая в то же время есть ее предикат. Эта субстанция не есть содержание ее природной жизни, но содержание наполненной ощущением индивидуальной души; но так как в этих ощущениях она в то же время есть *особенная* субстанция, то это содержание есть ее особый мир, поскольку он в скрытом виде содержится в идеальности субъекта.

Примечание. Эта ступень духа сама по себе есть ступень его темноты, поскольку ее определения не развиваются еще до сознательного и осмыслинного содержания; в этом смысле эта ступень вообще формальна. Своебразный интерес она приобретает, поскольку существует *как форма* и тем самым проявляется как *состояние* (§ 380), в котором развитие души, определенное уже далее к сознанию и к рассудку, может снова упасть на низшую ступень. Более истинная форма духа, существующая в более подчиненной и более абстрактной форме, содержит в себе несоразмерность, которая есть *болезнь*. В этой сфере абстрактные формообразования души должны рассматриваться то сами по себе, то как болезненные состояния духа, потому что эти последние могут быть поняты, исключительно исходя из первых.

а) Чувствующая душа в ее непосредственности

§ 405 [134] *

аа) Чувствующая индивидуальность есть, правда, индивидуум, имеющий природу монады, но как *непосредственный* он еще не есть он *сам*, он есть еще субъект, неспособный к рефлексии над собой и потому *пассивный*. Поэтому его *самостоянная индивидуальность* есть отличный от него субъект, который может существовать так же, как другой индивидуум, самостоятельностью которого он пронизан и определен свободным от всякого противодействия способом как некоторая субстанция, представляющая собой только несамостоятельный предикат; этот субъект может, таким образом, быть назван его *гением*.

Примечание. Таково в непосредственном существовании отношение ребенка в утробе матери, – отношение, не являющееся ни чисто телесным, ни чисто духовным, но *психическим*, – отношение души. Это два индивидуума, но в еще нерасторгнутом душевном единстве; один еще не является *самостью*, не есть еще нечто непроницаемое, но нечто неспособное к противодействию, другой есть субъект этого единства, *единичная самость* обоих. – Мать есть *гений* ребенка; ибо под гением понимают обыкновенно самостоятельность духа, поскольку она существует *для себя* и составляет субъективную субстанциальность другого, который только внешним образом полагается как индивидуум; этот последний обладает только формальным *для-себя-бытием*. Субстанциальное в гении есть вся внутренняя тотальность наличного бытия, жизни, характера, не только так возможность, способность, или *в-себе-бытие*, но и как действенность и проявление в деятельности, как конкретная субъективность.

Если остановиться на пространственной и материальной стороне, соответственно которой ребенок существует как зародыш в своих особых оболочках и т. д. и его связь с матерью поддерживается посредством пуповины, детского места и т. д., то предметом рассмотрения в чувственном восприятии и рефлексии становится только внешнее анатомическое и физиологическое существование; для существа же дела, для отношения психического упомянутая чувственно воспринимаемая и материальная внеположность и опосредствованность не обладает никакой истинностью. В этой связи следует иметь в виду не только вызы-

вающие изумление проявления и определившиеся тенденции, которые фиксируются в ребенке вследствие бурных душевных движений, поранений и т. п. у его матери, но и все психическое *первodelение* субстанции, в котором женская природа, подобно тому, как в области растительного царства это наблюдается у односемядольных растений, может внутренне расколоться надвое; в этом первodelении зачатки болезней, равно как и дальнейшие предрасположения к известной фигуре, образу мыслей, характеру, таланту, идиосинкразиям и т. п., не сообщаются ребенку, но он получает их первоначально, при зачатии.

Сporадические примеры и следы этого *магического* отношения встречаются иногда также и в сфере сознательной, рассудительной жизни, например между друзьями, в особенности между слабонервными подругами (отношение, которое может развиться до магнитических явлений), супругами, членами семьи.

Тотальность чувства имеет в качестве своего самостного центра отличную от нее субъективность, которая в указанной форме непосредственного существования такой жизни чувства есть в отношении к ней некоторый другой индивидуум. Но тотальность чувства предназначена к тому, чтобы поднять до субъективности свое для-себя-бытие из себя самой как находящейся в одной и той же индивидуальности; эта субъективность и является затем внутренне присущим данной индивидуальности, дающим себе отчет рассудочным, разумным сознанием. Для этого последнего упомянутая жизнь чувства есть только в-себе-сущий субстанциальный материал, чей разумный, способный к самостоятельному определению гений превратился в дающую себе отчет о самой себе субъективность. Однако упомянутое ядро бытия чувства не только содержит само по себе чуждые всякого сознания природные свойства, темперамент и т. д., но (посредством привычки, см. ниже) включает также в свою всеохватывающую простоту все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы, принципы – вообще все, что относится к характеру и в выработке чего самосознающая деятельность принимала важнейшее участие; бытие, поскольку оно есть чувство, является, таким образом, полностью в себе определенной душой. Тотальность индивидуума в этой сжатой форме отлична от существующего раскрытия его сознания, его представления о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. В качестве противоположности к этой опосредованной внеположности упомянутая интенсивная форма индивидуальности и

была названа *гением*, который вносит последнее определение в ту видимость посредствующих связей, намерений и оснований, в которых обнаруживает себя развитое сознание. Эта концентрированная индивидуальность проявляется также и тем способом, который обозначается словом *сердце*, или *задушевность* (*Gemüt*). Про человека говорят, что он не обладает этой задушевностью, поскольку он с полной трезвостью сознания все рассматривает соответственно своим определенным целям и согласно им всегда поступает – будь то субстанциальные, великие цели или мелочные и несправедливые интересы; человеком задушевным, на-против, будет называться тот, кто дает во всей силе проявиться своей, хотя бы ограниченной, но проникнутой чувством индивидуальности и кто всецело преисполнен ее особенностями. Про такую задушевность можно, однако, сказать, что она в меньшей мере представляет собой гений, чем то, что называется *indulgere genio*²⁹.

§ 406 [143] *

ββ) Жизнь чувства как *форма*, как *состояние* обладающего самосознанием, образованного, рассудительного человека есть болезнь, в которой индивидуум становится в *неопосредствованное* отношение к конкретному содержанию самого себя и своим осмысленным в отношении к себе и к доступной рассудку взаимосвязи мира сознанием владеет как таким состоянием, которое отлично от этого конкретного содержания, — *магнетический сомнамбулизм* и родственные ему состояния.

Примечание. В этом энциклопедическом изложении нельзя дать того, что было бы необходимо для доказательства приведенного здесь определения замечательного состояния, вызванного преимущественно животным магнетизмом, именно доказательства того, что это состояние находит себе соответствие в опыте. Для этого прежде всего следовало бы столь многообразные сами по себе и столь отличные друг от друга явления подвести под объемлющие их всеобщие точки зрения. Если фактическое прежде всего могло бы, по-видимому, с одной стороны, нуждаться в оправдании, то, с другой стороны, такое оправдание оказалось бы излишним как раз для тех, ради кого в таком доказательстве только и могла бы быть нужда. Ибо эти люди чрезвычайно облегчают себе рассмотрение этих фактов именно тем, что объявляют рассказы о них – как бы бесконечно многочисленны ни были эти последние, как

бы надежно ни были они заверены образованностью, характером и т. п. свидетельствующих о них лиц – просто-напросто заблуждением или обманом и в своем априорном рассудке до такой степени непоколебимы, что подобного рода свидетельства не только не имеют силы для этого рассудка, но и этими людьми отрицается даже все то, что они видели собственными глазами. Чтобы верить в этой области всему тому, что видишь собственными глазами, и еще более для понимания этого, – для этого основным условием является освобождение от власти рассудочных категорий. Попробуем указать здесь главные моменты.

α) К конкретному бытию индивидуума относится совокупность его основных интересов, существенных и частных эмпирических отношений, в которых он находится к другим людям и вообще к миру. Эта тотальность составляет *его* действительность в том смысле, что она *имманентна* ему и выше была охарактеризована как *его гений*. Последний не есть водящий и мыслящий свободный дух; форма чувства, в которую оказывается здесь погруженным индивидуум, есть скорее отказ от его существования в смысле сущей у себя самой духовности. Ближайшим следствием приведенного здесь определения в отношении к *содержанию* является то, что в сомнамбулизме в сознание входит только круг индивидуально определенного мира, частных интересов и ограниченных отношений. Научные познания или философские понятия и всеобщие истины требуют другой почвы, именно мышления, развившегося из смутного чувства жизни до степени свободного сознания; было бы поэтому неразумно ожидать от сомнамбулического состояния каких-либо откровений об идеях.

β) Человек, обладающий здравым смыслом и рассудком, имеет об этой своей действительности, составляющей конкретное осуществление его индивидуальности, знание, приобретаемое им посредством самосознания и рассудка. В состоянии бодрствования он знает действительность в форме связи себя самого с ее определениями как некоторого отличного от него самого внешнего мира и он знает об этом внешнем мире, как о *рационально связанном в себе многообразии*. В своих субъективных представлениях и планах он также имеет перед своими глазами эту рациональную связь своего мира и *опосредствование* своих представлений и целей объектами, которые всесторонне опосредствованы в себе (ср. § 398. – *Прим.*). При этом мир этот, находящийся вне человека, имеет свои нити в нем так, что то, что человек действительно есть для

себя, состоит из них; так что, если эти внешние моменты исчезают, отмирает и сам человек, если только он не является уже в гораздо большей мере в самом себе самостоятельным и от них свободным благодаря религии, субъективному разуму и характеру. В этом случае он оказывается менее способным к форме того состояния, о котором здесь идет речь. Для выявления этого тождества можно напомнить о том действии, которое смерть любимых родственников, друзей и т. д. может оказывать на остающихся в живых, а именно, что смерть одного влечет за собой смерть или постепенное умирание для другого. (Так Катон³² не мог более жить после гибели Римской республики, его внутренняя действительность не простиралась ни дальше, ни выше ее.) Тоска по родине и т. п.

γ) Поскольку, однако, заполнение сознания, а именно его внешний мир и его отношение к нему, заволакивается как бы пеленой и душа погружается в сон (как это бывает в магнетическом сне, при каталепсии и других болезнях, например, в период полового созревания женщины, при приближении смерти и т. д.), поскольку упомянутая имманентная действительность индивидуума остается той же субстанциальной внутренней тотальностью, проявляющейся в жизни чувства, обладающей внутренним видением и знанием. И именно потому, что это есть развитое, созревшее, образованное сознание, которое снижается до упомянутого состояния чувства, – оно в своем содержании сохраняет, правда, формальную сторону своего для-себя-бытия, формальное созерцание и знание. Это знание, однако, не развивается до суждения сознания, посредством которого его содержание становится для него внешней объективностью, если это сознание здорово и бодрствует. Таким образом, индивидуум является монадой, в самой себе знающей свою действительность, самосозерцанием гения. Для этого знания характерно поэто-му то, что то же самое содержание, которое как рациональная действительность объективно для здорового сознания и для знания которого это сознание как осмысленное нуждается в рассудочном опосредствовании во всем его реальном объеме, – что это содержание, в этой имманентности, непосредственно может им познаваться и созерцаться. Это созерцание есть постольку ясновидение, поскольку знание коренится в нераздельной субстанциальности гения и находится в сущности взаимосвязи. Оно не связано поэтому с рядами посредствующих друг другу внешних условий, которые должно пробежать рассудительное сознание и в отношении которых оно ограничено сообразно своей собственной

внешней единичности. Однако по той причине, что в смутности этого ясновидения содержание не раскрыто как рациональная взаимосвязь, ясновидение всецело *отдается произволу всей случайности* своего же собственного чувствования, воображения и т. п., не говоря уже о том, что в процесс его созерцания входят еще и *чужие* представления (см. ниже). Нельзя поэтому с уверенностью сказать, чего больше: того ли, что ясновидящие правильно созерцают, или того, в чем они заблуждаются. Но, во всяком случае, нелепо считать созерцание в этом состоянии подъемом духа и более истинным состоянием, в котором человек оказывается более способным к приобретению *общих* познаний *).

б) Существенным определением этой жизни чувства, которой не хватает личности рассудка и воли, является то, что эта жизнь есть *состояние пассивности*, подобно пассивности ребенка в утробе матери. Соответственно такому состоянию большой субъект попадает под влияние и оказывается *во власти другого*, именно магнетизера, так что в этой психической связи обоих субъектов индивидуум, лишенный самостоятельности и не действующий в качестве личности, имеет своим субъективным сознанием того рассудительного индивидуума, и притом так, что это другое сознание является для него теперь его субъективной душой, его гением, способным заполнить его также и содержанием. Тот факт, что сомнамбулический индивидуум ощущает в себе те же вкусы и запахи, что и другой индивидуум, с которым он находится во взаимоотношении, что он знает как свои собственные другие, имеющиеся у этого второго индивидуума созерцания и внутренние

*) *Иллюстрированный* познал отношение *пророчества* вообще к знанию рассудительного сознания лучше, чем многие из философов нового времени; они слишком поспешно хотели видеть в платоновских представлениях об энтузиазме подтверждение своей веры в высокую природу откровений сомнамбулического созерцания. В «Тимее» *Иллюстрированный* говорит (ed. Steph. III, p. 71 f.): «Чтобы и *неразумная* часть души тоже была до известной степени причастна к истине, бог создал *печень* и дал ей способность *прорицания* (*Manteia*), т.е. способность иметь *видения*. А что бог действительно дал *человеческому неразумию* эту способность прорицания, достаточным доказательством этого, – прибавляет он, является то, что ни один рассудительный человек не способен иметь настоящие видения, но делается способным к этому только в том случае, если его рассудок скован сном или выведен из своего естественного состояния болезнью или энтузиазмом. Уже в древности было справедливо сказано: «делать и знать свое и самого себя доступно только человеку рассудительному». *Иллюстрированный* совершенно верно отмечает как телесную природу такого созерцания и знания, так и возможность для этих видений обладать истиной, а равно и их подчиненность разумному сознанию³³.

представления, – все это свидетельствует о том *субстанциальном тождестве*, в котором душа, поскольку она, как конкретная, является поистине имматериальной, способна находиться с другой душой. В этом субстанциальном тождестве субъективность сознания существует лишь как единая, и индивидуальность больного есть, правда, для-себя-бытие, но пустое, не различенное, и, однако, действительное. Эта формальная самость заполняется поэтому ощущениями и представлениями другого, она видит, нюхает, пробует на вкус, читает, слышит в другом. По поводу этого следует еще заметить, что сомнамбула оказывается, таким образом, поставленной в отношение к двум гениям и к двоякого рода содержанию: к своему собственному содержанию и к содержанию магнетизера. Но какие именно ощущения или видения это формальное восприятие получает, созерцает и превращает в знание, исходя из собственного внутреннего существа, и какие оно получает из способности представления того субъекта, с которым формальное восприятие находится во взаимоотношении, – это остается неопределенным. Эта неясность может быть источником многих заблуждений и, между прочим, обосновывает также и то необходимое разнообразие, которое обнаружилось в мнениях, высказываемых сомнамбулами из различных стран, а также в их сообщениях – в зависимости от различного культурного уровня этих лиц – об их болезненных состояниях и способах их исцеления, о лечебных средствах, а также о научных и духовных категориях и т. д.

ε) Как в чувствующей субстанциальности нет противоположности к внешнеобъективному, так и *внутри* самого себя субъект существует в таком единстве, в котором все частные особенности чувствования уже исчезли, так что, поскольку деятельность органов чувств здесь замерла, общее чувство приобретает теперь особые функции, и люди начинают видеть и слышать пальцами, в особенности подложечной областью, же-лудком и т. д.

Понимать для рассудочной рефлексии – значит познавать ряд *посредствующих* звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи, значит усмотреть так называемый естественный ход явлений, определяемый законами и отношениями рассудка (например, причинности, достаточного основания и т. д.). Жизнь чувства, даже если она оказывается способной только к формальному знанию, как в упомянутых болезненных состояниях, есть как раз та форма *непосредственности*, в которой не существует разли-

чий между субъективным и объективным, между рассудочной личностью и внешним миром, а равно не существует также упомянутых отношений конечности между этими моментами. Понимание этой лишенной всяких отношений и в то же время совершенно заполненной связи делается невозможным, если предположить существование личностей самостоятельных в отношении друг к другу и в отношении к содержанию объективного мира, а также если предположить абсолютность пространственной и материальной внеположности вообще.

β) Чувство самого себя

§ 407 [174]

αα) Чувствующая тотальность в качестве индивидуальности состоит по существу во внутреннем саморазличении и пробуждении к различению (*Urteil*) в самой себе, согласно которому она имеет *особые* чувства и в качестве *субъекта* является в отношении к ним их определениями. Субъект как таковой полагает эти определения как *свои* чувства *в себе*. Он погружен в эту *особенность* ощущений и в то же время посредством идеальности особенного он смыкается в этом особенном с самим собой как с субъективным единством. Таким образом, он есть *чувство самого себя* и в то же время является таковым только в *особенном чувстве*.

§ 408 [175] *

ββ) Вследствие *непосредственности*, в которой чувство самого себя еще определено, т. е. вследствие момента телесности, которая еще не отделена в нем от духовности, а также вследствие того, что чувство само есть нечто особенное, и тем самым некоторое частное воплощение, — субъект, хотя и развившийся до рассудочного сознания, все же способен еще к болезни, к той именно, что он остается замкнутым в некоторой *обособленности* чувства самого себя, которую он не в состоянии переработать до идеальности и преодолеть ее. Осуществленная *самость* рассудочного сознания есть субъект как в себе последовательное сознание, упорядочивающее себя и сохраняющее себя соответственно своему индивидуальному положению и связи с внешним миром, который точно так же внутренне упорядочен. Оставаясь, однако, скованным особен-

ной определенностью, это сознание не в состоянии указать для своего содержания того разумного места и подчинения, которые присущи ему в индивидуальной системе мира, образуемой субъектом. Субъект находится, таким образом, в *противоречии* со своей в его сознании систематизированной тотальностью, с одной стороны, и, с другой — с особенной определенностью, не имеющей в этой тотальности текучести, в нее не включенной и ей не подчиненной, — *помешательство*.

Примечание. При рассмотрении помешательства точно так же необходимо антиципировать развитое рассудочное сознание, субъект которого есть в то же время *природная самость чувства самого себя*. В этом своем определении субъект способен впадать в противоречие со своей свободной для себя субъективностью и некоторой особенностью, которая не становится в этом определении идеальной, но остается упроченной в чувстве самого себя. Дух свободен и потому сам по себе не способен к этой болезни. Метафизикой прежнего времени он рассматривался как *душа*, как *вещь*, и он только как вещь, т. е. как нечто *природное и сущее*, способен к помешательству, к некоторой упрочивающейся в нем конечности. Помешательство есть поэтому болезнь психического, нераздельного с телесным и духовным; начало его может казаться исходящим преимущественно от одной или от другой из этих сторон, так же как и исцеление.

Будучи здоровым и здравомыслящим, субъект располагает наличным сознанием упорядоченной тотальности своего индивидуального мира, в системе которого он *подчиняет* всякое переживаемое им *особенное содержание ощущения, представления, вожделения, склонности и т. д.*, помещая его в надлежащее место этой системы; субъект — *гений, господствующий* над этими особенностями. Различие здесь такое же, как между бодрствованием и сном; но только в помешательстве сонная грязь возникает в самом бодрствовании, так что принадлежит действительному чувству самого себя. Заблуждение и ему подобные состояния представляют собой содержание, последовательно включенное в эту объективную связь. Причем, однако, в конкретных случаях бывает трудно сказать, где именно это содержание начинает становиться безумием. Такая бурная в своих обнаружениях, но по своему содержанию незначительная страсть, как ненависть и т. п., — по сравнению с предполагаемыми в данном лице более высокой рассудительностью и самообладанием — может показаться выходкой безумия. Это последнее, однако, содержит

в себе по существу *противоречие* между телесным, получившим *бытие* чувством, и тотальностью опосредствований, составляющих конкретное сознание. Дух, определенный как только *сущий*, поскольку такое бытие его имеется в его сознании в нерасчлененном виде, является больным. Содержанием, освобождающимся в этой своей природности, являются себялюбивые определения сердца, тщеславие, гордость и другие страсти – фантазии, надежды – любовь и ненависть субъекта. Эти земные силы становятся свободными, поскольку власть рассудительности и всеобщего, власть теоретических и моральных принципов уступает силе природного начала, обычно им подчиненного и ими скрытого; ибо в себе это зло всегда находится налицо в сердце, потому что последнее в качестве непосредственного является природным и эгоистичным. То, что в помешательстве становится господствующим, есть злой гений человека, проявляющийся притом в противоположности и в противоречии с лучшей и рассудительной стороной, которая тоже одновременно существует в человеке, так что это состояние есть распад и несчастье духа в нем самом. – Подлинная *психиатрия* (psychische Behandlung) придерживается поэтому той точки зрения, что помешательство не есть абстрактная потеря рассудка – ни со стороны интеллекта, ни со стороны воли и ее вменяемости, – но только помешательство, только противоречие в еще имеющемся налицо разуме, подобно тому как физическая болезнь не есть абстрактная, т.е. совершенная, потеря здоровья (такая потеря была бы смертью), но лишь противоречие в нем. Это гуманное, т.е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным (Пинель⁴⁵ заслуживает величайшей признательности за заслуги, которые он имел в этом отношении) предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны, подобно тому как со стороны телесности его можно понять по той жизненности, которая как таковая еще содержит в себе здоровье.

γ) *Привычка*

§ 409 [200] *

Чувство самого себя, погруженное в своеобразность чувств (простых ощущений, равно как и вожделений, влечений, страстей и их удов-

лестворений), от них не отличается. Но в себе самость есть простое отношение идеальности к себе, *формальная* всеобщность (а эта последняя и есть как раз истина упомянутого особенного); как всеобщность самость должна быть положена в этой жизни чувства; таким образом, чувство самого себя есть *для-себя-сущая всеобщность*, отличающая себя от особенности. Эта всеобщность не есть полная содержания истина определенных ощущений, вожделений и т. д., ибо их *содержание* здесь еще не принимается во внимание. Особенность в этом определении равным образом является формальной и представляет собой лишь *особенное бытие* или непосредственность души по отношению к ее же собственному формальному, абстрактному для-себя-бытию. Это особенное бытие души есть момент ее *телесности*, с которой она здесь порывает, отличает себя от нее как ее *простое бытие*, и в качестве идеального является *субъективной* субстанциальностью этой телесности, подобно тому, как по своему в-себе-сущему понятию (§ 389) она была лишь субстанцией этой телесности просто как таковая.

Примечание. Это абстрактное для-себя-бытие души в ее телесности еще не есть «я», не есть еще существование всеобщего, сущего для всеобщего. Это есть к своей чистой *идеальности* сведенная телесность, которая, таким образом, присуща душе как таковой. Это означает: подобно тому как пространство и время в качестве абстрактной внеположности, в качестве пустого пространства и пустого времени представляют собой только субъективные формы, чистое созерцание, так и упомянутое чистое *бытие* представляет собой (поскольку особенность телесности, т. е. непосредственная телесность как таковая, была в нем снята) для-себя-бытие, совершенно чистое бессознательное созерцание, но в то же время и основу сознания, к которому это для-себя-бытие восходит, поскольку оно сняло в себе телесность, субъективной субстанцией которой оно является и которая составляет для него предел, вследствие чего оно оказывается положенным как субъект для себя.

§ 410 [201] *

Что душа делает себя таким образом абстрактным всеобщим бытием и все особенное в чувствах (а также в сознании) редуцирует всего лишь к некоторому *сущему* в ней определению — это и есть *привычка*. Душа *овладевает*, таким образом, содержанием и *так* удерживает его

при себе, что в такого рода определениях она существует не как ощущающая, находится в некотором отношении к ним, не отличаясь от них, не является погруженной в них, но имеет их в себе и двигается в них помимо всякого ощущения и бессознательно. Она постольку является *свободной* от них, поскольку уже не заинтересована в них и не занята ими; поскольку в этих формах душа существует как в своем владении, постольку она в то же время открыта для дальнейшей деятельности — ощущения, а также и сознания духа вообще.

Это внедрение особенного или телесного как моментов определений чувства в *бытие* души проявляется как их *повторение*, а порождение привычки — как *упражнение*. Ибо это бытие в качестве абстрактной всеобщности в отношении к природно-особенному, влагаемому в эту форму, есть всеобщность рефлексии (§ 175) — то же самое, что внешне многое в ощущении, сведенное к своему единству, причем это абстрактное единство берется как *положенное*.

Примечание. Привычка, как и память, — трудный момент в организации духа; привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому как память есть механизм интеллигентии. *Природные* качества и изменения возраста, сна и бодрствования являются природными *непосредственно*; привычка, напротив, есть *сделанная* чем-то природносущим, механическим, определенность чувства, а также интеллигентии, воли и т. д., поскольку они принадлежат к чувству самого себя. Привычка справедливо была названа второй природой: *природой* — ибо она есть непосредственное бытие души; *второй* — ибо она есть *положенная* душой непосредственность; она входит в телесность и проникает нас kvозь телесность, присущую определениям чувства как таковым, а определеностям представления и воли, поскольку они воплощены в теле (§ 401).

Таким образом, человек в привычке является природным существом и потому он в ней несвободен, но, с другой стороны, свободен, поскольку природная определенность ощущения посредством привычки низведена в нем до своего чистого бытия, и он уже не стоит к этой определенности в отношении различия и тем более интереса, не занят ею и не зависит от нее. Несвобода в привычке является отчасти чисто *формальной* в качестве принадлежащей только к бытию души, отчасти же лишь *относительной*, поскольку она, собственно говоря, имеет место только при *дурных* привычках, или поскольку привычке вообще противопоставлена какая-либо другая цель; тогда как привычка к справедливому

вообще, к нравственному, по самому содержанию своему свободна. Существенное определение есть *освобождение*, которое человек приобретает посредством привычки по отношению к ощущениям, поскольку он ими афицирован. Различные формы этого освобождения можно определить следующим образом. а) *Непосредственное ощущение* как подвергнутое отрицанию, как положенное в качестве безразличного. *Закаленность* по отношению к внешним ощущениям (мороз, жара, утомление членов тела и т. д., приятные вкусовые ощущения и т. п.), равно как закаленность души против несчастья, является силой, состоящей в том, что, хотя мороз и т. д., а также несчастья ищаются человеком, такая аффекция низводится, однако, до некоторой внешности и непосредственности, – *всеобщее бытие* души сохраняется как *абстрактное* для себя, и самочувствие как таковое, сознание, рефлексия, какая-либо иная цель и деятельность уже более не переплетаются с ним. β) Равнодушие к удовлетворению; вожделения, влечения притупляются вследствие *привычки* к их удовлетворению; это есть разумное освобождение от них; монашеское отречение и насилиственность не освобождают от них и по своему содержанию не являются разумными; при этом подразумевается, что влечения по самой своей природе рассматриваются как конечные определения, и сами они и их удовлетворение как моменты разумности воли есть нечто подчиненное; γ) в привычке как *умелости* (*Geschicklichkeit*) абстрактное бытие души должно быть не толькодержано для себя, но, получив значение как субъективная цель в телесности, оно должно эту последнюю подчинить себе и сделать ее себе совершенно доступной. По отношению к такому внутреннему определению субъективной души телесность имеет значение как *непосредственного внешнего бытия* и *предела*; это более определенный надлом души как простого для-себя-бытия в ней самой в противоположность к ее природности, которая тем самым не имеет уже более непосредственной идеальности, но как внешняя еще только должна быть низведена до таковой. Далее, воплощение определенных ощущений само также является определенным (§ 401), а непосредственная телесность есть *особенная возможность* (особая сторона различенности в ней, особый орган ее органической системы) для определенной цели. Внедрение такой цели в эту телесность состоит в том, чтобы сущая в себе идеальность материального вообще и определенной телесности *полагалась бы* как идеальность, чтобы душа соответственно определенности своего представления и воли *существовала бы* в своей

телесности как субстанция. В ловкости телесность сделана до такой степени проницаемой и превращена в инструмент, что, как только во мне появляется какое-либо представление (например, ряд нот), тело, как лишенное сопротивления и текучее, правильно его выражает.

Форма привычки охватывает все виды и ступени деятельности духа; самое внешнее, пространственное определение индивидуума – то, что он стоит *прямо*, – превращено его волей в привычку, в *непосредственное, бессознательное положение*, всегда остающееся делом его непрерывно действующей воли; человек стоит лишь потому и лишь постольку, поскольку он хочет стоять, и лишь до тех пор, пока он этого бессознательно хочет. Равным образом *зрение* и т. п. есть конкретная привычка, *непосредственно соединяющая* в едином простом акте множество определений *ощущения, сознания, созерцания, рассудка* и т. д. Точно так же и совершенно свободное в своей собственной чистой стихии деятельное *мышление* тоже нуждается в привычке и беглости, этой форме *непосредственности*, в силу которой оно является не испытывающим никаких препятствий, все проникающим достоянием моей *единичной самости*. Только благодаря привычке я *существую* как мыслящее существо для себя. Даже эта непосредственность мыслящего у-себя-бытия содержит момент телесности (непривычка к мышлению при необходимости продолжительное время мыслить вызывает головную боль); привычка уменьшает это ощущение, поскольку природное определение она превращает в непосредственность души. Но привычка, развитая в сфере духовного как такового и проявившая свою деятельность, есть *воспоминание и память*; мы рассмотрим их ниже.

О привычке⁵⁰ обыкновенно говорят пренебрежительно и рассматривают ее как нечто безжизненное, случайное и частичное. Правда, совершенно случайное содержание, так же как и всякое другое, тоже способно принимать форму привычки, и именно привычка к жизни влечет за собой смерть, или – если выразиться абстрактно – и есть сама смерть. Но в то же время для *существования* всякой духовности в индивидуальном субъекте она самое существенное условие для того, чтобы субъект мог существовать как *конкретная непосредственность*, как *душевная идеальность*, чтобы содержание, религиозное, моральное и т. д., *принадлежало* субъекту как *вот этой самости*, как *вот этой душе*, а не было бы в нем только *в себе* (в качестве задатка) или только как преходящее ощущение или представление, а также и не как внутреннее только, аб-

структурное, от всякой деятельности и действительности оторванное, но чтобы оно входило в его бытие. – В научных рассмотрениях души и духа привычку обыкновенно обходят или как нечто недостойное внимания, или же скорее потому, что она относится к числу самых трудных определений.

с. Действительная душа

§ 411 [210] *

В своей телесности, преобразованной душой и ею освоенной, душа выступает как единичный субъект для себя, а телесность является, таким образом, *внешностью* в качестве предиката, в котором субъект относится только к самому себе. Эта внешность представляет не себя, но душу и является ее *знаком*. Как таковое тождество внутреннего и внешнего, которое подчинено внутреннему, душа является *действительной*; в своей телесности она имеет свою свободную форму, в которой она *себя* чувствует и дает *себя* чувствовать другим, которая в качестве произведения искусства души имеет *человеческое*, патогномическое и физиognомическое выражение.

Примечание. К тому, что служит выражением человека, относится, например, то, что он стоит вертикально, в особенности же развитие его руки как абсолютного орудия, его рта, также смех, плач и т. д., и во всем его существе разлитый духовный тон, который непосредственно характеризует тело как выражение некоторой высшей природы. Этот тон потому является такой легкой, неопределенной и невыразимой модификацией, что облик человека по его внешнему виду есть нечто непосредственное и природное и потому представляет собой лишь неопределенный и крайне несовершенный *знак* духа, а не дух, как он есть сам для себя как *всеобщее*. Для животного облик человека есть то высшее, в котором дух открывается ему. Но для духа этот облик есть только *первое* его проявление, тогда как *язык* является, напротив, его более совершенным выражением. Облик есть, правда, наиболее непосредственная форма существования духа, но в то же время в своей физиognомической и патогномической определенности он есть нечто для него *случайное*. Стремление сделать *науками* физиognомику, а тем более краниоскопию⁵¹, было поэтому одной из самых пустых затей, еще более пустой,

чем *signatura rerum*⁵², когда по внешнему виду растений должна была быть распознаваема их целебная сила.

§ 412 [216]

Материя *в себе* не имеет для души никакой истины; в качестве для-себя-сущей душа обособляется от своего непосредственного бытия и противопоставляет его себе в качестве телесности, не оказывающей внедрению в нее души никакого сопротивления. Душа, противопоставившая себе свое телесное бытие, снявшая его и определившая его как свое, потеряла значение *души, непосредственности духа*. Действительная душа в своей *привычке ощущения* и своего *конкретного* чувства самой себя есть в себе для-себя-сущая *идеальность* своих определенностей, в своей внешности *обращенная в себя* (*erinnert in sich*), и бесконечное отношение к себе. Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до «я» — абстрактной всеобщности, поскольку душа существует для абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть *мышление* и *субъект* для себя, и притом определенно — субъект суждения, в котором «я» исключает из себя природную тотальность своих определений как некоторый объект, как некоторый *внешний для него* мир и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлектирует само в себя, — а это и есть *сознание*.

В. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

Сознание

§ 413 [218]

Сознание составляет ступень рефлексии, или *отношения духа*, его развития как *явления*. «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для-себя-сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, кото-

рая так же свободна, как *самостоятельный объект*; об этом-то объекте, как для него *внешнем*, «я» и получает прежде всего знание и, таким образом, является сознанием. «Я» как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; «я» есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого *в себе*; оно есть и *одна* сторона отношения и *все это отношение в целом*, — *свет*, обнаруживающий и себя, и другое.

§ 414 [221]

Тождество духа с собой, как оно первоначально полагается как «я», есть только его абстрактная, формальная идеальность. В качестве *души* в форме *субстанциальной* всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты. Дух как «я» есть *сущность*, но поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущая и в то же время как идеальная, поскольку дух как сознание есть только *явление духа*.

§ 415 [221] *

Так как «я» существует *для себя* только как формальное тождество, то *диалектическое* движение понятия, прогрессирующее определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть *в себе* и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие — изменением определений его объекта. «Я», субъект сознания, есть мышление; дальнейшее логическое определение объекта есть то, что *тождественно в субъекте и объекте*, их абсолютная связь, то, соответственно чему объект есть нечто, принадлежащее субъекту.

Примечание. Кантовскую философию всего точнее можно рассматривать в том смысле, что она поняла дух как сознание и содержит в себе исключительно только определения его феноменологии, а не его философии. Она рассматривает «я» как отношение к чему-то потустороннему, что в своем абстрактном определении называется вещью-в-

себе, и только соответственно этой конечности понимает она и интелигенцию, и волю. И если в понятии *рефлектирующей* силы суждения она приходит, правда, к *идее духа*, к субъект-объективности, к *созерцающему рассудку* и т. д., как равным образом также и к *идее природы*, то сама эта идея в свою очередь снижается до явления, именно до субъективной максимы (см. § 58, введение). Поэтому следует видеть раскрытие правильного смысла этой философии в том, что Рейнгольд⁵⁴ истолковал ее как теорию *сознания*, обозначив последнее термином *способности представления*. Философия Фихте стоит на той же точке зрения, и не-«я» определено в ней только как *предмет «я»*, только в *сознании*; не-«я» остается в ней в качестве бесконечного толчка, т. е. как *вещь-в-себе*. Обе философии показывают тем самым, что они не дошли ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа, как он есть в отношении к другому.

В отношении к *спинозизму*, напротив, следует заметить, что дух в суждении, посредством которого он устанавливает себя как «я», как свободную субъективность, в противоположность определенности, выходит за пределы субстанции, а философия, поскольку для нее это суждение есть абсолютное определение духа, выходит тем самым за пределы спинозизма.

§ 416 [223]

Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность самого себя до истины. Существование*, которое дух имеет в сознании, имеет свою конечность в том, что оно есть формальное отношение к себе, всего лишь достоверность. Так как объект лишь абстрактно определен как *принадлежащий духу* или сам дух рефлектирован в нем в самое себя только как абстрактное «я», то это существование имеет еще и другое содержание, которое дух не признает своим.

§ 417 [223]

Ступени этого возвышения достоверности до истины состоят в том, что дух есть
а) *сознание* вообще, обладающее предметом как таковым,

- b) *самосознание*, для которого предметом является «я»,
- c) единство сознания и самосознания — тот факт, что дух созерцает содержание предмета как самого себя и себя самого как определенного в себе и для себя; — *разум, понятие духа*.

a. Сознание как таковое

а) Чувственное сознание

§ 418 [225] *

Сознание есть прежде всего *непосредственное* сознание, его отношение к предмету есть поэтому простая, непосредственная достоверность его; поэтому и сам предмет точно так же определен прежде всего как непосредственный, как *сущий* и рефлектированный в самое себя, далее, как непосредственно-единичный — *чувственное* сознание.

Примечание. Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному «я», или формальному мышлению; они для него суть определения объекта (§ 415). Чувственное сознание знает поэтому этот объект только как *сущее*, как *нечто*, как *существующую вещь*, как *единичное* и т. д. По содержанию оно является самым богатым, но по мыслям оно самое бедное. Его богатое наполнение составляют определения чувства; они представляют собой *материал* сознания (§ 414), субстанциальное и качественное, то, что в антропологической сфере *есть* душа и что она находит *в себе*. Рефлексия души в себе, «я», отделяет от себя этот материал и прежде всего дает ему определение *бытия*. — Пространственная и временная единичность, *здесь и теперь*, которую в «Феноменологии духа»⁵⁵ я определил как предмет чувственного сознания, — все это относится собственно к созерцанию. Объект здесь следует брать прежде всего только по тому отношению, которое он имеет к *сознанию*, а именно как нечто для него *внеинее*, но отнюдь еще не как нечто внешнее в нем самом или как то, что должно быть определено как *вне-себя-бытие*.

§ 419 [228]

Чувственное как нечто превращается в *другое*; рефлексия такого *нечто* в самое себя, *вещь* имеет *много* свойств и в качестве единичного

обладает в своей непосредственности многообразными предикатами. Множественное единичное чувственности становится поэтому чем-то широким — многообразием отношений, рефлексивных определений и всеобщностей. Все это суть логические определения, полагаемые мыслящим существом, т. е. в данном случае «я». Но, существуя для этого последнего как являющийся, предмет и претерпел такие изменения. В этом определении предмета чувственное сознание есть восприятие.

β) *Восприятие*

§ 420 [228] *

Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится воспринять предмет в его истине не только как непосредственный, но и как опосредованный, рефлектированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество достоверности, но тождество определенное, — знание.

Примечание. Ближайшая ступень сознания, на которой философия Канта постигает дух, есть восприятие, составляющее вообще отправную точку зрения нашего обыкновенного сознания, а также в большей или меньшей мере и наук. При этом исходят из чувственных достоверностей единичных аперцепций, или наблюдений, возводимых в степень истины будто бы тем, что их рассматривают в их взаимном отношении друг к другу, размышляют о них, вообще тем, что они по определенным категориям превращаются в нечто одновременно необходимое и всеобщее, становятся опытом.

§ 421 [230]

Это соединение единичного и всеобщего есть смешение, потому что единичное продолжает быть лежащим в основании бытием, в корне отличным от всеобщего, к которому оно в то же время поставлено в отношение. Это соединение есть поэтому многостороннее противоречие — всех вообще единичных вещей чувственной аперцепции, долженствующих составлять основание всеобщего опыта, и всеобщности, которая,

собственно, и есть сущность и основание; *единичности*, представляющей собой *самостоятельность*, взятую в ее конкретном содержании, и многообразных *свойств*, которые, являясь свободными от упомянутой отрицательной связи и друг от друга, скорее представляют собой самостоятельные *всеобщие материи* (см. § 123 и след.) и т. д. Сюда, собственно, относится противоречие конечного, проходящее через все формы логических сфер, но находящее себе наиболее конкретное выражение в том, что нечто определено как *объект* (§ 194 и след.).

γ) *Рассудок*

§ 422 [230]

Ближайшая *истина восприятия* состоит в том, что предмет есть скорее *явление* и его рефлексия-в-самое-себя есть для себя сущее *внутреннее и всеобщее*. Сознание этого предмета есть *рассудок*. Только что упомянутое *внутреннее*, с одной стороны, есть *снятое многообразие* чувственного и, таким образом, абстрактное тождество, но, с другой стороны, оно именно в силу этого содержит в себе также и многообразие, но как *внутреннее простое различие*, которое в смене явлений остается тождественным самому себе. Это простое различие есть царство *законов явления*, их спокойное всеобщее отображение.

§ 423 [231]

Закон, который ближайшим образом есть отношение всеобщих, пребывающих определений, имеет свою необходимость в себе самом, поскольку его различие есть внутреннее различие; любое из его определений, не будучи внешне отличным от другого, само непосредственно содержится в другом. Но внутреннее различие оказывается, таким образом, как раз тем, что оно есть поистине, т. е. различием в самом себе, или *различием, которое не есть различие*. В этом определении формы вообще сознание *в себе*, содержащее как таковое *самостоятельность* противоречащих друг другу субъекта и объекта, исчезло; «я» в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен, — *самого себя, — самосознание*.

б. Самосознание

§ 424 [233]

Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он — мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе. Выражение самосознания есть «я» = «я» — *абстрактная свобода*, чистая идеальность. В таком виде самосознание не имеет реальности; ибо оно само, будучи своим *предметом*, в то же время и не есть таковой предмет, ибо не существует никакого различия между этим предметом и им самим.

§ 425 [234]

Абстрактное самосознание есть *первое отрицание* сознания, поэтому оно еще обременено внешним объектом, формально говоря, своим отрицанием. Тем самым оно одновременно есть и предшествующая ступень, сознание, и является противоречием себе как самосознание и себе же в качестве сознания. Поскольку это последнее и отрицание вообще в «я» = «я» в себе уже снято, постольку оно, как достоверность в себе самом по отношению к объекту, есть *влечение* полагать то, что оно есть в себе, другими словами, сообщать абстрактному знанию о себе содержание и объективность и, наоборот, себя освобождать от своей чувственности, снимать данную объективность и полагать ее тождественной с собой; и то, и другое есть одно и то же — отождествление своего сознания и самосознания.

а) Вожделение

§ 426 [236]

Самосознание в своей непосредственности есть нечто *единичное* и *вожделение* — противоречие его абстракции, которая должна быть объективной, или его непосредственности, которая имеет вид внешнего объекта и должна быть субъективной. По отношению к достоверности самого себя, возникшей из снятия сознания, объект должен быть опре-

делен как нечто ничтожное, а в отношении самосознания к объекту как столь же ничтожная должна быть определена абстрактная идеальность самосознания.

§ 427 [237]

Поэтому самосознание, взятое *в себе*, знает себя в предмете, который в этой связи соответствует влечению. В отрицании обоих односторонних моментов как собственной деятельности «я» и осуществляется для последнего это тождество. Предмет не в состоянии оказать этой деятельности никакого противодействия, как нечто в себе и для самосознания лишенное самостности; диалектика снятия себя, составляющая его природу, существует здесь как упомянутая выше деятельность «я». Данный объект полагается здесь в такой же мере субъективно, в какой субъективность теряет свою односторонность и становится для себя объективной.

§ 428 [238]

Продуктом этого процесса является то, что «я» смыкается с самим собой и, получая таким образом *для себя* удовлетворение, становится действительным. С внешней стороны оно, в этом возврате в себя, ближайшим образом остается определенным как *единичное* и сохраняется как таковое, потому что относится к бессамостному объекту лишь отрицательно, и этот последний, таким образом, поглощается. Вожделение в своем удовлетворении является, таким образом, вообще *разрушающим*, а по своему содержанию *себялюбивым*; и так как удовлетворение совершается лишь в единичном, а это последнее преходяще, то в удовлетворении зарождается новое вожделение.

§ 429 [239]

Однако чувство самого себя, возникающее у «я» в процессе удовлетворения, с внутренней стороны или *в себе* не остается в абстрактном *для-себя-бытии*, или в своей *единичности*, но как отрицание *непосредственности* и единичности результат этого отрицания содержит в себе определение *всебициности* и *тождества* самосознания со своим пред-

метом. Суждение, или разъятие (Diremption) этого самосознания, есть сознание *свободного* объекта, в котором «я» имеет знание о себе самом как о «я», но так, что и это знание все еще остается вне его.

β) *Призывающее самосознание*

§ 430 [240]

Это есть самосознание для самосознания, прежде всего *непосредственно*, как другое для *другого*. Я созерцаю в нем самого себя как «я»; но и в самом себе я опять-таки созерцаю непосредственно наличный, в качестве «я» абсолютно по отношению ко мне самостоятельный, другой объект. Снятие *единичности* самосознания было *первым* снятием; этим самосознание определено только как *особенное*. Это противоречие порождает влечение *показать* себя в качестве свободной самости и для другого *быть налицо* как таковым, — процесс *признания*.

§ 431 [240]

Это противоречие есть *борьба*; ибо я не могу знать себя в другом как самого себя, поскольку другое есть для меня непосредственное другое наличное бытие; я поэтому стремлюсь снять эту его непосредственность. Точно так же и «я» не может быть признано как непосредственное, но признается лишь, поскольку я сам снимаю в себе свою непосредственность и благодаря этому даю моей свободе наличное бытие. Но эта непосредственность есть в то же время телесность самосознания, в которой оно, как в своем внешнем знаке и орудии, имеет *чувство самого себя*, равно как и свое бытие *для других*, и свое опосредствующее с ними отношение.

§ 432 [242]

Борьба за признание идет, следовательно, на жизнь и смерть, каждое из обоих самосознаний подвергает *опасности* жизнь другого и само подвергается ей, но только как *опасности*; ибо в такой же мере каждое самосознание направлено и на сохранение жизни, как наличного бытия своей свободы. Смерть одного, разрешающая противоречие, с одной

стороны, абстрактным и потому грубым отрицанием непосредственности, оказывается, таким образом, с существенной стороны — со стороны имеющегося налицо признания, которое тоже при этом снимается, — новым противоречием, и притом более глубоким, чем первое.

§ 433 [244] *

Поскольку *жизнь* столь же существенна, как и *свобода*, постольку борьба заканчивается как *одностороннее* отрижение прежде всего тем неравенством, что один из борющихся предпочитает жизнь, сохраняет себя как единичное самосознание, но отказывается при этом от требования признания себя другим, другой же, напротив, крепко держится за свое отношение к самому себе и признается первым из борющихся, который теперь подчинен ему, — *отношение господства и рабства*.

Примечание. Борьба за признание и подчинение власти господина есть явление, из которого произошла совместная жизнь людей как начало государства. *Насилие*, составляющее основание этого явления, не есть еще поэтому основание *права*, но лишь *необходимый и правомерный* момент в переходе от *состояния* самосознания, погруженного в вожделение и единичность, к состоянию всеобщего самосознания. Это наличие есть внешнее, или *являющееся, начало государства*, а не их *субстанциальный принцип*.

§ 434 [245]

Это отношение, с одной стороны, — так как за средством господства, рабом, также должна быть сохранена его жизнь — есть *общность* потребности и заботы об ее удовлетворении. На место грубого разрушения непосредственного объекта становится приобретение, сохранение и формирование его как того посредствующего, в чем смыкаются обе крайности — самостоятельности и несамостоятельности; форма всеобщности в удовлетворении потребности есть *длительно действующее* средство и некоторая принимающая будущее во внимание и его обеспечивающая предусмотрительность.

§ 435 [245]

Во-вторых, согласно различию между рабом и господином, господин в рабе и в его службе имеет наглядное представление значимости своего *единичного для-себя-бытия*; при этом, однако, именно посредством

снятия непосредственного для-себя-бытия это снятие выпадает на долю другого. Однако этот последний, т. е. раб, на службе у своего господина постепенно полностью теряет свою индивидуальную волю, свою самостоятельность, снимает внутреннюю непосредственность своего вожделения и в этом самоовнешнении (*Entäußerung*) и страхе перед господином полагает начало мудрости — переход к *всеобщему самосознанию*.

γ) *Всеобщее самосознание*

§ 436 [247] *

Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости, каждая из которых в качестве свободной единичности обладает *абсолютной самостоятельностью*, но вследствие отрицания своей непосредственности или вожделения не отличается от другой и представляет собой всеобщее самосознание. Каждая из них объективна и обладает реальной всеобщностью в форме взаимности постольку, поскольку она знает, что признана другой свободной единичностью, а это она знает, поскольку признает другую единичность и знает ее как свободную.

Примечание. Это всеобщее новое проявление самосознания — понятие, которое в своей объективности знает себя как субъективность, тождественную с самой собой и потому всеобщую, есть форма сознания *субстанции* каждого существенного вида духовности — семьи, отечества, государства, равно как и всех добродетелей — любви, дружбы, храбрости, чести, славы. Но это *проявление* субстанциального может быть также и отделено от последнего и быть удерживаемо само по себе в мнимой чести, в суэтной славе и т. д.

§ 437 [249] *

Это единство сознания и самосознания содержит в себе прежде всего единичные личности как светящиеся видимостью друг в друге. Но их различие в этом тождестве есть совершенно неопределенная разность их или, скорее, такое различие, которое не есть различие. Их истина есть поэтому в-себе-и-для-себя сущая всеобщность и объективность самосознания — *разум*.

Примечание. Разум как идея (§ 213) выступает здесь перед нами в определении, согласно которому противоположность понятия и реальности вообще, единством чего и является разум, получила здесь более определенную форму для себя существующего понятия, сознания и – в противопоставлении сознанию – внешне имеющегося налицо объекта.

с. Разум

§ 438 [250]

В-себе-и-для-себя-сущая истина, которая есть разум, представляет собой простое *тождество субъективности* понятия с его *объективностью* и всеобщностью. Всеобщность разума имеет поэтому в равной мере значение *объекта*, только данного в сознании как таковом, и *объекта* самого по себе *всеобщего*, проникающего собою «я» и его объемлющего, т. е. значение чистого «я», чистой формы, возвышающейся над объектом и его в самой себе объемлющей.

§ 439 [250]

Самосознание, будучи, таким образом, выражением достоверности того, что его определения в такой же степени предметны — представляют собой определения сущности вещей, — в какой они являются его собственными мыслями, — есть разум, который как таковое тождество есть не только абсолютная *субстанция*, но и *истина* в смысле знания. Ибо своеобразно присущей ему *определенностью*, его имманентной формой, является здесь само для себя существующее чистое понятие, «я», достоверность самого себя как бесконечная всеобщность. Знающая истина есть *дух*.

С. ПСИХОЛОГИЯ

Дух

§ 440 [251] *

Дух определил себя как истину души и сознания: души как простой непосредственной тотальности, сознания же как знания, которое, как бесконечная форма, не ограничено содержанием сознания, не находится в отношении к нему как к предмету, но представляет собой знание субстанциальной — не субъективной и не объективной — тотальности. Дух начинается поэтому только со своего собственного бытия и имеет отношение только к своим же собственным определениям.

Примечание. Психология рассматривает поэтому способности или всеобщие способы деятельности духа как такового — созерцание, представление, припоминание и т. д., вожделения и т. д. — частично независимо от содержания, которое проявляется в эмпирическом представлении, а также в мышлении, равно как в вожделении и в воле, частично же независимо от обеих форм — от души и от сознания, — так что они берутся в душе как природная определенность, а в самом сознании — как существующий для себя предмет этого сознания. Это не есть, однако, какая-либо произвольная абстракция; самое существо духа состоит в том, чтобы возвышаться над природой и природной определенностью, равно как над переплетением с внешним предметом, т. е. над материальным вообще, как это вытекает из самого понятия духа. Его дело сводится теперь к тому, чтобы реализовать это понятие своей свободы, т. е. снять лишь форму непосредственности, чтобы снова начать сначала. Содержанием, которое поднимается до созерцаний, являются его ощущения, — равно как его созерцания, превращающиеся в представления, — и непосредственно затем представления, превращающиеся в мысли, и т. д.

§ 441 [253]

Душа конечна, поскольку она определена непосредственно, природой. Сознание конечно, поскольку оно имеет предмет. Дух конечен, поскольку в своем знании он имеет, правда, уже не предмет, но определенность, именно в силу своей непосредственности, или — что то же

самое — вследствие того, что он субъективен, или есть понятие. При этом безразлично, что определяется как его понятие и что — как его реальность. Если абсолютно бесконечный, объективный *разум* взять как его *понятие*, то реальность будет *знанием*, или *интеллигенцией*; или если *знание* взять как понятие, то его реальность будет этим *разумом*, и реализация знания будет состоять в том, чтобы усвоить разум себе. Конечность духа следует поэтому полагать в том, что знание не овладевает в-себе-и-для-себя-бытием своего разума, или в такой же мере в том, что разум не может довести себя в знании до полного своего обнаружения. Разум лишь постольку бесконечная свобода, поскольку он свобода абсолютная, поэтому он *предпосыпает* себя своему знанию и этим себя ограничивает, и в то же время он есть вечное движение, направленное к тому, чтобы снять эту непосредственность, самого себя понимать и быть знанием разума.

§ 442 [256] *

Прогресс духа есть *развитие*, поскольку его существование, *знание*, в нем самом имеет своим содержанием и целью в-себе-и-для-себя-сущие-определения, т. е. разумное, и деятельность перевода этой цели в действительность есть, следовательно, лишь чисто формальный переход ее в свое обнаружение, и в этом обнаружении возвращение в себя. Поскольку знание, обремененное своей первой определенностью, еще только *абстрактно*, или *формально*, постольку цель духа заключается в том, чтобы *произвести* объективное наполнение и тем самым одновременно осуществить свободу своего знания.

Примечание. Не следует думать при этом о развитии индивидуума, связанном с антропологическим развитием, согласно которому способности и силы рассматриваются как выступающие одна за другой и обнаруживающиеся в существовании, — последовательность, познанию которой одно время (начиная с философии Кондильяка) придавали большое значение, как будто такое мнимое *естественное* порождение может показать *возникновение* этих способностей и их *объяснить*⁵⁹. Нельзя не признать здесь стремления сделать понятными *многообразные* способы деятельности духа, исходя из его *единства*, и показать необходимую связь между ними. Однако применяемые при этом категории весьма скучны. Главным определением при этом является преимущественно то, что чувственное, правда, совершенно справедливо рассматривается

здесь как нечто первое, как нечто, принимаемое за начальную основу, но что дальнейшие определения оказываются вытекающими из этого исходного пункта лишь в форме *утверждения*, тогда как *отрицательная сторона* деятельности духа, посредством которой упомянутый выше материал одухотворяется и в качестве чувственного снимается, остается недооцененной и упускается из виду. С указанной здесь точки зрения чувственное есть не только что-то эмпирически первое, но пребывает, как если бы оно должно было быть подлинно субстанциальной основой.

Равным образом, если деятельности духа рассматриваются только как *обнаружения*, как силы вообще, с определением их, скажем, по их *полезности*, т. е. как целесообразные в отношении какого-либо другого интереса интеллигенции или сердца вообще, то тогда не окажется налицо никакой *конечной цели*. Эта последняя может быть только самим понятием, а деятельность понятия только само же это понятие и может иметь своей целью, другими словами, может снять форму непосредственности, или субъективности, достигнуть себя и овладеть собой, освободить себя в *отношении самого себя*. Так называемые способности духа в их различенности надо рассматривать, таким образом, лишь как ступени этого освобождения. И только это и следует считать за *разумный* способ рассмотрения духа и его различных деятельностей.

§ 443 [257]

Подобно тому как *сознание* имеет своим предметом предшествующую себе ступень — природную *душу* (§ 413), так и *дух* имеет или, скорее, делает *сознание* своим предметом; другими словами, в то время как это последнее только *в себе* есть тождество «я» со своим другим (§415), дух полагает это тождество *для себя*, с тем чтобы он теперь знал его, это *конкретное единство*. Его продукты существуют согласно тому определению разума, что содержание, как *в себе сущее*, так и сообразно свободе разума, есть *его принадлежность*. Поскольку разум *определен*, таким образом, в своем начале, эта определенность его оказывается удвоенной определенностью — *сущего* и *его принадлежности*: первая состоит в том, чтобы нечто открывать в себе как *сущее*, вторая — в том, чтобы нечто полагать только как *свое*. Путь духа состоит поэтому в том, чтобы быть:

а) *теоретическим* — иметь дело с разумным как со своей непосредственной определенностью и это разумное полагать теперь как *свое*; или

освобождать знание от его предпосылки и тем самым от его абстракции и делать определенность субъективной. Поскольку определенность полагается как его *собственная*, — знание, следовательно, как *в самом себе в-себе-и-для-себя-определенное*, и тем самым как *свободная интелигенция*, постольку знание есть

b) *воля, практический дух*, который первоначально точно так же формален, обладает содержанием *только как своим*, непосредственно хочет и освобождает свое определение воли от ее субъективности как односторонней формы своего содержания, так что этот дух

c) как *свободный дух* становится для себя предметным, таким, в котором снята всякая удвоенная односторонность.

§ 444 [259] *

Как теоретический, так и практический дух находятся еще в сфере *субъективного духа* вообще. Их нельзя различать друг от друга как пассивный и активный дух. Субъективный дух есть дух порождающий; но его продукты формальны. Рассматриваемый с *внутренней стороны* продукт теоретического духа есть только его идеальный мир и достижение им абстрактного самоопределения в себе. Правда, практический дух имеет дело только с самоопределениями, со своим собственным, но также еще формальным материалом, следовательно, с ограниченным содержанием, которое сам он и наделяет формой всеобщности. Рассматриваемые с *внешней стороны* его продукты, — поскольку субъективный дух есть единство души и сознания и тем самым *сущая*, сразу и антропологическая, и соответствующая сознанию реальность, — в теоретической области представляют собой *слово*, а в практической (еще не действие и не поступок) — *наслаждение*.

Примечание. Психология, как и логика, относится к числу тех наук, которые в новое время всего меньше извлекли для себя пользы из всеобщего образования духа и из более глубокого понятия о разуме; она все еще находится в весьма скверном состоянии. Правда, в силу направления, которое было дано ей философией Канта, за ней было признано большее значение. Ей придавали даже то значение, что она, и притом в ее *эмпирическом* состоянии, должна дать основу для метафизики, так как эта наука будто бы состоит не в чем ином, как в том, чтобы *эмпирически* постигать и расчленять *факты человеческого сознания*, и притом

как *факты* в том их виде, как они *даны*. После того как психология заняла это положение, – причем она смешивается с теми формами духа, которые раскрываются на стадии сознания, а также с антропологией, – в ее собственном состоянии ничего не изменилось, но оно лишь осложнилось тем, что теперь в отношении метафизики и философии вообще, и духа как такового пришлось отказаться от *познания необходимости* того, что есть *в-себе-и-для-себя*: от *понятия истины*.

a. Теоретический дух

§ 445 [262] *

Интеллигенция *находит себя определенной*; это есть ее видимость, из которой она исходит в своей непосредственности. Но и в качестве *знания* она состоит в том, чтобы найденное полагать как свое собственное. Ее деятельность имеет дело с пустой формой, с тем чтобы *найти* разум; ее целью является то, чтобы ее понятие было *для нее*, т. е. чтобы она была разумом *для себя*, благодаря чему и *содержание* сразу становится для нее разумным. Эта деятельность есть *познавание*. Формальное знание достоверности возвышается — ибо разум есть нечто конкретное — до определенного, сообразного с понятием знания. Ход этого возвышения сам разумен и представляет собой определенный понятием необходимый переход одного определения интеллектуальной деятельности (так называемой *способности духа*) в другое. Опровержение видимости, нахождение разумного, а это и есть познание, исходит из уверенности, т. е. веры интеллигенции в свою способность иметь знание посредством разума — веры в возможность овладеть разумом, в чем и состоит как интеллигенция, так и ее содержание.

Примечание. Различие интеллигенции от воли часто приобретает тот неправильный смысл, что обе они берутся как неизменные, отделенные друг от друга существования, – как если бы воля могла существовать без интеллигенции, или деятельность интеллигенции могла быть лишена всякого участия в ней воли. Возможность того, что – как это принято говорить – *рассудок* может образоваться без *сердца*, а *сердце* – без *рассудка*, что существуют односторонние безрассудные сердца и бессердечные умы, свидетельствуют во всяком случае лишь о том, что существуют дурные, в самих себе неистинные существования. Но не дело философии принимать за истину такие неистинности наличного

бытия и представления – дурное принимать за природу вещи. – Множество иного рода форм, которыми пользуется интеллигенция, – что она извне получает *впечатления и принимает* их в себя, что представления возникают вследствие *воздействия* внешних вещей как причин и т. д. – относится к той стадии развития категорий, которая не является точкой зрения духа и философского рассмотрения.

Наиболее распространенная форма рефлексии состоит в допущении *сил и способностей* души, интеллигенции или духа. *Способность* есть, подобно *силе, фиксированная определенность* некоторого *содержания*, представленная как *рефлексия-в-самое-себя*. Правда, *сила* (§ 136) есть *бесконечность* формы, внутреннего и внешнего; но ее существенная *конечность* содержит в себе *безразличие содержания* по отношению к форме (см. там же, примечание). В этом и заключается та чуждая разума сторона, которая этой формой рефлексии и рассмотрением духа как множества *сил* вносится как в него самого, так и в природу. Все, что в его деятельности может быть *различено*, удерживается как *самостоятельная определенность*, и дух превращается, таким образом, в закостенелый механический *агрегат* (*Sammlung*). При этом совершенно безразлично, будет ли вместо способностей и сил употреблено выражение – *деятельности. Изолирование* деятельности равным образом превращает дух в некий агрегат, и их взаимное отношение между собой рассматривается при этом как внешнее, случайное отношение.

Деятельность интеллигенции как теоретического духа была названа *познанием* не в том смысле, что она, *между прочим*, также и познает, но, *кроме того*, еще и созерцает, представляет, вспоминает, воображает и т. д. Такое рассмотрение ее связано прежде всего с только что подвергнутым нами осуждению изолированием способностей духа; но с этим связан, далее, также и великий вопрос нового времени о том, возможно ли *истинное* познание, т. е. познание *истины*; так что если бы мы признали, что оно невозможно, то нам пришлось бы отказаться и от стремления к нему. Многие стороны, основания и категории, посредством указания на которые внешняя рефлексия бывает склонна преувеличивать значение этого вопроса, найдут свое разрешение в своем месте; чем более внешне проявляет себя при этом рассудок, тем более расплывчатым становится для него простой предмет. Здесь надо рассмотреть то простое понятие познания, которое выступает против слишком общей точки зрения в только что упомянутом вопросе – именно в *вопросе о*

возможности вообще подвергнуть сомнению истинность познания и считать делом произвола, заниматься познанием или отказаться от него. Понятие познания раскрылось для нас как сама интеллигенция, как достоверность разума: действительность интеллигенции есть само познание. Отсюда следует, что нелепо говорить об интеллигенции и в то же время признавать, что она может по произволу познавать или не познавать. Но познание является истинным именно постольку, поскольку интеллигенция его осуществляет, т. е. полагает *для себя* его понятие. Это формальное определение имеет свой конкретный смысл в том же, в чем его имеет познание. Моменты его реализующей деятельности суть созерцание, представление, воспоминание и т. д.; эти деятельности не имеют никакого другого имманентного смысла; их цель есть исключительно понятие познания (см. примечание к § 445). Только если они изолируются, возникает условие для представления, что они отчасти могут быть полезны еще и для чего-то другого, кроме познания, отчасти же сами по себе дают удовлетворение, причем обычно восхваляют то наслаждение, которое дает нам деятельность созерцания, воспоминания, фантазии и т. д. И изолированные, т. е. лишенные духа, созерцание, фантазирование и т. д. также могут, конечно, доставлять удовлетворение. Основное определение физической природы составляет внеположность моментов имманентного разума, взятых как внешние друг относительно друга; то же самое в интеллигенции отчасти может быть осуществлено произвольно, отчасти же происходит в ней, поскольку сама она является еще только природной, еще необразованной. Но *истинное удовлетворение* – в этом с нами согласятся все – дает только созерцание, проникнутое рассудком и духом, только разумное представление, порождение продуктов фантазии, проникнутых разумом и изображающих собой идеи и т. д., т. е. только *познающее* созерцание, представление и т. д. То *истинное*, что приписывается такому удовлетворению, заключается в том, что созерцание, представление и т. д. даны налицо не изолированно, но лишь как момент тотальности, как момент самого познания.

a) *Созерцание*

§ 446 [268] *

Дух, который в качестве *души* определен чертами *природы*, в качестве *сознания* существует в отношении к этой определенности как к

внешнему объекту, — а как интеллигенция сам себя находит так определенным, — есть 1) смутное движение в самом себе, в котором он для самого себя является *как бы вещественным* и обладает всем *материалом* своего знания. Вследствие *непосредственности*, в которой он, таким образом, первоначально существует, он есть безусловно только как *единичный*, в *обыденном смысле* этого слова *субъективный дух* и потому проявляется как *чувствующий*.

Примечание. Если выше (см. § 339, след.) мы уже имели дело с *чувством* как способом существования души, то *нахождение* себя, или *непосредственность*, существенно имело там определение природного бытия, или телесности, здесь же оно имеет лишь в *абстрактном* смысле определение непосредственности вообще.

§ 447 [269] *

Форма чувства такова, что хотя оно и представляет собой *определенное* возбуждение, но эта *определенность* проста. Поэтому чувство, даже в том случае, если его содержание является наиболее созревшим и истинным, имеет форму случайной обособленности, не говоря уже о том, что его содержание может быть в равной мере до крайности скучным и неистинным.

Примечание. То, что дух в своем чувстве имеет *материал* своих представлений есть весьма общераспространенное предположение, обычно делаемое, однако, в смысле, противоположном тому, который оно имеет здесь. В противоположность простоте чувства обыкновенно выдвигают как нечто первоначальное *суждение* вообще — различие сознания на *субъект* и *объект*, — в соответствии с этим и определенность *ощущения* выводится затем из *самостоятельного* внешнего или внутреннего *предмета*. Здесь в истине духа эта его идеализму противоположная установка *сознания* исчезла, и *материал* чувства положен здесь скорее уже как имманентный духу. В отношении содержания обычный предрассудок состоит в том, *будто в чувстве больше содержания, чем в мышлении*; в особенности решительно утверждают это о моральном и религиозном чувстве. Материал, которым дух является для себя как *чувствующий*, получил здесь значение *в-себе-и-для-себя-сущей* определенности разума; поэтому всякое разумное и, говоря определеннее, так же и всякое духовное содержание входит в область чувства. Но форма самой

единичности, которую дух имеет в чувстве, есть самая низшая и дурная форма, в которой он не может существовать как свободный, как бесконечная всеобщность, – его содержимое и его содержание есть скорее нечто случайное, субъективное, частное. *Развитое, истинное ощущение* есть ощущение образовавшегося духа, который достиг сознания определенных различий, существенных отношений, истинных определений и т. д. и в котором именно это исправленное содержание входит в его чувство, т. е. приобретает эту форму. Чувство есть непосредственная, как бы предлежащая форма, в которой субъективное получает отношение к некоторому данному содержанию; это субъективное реагирует на означенное содержание своим особенным самочувствием, которое, хотя и является, правда, более устойчивым и объемлющим, чем односторонняя точка зрения рассудка, однако, может быть в такой же мере ограниченным и дурным и во всяком случае является формой частного и субъективного. Если кто-либо по поводу чего-либо *ссылается* не на природу или понятие предмета, или по крайней мере на основания – на рассудочную всеобщность, но на свое *чувство*, то ничего другого не остается, как предоставить его самому себе, ибо вследствие этого он отказывается от общения на основе разумности и замыкается в свою субъективность – в круг *своих частных интересов*.

§ 448 [271]

2) При разъятии (*Diremption*) этого непосредственного нахождения одним моментом является *внимание*, именно абстрактно-тождественная направленность духа в чувстве и во всех других его дальнейших определениях. Без внимания для духа ничего нет; это — деятельное *обращение вовнутрь* (*Erinnenmg*); момент того, что нечто ему *принадлежит*, но еще как только формальное самоопределение интеллигенции. Другим моментом является то, что против этой внутренней стороны интеллигенция полагает определенность чувства как некоторое *сущее*, однако лишь как *отрицательное*, как абстрактное другое по отношению к ней самой. Тем самым интеллигенция определяет содержание ощущения как *сущее вне себя*, выбрасывает его в *пространство и время*, представляющие собою те *формы*, в которых она является созерцающей. С точки зрения *сознания* материал есть только его предмет, *относительное* другое; но от *духа* он получает разумное определение, согласно которому он есть *другое самого себя* (ср. § 247, 254).

§ 449 [276]

3) Интеллигенция в качестве этого конкретного единства обоих моментов, и притом определенная так, чтобы в этом внешнесущем материале быть обращенной в себя (*in sich erinnert*) и в своем обращении в себя быть погруженной в бытие вне себя, есть *созерцание*.

§ 450 [279]

На это подлинное вне-себя-бытие, а также на отрицание его интеллигенции в одинаковой мере существенно направляет свое внимание, и в этой своей непосредственности является пробуждением к себе самой, своим *обращением внутрь себя* в этой непосредственности; таково созерцание — эта конкретная сторона и материала, и ее самой, то, что *ей* именно принадлежит; так что ни в этой непосредственности, ни в этом нахождении содержания она более уже не нуждается.

β) Представление

§ 451 [280]

Представление как внутренне усвоенное (*erinnerte*) созерцание есть нечто среднее между интеллигенцией, поскольку она находит себя непосредственно определенной, и ею же в ее свободе, т. е. мышлением. Представление есть *непосредственная принадлежность* (*Ihrige*) интеллигенции, еще отмеченная односторонней субъективностью, поскольку именно эта ее принадлежность еще обусловлена непосредственностью, но есть еще *бытие само по себе*. Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы непосредственность сделать внутренней, *себя в себе положить созерцающей*, а также снять субъективность внутреннего, в нем самом его же сделать себе чуждым, и в его *собственной внешности быть в самой себе*. Поскольку, однако, деятельность представления начинается с созерцания и с его уже *преднайденного* материала, поскольку эта деятельность еще носит на себе черты этого различия, и ее конкретные порождения в ней есть еще *синтезы*, только в мышлении превращающиеся в конкретную имманентность понятия.

аа) *Припоминание*

§ 452 [282]

В качестве созерцания, первоначально имеющего характер припоминания, интеллигенция полагает *содержание чувства* в свое внутреннее, в свои *собственные пространство и время*. Таким образом, содержание есть 1) освобожденный от своей первой непосредственности и абстрактной единичности в отношении к другому *образ* в качестве принятого во всеобщность «я». Образ не имеет уже более той полной определенности, которую имеет созерцание; он произволен или случаен, вообще изолирован от внешнего места, времени и непосредственной связи, в которой находилось созерцание.

§ 453 [283] *

2) Образ сам по себе есть нечто преходящее, и интеллигенция сама в качестве внимания есть время и пространство, «когда» и «где» этого образа. Но интеллигенция не есть только сознание и наличное бытие, но как таковая она есть субъект и *в-себе* своих определений. Так, получив в интеллигенции *внутренний характер*, образ оказывается *сохраненным бессознательно*, не существуя уже более как образ.

Примечание. Постижение интеллигенции как такого темного тайника, в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании, с одной стороны, есть всеобщее требование постижения понятия как конкретного – например, требование понять семя так, чтобы оно в *виртуальной* возможности *утвердительно* содержало все *определения*, которые лишь в развитии дерева получают *существование*. Неспособность постигнуть это в себе конкретное и тем не менее остающееся *простым* всеобщее и есть то, что вызвало пустые разговоры о сохранении отдельных представлений в особых *фибрах* и *участках мозга*⁶⁷; различное должно якобы по существу иметь также и обособленное пространственное существование. Семя из определенностей, существующих только в другом, именно в семени плода, приходит к *возвращению* в свою простоту, снова к существованию *в-себе-бытия*. Но интеллигенция как таковая есть свободное *существование в-себе-бытия*, в своем развитии внутренне приходящего к самому себе.

Поэтому, с другой стороны, интеллигенцию следует понять в качестве этого *бессознательного* тайника, т. е. как *существующее* вообще, в котором различное еще не положено как дискретное. И притом это *в-себе* есть первая форма всеобщности, раскрывающаяся в деятельности представления.

§ 454 [284]

3) Такой абстрактно сохраненный образ нуждается для своего наличного бытия и в некотором налично данном созерцании; так называемое *притоминание* в собственном смысле слова есть отнесение образа к созерцанию, и притом в качестве *подведе́ния* непосредственного единичного созерцания под то, что по своей форме является всеобщим, под *представление*, имеющее то же самое содержание; так что интеллигенция в определенном ощущении и соответствующем ему созерцанию является внутренней для самой себя, *познает* их как *то, что уже ей принадлежит*, и, поскольку они в то же время являются для нее лишь внутренним образом, знает их теперь так же, как непосредственное содержание созерцания, *подтверждаемое* именно этим созерцанием. Образ, который в тайнике интеллигенции был только ее собственностью, теперь, получая определение внешности, переходит в ее владение. Тем самым он полагается как отличимый от созерцания и отделимый от той простой ночи, в которую он первоначально погружен. Интеллигенция есть, таким образом, сила, имеющая возможность овнешнять свою собственность, и для своего существования в себе она уже не требует более внешнего созерцания. Этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление*, поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией, чтобы и в ней получить свое наличное бытие.

ββ) Сила воображения

§ 455 [286] *

1) Деятельная в этом своем владении интеллигенция есть *воспроизводящая сила воображения*, заставляющая образы *подниматься* на

поверхность сознания из собственного внутреннего существа «я», которое и является, таким образом, господствующей над ними силой. Образы в первую очередь *относятся* к внешнему, непосредственному пространству и времени, вместе с которыми они и сохраняются. Однако образ единственен только в субъекте, в котором он сохранен, имеет индивидуальность, связывающую воедино определения его содержания. Его непосредственная, т. е. прежде всего лишь пространственная и временная конкретность, которой он обладает как *единым* в созерцании, напротив, упраздняется. Воспроизведенное содержание, как принадлежащее тождественному с самим собой единству интеллигенции и извлеченное из ее всеобщего тайника, обладает *всеобщим* представлением для *ассоциирующего отношения* образов, т. е. в соответствии со всеми другими обстоятельствами — представлений более абстрактных или более конкретных.

Примечание. Так называемые *законы ассоциации идей* вызвали к себе особенно большой интерес в период расцвета эмпирической психологии, совпадающего с упадком философии. Прежде всего то, что ассоциируется, вовсе не есть *идеи*. Далее, сами эти способы отношения между ними вовсе не *законы* уже по одному тому, что применяется так много законов к одному и тому же предмету, что возникает произвол и случайность, т. е. прямая противоположность закона. Дело случая, служит ли связующим началом нечто, имеющее природу образа, или категория рассудка, как-то: равенство и неравенство, основание и следствие и т. д. Течение образов и представлений под действием ассоциирующего воображения есть вообще игра бездумной деятельности представления, в которой определение интеллигенции является еще формальной всеобщностью вообще, а содержание дано в образах. Образ и представление — поскольку мы отвлечемся от приведенного выше более точного определения их формы — по своему содержанию отличаются друг от друга тем, что образ есть чувственно более конкретное представление; представление — его содержание может быть при этом образным или понятием и идеями — имеет вообще характер чего-то хотя и принадлежащего к интеллигенции, но по своему содержанию все еще чего-то данного и непосредственного. *Бытие*, то, что интеллигенция *находит себя определенной*, еще присуще представлению, и всеобщность, которую упомянутый материал получает от представления, есть еще абстрактная всеобщность. Представление есть средний термин в умозаключении движения

интеллигенции, – связь обоих значений отношения к себе, именно бытия и всеобщности, которые в сознании определены как объект и субъект. Интеллигенция дополняет *преднайденное* посредством значения всеобщности, а свое собственное, внутреннее – посредством значения бытия, но положенного ею самой. О различии представлений и мыслей сравни: введение, § 20, примечание.

Абстракцию, имеющую место в представляющей деятельности, благодаря чему и порождаются *всеобщие представления* (представления как таковые уже имеют в себе форму всеобщности), часто объясняют как *совпадение* многих *сходных* образов и этим путем хотят понять ее. Чтобы это *совпадение* одного образа с другим не представляло собой совершенной случайности, не было чем-то лишенным понятия, для этого следовало бы допустить силу *притяжения* между сходными образами или что-либо подобное; эта сила была бы в то же время и отрицательной силой сглаживания того, что в образах еще остается неодинакового. Такой силой в действительности является сама интеллигенция, тождественное с самим собой «я», посредством припоминания непосредственно сообщающая образам их всеобщность и *подводящая* единичное созерцание под образ, уже сделавшийся внутренним (§ 453).

§ 456 [289]

Поэтому и ассоциацию представлений следует также понимать как *подведение* единичных представлений под *всеобщие*, каковое подведение составляет связь между ними. Но интеллигенция не является в этой ассоциации только всеобщей формой, — напротив, ее внутреннее существо есть *определенная в себе, конкретная* субъективность с собственным содержанием, проистекающим из какого-либо интереса, в-себе-сущего понятия или идеи, поскольку предварительно о таком содержании можно говорить. Интеллигенция есть власть, господствующая над запасом принадлежащих ей образов и представлений и постольку 2) свободное связывание и подведение этого запаса под присущее ей содержание. Итак она, будучи в этом запасе образов и представлений совершенно *определенна* обращена внутрь и включая его в свое данное содержание, есть *фантазия, символизирующая, аллегоризирующая* или *поэтическая* сила воображения. Эти более или менее конкретные, индивидуализированные образования суть еще синтезы, поскольку тот

материал, в котором субъективное содержание сообщает себе наличное бытие, проистекает из того, что найдено в созерцании.

§ 457 [292] *

Интеллигенция в такой мере развивается в фантазии до самосозерцания, в какой ее собственное содержание, почерпнутое из нее самой, обладает образным существованием. Это порождение ее самосозерцания — субъективно; момент *сущего* еще отсутствует. Но в единстве внутреннего содержимого и материала этого порождения интеллигенция оказывается возвратившейся в такой же мере к тождественному отношению к себе, как и к непосредственности в себе. Выступая как разум, она стремится усвоить себе в самой себе преднайденное непосредственное (§ 445, ср. § 455, примечание), т. е. определить себя как *всеобщее*, и деятельность ее как разума (§ 438) с этого момента точно так же направлена на то, чтобы то, что в ней получило завершение до степени конкретного самосозерцания, определить как *сущее*, т. е. сделать себя *самое бытием*, превратить себя в *предмет*. Деятельная в этом определении, она *проявляет себя вовне*, продуцирует *созерцание* — 3) *фантазия, творящая знаки*.

Примечание. Фантазия есть то средоточие, в котором всеобщее и бытие, собственное и преднайденное, внутреннее и внешнее всецело претворены в одно. Предшествующие синтезы *созерцания, припомнания* и т. д. суть соединения тех же моментов; но это синтезы; только в фантазии интеллигенция определена не как неопределенное вместилище и всеобщее, но как единичность, т. е. как конкретная субъективность, в которой отношение ее к себе самой определено в такой же мере в смысле бытия, как и в смысле всеобщности. За такие соединения собственного, или внутреннего, существа духа с тем, что является *созерцаемым*, порождения фантазии признаются всегда и везде; их ближе определенное содержание относится к другим областям. Здесь эту внутреннюю мастерскую духа следует рассматривать лишь с точки зрения указанных выше абстрактных моментов. Как деятельность этого объединения, фантазия есть разум, но только *формальный* разум, поскольку *содержание* фантазии как таковое является безразличным; напротив, разум как таковой и свое *содержание* определяет до истины.

Особенно следует отметить также и то, что, поскольку фантазия доводит свое внутреннее содержание до образа и созерцания и при этом подчеркивается, что она определяет это содержание как *сущее*, постольку не должно показаться странным утверждение, что интеллигенция сама себя делает чем-то *сущим*, превращает себя в *предмет*; ибо она сама есть свое содержимое, а равным образом и данное ею этому содержимому определение. Образ, созданный фантазией, является только в субъективном смысле созерцательным; облекая его в *знак*, она сообщает ему созерцательность в собственном смысле этого слова; в *механической* памяти она в себе самой завершает эту форму бытия.

§ 458 [294] *

В этом исходящем из интеллигенции единстве *самостоятельного представления* с некоторым *созерцанием* материя последнего первоначально есть, правда, нечто принятное извне, нечто непосредственное, или данное (например, цвет кокарды и т. п.). Однако *созерцание* имеет в этом тождестве значение не как нечто положительное и представляющее само себя, но лишь как представляющее собой *нечто другое*. Оно есть образ, который принял в себя *самостоятельное* представление интеллигенции как душу, как свое значение. Это созерцание есть *знак*.

Примечание. *Знак* есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе; – *пирамида*, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа. *Знак* отличен от *символа*: последний есть некоторое созерцание, *собственная определенность* которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает; напротив, когда речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего. В качестве *обозначающей* интеллигенция обнаруживает поэтому большую свободу и власть при пользовании созерцанием, чем в качестве *символизирующей*.

Обычно *знак* и *язык* рассматривают в психологии или в логике в качестве *приложения*, причем не обращают никакого внимания на их необходимость и их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции. Истинное место знака есть указанное для него выше, а именно то, что интеллигенция, – которая как созерцающая сама порождает форму

времени и пространства, в отношении же к чувственному содержанию является принимающей его в себя и из этого материала образующей для себя представления, – теперь дает из себя своим самостоятельным представлениям определенное наличное бытие, заполненное пространство и время, и пользуется созерцанием *как своим*, уничтожает его непосредственное и своеобразное содержание и дает ему как его значение и его душу другое содержание. Эта создающая знак деятельность может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью припомнания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с припомнанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками.

§ 459 [295] *

Созерцание, как непосредственное, представляя собой первоначально нечто данное и пространственное, приобретает, будучи употреблено в качестве знака, существенное определение обладать бытием лишь в качестве снятого. Интеллигенция есть эта его отрицательность; таким образом, более истинная форма созерцания, являющаяся знаком, есть наличное бытие во *времени*, — исчезновение наличного бытия в то самое время, как оно есть, — и по своей дальнейшей внешней, психической определенности, некоторая из интеллигенции, из ее собственной (антропологической) природности проистекающая *положенность*, звук, осуществленное обнаружение вовне внутреннего существа, заявляющего о себе. Звук, получающий для определенных представлений дальнейшее расчленение — *речь* и ее система, *язык*, дает ощущениям, созерцаниям, представлениям второе существование, более высокое, чем их непосредственное наличное бытие, вообще дает им такое существование, которое имеет значение в *сфере представления*.

Примечание. Язык рассматривается здесь только со стороны своей своеобразной определенности как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии. Если бы о языке нужно было говорить конкретным образом, то в отношении к его *материалу* (словесному составу) следовало бы вернуться к антропологической, точнее, психофизиологической (§ 401) точке зрения, а по отношению к его *форме* (грамматике) предвосхитить точку

зрения рассудка. По отношению к элементарному материалу языка, с одной стороны, представление утратило значение простой случайности, а с другой – и принцип подражания был ограничен своим скромным объектом – именно звучащими предметами. Правда, приходится и теперь слышать восхваления немецкого языка за его богатство ввиду большого количества особых выражений, которыми он обладает для таких особых звуков, как, например, шум, жужжание, треск и т. д. (Rauschen, Sausen, Knarren); таких выражений накопилось, быть может, больше сотни; мгновенное настроение создает при соответствующем случае еще и новые. Однако такое изобилие выражений в сфере чувственного и незначительного нельзя отнести к тому, что должно составлять богатство развитого языка. Собственно элементарное само основывается не столько на символике, относящейся к внешним объектам, сколько на символике внутренней, именно на антропологической артикуляции, как бы на некоторого рода *жесте* телесного речевыражения. На этом пути для всякой гласной и согласной, как и для их более абстрактных элементов (движение губ, нёба и языка), а затем также и для их сочетаний старались отыскать особо присущее им значение. Однако эти бессознательные и слабые зачатки модифицируются затем дальнейшими моментами, – как внешними условиями, так и потребностями образования, – видоизменяются до незаметности и незначительности по существу тем, что как чувственные созерцания они сами низводятся до роли знаков, вследствие чего их первоначальное значение затемняется и уничтожается.

Формальная сторона языка есть, однако, дело рассудка, который запечатлевает в нем свои категории; этот логический инстинкт порождает их грамматическую сторону. Изучение языков, которые сохранили свою первоначальную природу и основательное изучение которых начато только в новое время, показало, что они обладают весьма детально развитой грамматикой и выражают различия, отсутствующие или стертые в языках более развитых народов. Язык наиболее культурных народов имеет по-видимому, менее совершенную грамматику, и тот же язык на низшей стадии культуры народа имеет более совершенную грамматику, чем на стадии более высокой его образованности. Ср. сочинение г-на *В. фон Гумбольдта*⁶⁹ «О двойственном числе», I. 10, 11.

Характеризуя звуковой язык как первоначальный, можно упомянуть здесь, хотя бы только мимоходом, также и о языке письменном;

он представляет собой дальнейшее развитие в особой области языка, прибегающего к помощи внешнепрактической деятельности. Язык графический переходит в сферу непосредственного пространственного созерцания, из которого он заимствует свои знаки (§ 454) и в котором он их порождает. Точнее говоря, *иероглифическое письмо* обозначает *представления* посредством пространственных фигур, тогда как *письмо буквенное*, напротив, обозначает *звуки*, которые уже сами являются знаками. Это письмо состоит поэтому из знаков других знаков, и притом так, что оно разлагает конкретные знаки звукового языка, слова, на их простые элементы, и уже эти элементы обозначает. Лейбница привлекала идея в совершенстве разработанного графического языка, созданного по иероглифическому способу, что, частично правда, имеет место и при буквенном письме (как и в наших знаках чисел, планет, химических веществ и т. п.); он считал его весьма желательным в качестве всеобщего языка для сношений между собой народов, и особенно ученых. Следует предполагать, однако, что общение народов (которое, быть может, происходило уже в Финикии и в настоящее время происходит в Кантоне, см. Путешествия Макартнея⁷⁰ из Ставрополя) вызвало скорее потребность в буквенном письме и возникновение именно этого последнего. Да и вообще нельзя мыслить себе единого всеобъемлющего *готового* иероглифического письма. Чувственные предметы допускают, правда, фиксированные знаки, но по отношению к знакам духовной сферы ход образования мыслей, прогрессирующее логическое развитие влечет за собой изменение взорения на внутренние отношения мыслей и тем самым на их природу, так что в связи с этим потребовалось бы другое иероглифическое определение знаков. В самом деле, ведь и знаки чувственно воспринимаемых предметов, их наименования в звуковом языке часто меняются, как, например, относительно предметов химии и минералогии. Когда забыли, что представляют собой имена как таковые, а именно, что сами по себе они есть *лишенные всякого смысла внешности*, лишь в качестве знаков приобретающие известное значение, – тогда вместо настоящих имен стали требовать выражения своего рода дефиниций. Эти дефиниции в свою очередь зачастую образовывали произвольно и случайно, и тогда стало изменяться и обозначение, т. е. только связь знаков родового определения или других свойств, существующих быть характерными, в зависимости от различия взгляда на этот род или какое-либо другое свойство, существующее иметь специ-

ифическое значение. Только застойности китайской духовной жизни подходит иероглифический язык этого народа. Этот род книжного языка, кроме того, может быть уделом лишь незначительной части народа, считающей себя исключительной носительницей духовной культуры.

Выработка звукового языка находится в теснейшей связи с привычкой буквенного письма, посредством которого звуковой язык только и получает определенность и чистоту своей артикуляции. Известно несовершенство звукового языка китайцев; масса их слов имеет много совершенно различных значений – до десяти и даже до двадцати, так что при разговоре различие отмечается лишь ударением, интенсивностью, тихим произношением или криком. Европейцы, начинающие изучать китайский язык до того, как они усвоят себе все эти абсурдные тонкости акцентирования, впадают в самые смешные недоразумения. Совершенство заключается здесь в контрасте к правилу *parler sans accent*⁷¹, что в Европе справедливо требуется от культурной речи. Вследствие влияния иероглифического способа письма китайскому звуковому языку не хватает объективной определенности, приобретаемой в артикуляции при помощи буквенного письма.

Буквенное письмо в себе и для себя является более соответствующим требованиям интеллигенции; в нем слово – наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений – доведение до сознания – сделано предметом рефлексии. В этой работе интеллигенции над словом оно подвергается анализу, т. е. эта выработка знаков сводится к ее простым, немногим элементам (первоначальным жестам артикуляции). Эти элементы представляют собой чувственную сторону речи, приведенную к форме всеобщности и этим элементарным способом достигающую в то же время полной определенности и чистоты. Буквенное письмо сохраняет за собой тем самым также и то преимущество звукового языка, что в нем, как и в звуковом языке, представления имеют соответствующие им имена. Имя есть простой знак для подлинного, т. е. *простого*, не разложимого на свои определения и не сложенного из них, представления. Иероглифический знак возникает не из непосредственного анализа чувственных знаков, подобно буквенному письму, но из предшествующего анализа представлений. Отсюда легко приходят затем к мысли, что все представления могут быть сводимы к их элементам, к простым логическим определениям, так что из избранных для этой цели элементарных знаков (как у китайских гуа – простая

прямая и на две части разделенная черта) через их соединение и мог образоваться язык иероглифов. Этот факт аналитического обозначения представлений в иероглифическом письме, побудивший Лейбница признать это письмо более совершенным, чем письмо буквенное, скорее представляет собой то, что противоречит основной потребности языка вообще, имени – потребности иметь для непосредственного представления, – которое, как бы богато ни было заключенное в нем содержание, для духа в имени является простым, – также и простой непосредственный знак. Этот знак сам по себе не дает повода для мышления и должен лишь обозначать и чувственно представлять простое представление как таковое. И не только интеллигенция, *действующая посредством представлений*, делает это, задерживаясь на простых представлениях или снова образуя их из абстрактных моментов, на которые они были разложены; но и мышление также резюмирует в форме простой мысли конкретное содержание анализа, в котором содержание стало соединением многих определений. И для той, и для другой способности есть потребность иметь также и такие, в смысле их значения, простые знаки, которые состоят из многих букв или слогов и, будучи на них расчлененными, все же не представляют собой соединения многих представлений.

Сказанное составляет основное определение для решения вопроса о ценности книжных языков. Затем обнаруживается также, что в иероглифическом письме отношения конкретных духовных представлений по необходимости должны быть спутанными и смутными, и, кроме того, их анализ, ближайшие продукты которого в свою очередь подлежат дальнейшему анализу, оказывается возможным весьма многообразным и видоизменяющимся способом. Каждое отклонение в анализе могло бы привести тогда к другому образованию имени, выраженному в письме, подобно тому, как в новейшее время, о чем уже было сказано выше, даже в сфере чувственного, соляная кислота по-разному изменяла свое название. Иероглифический письменный язык требовал столь же застойной философии, какой является культура китайцев вообще.

Из сказанного также следует, что самый способ, каким мы научаемся читать и писать по буквенному письму, следует рассматривать как еще недостаточно оцененное, бесконечное образовательное средство, поскольку оно влечет внимание духа от чувственно конкретного к более формальному – к звучащему слову и его абстрактным элементам – и тем самым делает нечто весьма существенное для обоснования и расчищения почвы внутреннего в субъекте.

Достигнутая привычка впоследствии уничтожает своеобразность буквенного письма – как обходного пути в интересах зрения – через слышимость, также приводящую к представлениям, превращая, таким образом, это буквенное письмо для нас в иероглифическое, так что нам при пользовании им не нужно иметь перед собой в сознании посредничества звуков; напротив, люди, которые не имеют привычки к чтению, произносят прочитанное вслух, чтобы понять его в его звуках. Если не считать этого навыка, превращающего буквенное письмо в иероглифы и остающегося в силе как способность к абстракции, приобретенной первым упражнением, иероглифическое чтение само по себе есть глухое чтение и немое письмо. Слышимое или временное, и видимое или пространственное, имеют, правда, каждое свою собственную основу, первоначально одинакового значения с другой; но у буквенного письма есть только одна основа и к тому же в том правильном соотношении, что видимый язык относится к звучащему только как знак; интеллигенция обнаруживается непосредственно и безусловно при содействии речи. Опосредствование представлений через нечувственную сторону звуков обнаруживается затем в своеобразно существенных чертах в последующем переходе от деятельности *представления* к *мышлению* – в *памяти*.

§ 460 [301]

Имя, как сочетание продуцированного интеллигенцией созерцания с его значением, является прежде всего *единичным* преходящим продуктом и сочетанием представления как чего-то внутреннего с созерцанием как чем-то внешним, и потому само есть нечто *внешнее*. Припоминание этой внешности и есть *память*.

γγ) *Память*

§ 461 [301]

Интеллигенция как *память* по отношению к созерцанию слова проходит те же самые деятельности припоминания, как и представление вообще по отношению к первому непосредственному созерцанию (§ 451 и сл.). 1) Делая каждое сочетание, которое есть знак, своим, интеллиген-

ция посредством этого припоминания возвышает *единичную* связь до *всеобщей*, т. е. до постоянной связи, в которой имя и значение связаны для нее объективно, и превращает созерцание, чем имя первоначально является, в *представление*; так что содержание, значение и знак, будучи отождествлены, составляют одно представление, и деятельность представления в своем внутреннем характере является конкретной, а содержание обнаруживается как наличное бытие, память, *удерживающая* наименование.

§ 462 [302] *

Имя есть, таким образом, *предмет*, как он существует в *области представления* и в ней имеет значимость. 2) *Воспроизведяющая* память имеет и познает в имени предмет и вместе с предметом — имя, без созерцания и образа. Имя как *существование* содержания в интеллигенции есть *внешность* ее самой в ней самой, и *припоминание* имени как порожденного ею созерцания вместе с тем ее *овнешнение*, в котором она полагает себя в пределах самой себя. Ассоциация отдельных имен заключается в значении определений ощущающей, представляющей или мыслящей интеллигенции, ряды которых она пробегает в самой себе как ощущающей и т. д.

Примечание. При произнесении имени «лев» мы не нуждаемся ни в созерцании того животного, ни даже в его образе, но его имя, поскольку мы его *понимаем*, есть безобразное, простое представление. Мы *мыслим* посредством имен.

Вновь возродившаяся некоторое время тому назад и справедливо снова позабытая *мнемоника* древних состоит в том, чтобы имена превращать в образы и тем самым память снова низводить до степени силы воображения. Место *силы* памяти занимает закрепленная в силе воображения, пребывающая таблица (*bleiben – des Tableau*) ряда образов, к которой присоединяется затем подлежащий изучению рассказ — последовательный ряд представлений в нем. При разнородности содержания этих представлений и упомянутых перманентных образов, равно как и вследствие той скорости, с которой должно происходить это сочетание тех и других, оно должно осуществляться только посредством пустых, лишенных смысла, совершенно случайных связей. Мало того, что дух подвергается здесь пытке заниматься всякого рода бессмыслицей; за-

твржденное таким образом наизусть именно вследствие этого скорее и забывается. Кроме того, одна и та же таблица применяется здесь к заучиванию и всякого другого ряда представлений, и потому представления, связанные с нею ранее, снова стираются в памяти. То, что запечатлено мнемонически, не воспроизводится и не пересказывается *наизусть*, т. е. *изнутри* вовне, из глубокого тайника нашего «я», как то, что удержано памятью, но только считывается, так сказать, с таблицы силы воображения. Мнемоника находится в связи с обычными предрассудками, которые связаны с памятью в ее отношении к силе воображения, именно будто последняя есть более высокая и более духовная деятельность, чем память. Память, скорее, имеет дело уже не с *образом*, заимствованным из непосредственной, недуховной определенности интеллигенции, из созерцания, но с тем наличным бытием, которое является продуктом самой интеллигенции, с таким *заученным наизусть*, которое остается заключенным в сферу, обращенную внутрь интеллигенции и только *внутри ее самой* составляет ее внешнюю, существующую сторону.

§ 463 [304] *

3) Поскольку связь имен заключается в значении, постольку сочетание их с бытием как с именем есть еще только синтез, и интеллигенция в этой своей внешности еще не вернулась просто в себя. Но интеллигенция есть всеобщее, есть простая истина своих особенных ощущений, и ее последовательно проведенное усвоение есть снятие упомянутого различия значения и имени; это высшее обращение деятельности представления внутрь есть высшее ощущение ее, в котором она как *бытие* полагает для себя всеобщее пространство имен как таковых, т. е. лишенных смысла слов. «Я», это абстрактное бытие, является как субъективность в то же время властью над различными именами, пустым *обручем*, скрепляющим в себе целые ряды их, удерживая их в прочном порядке. Поскольку имена и их ряды являются только *сущими*, и интеллигенция в себе есть здесь само это бытие их, постольку она есть эта власть, как *совершенно абстрактная субъективность*, — память, называемая *механической* ввиду совершенной внешности, в которой звенья таких рядов находятся в отношении друг к другу, а также потому, что сама она есть эта, хотя и субъективная, внешность (§ 195).

Примечание. Какую-нибудь статью, как известно, только тогда знаешь действительно наизусть, если со словами не связываешь никакого

смысла. Произнесение вслух такого заученного наизусть материала само собой происходит поэтому без всякого ударения. Правильное ударение, которое сюда вносится, касается смысла. Значение, представление, которые при этом привлекаются к делу, нарушают механическую связь и потому легко сбивают пересказ. Способность заучивать наизусть ряды слов, связь которых не имеет никакого смысла, или самих по себе бессмысленных (ряд собственных имен), потому столь удивительна, что дух по самому существу своему состоит в том, чтобы быть *у самого себя*, здесь же он как бы *в самом себе* овнешнен, и его деятельность есть как бы механизм. Но дух остается *у себя* лишь как *единство субъективности и объективности*; здесь же, поскольку он в созерцании существует как внешнее, причем *находит* для себя определения и в представлении *это преднайденное* погружает в себя и превращает в свое, поскольку он в самом себе как память делает себя чем-то внешним, так что то, что принадлежит ему самому, выступает как открывающееся в процессе нахождения. Один из моментов мышления, *объективность*, положен здесь как качество интеллигенции в ней самой. Легко понять память как механическую, как деятельность того, что лишено смысла, причем она будет находить тогда оправдание лишь в приносимой ею пользе или, быть может, в необходимости ее для других целей и деятельности духа. Но тогда будет упущено из внимания ее подлинное значение, которое она имеет в сфере духа.

§ 464 [305] *

Сущее как имя нуждается в *другом*, в *значении* представляющей интеллигенции, чтобы быть предметом, истинной объективностью. Интеллигенция как механическая память есть в своем единстве упомянутая внешняя объективность и *значение*. Она *положена*, таким образом, как *существование* этого тождества, другими словами, она *деятельна для себя* как такое тождество, каким она как разум является *в себе*. Память является, таким образом, переходом в *деятельность мысли*, не имеющей уже более никакого самостоятельного *значения*, т. е. чем-то таким, от объективности чего не отличается уже и субъективное, равно как и эта внутренняя природа в ней самой есть нечто *сущее*.

Примечание. Уже наш язык высоко ставит *память* (*Gedächtnis*), о которой вошло в предрассудок говорить пренебрежительно, указы-

вая на ее непосредственное родство с мыслью (*Gedanken*). Юноши не случайно располагают лучшей памятью, чем старики, и свою память упражняют не ради одной только практической пользы; но они потому имеют хорошую память, что еще мало размышляют. Они намеренно или ненамеренно упражняют ее, чтобы выровнять почву их внутреннего существа для чистого бытия, для чистого пространства, в котором предмет, в-себе-сущее содержание, мог бы без всякой противоположности к субъективной внутренней природе проявляться и раскрываться. В молодости настоящий талант обыкновенно бывает соединен с хорошей памятью. Но подобного рода эмпирические данные нисколько не способствуют тому, чтобы познать то, что память есть в себе. Один из действительно самых трудных пунктов в учении о духе, в систематизировании интеллигенции, остававшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, а также в выяснении ее органической связи с мышлением. Память как таковая сама есть только внешний способ, односторонний момент *существования мышления*. Переход к мышлению есть для нас или в себе тождество разума и способа существования; это тождество обуславливает то, что разум начинает существовать теперь в субъекте как его деятельность. Эта деятельность есть *мышление*.

γ) *Мышление*

§ 465 [306]

Интеллигенция есть *способность узнавания*, она *познает* некоторое созерцание, поскольку это последнее уже раньше ей принадлежало (§454), — далее, в имени она *познает* предмет (§462); но при этом *ее* всеобщее существует для нее в двояком значении — всеобщего как такого и всеобщего как непосредственного, или сущего, и тем самым как истинное всеобщее, представляющее собой единство, возвышающееся в качестве такового над своим другим, над бытием. Таким образом, интеллигенция является для себя *познающей самое себя*; — в себе самой *всеобщим*: *ее* продукт, *мысль*, есть предмет, простое тождество субъективного и объективного; она знает, что то, что *мыслится, есть*, и что то, что *есть, есть* постольку, поскольку оно есть мысль (ср. § 5, 21) — есть для себя; *мышление* интеллигенции состоит в том, чтобы *иметь мысли*; они существуют как ее содержание и предмет.

§ 466 [307]

Однако и мыслящее познание в начале также *формально*; всеобщность и ее бытие есть простая субъективность интеллигенции. Мысли не являются, таким образом, определенными в себе и для себя, и представления, получившие внутренний характер мышления, поскольку представляют собой только данное содержание.

§ 467 [308] *

По отношению к этому содержанию а) формально тождественный *рассудок* есть та способность, которая припоминаемые представления перерабатывает в роды, виды, законы, силы и т. д., вообще в категории, в том смысле, что материал познания впервые только в этих формах мысли получает истину своего бытия. Как бесконечная в себе отрицательность, мышление есть β) по существу *разобщение — суждение*, которое не растворяет, однако, понятия в прежнюю противоположность всеобщности и бытия, но различает его соответственно присущим самому понятию связям, и γ) мышление снимает определенность формы и полагает в то же время тождество различий — *формальный разум, умозаключающий рассудок*. Интеллигенция *познает* в качестве мыслящей, и при этом а) если рассудок объясняет единичное из своих всеобщностей (категорий), то он называется *понимающим*; β) если он *объясняет* это единичное как всеобщее (род, вид) в суждении, то в этих формах *содержание* является как данное; γ) но в *умозаключении* он из себя *определяет содержание*, снимая упомянутое различие по форме. Вместе с усмотрением необходимости исчезает и последняя непосредственность, еще присущая формальному мышлению.

Примечание. В логике мы имеем дело с мышлением, как оно есть еще только *в себе*, и разум развивается здесь в этой свободной от всех противоположностей стихии. В *сознании* мышление точно так же выступает как некоторая ступень (см. § 437, примечание). Здесь разум выступает перед нами как истина противоположности — так, как он сам определил себя в пределах духа. Мышление потому все снова выступает в этих различных частях науки, что эти части различаются только элементом и формой противоположности, мышление же есть единый центр, в который, как в свою истину, возвращаются противоположности.

§ 468 [310]

Интеллигенция, усваивающая себе в качестве теоретической интеллигенции непосредственную определенность, после окончательного *вступления во владение* оказывается теперь в обладании своей *собственностью*. Посредством последнего отрицания непосредственности интеллигенция полагает в себе, что содержание *для нее* определено ею же самой. Мышление как свободное понятие отныне свободно и по *содержанию*. Интеллигенция, знающая себя как определяющий принцип содержания, которое в такой же мере принадлежит ей, в какой оно определено как сущее, есть *воля*.

б. Практический дух

§ 469 [311] *

Дух как воля знает себя как заключающий себя в самом себе и себя из себя наполняющий. Это наполненное *для-себя-бытие*, или *единичность*, составляет сторону существования или *реальность идеи духа*; в качестве воли дух вступает в действительность, в качестве знания он находится на почве всеобщности понятия. Как самой себе дающая содержание, воля есть *у себя, свободна* вообще; это ее определенное понятие. Ее конечность состоит в том *формализме*, что ее наполненность через самое себя есть сначала только *абстрактная* определенность, *принадлежащая ей* вообще, но еще не отождествленная с развитым *разумом*. Определение *в себе* сущей воли состоит в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, состоящую в том, чтобы наполнить себя своим собственным понятием, т. е. сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью, как и своим наличным бытием. Это понятие — свобода — в сущности имеет значение только как мышление; путь, по которому воля превращает себя в *объективный дух*, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, дать себе такое содержание, которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая.

Примечание. Истинная свобода как нравственность есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своеокрыстные, интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание существует,

однако, только в мышлении и посредством мышления. Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т. д.

§ 470 [313]

Практический дух содержит в себе прежде всего в качестве формальной или непосредственной воли двойное *долженствование*, — состоящее 1) в противоположности определенности, положенной самой волей, к снова вступающей при этом в силу *непосредственной* определенности, к ее *наличному бытию и состоянию*, — что в то же время развивается в сознании до отношения к внешним объектам; 2) упомянутое первое самоопределение, само будучи непосредственным, первоначально не является еще поднятым до всеобщности мышления, составляющей поэтому *в себе долженствование* по отношению к только что упомянутому самоопределению как со стороны формы, так и со стороны содержания; — противоположность, сначала существующую только для нас.

а) *Практическое чувство*

§ 471 [313] *

Практический дух первоначально имеет в себе свое самоопределение непосредственным образом, следовательно, *формально*, так что он *находит себя как единичность*, определенную в *своей* внутренней природе. Таким образом, он является *практическим чувством*. В этом чувстве дух, так как *в себе* он есть простая, тождественная с разумом субъективность, конечно, обладает содержанием разума, но лишь как *непосредственно единичным* и тем самым как *природным, случайным и субъективным* содержанием, которое в такой же мере определяет себя из частности потребностей, мнения и т. д. и из субъективности, полагающей себя для себя наперекор всеобщему, в каковой он в себе может быть соответственным разуму.

Примечание. Когда апеллируют к *чувству* права и моральности, а также и к религиозному чувству, которое человек носит в себе, к его благожелательным склонностям и т. д., вообще к его *сердцу*, т. е. к субъекту, поскольку в нем объединены все разнообразные практические чувства,

– то это 1) имеет тот правильный смысл, что эти определения суть его *собственные имманентные* определения; 2) и затем, поскольку чувство противоположно *рассудку*, также тот смысл, что по отношению к односторонним абстракциям рассудка чувство может быть *тотальностью*. Но в такой же мере чувство может быть и *односторонним*, несущественным, дурным. *Разумное*, которое в качестве мыслительного существует в форме разумности, представляет собой то же самое содержание, которым обладает и *доброе* практическое чувство, но только в его всеобщности и необходимости, в его объективности и истине.

Вот почему, с одной стороны, *нелепо* думать, будто с переходом от чувства к праву и долгу теряется что-нибудь в отношении содержания и высокой ценности; этот переход, напротив, впервые поднимает чувство до его истины. Столь же нелепо считать интеллигенцию чем-то излишним и даже вредны для чувства, сердца и воли; истина, и – что то же самое – действительная разумность сердца и воли, может заключаться единственно только во *всеобщности* интеллигенции, а не в единичности чувства как такового. Если чувства истинны, то они являются таковыми вследствие своей определенности, т. е. своего содержания, а это последнее только в такой мере истинно, в какой оно внутренне всеобще, иными словами, имеет своим источником мыслящий дух. Для рассудка трудность состоит в том, чтобы освободиться от того разделения, которое он однажды по своему произволу допустил между душевными способностями, чувством и мыслящим духом, и прийти к представлению, что в человеке существует только один-единый разум в чувстве, воле и мышлении. В связи с этим наталкиваются на трудность в том, что идеи, принадлежащие исключительно мыслящему духу, – бог, право, нравственность, – могут быть также предметом *чувства*. Но чувство есть не что иное, как форма непосредственной своеобразной единичности субъекта, в которую может быть вложено как только что упомянутое содержание, так и всякое другое объективное содержание, которому сознание также приписывает предметность.

С другой стороны, весьма *сомнительно* и даже, более того, неправильно придерживаться чувства и сердца вопреки разумности мысли – права, долга, закона, – потому что то, чем чувство и сердце обладают в *большей* мере, чем разумность мысли, есть только особая субъективность, только нечто суетное и произвольное. На том же основании неуместно при научном рассмотрении чувств обращать внимание на что-

либо иное, кроме их *формы*, и рассматривать их содержание, ибо это последнее в качестве мыслительного представляет собой скорее самоопределения духа в их всеобщности и необходимости, т. е. правá и обязанности. Для специального рассмотрения практических чувств, а также и склонностей остаются только себялюбивые, дурные и злые чувства и склонности, ибо только они относятся к единичности, отстаивающей себя наперекор всеобщему; их содержание противоположно содержанию прав и обязанностей; но именно вследствие этого они только по противоположности с последними получают свою ближайшую определенность.

§ 472 [315] *

Практическое чувство содержит в себе *долженствование*, свое самоопределение как *в себе* сущее, *отнесенное к сущей* единичности, которая имеет значение лишь в своей соразмерности с упомянутым самоопределением. Так как обоим в этой их непосредственности недостает еще объективного определения, то это отношение *потребности* к наличному бытию есть совершенно субъективное и поверхностное *чувство приятного или неприятного*.

Примечание. Удовольствие, радость, боль и т. д., стыд, раскаяние, удовлетворение и т. д. представляют собой частично только видоизменения формального практического чувства вообще, частично же отличаются друг от друга по своему содержанию, составляющему определенность *долженствования*.

Знаменитый вопрос о *первоисточнике зла* в мире возникает – по крайней мере поскольку под злом понимаются ближайшим образом неприятное и боль – на этой стадии формального практического. Зло есть не что иное, как несоответствие между *бытием* и *долженствованием*. Это *долженствование* имеет много значений, и так как случайные цели равным образом имеют форму *должного*, то их бесконечно много. По отношению к ним зло есть только то право, которое осуществляется в отношении сущности и ничтожности их воображаемого значения. Они уже сами по себе есть зло. Конечность жизни и духа входит в их *суждение*, в котором они обособленное от них другое содержат в себе одновременно как свое отрицание и таким образом выступают как то противоречие, которое называется злом. В мертвом нет ни зла, ни боли,

ибо в неорганической природе понятие не выступает наперекор своему наличному бытию и в своем различии от него не остается одновременно его субъектом. В жизни и еще более в духе, напротив, существует это имманентное различие и тем самым приобретает силу *долженствование*; и эта отрицательность, субъективность, «я», свобода суть принципы зла и страдания. Яков Бёме рассматривал «яйность» (Ichheit) как *страдание и мучение* и в то же время как *источник* природы и духа.

β) *Влечение и произвол*

§ 473 [318]

Практическое *долженствование* есть *реальное* суждение. *Непосредственная*, лишь *преднайденная* соразмерность *сущей* определенности с потребностью есть для *самоопределения* воли некоторое отрицание и несоразмерна этому *самоопределению*. Для того чтобы воля, т. е. *в себе* сущее единство всеобщности и определенности, удовлетворяла себя, т.е. была бы *для себя*, — для этого *соразмерность* ее внутреннего определения с ее наличным бытием *должна* быть положена ею самой. Воля со стороны формы своего содержания является ближайшим образом еще *природной* волей, и в качестве непосредственно тождественной со своей определенностью — *влечением и склонностью*; — поскольку же тотальность практического духа влагается в какое-либо одно из *многих ограниченных* определений, положенных вместе с противоположностью вообще, постольку [она есть] *страсть*.

§ 474 [319] *

Склонности и страсти имеют своим содержанием те же определения, как и практические чувства, и соответственно они, с одной стороны, имеют своей основой разумную природу духа, с другой же, как еще принадлежащие субъективной, единичной воле, отягощены случайностью и как особенные кажутся относящимися как к индивидууму, так и друг к другу внешним образом и в силу несвободной необходимости.

Примечание. Страсть в своем определении содержит то, что она ограничена *особенностью* определения воли, в которую погружается вся субъективность индивидуума, каким бы ни было вообще само со-

держание упомянутого определения. Из-за этой формальной природы страсть не является ни доброй, ни злой; эта форма выражает лишь то, что субъект весь жизненный интерес своего духа, таланта, характера, наслаждения вложил в единое содержание. Без страсти никогда не было и не может быть совершенно ничего великого. Только мертвая, а весьма часто лицемерная мораль выступает против формы страсти как таковой.

Но относительно склонностей непосредственно ставится вопрос, какие из них являются *добрьми* и какие *злыми*, – а также до какой *степени* добрые остаются добрыми, – и поскольку по отношению друг к другу они являются особенными и их много, то как они, ибо все они, разумеется, находятся в одном субъекте и, как показывает опыт, их всех нельзя удовлетворить, – по меньшей мере должны ограничивать друг друга. С этим множеством влечений и склонностей дело сначала обстоит так же, как и с душевными силами, сосредоточием которых должен быть теоретический дух, – сосредоточием, которое увеличивается вместе со множеством влечений. *Формальная* разумность влечения и склонности заключается лишь в их общей тенденции не оставаться чем-то субъективным, но быть реализованным посредством деятельности самого субъекта, благодаря которой он снимает свою субъективность. Их подлинная разумность не может обнаружиться в рассмотрении *внешней* рефлексии, предполагающей *самостоятельные* определения природы и *непосредственные* влечения и именно потому лишенной в отношении их единого принципа и конечной цели. Но имманентная рефлексия самого духа состоит в том, чтобы выходить за пределы их *особенности*, как и за пределы их природной *непосредственности*, и сообщать их содержанию разумность и объективность, так что влечения и склонности раскрываются как *необходимые* отношения, как *права и обязанности*. Это объектирование обнаруживает их содержание, как и их отношение друг к другу, вообще их истину. Так и Платон, отвечая на вопрос, что такое *справедливость* в себе и для себя, с истинным пониманием дела, поскольку он всю природу духа рассматривал с точки зрения *права духа*, считал возможным указать только на *объективную* форму справедливости, именно на устройство государства как *нравственной* жизни⁷⁶.

Итак, исследование о том, каковы же именно *добрьые*, разумные склонности и каково их взаимное подчинение, превращается в выяснение того, какие отношения порождаются духом, поскольку он раз-

вивается как *объективный дух*, – развитие, в котором *содержание самоопределения* теряет случайность и произвольный характер. Рассмотрение влечений, склонностей и страстей с точки зрения их истинного содержания представляет собой поэтому *учение о правовых, моральных и нравственных обязанностях*.

§ 475 [321] *

Субъект есть *деятельность* удовлетворения влечений, формальной разумности, а именно перевода из субъективности содержания — которое, поскольку оно субъективно, составляет цель — в объективность, в которой субъект смыкается с самим собой. Поскольку содержание влечения в смысле дела отличается от этой его деятельности, постольку дело, получившее осуществление, содержит в себе момент субъективной единичности и ее деятельности; это и есть *интерес*. Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса.

Примечание. Поступок есть цель субъекта, а также его деятельность, осуществляющая эту цель; только вследствие того, что субъект таким образом присутствует (даже) и в самом бескорыстном поступке, т. е. благодаря его интересу, и существует вообще совершение поступков. Влечениям и страстям, с одной стороны, противопоставляют пустые мечты о счастливой жизни, согласной с природой, в силу чего потребности должны найти себе удовлетворение без той деятельности субъекта, которая активно осуществляет соответствие непосредственного существования субъекта с его внутренними определениями. С другой стороны, им вообще противопоставляется долг ради долга, моральность. Но влечение и страсть есть не что иное, как жизненность субъекта, собственно которой он сам присутствует в своей цели и ее осуществлении. Нравственное касается содержания, которое как таковое есть нечто *всебицее*, бездеятельное и осуществляется субъектом. То, что содержание имманентно субъекту, есть его интерес; а то, что оно привлекает всю его действенную субъективность, – страсть.

§ 476 [322]

Воля как мыслящая и в себе свободная отличается от *особенности* влечений и в качестве простой субъективности мышления ставит себя

над их многообразным содержанием; в этом смысле она есть *рефлектирующая* воля.

§ 477 [322]

Такая особенность влечения не есть уже поэту непосредственное, но лишь *ему*, этому влечению, *принадлежащая* особенность, поскольку оно теснейшим образом с ней смыкается и тем самым сообщает себе определенную единичность и действительность. Влечение находится здесь на стадии *выбора* между склонностями и есть поэту *произвол*⁷⁷.

§ 478 [322]

Воля в качестве произвола свободна *для себя*, поскольку в качестве отрицательности своего только непосредственного самоопределения она рефлектирована в себя. Поскольку, однако, содержание, в котором эта ее формальная всеобщность *завершается* действительностью, не есть еще какое-либо иное содержание, как только содержание влечений и склонностей, поскольку воля *действительна* только как *субъективная* и *случайная*. Как *противоречие*, осуществляющееся в обособленности, которая является для воли ничтожной, хотя она находит в ней удовлетворение, от которого она вместе с тем освобождается, воля есть вначале *процесс* рассеяния и снятия некоторой склонности или наслаждения какой-нибудь другой склонностью, а равно и ее удовлетворения, также уже не являющегося таковым; и так до *бесконечности*. Но истинной *особенных* удовлетворений является *всеобщее* удовлетворение, которое мыслящая воля в качестве *счастья* ставит своей целью.

γ) *Счастье*

§ 479 [322]

В этом, силой рефлектирующего мышления порожденном представлении всеобщего удовлетворения влечения, соответственно их особенности, положены *отрицательно* и частично должны быть приносимы в жертву одно другому в интересах упомянутой цели, частично же прямо

ради этой цели — полностью или отчасти. Их взаимное ограничение, с одной стороны, есть смешение количественного и качественного определения. С другой же стороны, поскольку счастье имеет *утвердительное* содержание исключительно во влечениях, в них как раз и заключается решение; субъективное же чувство и прихоть являются решающим моментом в вопросе о том, в чем следует полагать счастье.

§ 480 [323]

Счастье есть только представленная, абстрактная *всеобщность* содержания, которая только еще *должна* быть. Истина же *особенной* определенности, которая в такой же мере *есть*, в какой она *снята*, а также *абстрактной единичности*, произвола, каковая единичность в такой же мере ставит себе целью счастье, в какой она его не ставит, является *всеобщей* определенностью воли в ней самой, т. е. самоопределением ее самой, *свободой*. Произвол есть, таким образом, воля лишь в качестве чистой субъективности, которая потому является одновременно и чистой, и конкретной, что своим содержанием и целью она имеет только упомянутую бесконечную определенность, самое свободу. В этой истине своего самоопределения, в которой понятие и предмет тождественны, воля есть *действительно свободная воля*.

с. Свободный дух

§ 481 [323]

Действительная свободная воля есть единство теоретического и практического духа; *свободная воля*, которая сама для себя *существует в качестве свободной воли*, поскольку формализм — случайность и ограниченность до сих пор рассмотренного практического содержания — снял сам себя. Вследствие снятия опосредствования, которое заключалось в этом формализме, воля есть посредством самой себя положенная *непосредственная единичность*, которая, однако, при этом очищена до степени *всеобщего определения*, до самой свободы. Этим *всеобщим* определением воля обладает в качестве своего предмета и цели, лишь поскольку она себя *мыслит*, знает это свое понятие, представляет собой *волю как свободную интеллигенцию*.

§ 482 [324] *

Дух, который знает себя в качестве свободного и желает себя как этот свой предмет, т. е. имеет свою сущность своим определением и целью, — этот дух есть прежде всего разумная воля *вообще*, или идея *в себе*, и потому только понятие абсолютного духа. Как *абстрактная* идея, она в свою очередь существует только в *непосредственной* воле, (она) есть поэтому сторона *наличного бытия* разума, *единичная* воля как знание того своего определения, которое составляет ее содержанию и цель и только формальной деятельностью которого она является. Идея проявляется таким образом только в воле, которая есть конечная воля, но представляет собой *деятельность*, состоящую в том, чтобы эту идею развить и полагать ее саморазвивающееся содержание как *наличное бытие*, каковое в качестве наличного бытия идеи есть *действительность* — *объективный дух*.

Примечание. Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее *свободы*, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее. Поскольку свободный дух есть *действительный дух*, постольку связанные с ним недоразумения имеют громадные практические последствия, ибо с того момента, когда индивидуумы и народы ввели в круг своего представления абстрактное понятие *для-себя-сущей* свободы, ничто другое не имеет такой непреодолимой силы именно потому, что свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность. Целые части света, Африка и Восток, не имели этой идеи и не имеют ее до сих пор; греки и римляне, Платон и Аристотель, а также стоики тоже не имели ее; они, напротив, знали, что человек действительно свободен по своему рождению (в качестве афинского, спартанского и т. д. гражданина) или вследствие силы своего характера, благодаря образованию, философии (мудрец свободен, будучи рабом и в цепях). Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как *таковой* имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек *в себе* предназначен для высшей свободы. Если в религии как таковой человек знает от-

ношение к абсолютному духу как свою сущность, то в дальнейшем он имеет дело с непосредственным присутствием божественного духа также и в качестве того, который входит в сферу *мирского существования*, – в качестве субстанции государства, семьи и т. д. Эти отношения под влиянием упомянутого духа в такой же мере развиваются и конституируются в соответствии с ним, в какой единичному существу становится присущим нравственный образ мыслей вследствие присутствия в нем этого духа, и индивидуум тогда в сфере своего особого существования, непосредственного ощущения и воления *действительно свободен*.

Если знание об идее, т. е. знание людей о том, что их сущность, цель и предмет есть свобода, является спекулятивным, то сама эта идея как таковая есть действительность людей, не та, которую они, в силу этого, имеют, но та, какой они *суть*. Христианство достигло, например, в лице своих последователей того, что не быть рабами стало для них действительностью. Если бы они были сделаны рабами, если бы решение вопроса об их собственности было предоставлено прихоти, а не законам и судам, то они сочли бы, что субстанция их наличного бытия потерпела ущерб. Это воление свободы не есть уже более влечение, требующее своего удовлетворения, но характер, – духовное сознание, ставшее *бытием*, чуждым всяких влечений. Однако свобода эта, которая заключает в себе содержание и цель свободы, сама прежде всего есть только понятие, принцип духа и сердца, и сама определяет себя к развитию до степени предметности, до степени правовой, нравственной и религиозной, а также и научной действительности.