

ное, в качестве сущности: *единство апперцепции* и в то же время *вещь*, которая, как бы она ни называлась – *посторонним толчком*, или *эмпирической сущностью*, или *чувственностью*, или *вещью в себе*, – остается в понятии своем тем же “посторонним” упомянутому единству⁸⁷.

Этот идеализм впадает в это противоречие, потому что он утверждает в качестве истины *абстрактное понятие* разума; поэтому для него столь же непосредственно возникает реальность как такая, которая, напротив, не есть реальность разума, тогда как разум между тем должен был быть всей реальностью; такой разум остается беспокойным исканием, которое в самом искании объявляет совершенно невозможной удовлетворенность процессом нахождения. – Однако действительный разум не столь непоследователен; будучи лишь *достоверностью* того, что он есть вся реальность, он в этом *понятии* сознает, что как *достоверность*, как “я” он еще не есть поистине реальность. И он движим побуждением поднять свою достоверность до истины и заполнить *пустое* “мое”.

А. НАБЛЮДАЮЩИЙ РАЗУМ

Мы видим теперь, что это сознание, для которого *бытие* (das Sein) имеет значение *своего* (des Seinen), хотя и входит опять в мнение и воспринимание, но входит не как в достоверность некоторого лишь “*иного*”, а располагая достоверностью того, что оно само – это “*иное*”. Прежде с ним *бывало* лишь так, что оно воспринимало кое-что в вещи и узнавало *на опыте*; теперь оно само делает наблюдения и производит опыт. Мнение и воспринимание, которые раньше устранялись для нас, теперь устраняются сознанием для него самого; разум стремится *знать* истину, найти как понятие то, что для мнения и воспринимания есть вещь, т.е. обладать в вещи только сознанием себя самого. Разум теперь проявляет общий *интерес* к миру потому, что он есть достоверность того, что он наличествует в мире, или что наличность – разумна. Он ищет свое “*иное*”, зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой; он ищет только свою собственную бесконечность.

На первых порах только предчувствуя себя в действительности или зная ее лишь как “*свое*” вообще, разум вступает в этом смысле в общее владение гарантированной ему собственностью и на всех высотах и во всех глубинах водружает знак своего суверенитета. Но это поверхностное “*мое*” не есть его конечный интерес; радость этого общего вступления во владение наталкивается в его собственности еще на постороннее “*иное*”, которого нет в самом абстрактном разуме. Разум предчувствует себя как более глубокую сущность, ибо чистое “я” *есть*, и должен требовать, чтобы само различие, [т.е.] *многообразное бытие*, открылось ему как “*свое*”, чтобы оно, это “я”, созерцало себя как *действительность* и находило себя в наличии как форма и вещь. Но если бы разум перерыл все внутренности вещей и вскрыл им все жилы, чтобы хлы-

нуть оттуда себе навстречу, он не достиг бы этого счастья, а должен был бы сначала в себе самом найти свое завершение, чтобы потом иметь возможность узнать на опыте свою завершенность.

Сознание *наблюдает*, т.е. разум хочет найти и иметь себя в качестве сущего предмета, как *действительный, чувственно-наличный* модус. Сознание этого процесса наблюдения мнит и говорит, конечно, что оно хочет узнать на опыте *не себя само*, а, напротив, *сущность вещей как вещей*. То обстоятельство, что это сознание мнит и говорит так, объясняется тем, что оно *есть* разум, но разум как таковой еще не есть его предмет. Если бы оно знало *разум* как одинаковую сущность вещей и себя самого и знало также, что разум может наличествовать в специфическом для него виде только в сознании, то оно, напротив, спустилось бы в свою собственную глубину и искало бы его здесь, а не в вещах. Если бы оно нашло его в этой глубине, то оттуда он снова был бы отослан к действительности, чтобы созерцать в ней свое чувственное выражение, но тотчас же по существу истолковало бы его как *понятие*. Разум, как он *непосредственно* выступает в качестве достоверности сознания, что оно есть вся реальность, понимает свою реальность в смысле *непосредственности бытия* и точно так же единство “я” с этой предметной сущностью – в смысле *непосредственного единства*, в котором разум еще не разделил и не соединил снова моменты бытия и “я”, или, другими словами, которое разум еще не познал. Поэтому разум как наблюдающее сознание подходит к вещам, придерживаясь того мнения, что он поистине приемлет их как вещи чувственные, противоположные “я”, но его действительный образ действия противоречит этому мнению, ибо он *познает* вещи, он превращает их чувственность в *понятия*, т.е. именно в бытие, которое в то же время есть “я”, превращает мышление тем самым в сущее мышление, или бытие – в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия. Для этого наблюдающего сознания тут обнаруживается только то, что является *вещами*, а для нас – что есть *оно само*; но результатом его движения будет то, что оно станет для себя самого тем, что оно есть в себе.

Деятельность наблюдающего разума следует рассмотреть в моментах ее движения – как воспринимает разум природу, дух и, наконец, соотношение того и другого в качестве чувственного бытия и как он ищет себя в качестве действительности, обладающей бытием.

а. Наблюдения природы

[1. Наблюдение природы вещей. (α). Описание.] – Когда сознание, не дошедшее до мысли, объявляет наблюдение и опыт источником истины, то его слова могут звучать, пожалуй, так, словно оно должно иметь дело только с ощущением вкуса, обонянием, осязанием, слышанием и видением; в усердии, с которым оно рекомендует ощущение вкуса, обоняние и т.д., оно забывает сказать, что на деле оно в такой же мере уже определило для себя по существу предмет этого ощу-

щения, и это определение имеет для него по меньшей мере такое же значение, как и указанные ощущения. И оно сразу же согласится, что для него дело вообще не только в процессе восприятия, и не признает за наблюдение, например, восприятие того, что этот перочинный нож лежит рядом с этой табакеркой. Воспринимаемое должно иметь, по меньшей мере, значение чего-то *всеобщего*, а не *чувственного* “этого”.

Это всеобщее, таким образом, есть вначале лишь то, что *остается равным себе*; его движение есть только однообразное повторение одних и тех же действий. Сознание, поскольку оно находит в предмете только *всеобщность* или *абстрактное* “мое”, должно принять на само себя подлинное движение предмета и, не будучи еще рассудочным его пониманием, должно быть по крайней мере памятью о нем, которая выражает всеобщим образом то, что в действительности наличествует только как единичное. Это поверхностное извлечение из единичности и столь же поверхностная форма всеобщности, где чувственное только принимается, не становясь в себе самом всеобщем, – это *описание* вещей еще не имеет движения в самом предмете; движение это, напротив, только в самом описании. Предмет, как он описан, потерял поэтому интерес; если описан один, то нужно приняться за другой и не прекращать поисков, дабы описание не исчерпалось. Если дальше не так легко найти новые *целостные* вещи, то нужно вернуться к уже найденным, чтобы делить их дальше, разложить на части и отыскать у них еще новые стороны вещности. Для этого неутомимого, беспокойного инстинкта никогда не может не хватить материала; найти какой-нибудь новый отличный род или тем более какую-нибудь новую планету, которой, хотя она – индивид, свойственна природа всеобщего, – это может выпасть на долю только счастливым. Но граница того, что *отличается* как слон, дуб, золото, что есть *род* и *вид*, переходит через множество ступеней в бесконечное *обособление* хаотически разбросанных животных и растений, горных пород или металлов, земель и т.д., подлежащих обнаружению лишь путем применения силы и искусства. В этом царстве неопределенности всеобщего, где обособление в свою очередь приближается к *раздроблению на отдельные единицы* и опять-таки кое-где полностью доходит до него, открыт неисчерпаемый запас для наблюдения и описания. Но здесь, где перед ним открывается необозримое поле, на границе всеобщего оно может вместо неизмеримого богатства найти, напротив, только предел природы и своих собственных действий; он не может уже знать, не есть ли случайность то, что кажется сущим в себе. То, что носит на себе печать хаотического или незрелого, слабого и из элементарной неопределенности едва развившегося образования, не может претендовать на то, чтобы его хотя бы только описали.

[(β). *Указание признаков.*] – Если этому исканию и описанию кажется, что они имеют дело только с вещами, то мы видим, что фактически они простираются не на *чувственное восприятие*, а то, по чему вещи *познаются*, для них важнее, чем остальной объем чувственных свойств, без которых сама вещь, правда, не может обойтись, но от которых созна-

ние избавляет себя. Благодаря этому различению *существенного и несущественного* из чувственного рассеяния подымается понятие, и познавание заявляет этим, что для него, по крайней мере, столь же существенно иметь дело *с самим собою*, как и с вещами. В этой двойной существенности оно начинается колебаться, присуще ли и *вещам* то, что существенно и необходимо для познавания. С одной стороны, *признаки* призваны к тому, чтобы служить только познаванию – благодаря им оно различает вещи друг от друга; но с другой стороны, познанию подлежит не то, что несущественно в вещах, а то, благодаря чему они сами *вырываются* из всеобщей взаимосвязанности бытия вообще, *отделяются* от “иного” и суть *для себя*. Признаки должны быть не только в существенном соотношении с познаванием, но должны быть также существенными определенностями вещей, и искусственная система должна согласоваться с системой самой природы и должна выражать только ее. Это необходимо вытекает из понятия разума, и его инстинкт (ибо в этом процессе наблюдения разум ведет себя только как инстинкт) достиг и в своих системах того единства, где сами предметы разума именно таковы, что им присуща некоторая существенность или *для-себя-бытие* и они не представляют собой только случай “этого” *мгновенья* или “этого” “*здесь*”. Например, отличительные признаки животных устанавливаются по когтям и зубам⁸⁸, ибо на деле не только познавание этим *отличает* (*unterscheiden*) одно животное от другого, но само животное этим *отделяет* (*abscheiden*) себя: пользуясь этим оружием, оно сохраняет себя *для себя* и обособляет себя от всеобщего. Растение, напротив того, не достигает *для-себя-бытия*, а лишь соприкасается с границей индивидуальности; поэтому оно берется и различается у этой границы, где оно обнаруживает видимость *раздвоения* пола⁸⁹. А то, что стоит на еще более низкой ступени, само уже не может отличить себя от другого, а теряется, переходя в противоположность. *Покоящееся бытие* и *бытие в отношении* вступают друг с другом в коллизии, вещь, стоящая в отношении, есть нечто иное, чем покоящаяся, тогда как индивид, напротив, есть сохранение себя в отношении к другому. Но то, что к этому неспособно и что *химически* становится другим, чем оно есть *эмпирически*, запутывает познавание и ввергает его в ту же коллизии: держаться ли одной и другой стороны, так как сама вещь не есть нечто, что остается равным себе, и эти стороны в ней распадаются.

В таких системах того, что всеобщим образом остается себе равным, последнее имеет то значение, что оно остается себе равным как в познавании, так и в самих вещах. Однако это расширение остающихся *равными определенностей*, из коих каждая спокойно описывает все свое поступательное движение и обретает пространство, чтобы оставить за собой свободу действия, – это расширение в такой же мере по существу переходит в свою противоположность – в хаос этих определенностей; ибо признак, всеобщая определенность, есть единство противоположного – определенного и того, что в себе всеобщее; она должна, следовательно, раздвоиться в эту противоположность. Если же теперь, с одной стороны, всеобщее, в котором содержится сущность определенности,

побеждается определенностью, то, с другой стороны, напротив, всеобщее точно так же сохраняет за собою свое господство над определенностью, оттесняет ее к границе, смешивает там ее различия и существенные моменты. Наблюдение, которое тщательно разделяло их и считало, что располагает в них чем-то твердым (*etwas Festes zu haben*), видит, что один принцип перекрывается другими, что образуются переходы и хаос и что тут связано вместе то, что она сперва принимало за совершенно раздельное, и разделено то, что оно считало связанным; так что наблюдение, твердо придерживающееся (*dies Festhalten*) спокойного, остающегося себе равным бытия, должно убедиться, что здесь именно в самых всеобщих своих определениях, в том, каковы, например, существенные признаки животного, растения, оно высмеивается при помощи примеров, которые отнимают у него всякое определение, приводят к молчанию всеобщности, до которой оно поднялось, и сводят его вновь к безмысленному наблюдению и описанию.

[(γ). *Нахождение законов. (αα) Понятие и опыт закона.*] – Это наблюдение, ограничивающееся простым или ограничивающее чувственное рассеяние всеобщим, убеждается, следовательно, на своем предмете в *путаности своего принципа*, потому что то, что определено, по природе своей должно потерять себя в противоположном себе; поэтому разум, напротив, должен уйти от *косной* определенности, обладавшей видимостью постоянства, и перейти к наблюдению ее в том виде, в каком она поистине есть, т.е. в *соотношении ее с тем, что ей противоположно*. То, что называют существенными признаками, суть *покоящиеся* определенности, которые в том виде, в каком они выражаются и понимаются в качестве *простых* определенностей, не показывают того, что составляет их природу – быть исчезающими моментами движения, принимающего себя обратно в себя. Так как теперь инстинкт разума приходит к тому, чтобы отыскать определенность сообразно с ее природой, состоящей в том, что она по существу не обладает бытием для себя, а переходит в противоположное, то он ищет соответственно *закону* и *понятию* закона, правда, соответственно им как *сущей* действительности, но последняя на деле исчезнет для него, и стороны закона станут чистыми моментами или абстракциями, так что закон выступает в природе понятия, которое уничтожило в себе равнодушное состояние чувственной действительности.

Для наблюдающего сознания *истина закона* состоит в *опыте* как в способе [убедиться], что *чувственное бытие* есть для сознания, а не в себе самом и не для себя самого. Но если закон имеет свою истину не в понятии, то он есть нечто случайное, не необходимость, или: на деле он – не закон. Но то обстоятельство, что закон по существу есть в виде понятия, не только не противоречит тому, что он имеется налицо для наблюдения, но скорее в силу этого он обладает необходимым *наличным бытием* и есть для наблюдения. Всеобщее в *смысле разумной всеобщности* всеобщее также и в смысле, присущем понятию и состоящем в том, что всеобщее проявляется для данного сознания как наличеству-

щее и действительное, или что понятие проявляется в модусе вещиности и чувственного бытия, но не теряя вследствие этого своей природы и не опускаясь до косной устойчивости или до равнодушного чередования. То, что общезначимо (*allgemein gültig*), то и имеет всеобщую силу (*allgemein geltend*); то, что *должно* быть, то и на деле *есть*, а то, что только *должно* быть, но не *есть*, не обладает истиной. Инстинкт разума, с своей стороны, с полным основанием крепко держится за это и не дает ввести себя в заблуждение мысленными вещами, которые только *должны* быть и как *долженствование* должны обладать истиной, хотя бы они уже не встречались ни в каком опыте, – оно столь же мало дает ввести себя в заблуждение гипотезами, как и всякими другими иллюзиями (*Unsichtbarkeiten*) неиссякающего долженствования, ибо разум есть именно достоверность того, что он обладает реальностью, и то, что для сознания не существует в качестве самодовлеющей сущности, т.е. то, что не является, есть для сознания полное ничто.

Правда, для этого сознания, не идущего дальше наблюдения, то обстоятельство, что истина закона по существу есть *реальность*, становится опять *противоположностью* по отношению к понятию и по отношению к всеобщему в себе; иначе говоря, такой закон, как его закон, для сознания не есть какая-то сущность разума; по его мнению, оно получает здесь нечто *чуждое*. Однако оно опровергает это свое мнение действием, в котором оно само понимает свою всеобщность не в том смысле, будто явление закона должно быть показано ему на *всех единичных* чувственных вещах, дабы можно было утверждать истину его. Для того чтобы утверждать, что камни, поднятые с земли и выпущенные из руки, падают, вовсе не требуется, чтобы этот эксперимент был произведен над всеми камнями; быть может, скажут, что это должно быть испытано по крайней мере на очень большом количестве камней, откуда потом *по аналогии* можно было бы сделать заключение, с наибольшей вероятностью или с полным правом, относительно всех других камней. Однако аналогия не только не дает ни малейшего права, но в силу своей природы так часто опровергает себя, что аналогия, напротив, не позволяет делать никакого заключения о том, что можно заключить по аналогии. *Вероятность*, к которой можно было бы свести результат аналогии, теряет перед *истиной* всякое различие между меньшей и большей вероятностью; как бы ни была она велика, она ничто перед истиной. Но инстинкт разума на деле принимает такие [основанные на вероятности] законы *за истину*; и лишь по отношению к их необходимости, которой он не познает, он прибегает к этому различению и низводит истину самой сути дела до вероятности, дабы обозначить тот несовершенный способ, каким истина имеется налицо для сознания, еще не достигшего проникновения в чистое понятие, ибо всеобщность имеется налицо лишь как *простая непосредственная* всеобщность. Но в то же время в силу этой всеобщности закон обладает для сознания истиной: то, что камень падает, для него истинно потому, что для него камень *тяжел*, т.е. потому, что в тяжести *самой по себе* ка-

мень имеет существенное отношение к земле, выражающееся в падении. Сознание, следовательно, в опыте имеет *бытие* закона, но точно так же оно имеет его и как *понятие*, и только в силу *обоих обстоятельств*, вместе взятых, закон для него истинен; закон имеет силу закона потому, что он проявляется в явлении и в то же время в себе самом есть понятие.

[(ββ) Эксперимент.] – Так как закон есть *в себе* в то же время понятие, инстинкт разума в этом сознании необходимо, но не зная того, что он этого хочет, сам стремится к тому, чтобы *очистить* закон и его моменты *до понятия*. Он производит опыты над законом. В том виде, в каком закон выступает сначала, он проявляется нечисто, окутанный единичным чувственным бытием, а понятие, составляющее его природу, представляется погруженным в эмпирический материал. В своих опытах инстинкт разума старается найти, что воспоследует при тех или иных обстоятельствах. Благодаря этому кажется, будто закон еще больше окунается в чувственное бытие, однако последнее, напротив, теряется в нем. Внутреннее значение этого изыскания состоит в том, что оно находит *чистые условия* закона; а это значит лишь то (хотя бы сознание, которое так выражается, имело в виду сказать этим нечто другое), что закон целиком возводится в форму понятия и всякая связанность его *моментов с определенным бытием* уничтожается. Отрицательное электричество, например, которое сперва объявляется, скажем, электричеством *смолы*, точно так же как положительное – электричеством *стекла*, полностью теряют благодаря опытам это значение и становятся просто *положительным* и *отрицательным* электричеством, из коих каждое уже не принадлежит какому-либо частному виду вещей, и уже нельзя говорить, что одни тела бывают положительно электрические, а другие – отрицательно электрические⁹⁰. Точно так же отношение кислоты и основания и их движение друг по отношению к другу составляет закон, в котором эти противоположности выступают как тела. Однако у этих обособленных вещей нет никакой действительности; сила, которая их расторгает, не может помешать им тотчас же снова вступить в процесс, ибо они суть только это соотношение. На них нельзя указать как на существующие для себя подобно зубу или когтю. То, что их сущность состоит в непосредственном переходе в нейтральный продукт, делает их *бытие* снятым в себе или чем-то всеобщим; и кислота и основание обладают истиной только как то, что *всеобщие*. Подобно тому, следовательно, как стекло и смола могут быть электрическими и положительно и отрицательно, так и кислота и основание не связаны как свойства с той или другой *действительностью*, а каждая вещь является кислотой или основанием лишь *относительно*; то, что кажется явным основанием или кислотой, получает в так называемых синсоматиях противоположное значение по отношению к другому. – Результат опытов таким именно образом снимает моменты или одушевления как свойства определенных вещей и освобождает предикаты от их субъектов⁹¹. Эти предикаты, как они поистине суть, могут быть най-

дены только как всеобщие предикаты; вследствие этой самостоятельности они получают название *материй*, которые суть не тела и не свойства, и, конечно, справедливо избегают называть телом кислород и т.д., положительное и отрицательное электричество, теплоту и пр.⁹²

[(γγ). *Материю.*] – *Материя*, напротив того, не есть *сущая вещь*, а есть бытие как *всеобщее* бытие или [бытие] в модусе понятия. Разум, который еще остается инстинктом, проводит это правильное различие, хотя не сознает того, что, испытывая закон на всяком чувственном бытии, он именно этим снимает лишь чувственное бытие закона, и что, когда он постигает его моменты как *материю*, существенность их стала для него “всеобщим” и провозглашена в этом выражении как некое нечувственное чувственное, как бестелесное и все же предметное бытие.

Посмотрим теперь, какой оборот для инстинкта разума принимает его результат и в какой новой форме выступает, таким образом, его наблюдение. В качестве истины этого экспериментирующего сознания мы видим чистый закон, который освобождается от чувственного бытия, мы видим его как *понятие*, которое, будучи налицо в чувственном бытии, но двигаясь в нем самостоятельно и независимо, погружено в него свободно от него и есть *простое* понятие. То, что поистине есть *результат* и *сущность*, само выступает теперь для этого сознания, но выступает как *предмет*, и притом (так как он именно для этого сознания не есть *результат* и не стоит ни в каком соотношении с предшествующим движением) как *особый вид* предмета, а отношение этого сознания к последнему выступает как некоторый иной [вид] наблюдения.

[2. Н а б л ю д е н и е о р г а н и ч е с к о г о. (α) *Общее определение органического.*] – Такой предмет, в котором процесс происходит в простоте понятия, есть *органическое*. Оно есть та абсолютная текучесть, в коей растворена определенность, благодаря которой оно было бы только для *другого*. Если неорганическая вещь имеет своей сущностью определенность и в силу этого только вместе с некоторой другой вещью составляет полноту моментов понятия и потому пропадает, вступающая в движение, – то, напротив, в органической сущности все определенности, благодаря которым она открыта для другого, подчинены органическому простому единству; ни одна определенность не выступает как существенная определенность, которая свободно относилась бы к другому, и поэтому органическое сохраняет себя в самом своем отношении.

[(αα) *Органическое и стихийное.*] – Те *стороны закона*, на наблюдение которых здесь направляется инстинкт разума, суть прежде всего, как вытекает из этого определения, *органическая* природа и *неорганическая* в их соотношении друг с другом. Последняя для органической природы есть именно противоположная ее *простому понятию* свобода *предоставленных самим себе* определенностей, в коих *в то же время растворена* индивидуальная природа и из непрерывности коих *в то же время* она обособляется и есть *для себя*. Воздух, вода, земля, зоны и климат суть такие общие стихии, которые составляют неопределенную простую сущность индивидуальностей и в которых последние в то же

время рефлексированы в себя. Ни индивидуальность не есть просто в себе и для себя, ни стихийное; в самостоятельной свободе, в которой они для наблюдения выступают друг по отношению к другу, они относятся вместе с тем как *существенные соотношения*, но так, что самостоятельность того и другого и равнодушие друг к другу есть то, что господствует, и только частично переходит в абстракцию. Здесь, следовательно, закон имеется налицо как соотношение некоторой стихии с образованием органического, которому, с одной стороны, противопоставит стихийное бытие и которое, с другой стороны, воспроизводит это бытие в своей органической рефлексии. Однако такие *законы*, что, мол, животные, принадлежащие к воздушной стихии, обладают свойствами птиц, а принадлежащие к водной стихии, обладают свойствами рыб, что северные животные покрыты густой шерстью и т.д., сразу обнаруживают бедность, которая не соответствует многообразию органического мира. Помимо того, что органическая свобода умеет вновь отнять у этих определений их формы и на каждом шагу необходимо дает [примеры] исключения из таких законов или правил, как бы их ни называли, – помимо всего этого, даже в тех [случаях], которые подходят под эти правила, это остается столь поверхностным определением, что и выражение их необходимости не может быть иным и не выводит закон за пределы “*большого влияния*”⁹³; при этом не известно, что, собственно, относится к этому влиянию и что не относится. Такого рода соотношения органического со стихийным действительно не следует поэтому называть *законами*, ибо, с одной стороны, как упомянуто, такое соотношение по содержанию своему далеко не исчерпывает объема органического, а с другой стороны, и моменты самого соотношения остаются равнодушными друг к другу и не выражают никакой необходимости. В понятии кислоты заключается *понятие* основания, как в понятии положительного электричества – отрицательное; но сколько бы ни *встречалось* сочетание густой шерсти с севером, или строения рыб – с водой, строения птиц – с воздухом, в понятии севера не содержится понятия густой шерсти, в понятии моря – понятия строения рыб, в понятии воздуха – понятия строения птиц. В силу этой свободы обеих сторон по отношению друг к другу *бывают* животные и на суше, обладающие существенными характерными чертами птицы, рыбы и т.д. Так как необходимость нельзя понять как внутреннюю необходимость сущности, она перестает также обладать чувственным наличным бытием и ее нельзя уже наблюдать в действительности – она *вышла* за ее пределы. Таким образом, не находясь в самой реальной сущности, необходимость есть то, что называется телеологическим соотношением – соотношением, *внешним* к соотносимому и представляющим собой поэтому скорее противоположность закону⁹⁴. Оно есть мысль, целиком освобожденная от необходимой природы, мысль, которая покидает ее и для себя движется за ее пределами.

[(ββ) *Телеология и инстинкт разума.*] – Если только что упомянутое нами соотношение органического со стихийной природой не выра-

жает сущности органического, то, напротив того, в *понятии цели* эта сущность содержится. Правда, для этого наблюдающего сознания понятие это не есть собственная *сущность* органического, оно оказывается для него вне этого последнего и в таком случае составляет лишь упомянутое внешнее, *телеологическое* соотношение⁹⁵. Однако, согласно ранее приведенному определению органического, оно на деле есть сама реальная цель, ибо, *сохраняя себя само* в соотношении с другим, оно есть именно та природная сущность, в которой природа рефлектируется в понятие, и [есть] разрозненные моменты необходимости, моменты причины и действия, активного и пассивного, соединенные в одно, – так что здесь нечто выступает не только как *результат* необходимости, но, так как оно ушло обратно в себя, то конечное или результат в такой же мере есть *первое*, с чего начинается движение, и собственная *цель*, претворяемая им в действительность. Органическое не порождает чего-либо, а лишь *сохраняет себя*; иначе говоря, то, что порождается, в такой же мере уже имеется налицо, как и порождается.

Уясним себе ближе это определение, как оно есть в себе и как оно есть для инстинкта разума, чтобы посмотреть, как этот инстинкт находит в нем себя, но не узнает себя в том, что им найдено. Итак, понятие цели, до которого поднимается наблюдающий разум, поскольку это – его *сознательное понятие*, точно так же имеется налицо и как нечто *действительное* и составляет не только *внешнее отношение* последнего, но и его *сущность*. Это действительное, которое само есть некоторая цель, находится в целесообразном отношении с другим, т.е. его отношение есть случайное отношение, *в зависимости от того, что есть непосредственно то и другое*; то и другое непосредственно – самостоятельны и равнодушны друг к другу. Но сущность их отношения другая, чем та, которую они как будто составляют, и их действие имеет иной смысл, чем тот, который оно *непосредственно* имеет для чувственного воспринимания; необходимость скрыта в том, что совершается, и обнаруживается только *в конце*, но так, что именно этот конец и обнаруживает, что она была и началом (*das Erste*). Но конец обнаруживает этот приоритет самого себя в том, что благодаря изменению, произведенному действием, ничего иного не происходит, кроме того, что уже было. Или если начать с начала, то оно в конце своем или в результате своего действия приходит лишь обратно к себе самому; и именно благодаря этому оно оказывается чем-то таким, что имеет своим концом *себя само*, следовательно, как начало оно уже вернулось к себе, или: оно есть *в себе и для себя самого*. Следовательно, то, чего органическое достигает благодаря движению своего действия, есть *оно само*; и то, что оно достигает только себя самого, и есть его *чувствование себя*. Правда, тем самым имеется налицо различие между тем, что *оно есть*, и тем, *чего оно ищет*, но это только *видимость различия*, и благодаря этому оно само по себе есть понятие.

Но точно так же обстоит дело с *самосознанием* – оно различает себя от себя таким способом, при котором в то же время не обнаруживается

различия. Поэтому в наблюдении органической природы оно находит только эту сущность, оно находит себя как некоторую вещь, *как некоторую жизнь*, но между тем, что есть оно само, и тем, что оно нашло, оно проводит еще различие, которое однако не есть различие. Подобно тому как инстинкт животного разыскивает и потребляет пищу, но этим ничего не извлекает, кроме себя, так и инстинкт разума в своем искании находит только самый разум. Животное кончает чувствованием себя. Инстинкт разума, напротив того, есть в то же время самосознание; но так как он – только инстинкт, он теряет значение рядом с сознанием и имеет в нем свою противоположность. Поэтому его удовлетворение раздвоено этой противоположностью, он находит, конечно, себя самого, т.е. *цель*, и точно так же находит эту цель как *вещь*. Но цель, во-первых, оказывается для него *вне вещи*, которая представляется целью. Во-вторых, эта цель как цель в то же время *предметна*, поэтому она оказывается также не внутри себя как сознание, а в некотором другом рассудке.

Если присмотреться ближе, то в понятии вещи точно так же содержится определение, что *она в самой себе есть цель*. А именно, она сохраняет *себя*; это значит, что по своей природе она в одно и то же время скрывает необходимость и проявляет ее в форме *случайного* соотношения; ибо свобода вещи или ее *для-себя-бытие* именно в том и состоит, что к своей необходимости она относится как нечто равнодушное; она, следовательно, себе самой представляется как такая вещь, понятие которой оказывается вне ее бытия. Точно так же разуму необходимо созерцать свое собственное понятие оказавшимся вне его, следовательно, как *вещь*, как такую вещь, по отношению к которой он *равнодушен* и которая, следовательно, *равнодушна* к нему и к своему понятию. В качестве инстинкта он остается также внутри этого *бытия* или *равнодушия*, и вещь, выражающая понятие, остается для него чем-то иным, нежели это понятие, а понятие – чем-то иным, нежели вещь. Таким образом, для него органическая вещь есть *цель* в самой себе лишь в том смысле, что необходимость, которая проявляется в ее действии как скрытая необходимость (так как то, что действует в ней, ведет себя как равнодушное для-себя-сущее), оказывается вне самого органического. – Но так как органическое как цель в себе самом не может вести себя иначе как таковое, то и то обстоятельство, что оно в самом себе есть цель, выступает в явлении и чувственно наличествует и в таком виде наблюдается. Органическое выказывает себя как нечто, что само себя *сохраняет* и что в себе *возвращается* и *возвратилось*. Но в этом бытии это наблюдающее сознание не узнает понятия цели, другими словами, не узнает того, что понятие цели существует не где-либо в рассудке, а именно здесь, и есть в качестве некоторой вещи. Между понятием цели и для-себя-бытием и самосохранением оно проводит различие, которое не есть различие. Оно не видит, что это не есть различие; действие, которое является случайным и равнодушным к тому, что благодаря ему осуществляется, и единство, все же связывающее то и другое, – это действие и эта цель для него распадаются.

[(γγ). *Самостоятельность органического, его внешнее и внутреннее.*] – То, что в этом аспекте присуще самому органическому, есть действие, находящееся посредине между его началом и концом, поскольку это действие носит характер единичности. Поскольку же действие обладает характером всеобщности и то, что действует, приравнено к тому, что порождается благодаря этому, целесообразное действие как таковое не могло бы быть присуще органическому. Названное единичное действие, которое есть только средство, в силу своей единичности подходит под определение необходимости всецело единичной или случайной. Действия органического, направленные на сохранение его самого как индивида или его как рода, со стороны этого непосредственного содержания целиком находятся поэтому вне закона, ибо всеобщее и понятие не относятся к этому содержанию. Его действие было бы, следовательно, пустыми действиями, лишенными внутреннего содержания; они не были бы даже действиями машины, ибо у машины есть какая-то цель и ее действия благодаря этому имеют определенное содержание. Покинутые таким образом всеобщим, они были бы лишь деятельностью чего-то сущего как *сущего*, т.е. деятельностью, которая в то же время не рефлектирует в себя, подобно действию какой-нибудь кислоты или основания; это были бы действия, которые не могли бы отделиться от своего непосредственного наличного бытия и не могли бы отказаться от этого бытия, пропадающего в соотношении со своей противоположностью, и в то же время сохранить себя. Бытие же, действия которого и рассматриваются здесь, установлено как некоторая вещь, *сохраняющаяся* в своем соотношении со своей противоположностью; *деятельность* как таковая есть не что иное, как чистая, лишенная сущности форма для-себя-бытия вещи, и субстанция деятельности, которая есть не одно лишь определенное бытие, а есть всеобщее, *цель* деятельности, не находится вне ее; она сама по себе есть деятельность, которая возвращается в себя, а не направляется обратно в себя чем-нибудь посторонним.

Но это единство всеобщности и деятельности не существует для *наблюдающего* сознания потому, что названное единство есть по существу внутреннее движение органического и может быть постигнуто только как понятие; но наблюдение ищет моментов в форме *бытия* и *постоянства* и так как органическое целое по существу состоит в том, что этих моментов в нем таким именно образом нет и их таким именно образом нельзя найти в нем, то сознание, согласно своей точке зрения, превращает противоположность в такую, которая соответствует этой точке зрения.

Таким способом для сознания возникает органическая сущность как соотношение двух *сущих* и *постоянных* моментов – некоторой противоположности, обе части которой, следовательно, с одной стороны, кажутся ему данными в наблюдении, а с другой стороны, по своему содержанию, выражают противоположность между *понятием* органической *цели* и *действительностью*. Но так как понятие как таковое при

этом исключено, то названная сущность возникает способом темным и поверхностным, при котором мысль низведена до уровня представления. Таким образом, мы видим, что под *внутренним* приблизительно подразумевается понятие цели, а под *внешним* – действительность; и их соотношением порождается закон, гласящий, что *внешнее есть выражение внутреннего*.

Если ближе присмотреться к этому внутреннему вместе с тем, что ему противоположно, и к их взаимному отношению, то окажется, во-первых, что обе стороны закона уже не звучат так, как в прежних законах, где они являлись самостоятельными *вещами*, каждая сторона – как некоторое особенное тело, а, во-вторых, не говорят они и о том, что всеобщее должно иметь свое существование где-то еще *вне сущего*. Наоборот, органическая сущность вообще прямо положена в основу как содержание внутреннего и внешнего, и для обеих сторон эта сущность – одна и та же; противоположность поэтому остается лишь чисто формальной противоположностью, реальные стороны которой имеют своей сущностью одно и то же “*в себе*”, но в то же время, так как внутреннее и внешнее суть также противоположная реальность и для наблюдения они выступают как различное *бытие*, то наблюдению кажется, будто каждое из них имеет особенное содержание. Но это особенное содержание, поскольку оно есть одна и та же субстанция или органическое единство, на деле может быть только разной формой их; наблюдающее сознание намекает на это тем, что внешнее есть только *выражение* внутреннего. – Такие же определения отношения мы видели в понятии цели, а именно равнодушную самостоятельность разных моментов и в ней – их единство, в котором они исчезают.

[(β) *Облик органического.* (αα) *Органические свойства и системы.*] – Посмотрим теперь, какой *облик* имеют внутреннее и внешнее в своем бытии. Внутреннее как таковое должно в такой же мере обладать внешним бытием и обликом, как и внешнее как таковое, ибо оно есть предмет, или: оно само установлено как сущее и как наличествующее для наблюдения.

Органическая субстанция, будучи *внутренней*, есть *простая* душа, чистое *понятие цели* или *всеобщее*, которое в своем делении остается точно так же всеобщей текучестью и поэтому в своем *бытии* является *действованием* или *движением исчезающей* действительности, тогда как, напротив того, *внешнее*, будучи противоположно названному сущему внутреннему, состоит в *покоящемся бытии* органического. Закон как соотношение названного внутреннего с этим внешним выражает, следовательно, свое содержание то в изображении *общих моментов* или *простых существенностей*, то в изображении претворенной в действительность существенности или *форм*. Указанные первые простые органические *свойства* – назовем их так – суть *чувствительность*, *раздражимость* и *воспроизведение*⁹⁶. Эти свойства, по крайней мере первые два, относятся, правда, как будто не к организму вообще, а только к животному организму. И действительно, растительный организм вы-

ражает лишь простое понятие организма, которое *не развивает* своих моментов; поэтому относительно этих моментов, поскольку они должны быть доступны наблюдению, мы должны придерживаться того понятия организма, которое представляет их развитое наличное бытие.

Что же касается самих этих свойств, то они вытекают непосредственно из понятия самоцели. Ибо *чувствительность* выражает вообще простое понятие органической рефлексии в себя или общую текучесть этого понятия; *раздражимость* же выражает органическую эластичность – способность реагировать одновременно с рефлектированием – и претворение в действительность, противоположное первому покоящемуся *внутри-себя-бытию*, претворение, в котором названное абстрактное для-себя-бытие есть бытие для другого. *Воспроизведение* же есть действие этого рефлектированного в себя организма *в целом*, есть деятельность организма в качестве цели в себе или в качестве *рода*, когда индивид, следовательно, отталкивает себя от себя самого, снова производит или свои органические части или целый индивид. Понимаемое в смысле *самосохранения вообще*, воспроизведение выражает формальное понятие органического или чувствительность; но, собственно говоря, оно есть реальное органическое понятие или *целое*, которое возвращается в себя либо в качестве индивида через порождение отдельных частей себя самого, либо в качестве рода через порождение индивидов.

Другое значение этих органических элементов, а именно их значение в качестве *внешнего*, есть способ обретения ими *наружного вида*, благодаря которому они имеются налицо как *действительные*, но в то же время и как *общие* части или органические *системы*, – чувствительность, скажем, в виде нервной системы, раздражимость – в виде мускульной системы, воспроизведение – в виде внутренних органов сохранения индивида и рода.

Специфические законы органического касаются поэтому отношения органических моментов в их двойном значении: в одном случае они – *часть* органического *формообразования*, а в другом – *всеобщая текучая* определенность, которая проникает все названные системы. Следовательно, в выражении такого закона определенная *чувствительность* как момент организма *в целом* получала бы, например, свое выражение в определенно образовавшейся нервной системе или она была бы связана также с определенным *воспроизведением* органических частей индивида или размножением целого и т.д. – Обе стороны такого закона могут быть *наблюдаемы*. *Внешнее*, по понятию своему, есть *бытие для другого*; чувствительность имеет, например, в своей *системе* свой непосредственно претворенный в действительность модус; а как *общее свойство* она в своих *внешних проявлениях* точно так же есть нечто предметное. Та сторона, которая называется “*внутренним*”, имеет свою *собственную внешнюю* сторону, которая отлична от того, что в целом называется *внешним*.

Итак, хотя наблюдению, конечно, доступны обе стороны органического закона, но не [доступны] законы соотношения их; и наблюдения

не достаточно не потому, что оно *как наблюдение* слишком близоруко и что ему следовало бы пользоваться не эмпирическими приемами, а исходить из идей (ибо такие законы, если бы они были чем-то реальным, должны были бы действительно иметь место и, следовательно, подлежали бы наблюдению), а потому, что мысль о такого рода законах, как оказывается, не содержит в себе истины.

[(ββ). *Моменты внутреннего в их взаимном отношении.*] – Законом оказалось отношение, которое состоит в том, что всеобщее органическое *свойство* может становиться вещью в органической *системе* и иметь в ней свой оформленный отпечаток, так что то и другое были бы одной и той же сущностью, имеющейся налицо в одном случае в качестве всеобщего момента, а в другом – в качестве вещи. Но, помимо того, и сторона внутреннего для себя есть отношение многих сторон, и потому прежде всего напрашивается мысль о законе как соотношении общих органических деятельностей или свойств.

Возможен ли такой закон, это должно быть решено, исходя из природы такого свойства. Но последнее, как общая текучесть, с одной стороны, не есть нечто, что подобно вещи ограничено и содержится в различии некоторого наличного бытия, которое должно было бы составлять его форму, – чувствительность же выходит за пределы нервной системы и пронизывает все другие системы организма; с другой стороны, это свойство есть всеобщий *момент*, который по существу неразделен и неотделим от реакции или раздражимости и воспроизведения. Ибо как рефлексия в себя оно просто заключает в себе реакцию. Только рефлексированность в себя есть пассивность или мертвое бытие, нечувствительность, точно так же, как действие, что то же самое, что реакция, без рефлексированности в себя не есть раздражимость. Рефлексия в действии или реакции и действие или реакция в рефлексии есть именно то, единство чего составляет органическое, – единство, которое равнозначно органическому воспроизведению. Из этого следует, что во всяком модусе чувствительности должна иметься налицо та же *величина* чувствительности, что и раздражимости – так как мы в первую очередь рассматриваем взаимное отношение чувствительности и раздражимости, – и что органическое явление может быть понято и определено, или, если угодно, объяснено, в такой же мере со стороны чувствительности, как и со стороны раздражимости. То, что один считает, скажем, высокой степенью чувствительности, другой с таким же успехом может рассматривать как высокую степень раздражимости – и раздражимость *той же степени*. Если их назвать *факторами*⁹⁷ и если это слово не должно оставаться пустым, то именно этим выражено, что они суть *моменты* понятия, следовательно, в реальном предмете, сущность коего это понятие составляет, эти моменты одинаково имеются, и если он, с одной стороны, определяется как очень чувствительный, то точно так же, с другой стороны, его можно назвать в такой же мере раздражимым.

Если между ними проводят различие, как это необходимо, то они различны по понятию, и их противоположность – *качественная*. Но ко-

гда, помимо этого истинного различия, между ними еще устанавливается разница со стороны их бытия и для представления того, как они могли бы быть сторонами закона, то они проявляются в *количественном* разнообразии. Их специфическая качественная противоположность, следовательно, входит в *величину*, и возникают законы такого рода, как, например, то, что чувствительность и раздражимость находятся в обратном отношении своих величин, так что насколько одна возрастает, настолько же другая убывает⁹⁸; или лучше еще, если самую величину отнести к содержанию, – что величина чего-либо возрастает настолько, насколько его малость убывает. – Но если этому закону сообщается определенное содержание, скажем, что величина дыры *возрастает* по мере того, как *убывает* то, что ее заполняло, то это обратное отношение точно так же может быть превращено в прямое и выражено так, что величина дыры *возрастает* в прямом отношении к количеству отнимаемого – это *тавтологическое* положение, которое – будет ли оно выражено как прямое или как обратное отношение – в своем специфическом выражении означает лишь то, что некоторая величина настолько возрастает, насколько эта величина возрастает. Подобно тому, как дыра и то, что заполняет ее и отнимается, качественно противоположны, но реальное [содержание] их и определенная величина его в том и другом одна и та же, и равным образом прирост величины и убыль малости одно и то же, а их лишенное смысла противопоставление сводится к тавтологии, – точно так же и органические моменты одинаково нераздельны в своей реальности и в своей величине, которая есть величина этой реальности; один убывает только вместе с другим и возрастает только вместе с ним, ибо один имеет смысл просто лишь постольку, поскольку имеется налицо другой; или, лучше сказать, безразлично: рассматривать органическое явление как раздражимость или как чувствительность, будет ли речь идти о них вообще или об их величине. Таким образом, безразлично, говорится ли о расширении дыры как об увеличении ее как пустоты или как об увеличении изымаемого заполнения. Или какое-нибудь число, например *три*, остается равной величины, возьму ли я его в качестве положительного или отрицательного; и если я увеличу три до четырех, то четыремья станет как положительное число, так и отрицательное; – подобно тому как южный полюс магнита обладает ровно той же силой, что и его северный полюс, или положительное электричество или кислота совершенно так же сильны, как отрицательное по отношению к нему электричество, или как основание, на которое воздействует кислота. – Органическое *наличное бытие* и есть такая же величина, как эта тройка или как магнит и т.д.; оно есть то, что увеличивается и уменьшается, и если оно увеличивается, то увеличиваются *оба* фактора его, точно так же, как *оба* полюса магнита или как *оба* [вида] электричества возрастают, когда магнит и т.д. усиливаются. – Под то же понятие пустого противопоставления подпадает и то, что *оба* [фактора] столь же мало различаются по своей *интенсивности* и *экстенсивности*, одно не может убывать в экстенсивности и, на-

против, прибывать в интенсивности, тогда как другое, наоборот, должно было бы уменьшать свою интенсивность и, напротив, увеличивать экстенсивность; реальная интенсивность просто столь же велика, как и экстенсивность, и наоборот.

Как видно, при этом законоустановлении получается собственно так, что сперва раздражимость и чувствительность составляют определенную органическую противоположность; но это содержание теряется, и эта противоположность превращается в формальную противоположность возрастания и убывания величин или разной интенсивности и экстенсивности – противоположности, которой далее уже не касается природа чувствительности и раздражимости и которая ее больше не выражает. Поэтому такая пустая игра в законоустановление не связана с органическими моментами, а ею можно заниматься везде применительно ко всему, и вообще она покоится на незнакомстве с логической природой этих противоположностей.

Наконец, если вместо чувствительности и раздражимости устанавливают связь той или другой с воспроизведением, то отпадает всякий повод к этому законоустановлению; ибо воспроизведение не находится в отношении противоположности с названными моментами, как они находятся по отношению друг к другу; и так как это законоустановление покоится на такой противоположности, то здесь отпадает даже видимость того, что оно имеет место.

Только что рассмотренное законоустановление содержит различия организма в их значении моментов его *понятия* и, собственно говоря, должно было бы быть априорным законоустановлением. Но в нем самом по существу заключена та мысль, что они имеют значение *налично данного*, и наблюдающему только сознанию остается лишь держаться их наличного бытия. В органической действительности необходимо имеется такая противоположность, какую выражает ее понятие и которую можно определить как раздражимость и чувствительность, подобно тому как обе они в свою очередь кажутся отличными от воспроизведения. – *Внешнее проявление*, в котором здесь рассматриваются моменты органического понятия, есть *собственное непосредственное* внешнее проявление внутреннего, а не то *внешнее*, которое есть внешнее в целом и форма и в соотношении с которым должно быть ниже рассмотрено внутреннее.

Но если противоположность моментов постигается в том виде, в каком она существует в наличном бытии, то чувствительность, раздражимость, воспроизведение *низводятся* до обыкновенных *свойств*, которые по отношению друг к другу суть столь же равнодушные всеобщности, как удельный вес, цвет, твердость и т.д. В этом смысле можно, конечно, наблюдать, что одно органическое [существо] обладает большей чувствительностью или раздражимостью или большей воспроизводительной силой, чем другое, точно так же, как и то, что чувствительность и т.д. одного по *роду* своему разнится от чувствительности и т.д. другого, что одно относится к определенным раздражениям иначе, чем

другое, подобно тому как лошадь иначе относится к овсу, чем к сену, а собака в свою очередь – иначе, чем лошадь, к тому и другому и т.д. – все это можно наблюдать точно так же, как то, что одно тело тверже другого и т.д. – Однако эти чувственные свойства – твердость, цвет и т.д., равно как и явления восприимчивости к овсу, раздражимости от тяжести груза или рождаемости детенышей по количеству и видам, будучи соотносимы и сравниваемы друг с другом, по существу противоречат какой-либо закономерности. Ибо определенность их *чувственного бытия* состоит именно в том, что они существуют совершенно равнодушно друг к другу и в большей мере выражают не связанную понятием свободу природы, чем единство некоторого соотношения, в большей мере ее неразумные скачки то в одну, то в другую сторону на шкале случайных [отношений] величин между моментами понятия, чем сами эти моменты.

[үү *Соотношение сторон внутреннего и внешнего.*] – Закон в собственном смысле, выражающий истинное *внешнее* как отпечаток *внутреннего*, могла бы дать лишь *другая* сторона, с которой простые моменты органического понятия сравниваются с моментами *формообразования*. – Так как, далее, названные простые моменты суть всепроникающие текучие свойства, то у них нет в органической вещи особого реального выражения, наподобие того, что называется отдельной системой формообразования. Другими словами, если абстрактная идея организма подлинно выражена в названных трех моментах лишь потому, что они суть не нечто неподвижное, а только моменты понятия и движения, то, напротив, организм как формообразование не охватывается тремя такими определенными системами, как их разлагает анатомия. Поскольку такие системы должны быть найдены в их действительности и благодаря этому нахождению узаконены, необходимо также напомнить, что анатомия показывает не только три подобного рода системы, но еще много других. – Затем независимо от этого чувствительная *система* должна вообще означать нечто совершенно иное, чем то, что называется *нервной системой*, так же как раздражимая *система* – нечто иное, чем *мышечная система*, воспроизводительная *система* – нечто иное, чем *внутренние органы* воспроизведения⁹⁹. В системах *формообразования* как такового организм охватывается с абстрактной стороны мертвого существования; его моменты, воспринятые таким образом, принадлежат анатомии и трупам, а не познанию и живому организму. В качестве таких частей они, напротив, перестали *быть*, ибо они перестают быть процессами. Так как *бытие* организма по существу есть всеобщность или рефлексия в себя самого, то *бытие* организма в целом, как и его моменты, не могут состоять в анатомической системе; действительное выражение и внешние проявления их скорее имеются налицо только в качестве движения, которое проходит через различные части формообразования и в котором то, что выхватывается и закрепляется в качестве отдельной системы, по существу выступает как текучий момент, так что не на-

званная действительность в том виде, в каком ее находит анатомия, должна считаться реальностью последней, а только эта действительность как процесс, в котором только и имеют смысл анатомические части.

Таким образом, получается, что моменты органического *внутреннего*, взятые сами по себе, не способны составить сторон закона бытия, так как, будучи выражены в таком законе о наличном бытии, эти стороны отличаются друг от друга, и нельзя было бы любую из них одинаково назвать вместо другой; точно так же они, будучи установлены по одну сторону, не имеют своей реализации в другой в какой-либо устойчивой системе, ибо последняя столь же мало есть нечто, что обладало бы вообще органической истиной, как мало она есть выражение названных моментов внутреннего. Так как в себе органическое есть всеобщее, то существенно в нем скорее вообще то, чтобы его моменты были в действительности точно так же всеобщими, т.е. были бы протекающими процессами, а не сообщали изолированной вещи изображения всеобщего.

[(γ) Мысль об организме (αα). Органическое единство.] – Таким именно образом в органическом вообще теряется *представление закона*. Закон хочет постигнуть и выразить противоположность как покоящиеся стороны, а также присущую им определенность, которая составляет их взаимоотношение. *Внутреннее*, которому принадлежит являющаяся всеобщность, и *внешнее*, которому принадлежат части покоящегося образования, должны были бы составлять соответствующие друг другу стороны закона, но, будучи разъединены указанным образом, они теряют свое органическое значение; и в основании представления закона лежит именно то, что обе его стороны обладали бы для себя сущей равнодушной устойчивостью, а соотношение распределилось бы в них как двойная, друг другу соответствующая определенность. Каждая сторона органического, напротив, сама по себе есть простая всеобщность, в которой растворены все определения, и движение этого растворения.

Вникнем в отличие этого законоустановления от прежде указанных форм, и мы полностью выясним его природу. А именно, если мы оглянемся назад на движение воспринимания и рассудка, рефлектирующего в себя в этом движении и определяющего тем самым свой предмет, то при этом рассудок в своем предмете не имеет перед собою *соотношения* этих абстрактных определений, всеобщего и единичного, существенного и внешнего, а сам есть переход, для которого этот переход не становится предметным. Здесь, напротив того, органическое единство, т.е. именно соотношение названных противоположностей, – а это соотношение есть чистый переход, – само есть *предмет*. Этот переход в своей простоте есть непосредственно *всеобщность*; и так как она входит в различие, отношение которого должен выразить закон, то его моменты являются как бы *общими* предметами этого сознания, и закон гласит,

что *внешнее* есть выражение *внутреннего*. Рассудок здесь овладел *мыслью* самого закона, тогда как прежде он только вообще искал законы, а моменты их представлялись ему как определенное содержание, а не как мысли законов. – Что касается содержания, то здесь, следовательно, должны получиться не такие законы, которые лишь спокойно придают различиям, обладающим одним только *бытием*, форму всеобщности, а законы, которые непосредственно в этих различиях имеют также беспокойство понятия и, следовательно, вместе с тем необходимость соотношения сторон. Но так как именно предмет, органическое единство, непосредственно соединяет бесконечное снятие или абсолютную негацию бытия с покоящимся бытием, а моменты по существу составляют *чистый переход*, то таких *сущих* сторон, как те, которые требуются для закона, не оказывается вовсе.

[ββ *Снятие закона.*] – Чтобы получить такие стороны, рассудок должен держаться другого момента органического отношения, а именно *рефлектированности* органического наличного бытия в себя самого. Но это бытие рефлектировано в себя столь совершенно, что у него не остается никакой определенности по отношению к другому. *Непосредственное* чувственное бытие непосредственно составляет одно с определенностью как таковой и выражает поэтому некоторое имеющееся в нем качественное различие, как, например, синее по отношению к красному, кислое по отношению к щелочному и т.д. Но возвратившееся в себя органическое бытие совершенно равнодушно к другому, его наличное бытие есть простая всеобщность и отказывает наблюдению в постоянных чувственных различиях, или, что то же самое, обнаруживает свою существенную определенность лишь как *смену сущих* определенностей. Поэтому различие как сущее различие выражается именно в том, что оно есть различие равнодушное, т.е. в качестве *величины*. Здесь, однако, понятие погашено и необходимость исчезла. – Но содержание и заполнение этого равнодушного бытия, смена чувственных определений, соединенных простотой некоторого органического определения, вместе с тем выражают в таком случае, что у этого содержания нет именно названной определенности – определенности непосредственного свойства, и качественное, как мы видели выше, сводится только к величине.

Итак, хотя уже в самом предметном, постигаемом как органическая определенность, заключается понятие, и этим оно отличается от того, что существует для рассудка, занимающего чисто воспринимающую позицию при постигании содержания своих законов, – тем не менее указанное постигание [органической определенности] целиком впадает обратно в принцип и манеру лишь воспринимающего рассудка, потому что постигаемое применяется в качестве моментов некоторого закона, ибо благодаря этому оно сохраняет модус устойчивости определенности, форму непосредственного свойства или покоящегося явления, принимается, далее, в определение величины, и природа понятия оказывается подавленной. – Замена просто воспринимаемого рефлектированным в

себя, просто чувственной определенности – органической определенностью вновь теряет, таким образом, свою ценность, и именно потому, что рассудок еще не снял законоустановления.

Приведем несколько примеров, касающихся этой замены; допустим, что нечто, что для восприятия есть животное с крепкими мышцами, определяется как животный организм с высокой степенью раздражимости, или то, что для восприятия есть состояние большой слабости, определяется как состояние высокой степени чувствительности или, если угодно, как ненормальная “аффекция”, а именно некоторое “потенцирование” ее¹⁰⁰ (выражения, которые вместо того чтобы перевести чувственное в понятие, переводят его на онемеченную латынь). Тот факт, что у животного крепкие мышцы, может быть выражен рассудком и так, что животное обладает большой *мышечной силой*, подобно тому как большая слабость может быть названа незначительной *силой*. Определение через раздражимость обладает перед определением, говорящим о *силе*, тем преимуществом, что последняя выражает неопределенную рефлексию в себя, а первая – определенную (ибо *специфическая* сила мышцы есть именно раздражимость), и перед определением, говорящим о крепких мышцах, обладает тем преимуществом, что, как уже и в силе, здесь также содержится рефлексия в себя. Подобным же образом слабость, или незначительная сила, *органическая пассивность*, определенно выражается через *чувствительность*. Но если эта чувствительность взята и фиксирована для себя таким образом, а также связана с определением *величины* и противоположна как большая или меньшая чувствительность большей или меньшей раздражимости; то каждая из них полностью изведена в чувственную стихию и до обычной формы свойства, а их соотношение есть не понятие, а, напротив, величина, к которой теперь сводится противоположность, становясь безмысленным различием. Хотя этим устраняется неопределенность таких выражений, как *сила*, *крепость*, *слабость*, но зато начинается теперь столь же пустое и неопределенное блуждание в противоположностях более высокой и более низкой степени чувствительности, раздражимости, в их повышении и понижении друг в друге и друг к другу¹⁰¹. Как крепость и слабость суть совершенно чувственные, безмысленные определения, так и большая или меньшая чувствительность, раздражимость есть безмысленно постигнутое и столь же [безмысленно] выраженное чувственное явление. Не понятием были заменены прежние не содержащие понятия выражения, а крепость и слабость были заполнены определением, которое, будучи взято только для себя, покоится на понятии и имеет его своим содержанием, но полностью теряет это происхождение и этот характер. – Следовательно, благодаря форме простоты и непосредственности, форме, в которой это содержание делается стороною закона, и благодаря величине, которая составляет стихию различия таких определений, сущность, сущая и установленная первоначально как понятие, сохраняет модус чувственного воспринимания и остается столь же далекой от познавания, как и в определении через

крепость и слабость силы или в определении по непосредственным чувственным свойствам.

[(γγ) *Органическое целое; его свобода и определенность.*] – Теперь остается еще рассмотреть, что такое *внешнее* органического, взятое *только для себя*, и как в нем определяется противоположность *его* внутреннего и внешнего, подобно тому как прежде было рассмотрено *внутреннее* целого в соотношении с его *собственным* внешним.

Внешнее, рассматриваемое само по себе, есть *формообразование* вообще, система жизни, расчлняющей в *стихии бытия*, и в то же время – по существу бытие органической сущности *для* некоторого *“иного”*: предметная сущность в своем *для-себя-бытии*. – Это *“иное”* выступает прежде всего как ее внешняя неорганическая природа. Если рассматривать то и другое в соотношении с законом, то, как мы видели выше, неорганическая природа не может составить сторону закона по отношению к органической сущности, потому что последняя есть в то же время просто для себя и находится во всеобщем и свободном соотношении с неорганической природой.

Но если точнее определить отношение этих обеих сторон применительно к самому органическому образованию, то окажется, что последняя одной стороной обращено к неорганической природе, а с другой стороны – рефлектировано *для себя* и в себя. *Действительная* органическая сущность есть средний термин, который соединяет *для-себя-бытие* жизни с *внешним* вообще или с *бытием-в-себе*. – Но крайний термин – *для-себя-бытие* – есть внутреннее как бесконечное *“одно”*, которое возвращает в себя моменты самого образования из их устойчивого существования и связи с внешним, – оно есть то, что, не имея содержания, сообщает себе свое содержание в образовании, а в образовании выступает как его процесс. В этом крайнем термине как простой негативности или *чистой единичности* органическое располагает своей абсолютной свободой, благодаря которой оно равнодушно к бытию для другого и к определенности моментов образования и находится в безопасности. Эта свобода есть в то же время свобода самих моментов, она есть их возможность являться и быть постигнутыми в качестве *налично сущих*, и так же, как по отношению к внешнему, они в ней освобождены и равнодушны и друг к другу; ибо *простота* этой свободы есть *бытие* или их простая субстанция. Это понятие или чистая свобода есть одна и та же жизнь, в какую бы многообразную игру ни были вовлечены форма или бытие для другого; этот поток жизни равнодушен к тому, какие мельницы он приводит в движение. – Теперь нужно отметить, во-первых, что это понятие здесь надо понимать не так, как раньше, при рассмотрении внутреннего в собственном смысле в его форме *процесса*, или развития его моментов, а в его форме в качестве *простого внутреннего*, которое составляет чисто всеобщую сторону по отношению к *действительной* живой сущности, или в качестве *стихии устойчивого существования* сущих членов формы, ибо здесь мы рассматриваем эту последнюю, и в ней сущность жизни есть в качестве простоты устойчи-

вого существования. Во-вторых, *бытие для другого* или определенность действительного формообразования, взятая в этой простой всеобщности, которая составляет ее сущность, есть столь же простая всеобщая нечувственная определенность и может быть только той определенностью, которая находит свое выражение в *числе*. – Оно есть средний термин формы, связывающий неопределенную жизнь с действительной жизнью, простой, как эта последняя, и как она определенная. То, что применительно к первому, к *внутреннему*, было бы числом, внешнее должно было бы выразить на свой лад как многообразную действительность, как образ жизни, цвет и т.д., вообще как все множество различий, которые развиваются в явлении.

Если обе стороны органического целого (одна – *внутреннее*, а другая – *внешнее*, так что каждая из них в свою очередь имеет у себя некоторое внутреннее и внешнее) сравнить по их обоюдному внутреннему, то внутреннее первой стороны представляло собой понятие как непокой *абстракции*; а вторая сторона имеет своим внутренним покоящуюся всеобщность и в ней также покоящуюся определенность, число. Если поэтому первая сторона (так как в ней понятие развивает свои моменты), введенная в заблуждение видимостью необходимости соотношения, обещала законы, то вторая тотчас же отрывается от этого, когда число оказывается определением одной стороны ее законов. Ибо число есть именно полностью покоящаяся, мертвая и равнодушная определенность, у которой угасло всякое движение и соотношение и которая разрушила мост к тому, что есть живого в побуждениях, в образе жизни и в прочем чувственном личном бытии.

[3. *Наблюдение природы как органического целого. (α) Организация неорганического: удельный вес, сцепление, число.*] – Но это рассмотрение формы органического как таковой и внутреннего как некоторого внутреннего одной лишь формы фактически не есть уже рассмотрение органического. Ибо обе стороны, которые должны были быть соотносены, установлены лишь как равнодушные друг к другу, и этим снята рефлексия в себя, составляющая сущность органического. Предпринятое сравнение внутреннего и внешнего скорее переносится здесь на неорганическую природу; бесконечное понятие здесь – только *сущность*, внутренне скрытая или извне попадающая в самосознание и не имеющая больше своего предметного наличия, как она имеет в органическом. Это соотношение внутреннего и внешнего надо, следовательно, рассмотреть еще в его собственной сфере.

Прежде всего названное внутреннее формы как простая единичность неорганической вещи есть *удельный вес*. Его можно наблюдать или, собственно говоря, найти путем сравнения наблюдений как простое бытие точно так же, как и определенность числа, на которую единственно он способен, и таким именно образом, как кажется, он дает одну сторону закона. Форма, цвет, твердость, вязкость и бесчисленное множество других свойств вместе составили бы *внешнюю* сторону и

должны были бы выражать определенность внутреннего, число, так что одно имело бы свой противоположный образ (Gegenbild) в другом.

Так как негативность постигнута здесь не как движение процесса, а как *успокоенное* единство или *простое для-себя-бытие*, то она является, напротив, тем, благодаря чему вещь противопоставляет себя процессу и благодаря чему она как равнодушная к нему сохраняется внутри себя. Но в силу того, что это простое для-себя-бытие есть покоящееся равнодушие к другому, удельный вес выступает как *свойство рядом* с другими [свойствами], и тем самым прекращается всякое необходимое соотношение его с этим множеством, или: прекращается всякая закономерность. – Удельный вес в качестве этого простого внутреннего в самом себе не имеет различия или имеет только несущественное различие, ибо именно его *чистая простота* снимает всякое существенное различие. У этого несущественного различия, у *величины*, следовательно, должен был бы быть на другой стороне, составляющей множественность свойств, свой антитип или *другое*, так как лишь благодаря этому оно вообще есть различие. Если сама эта множественность сжимается в простоту противоположности и определяется, скажем, как *сцепление*, так что это последнее есть *для-себя-бытие в инобытии*, как удельный вес есть чистое *для-себя-бытие*, то это сцепление прежде всего есть чистая, установленная в понятии определенность по сравнению с упомянутой определенностью, и приемы установления закона были бы те, которые рассмотрены выше в связи с соотношением чувствительности и раздражимости. – Далее, сцепление как *понятие* для-себя-бытия в инобытии есть лишь *абстракция* той стороны, которая противостоит удельному весу и которая как таковая не обладает существованием¹⁰². Ибо для-себя-бытие в инобытии есть процесс, в котором неорганическое должно было бы выражать свое для-себя-бытие как *самосохранение*, удерживающее его от того, чтобы оно выступило из процесса как момент некоторого продукта. Однако именно это противно природе неорганического, которой самой не присуща цель или всеобщность. Процесс неорганического есть скорее лишь определенное отношение, при котором *снимается* его для-себя-бытие, его удельный вес. Но само это определенное отношение, в котором состояло бы сцепление неорганического в своем истинном понятии, и определенная величина его удельного веса суть друг к другу совершенно равнодушные понятия. Если вовсе не обращать внимания на характер отношения и ограничиться представлением величины, то это определение можно было бы мыслить примерно так, что больший удельный вес как некоторое более высокое внутри-себя-бытие в большей мере противится вхождению в процесс, чем менее значительный. Но, обратно, свобода для-себя-бытия оправдывается на деле лишь в легкости, с которой оно со всеми связывается и в этом многообразии сохраняется. Названная интенсивность без экстенсивности отношений есть бессодержательная абстракция, ибо экстенсивность составляет *наличное бытие* интенсивности. Но самосохранение неорганического в его отношении, как упомянуто,

не входит в его природу, так как в самом неорганическом не заключается принцип движения, или: так как его бытие не есть абсолютная негативность и не есть понятие.

Если эту другую сторону неорганического, напротив, рассматривать не как процесс, а как покоящееся бытие, то она есть обыкновенное сцепление, *простое* чувственное свойство, которое находилось на одной стороне, в противоположность освобожденному моменту *иной* бытия, разложенного на много безразличных [друг к другу] свойств, и само выступает среди них как удельный вес; множество свойств вместе взятых составляет тогда по отношению к нему другую сторону. Но *число* есть единственная определенность, в ней, как и в других свойствах, – определенность, которая не только не выражает взаимоотношения и взаимного перехода этих свойств, но по существу состоит именно в том, что она не входит ни в какое необходимое отношение, а представляет уничтожение всякой закономерности, ибо число есть выражение определенности как некоторой *несущественной* определенности. Так что, следовательно, ряд тел, выражающий различие как числовое различие их удельного веса, никоим образом не идет параллельно ряду, выражающему различие других свойств, хотя бы для облегчения дела было взято из них только одно или несколько¹⁰³. Ибо на деле только вся совокупность их могла бы быть тем, что в этой параллели должно было бы составить другую сторону. Чтобы эту совокупность внутренне упорядочить и связать в некоторое целое, для наблюдения, с одной стороны, имеются налицо количественные определенности этих многообразных свойств, но, с другой стороны, их различия выступают как различия качественные. Далее, то, что в этом скоплении [свойств] нужно было бы обозначить как положительное или как негативное и что взаимно снималось бы¹⁰⁴, – вообще внутреннее построение и экспозиция формулы, которая была бы очень сложной, – принадлежало бы понятию, которое исключено именно тем способом, каким свойства должны были бы находиться там и приниматься как *сущие*. В этом бытии ни одно свойство не проявляет характера негативности по отношению к другому, а одно *есть* точно так же, как и другое, и не указывает каким-либо иным способом своего места в расположении целого. – При рассмотрении какого-нибудь ряда параллельных различий (имеется ли в виду отношение, возрастающее одновременно на обеих сторонах, или возрастающее только на одной стороне, а на другой убывающее) речь идет только о *конечном* простом выражении этого совокупного целого, которое должно было бы составлять одну сторону закона по отношению к удельному весу; но эта одна сторона как *сущий* результат есть как раз не что иное, как то, о чем уже упоминалось, а именно отдельное свойство, как, например, то же обыкновенное сцепление, рядом с которым равнодушно наличествуют другие свойства, в том числе и удельный вес, и каждое из них с одинаковым правом, т.е. с одинаковым отсутствием права, можно избрать репрезентантом всей другой стороны; одно, как и другое, только репрезентировало бы, т.е. *представляло* бы сущность,

но не было бы самой сутью дела¹⁰⁵. Так что попытку найти такие ряды тел, которые бы располагались в простой параллели двух сторон и выражали существенную природу тел по закону этих сторон, надо считать мыслью, которая не знает своей задачи и тех средств, какими ее следовало бы решать.

[(β) *Организация органической природы: род, вид, единичность, индивид.*] – Соотношение внешнего и внутреннего в форме, которая должна выступить перед наблюдением, было в предыдущем тотчас же перенесено в сферу неорганического; определение, которым это соотношение вовлекается сюда, может теперь быть дано подробнее, и отсюда получается еще другая форма и связь этого отношения. А именно, у органического вообще отпадает то, что у неорганического по-видимому дает возможность подобного сравнения внутреннего и внешнего. Неорганическое внутреннее есть такое простое внутреннее, которое представляется восприятию как *сущее* свойство; его определенность поэтому есть по существу величина, и это внутреннее выступает как сущее свойство равнодушно к внешнему или ко всем многим другим чувственным свойствам. Но для-себя-бытие органически живого не находится на одной стороне в противоположность своему внешнему, а в нем самом заключается принцип *инобытия*. Если мы определим для-себя-бытие как *простое сохраняющееся соотношение с самим собою*, то его инобытие есть простая *негативность*, а органическое единство есть единство равного себе самому соотношения себя с собою и чистой негативности. Это единство как единство есть “внутреннее” органического, которое благодаря этому в себе всеобщее или оно есть *род*. Но свобода рода по отношению к его действительности иная, чем свобода удельного *веса* по отношению к форме. Свобода удельного веса есть *суцая* свобода, или она состоит в том, что она находится на одной стороне как особое свойство. Но так как она есть *суцая* свобода, то она есть также лишь *одна определенность*, которая *по существу* принадлежит этой форме или благодаря которой последнее как *сущность* есть нечто определенное. Свобода же рода есть всеобщая, она равнодушна к этой форме или к его действительности. *Определенность*, которая присуща *для-себя-бытию* неорганического как *таковому*, подчиняется поэтому в органическом *его* для-себя-бытию, подобно тому как в неорганическом она подчиняется только *бытию* последнего; хотя в неорганическом она уже поэтому есть вместе с тем только *свойство*, тем не менее на ее долю приходится достоинство *сущности*, потому что она как простое негативное противостоит наличному бытию как бытию для другого; и это простое негативное в своей последней единичной определенности есть число. Но органическое есть единичность, которая сама есть чистая негативность и поэтому уничтожает внутри себя фиксированную определенность числа, присущую *равнодушному бытию*. Поскольку в органическом заключается момент равнодушного бытия и тем самым числа, последнее можно рассматривать только как игру в нем, а не как сущность его жизненности.

Но хотя чистая негативность, принцип процесса, оказывается не вне органического, и, стало быть, оно содержит ее в своей *сущности* не в качестве определенности, а единичность сама в себе всеобща, тем не менее эта чистая единичность развивается и действительна в нем не в своих моментах, которые сами *абстрактны* или *всеобщи*. Наоборот, это выражение выступает вне указанной всеобщности, которая попадает обратно *вовнутрь*; и между действительностью или формой, т.е. развивающейся единичностью, и органическим всеобщим, или родом, выступает *определенное* всеобщее – *вид*. Существование, которого достигает негативность всеобщего или рода, есть только развитое движение некоего процесса, который протекает в *частях сущей формы*. Если бы род как покоящаяся простота имел у себя различаемые части и если бы, стало быть, его *простая негативность* как таковая была вместе с тем движением, которое протекало бы через столь же простые, непосредственно в себе всеобщие части, кои здесь действительно были бы в качестве таких моментов, то органический род был бы сознанием. Но при данных условиях *простая определенность* как определенность вида имеется в нем, лишенная духа; действительность начинается с нее, или: то, что вступает в действительность, не есть род как таковой, т.е. вообще не есть мысль. Род как действительное органическое лишь представлен некоторым репрезентантом. Но этот представитель – число, которое как будто обозначает переход из рода в индивидуальное формообразование и доставляет наблюдению обе стороны необходимости, то как простую определенность, то определенность как форму, развитую до многообразия, – обозначает скорее равнодушие и свободу всеобщего и единичного друг по отношению к другу, которые род предоставляет лишенному сущности количественному различию, но которые сами как нечто живое оказываются столь же свободными от этого различия. Истинная всеобщность, как она была определена, есть здесь лишь *внутренняя сущность*; как *определенность вида* она есть формальная всеобщность, и в противоположность ей названная истинная всеобщность находится на стороне единичности, которая благодаря этому есть живая единичность – благодаря своей *внутренней сущности* игнорирует *свою определенность в качестве вида*. Однако эта единичность в то же время не есть всеобщий индивид, т.е. такой, в котором всеобщность имела бы точно так же внешнюю действительность, но он не входит в органическое живое. Этот *всеобщий* индивид в том виде, в каком он *непосредственно* есть индивид естественных формообразований, не есть сознание само; его наличное бытие в качестве *единичного органического живого индивида* не должно было бы оказаться вне его, если бы он был сознанием.

[(γ) *Жизнь как случайный разум.*] – Перед нами поэтому умозаключение, в котором один крайний термин есть *всеобщая жизнь как всеобщее*, или как род, а другой крайний термин – *та же жизнь как единичное*, или как всеобщий индивид, средний же термин составлен из обоих; первый термин как бы приравнивается к нему в качестве *определенной* всеобщности, или *вида*, а второй – в качестве *единичности* в *собственном смысле*, или единичной единичности. – И так как это умозаключение вообще

относится к стороне *формообразования*, то под ним нужно понимать точно так же и то, что различается как неорганическая природа.

Так как, далее, всеобщая жизнь как *простая сущность рода* с своей стороны развивает различия понятия и должна представить их как ряд простых определенностей, то этот ряд есть система равнодушно установленных различий, или *числовой ряд*. Если прежде органическое в форме единичности противопоставлялось этому лишенному сущности различию, которое не выражает и не содержит ее живой природы, – и если именно это должно быть сказано относительно неорганического соответственно всему его наличному бытию, развитому во множестве его свойств, – то теперь подлежит рассмотрению всеобщий индивид не только как свободный от всякого расчленения рода, но и как его сила. Род, который разлагается на виды согласно *всеобщей определенности* числа или может также принять за основание своего деления отдельные определенности своего наличного бытия, например фигуру, цвет и т.д., претерпевает в этом спокойном занятии насилие со стороны всеобщего индивида – *земли*, каковой индивид, будучи всеобщей негативностью, выдвигает против систематизирования рода различия в том виде, в каком земля имеет их в себе, и природы коих благодаря субстанции, к которой они принадлежат, отличается от природы рода. Эта деятельность рода становится совершенно ограниченным занятием, которое род может выполнить только внутри названных могущественных стихий и которое на каждом шагу прерывается, нарушается и гасится их необузданной силой.

Из этого следует, что наблюдению в сформированном наличном бытии может обнаружиться лишь разум *как жизнь вообще*, которая при своем различении, однако, действительно не обладает в себе самой разумным рядопостроением и расчленением и не есть внутри себя обоснованная система формообразований. – Если бы в умозаключении органического формообразования средний термин, к которому относятся вид и его действительность как единичная индивидуальность, содержал в самом себе оба крайних термина – внутреннюю всеобщность и всеобщую индивидуальность, то у этого среднего термина *движение* его действительности было бы выражением и природой всеобщности и он был бы развитием, систематизирующим самого себя. – Так для *сознания* средним термином – между всеобщим духом и его единичностью или чувственным сознанием – служит система формообразований сознания как жизнь духа, упорядочивающая себя в целое, – система, которая рассматривается здесь и имеет свое предметное наличное бытие в качестве всемирной истории. Но у органической природы нет истории; из своего всеобщего – из жизни – она непосредственно ниспадает в единичность наличного бытия, и соединенные в этой действительности моменты простой определенности и единичной жизненности порождают становление лишь как случайное движение, в котором каждый из них деятелен по своей части и целое сохраняется; но сама эта живость ограничена *для себя* лишь своим пунктом, потому что целое не наличествует в нем, и оно не наличествует в нем потому, что оно есть здесь *для себя* не как целое.

Следовательно, кроме того, что наблюдающий разум вообще приходит в органической природе лишь к созерцанию себя самого в качестве всеобщей жизни, для него созерцание развития и реализации этой жизни открывается лишь согласно совершенно общо различным системам, при определении коих оказывается, что их сущность заключается не в органическом как таковом, а во всеобщем индивиде и, *среди* этих различий земли, – согласно рядам, которые род пытается установить.

Так как, следовательно, *всеобщность органической жизни* в ее действительности ниспадает непосредственно, без подлинного для-себя-сущего опосредствования, в крайний термин *единичности*, то наблюдающее сознание имеет перед собой только *мнение* в качестве вещи; и если у разума может быть досужий интерес к наблюдению этого мнения, то ему остается лишь ограничиться описанием и пересказом мнений и капризов природы. Эта лишенная духа свобода мнения представит, правда, на каждом шагу зачатки законов, следы необходимости, намеки на порядок и рядопостроение, остроумные и кажущиеся соотношения. Но в соотношении органического с сущими различиями неорганического, со стихиями, зонами и климатами наблюдение, поскольку это касается закона и необходимости, не выходит за пределы *большого влияния*¹⁰⁶. Таким же образом, с другой стороны, там, где индивидуальность имеет значение не земли, а *имманентного* для органической жизни “одного”, а эта жизнь в непосредственном единстве со всеобщим хотя и составляет род, но род, простое единство которого именно поэтому определяется только как число и потому предоставляет свободу качественному явлению, – там наблюдение не может выйти за пределы *учтивых замечаний, интересных соотношений, дружелюбного расположения к понятию*. Но *учтивые замечания* не составляют *знания необходимости, интересные* соотношения не идут дальше *интереса*, интерес же есть всего лишь мнение разума; а *дружелюбие* индивидуального, которое оно проявляет к понятию, есть детски-наивное (*kindliche*) дружелюбие, и оно ребячески-неразумно (*kindisch*), если хочет или должно иметь какое-нибудь значение в себе и для себя.

в. Наблюдение самосознания в его чистоте
и в его отношении к внешней действительности;
логические и психологические законы

Наблюдение природы находит понятие реализованным в неорганической природе, находит законы, моменты которых суть вещи, которые в то же время относятся [друг к другу] как абстракции; но это понятие не есть простота, рефлексированная в себя. Напротив того, жизнь органической природы есть лишь эта рефлексированная в себя простота; противоположность себе самой, как противоположность всеобщего и единичного, не раздваивается в сущности самой этой жизни; сущность не есть род, который бы делился и двигался в своей лишенной различий стихии и в то же время в своем противоположении для себя самого был

бы неразличен. Наблюдение находит это свободное понятие, всеобщность которого столь же абсолютно содержит внутри себя самой развитую единичность, лишь в самом понятии, существующем как понятие, или в самосознании.

[1. *Закон мышления.*] – Возвращаясь теперь внутрь себя самого и направляясь к действительному понятию как к свободному понятию, наблюдение прежде всего находит *законы мышления*. Мышление в самом себе есть эта единичность, а она есть абстрактное движение негативного, целиком принятое обратно в простоту, и законы [его] – вне реальности. – У них нет *реальности* – это значит вообще только то, что в них нет истины. Правда, они и должны быть не *полной*, но все же *формальной* истиной. Однако чисто формальное, лишенное реальности, есть мысленная вещь или пустая абстракция без раздвоения в ней, которое и было бы не чем иным, как содержанием. – С другой стороны, так как они суть законы чистого мышления, а это последнее есть всеобщее в себе и, следовательно, некоторое знание, которому непосредственно присуще бытие и в нем вся реальность, то эти законы суть абсолютные понятия и нераздельно существенности как формы, так и вещей. Так как всеобщность, движущаяся внутри себя, есть *раздвоенное* простое понятие, то у этого понятия есть таким именно образом *содержание* в себе, и при том такое, которое есть всяческое содержание, только не чувственное бытие. Это есть содержание, которое не находится ни в противоречии с формой, ни вообще от нее не отделено, а скорее есть по существу она сама, ибо форма есть не что иное, как всеобщее, разделяющееся на свои чистые моменты.

Но в том виде, в каком эта форма или содержание есть *для наблюдения* как наблюдения, она сохраняет определение *найденного*, данного, т.е. *лишь сущего* содержания. Последнее становится *покоящимся бытием* соотношений, множеством обособленных необходимостей, которые в качестве некоторого *устойчивого* содержания в себе и для себя, *в своей определенности*, должны обладать истиной и которые таким образом на деле отвлекаются от формы. – Но эта абсолютная истина фиксированных определенностей или многих различных законов противоречит единству самосознания или мышления и формы вообще. То, что высказывается как устойчивый, неизменный в себе закон, может быть только моментом рефлектирующегося в себя единства, может выступать только как исчезающая величина. Но когда их при исследовании вырывают из этой связи движения и берут в отдельности, им недостает не содержания – ибо некоторое определенное содержание у них есть, – а, напротив, они лишаются формы, составляющей их сущность. На деле эти законы не составляют истины мышления не потому, что они должны быть только формальными и не должны иметь содержания, а скорее по противоположной причине – потому, что в своей определенности, или: именно *в качестве некоторого содержания*, у которого отнята форма, – они должны считаться чем-то абсолютным. В своей *истине*, как моменты, исчезающие в единстве мышления, они должны

были бы рассматриваться как знание или мыслящее движение, а не как *законы* знания. Процесс же наблюдения не есть самое знание, и последнее неведомо ему, но он обращает его природу в формообразование *бытия*, т.е. постигает его негативность лишь как законы этого бытия. Здесь нам достаточно указать на недействительность так называемых законов мышления, исходя из общей природы вещей. Более же подробное выяснение относится к спекулятивной философии, где они оказываются тем, что они поистине суть, т.е. отдельными исчезающими моментами, истина которых есть лишь мыслящее движение в целом, само знание.

[2. Психологические законы.] – Это негативное единство мышления есть для себя самого, или, лучше сказать, оно есть *для-себя-самого-бытие*, принцип индивидуальности, и в своей реальности – *действующее сознание*. Поэтому наблюдающее сознание природою вещей приводится к нему как к реальности названных законов. Так как оно не видит этой связи, то, по его мнению, мышление в своих законах остается для него по одну сторону, а на другой стороне оно сохраняет некоторое другое бытие в том, что теперь составляет для него предмет, а именно действующее сознание, существующее для себя так, что оно снимает инобытие и в этом созерцании себя самого как негативного имеет свою действительность.

Для *наблюдения*, таким образом, открывается *новое поле в практически действующей действительности сознания*. В психологии содержится много законов, согласно которым дух по-разному относится к разным модусам своей действительности как некоторого *уже найденного инобытия*; с одной стороны, он принимает их в себя, *сообразуясь* с теми обычаями, нравами и образом мыслей, которые он застал, как то, в чем он как действительность есть для себя предмет, с другой стороны, он познает себя самостоятельным по отношению к ним, со страстным влечением выхватывает из них для себя только особенное и *сообразует* предметное с *собой*; – он ведет себя негативно в первом случае по отношению к себе самому как единичности, во втором случае – по отношению к себе как всеобщему бытию. Самостоятельность сообщает тому, что дух застал, с одной стороны, лишь форму сознательной индивидуальности вообще, и, что касается содержания, остается внутри всеобщей действительности, которую дух застал; с другой же стороны, она сообщает действительности по меньшей мере некоторую специфическую модификацию, которая не противоречит ее существенному содержанию, или же и такую, в силу которой индивид противопоставляется ей как особенная действительность и специфическое содержание и становится преступным, снимая ее лишь единичным образом или делая это всеобщим образом и тем самым для всех, принося другой мир, другое право, другой закон и другие нравы вместо имеющих налицо.

Наблюдающая психология, которая прежде всего говорит о своих восприятиях *всеобщих модусов*, встречающихся ей в деятельном сознании, находит всевозможные способности, наклонности и страсти, и так

как при перечислении всей этой коллекции нельзя подавить воспоминания о единстве самосознания, то она должна по меньшей мере дойти до изумления от того, что в духе, как в мешке, могут находиться вместе столь многие и столь неоднородные друг по отношению к другу случайные вещи, в особенности поскольку они оказываются не мертвыми покоящимися вещами, а беспокойными движениями.

В перечислении этих разнообразных способностей наблюдение держится всеобщей стороны; единство этих многообразных способностей есть сторона, противоположная этой всеобщности, есть *действительная индивидуальность*. – Но опять-таки постигать различаемые действительные индивидуальности и рассказывать о них таким образом, что, мол, один человек более склонен к тому-то, а другой более склонен к другому, что у одного больше рассудка, чем у другого, – гораздо менее интересно, чем даже перечислять виды насекомых, мхов и т.д.; ибо эти последние дают наблюдению право брать их так порознь и не постигая в понятии, потому что они по существу относятся к стихии случайной обособленности. Брать же сознательную индивидуальность лишенной духа как *единичное* сущее явление противоречит тому, что сущность ее есть всеобщность духа. Но так как постигание позволяет ей в то же время вступить в форму всеобщности, то оно находит *ее закон* и, как кажется, имеет теперь разумную цель и занято необходимым делом.

[3. *З а к о н и н д и в и д у а л ь н о с т и.*] – Моменты, которые составляют содержание закона, суть, с одной стороны, сама индивидуальность, а с другой стороны, ее всеобщая неорганическая природа, т.е. оказавшиеся налицо обстоятельства, ситуация, обычаи, нравы, религия и т.д.; исходя из них и нужно понять определенную индивидуальность. В них содержится определенное точно так же, как и всеобщее, и в то же время они суть то, что *имеется налицо*, что предстает наблюдению и выражается на другой стороне в форме индивидуальности.

В законе этого отношения обеих сторон должно было бы теперь содержаться [указание на] то, какое воздействие и влияние оказывают на индивидуальность эти определенные обстоятельства. Но эта индивидуальность как раз в том и состоит, что она *в такой же мере* есть *всеобщее*, и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями и т.д., а также с ними соотнобразуется, в *какой* она противопоставляет себя им и, напротив, преобразовывает их, – так же, как в своей единичности она относится к ним совершенно равнодушно, не дает им воздействовать на себя и не проявляет какой-либо деятельности по отношению к ним. *Что* должно оказывать влияние на индивидуальность и *каково* должно быть это влияние – что, собственно говоря, означает одно и то же, – зависит поэтому только от *самой индивидуальности*; *вот почему* “эта индивидуальность *стала этой определенной индивидуальностью*”, означает лишь, что *она уже была таковой*. Обстоятельства, ситуация, нравы и т.д., которые оказываются, с одной стороны, *имеющимися налицо*, а с другой стороны, в “*этой*”

определенной индивидуальности, выражают только неопределенную сущность ее, с которой нечего делать. Если бы не было этих обстоятельств, образа мыслей, нравов, этого состояния мира вообще, то, конечно, индивид не стал бы тем, что он есть, ибо эту всеобщую субстанцию и составляют все [индивиды], которые находятся в данном состоянии мира. – Но подобно тому, как это последнее обособлялось в “этом” индивиде, и о таком следует составить понятие – оно само в себе и для себя должно было бы обособляться, и в той определенности, которую оно себе сообщило, воздействовать на индивид; только так оно сделало бы его “этим” определенным индивидом – таким, каков он есть. Если бы внешнее само в себе и для себя было таково, каким оно проявляется в индивидуальности, о последней можно было бы составить понятие, исходя из внешнего. Мы получили бы двойную галерею образов, из коих одна была бы отражением другой; одна – галерея полной определенности и отграничение со стороны внешних обстоятельств, другая – та же, переведенная в тот вид, в каком эти обстоятельства имеются в сознательной сущности; первая – поверхность шара, вторая – центр, который ее представляет внутри себя.

Но поверхность шара, мир индивида, непосредственно имеет двусмысленное значение: он есть *в себе и для себя сущий мир и ситуация* и он есть *мир индивида* – или постольку, поскольку индивид лишь сливался бы с сущим миром, предоставлял бы ему входить в себя в том виде, в каком этот мир есть, и относился бы к нему лишь как формальное сознание; или: он есть мир индивида в том виде, в каком то, что имеется налицо, им *преобразовано*. – Так как вследствие этой свободы действительность способна иметь это двойное значение, то о мире индивида следует составлять понятие, исходя только из самого индивида, и *влияние*, оказываемое на индивида действительностью, которая представляется *сущей* в себе и для себя, приобретает благодаря индивиду тот абсолютно противоположный смысл, что индивид или *предоставляет* потоку действительности свободу влияния на себя или обрывает и преобразовывает его. Но в силу этого *психологическая необходимость* становится пустой фразой таким образом, что налицо абсолютная возможность того, чтобы то, что должно было бы оказывать это влияние, его могло бы и не оказывать.

Тем самым отпадает то *бытие*, которое было бы *в себе и для себя* и должно было бы составлять одну, и притом всеобщую, сторону некоторого закона. Индивидуальность есть то, что есть *ее* (ihre) мир как мир, *ей принадлежащий* (ihrige); она сама есть круг своего действия, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство *имеющегося налицо и созданного бытия* – единство, стороны которого не распадаются, как в представлении психологического закона, на мир, имеющийся налицо *в себе*, и на сущую *для себя* индивидуальность; или: если каждая сторона так и рассматривается сама по себе, то налицо нет необходимости и закона их отношения друг к другу.

с. Наблюдение самосознания в его отношении к своей непосредственной действительности; физиогномика и френология

Психологическое наблюдение не находит закона отношения самосознания к действительности или к миру, противопологающемуся ему, и в силу равнодушия обоих друг к другу оно отброшено назад к *специфической определенности* реальной индивидуальности, которая есть *в себе самой и для себя* самой или содержит уничтоженной в своем абсолютном опосредствовании противоположность *для-себя-бытия* и *в-себе-бытия*. Она теперь стала предметом наблюдения, иначе говоря, наблюдение переходит к ней.

Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действие; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием* – определенностью, которая согласно понятию есть то же, что психология хотела найти вне его. Таким образом, в *нем самом* противоположность выступает как двойная противоположность: движение сознания и прочное бытие некоторой являющейся действительности – такой действительности, которая есть непосредственно в нем *его* действительность. Это *бытие, тело* определенной индивидуальности, есть *первоначальность* ее, не результат ее действия (*ihr Nichtgetanhaben*). Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении.

Если мы сопоставим наличествующие здесь моменты с предшествующим рассмотрением, то увидим, что мы имеем здесь некоторую общечеловеческую форму или, по крайней мере, общую форму для некоторого климата, части света, народа, как в предыдущем – одни и те же общие нравы и образованность. Сюда привходят особенные обстоятельства и положение внутри всеобщей действительности; здесь эта особенная действительность существует как особое формирование индивида. – С другой стороны, подобно тому как раньше свободное действие индивида и действительность как *его* действительность противопологались наличной действительности, так здесь существует облик как выражение *его* претворения в действительность, установленного им самим, черты и формы его самодеятельной сущности. Но как всеобщая, так и особенная действительность, которую наблюдение прежде заставляло вне индивида, есть здесь действительность индивида, его прирожденное тело, и к нему-то и относится выражение, которое принадлежит его действию. В психологическом рассмотрении сущая в себе и для себя действительность и определенная индивидуальность должны были соотноситься друг с другом; здесь же определенная *индивидуальность*

в целом составляет предмет наблюдения; и каждая сторона ее противоположности сама есть это целое. К внешнему целому относится, стало быть, не только *первоначальное бытие*, прирожденное тело, но точно так же формация его, относящаяся к деятельности внутреннего; тело есть единство необразованного бытия и образованного бытия и действительность индивида, проникнутая для-себя-бытием. Это целое, которое объемлет в себе определенные первоначальные устойчивые части и черты, возникающие единственно благодаря действию, *есть*, и это *бытие* есть *выражение* внутреннего, выражение индивида, установленного как сознание и движение. – Это *внутреннее* точно так же уже не есть формальная, бессодержательная или неопределенная самодеятельность, содержание и определенность которой находились бы, как прежде, во внешних обстоятельствах, а оно есть определенный в себе первоначальный характер, форма которого есть только деятельность. Здесь, следовательно, рассматривается отношение между этими обеими сторонами: как определить это отношение и что следует понимать под этим *выражением* внутреннего во внешнем.

[1. Физиогномическое значение органов.] – Прежде всего это внешнее делает внутреннее видимым или вообще бытием для другого не в качестве *органа*, ибо внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*. Уста, которые говорят, рука, которая работает, и, если угодно, то и ноги суть претворяющие в действительность и осуществляющие органы, которым присуще действие как *действие*, или внутреннее как таковое; внешнее же проявление, которое внутреннее приобретает благодаря им, есть действие как некоторая отделенная от индивида действительность. Речь и работа суть внешние проявления, в которых индивид в себе самом более не сохраняет себя и не обладает собой, а дает возможность внутреннему полностью выйти наружу и предоставляет его другому. Поэтому можно с таким же правом утверждать то, что эти внешние проявления выражают внутреннее слишком много, и то, что они выражают его слишком мало; *слишком много* – так как само внутреннее в них появляется наружу, то между ними и внутренним не остается противоположности; они дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно; *слишком мало* – так как внутреннее в речи и в поступках делается чем-то другим, то оно тем самым отдает себя стихии превращения, которая извращает произнесенное слово и совершённое действие и делает из них нечто иное, нежели то, что они суть в себе и для себя как поступки “этого” определенного индивида. Результаты поступков благодаря этому внешнему проявлению не только теряют под воздействием других характер чего-то неизменного по отношению к другим индивидуальностям, но так как эти результаты относятся к внутреннему, которое они содержат, как обособленное равнодушное внешнее, то они как внутреннее могут *благодаря* самому *индивиду* быть чем-то иным, нежели то, чем они кажутся: или индивид намеренно делает их для обнаружения чем-то иным, нежели то, что они поистине суть, или он недоста-

точно искусен для того, чтобы придать себе ту внешность, какую он собственно хотел придать себе, и настолько укрепить ее, чтобы результат его действия для него не мог быть извращен другими. Следовательно, действие как выполненное произведение имеет двойное противоположное значение – или оно есть *внутренняя* индивидуальность, а не ее *выражение*, или, будучи внешним, оно есть *свободная* от внутреннего действительность, которая есть нечто совершенно другое, чем внутреннее. – В силу этой двусмысленности мы должны присмотреться к внутреннему, как оно *еще*, но видимо или внешне, *есть в самом индивидуе*. Но в органе оно есть лишь в качестве самого непосредственного *действия*, достигающего своего внешнего проявления в действии, которое или представляет внутреннее или же не представляет. Таким образом, если мы будем рассматривать орган со стороны этой противоположности, он не дает искомого выражения.

Если же внешний облик мог бы выражать внутреннюю индивидуальность лишь постольку, поскольку он не орган или не *действие*, а значит [мог бы выражать] в качестве *покоящегося* целого, то он был бы, следовательно, некоторой устойчиво существующей вещью, которая в свое пассивное наличное бытие спокойно принимала бы внутреннее как нечто постороннее и которая благодаря этому стала бы его *знаком* – внешним случайным выражением, *действительная* сторона которого сама по себе лишена значения, – речью, звуки и звукосочетания которой не являются самой сутью дела, а связаны с ней в силу произвола и случайны для нее.

Такая произвольная связь таких [моментов], которые друг для друга суть внешнее, не дает никакого закона. Но физиогномика должна бы отличаться от других сомнительных искусств и шарлатанских учений тем, что она рассматривает определенную индивидуальность в *необходимой* противоположности чего-то внутреннего и внешнего, характера как сознательной сущности и характера как сущей формы, и связывает эти моменты друг с другом так, как они соотнесены своим понятием и должны поэтому составлять содержание некоторого закона. В астрологии, хиромантии и подобных науках, напротив того, соотнесены, по-видимому, только внешнее с внешним, что-нибудь – с чем-нибудь чуждым ему. *Такое-то* положение звезд при рождении [человека] и – если это внешнее больше связывается с самим телом [человека] – *такие-то* черты на руке суть *внешние* моменты, указывающие на продолжительную или короткую жизнь и вообще на судьбу отдельного человека. Как внешние они равнодушны друг к другу и не обладают той необходимостью друг для друга, которая должна бы содержаться в соотношении *внешнего и внутреннего*¹⁰⁷.

Рука, правда, кажется чем-то вовсе не внешним для судьбы, а, скорее, имеющей отношение к ней как внутреннее. Ибо судьба опять-таки есть лишь явление того, что есть определенная индивидуальность *в себе* как внутреннего первоначальная определенность. – Хиромант, как и физиогномист, приходят к знанию того, что есть индивидуальность в себе, более

коротким путем, чем, например, Солон, который считал, что об этом можно судить лишь на основании всей жизни и по истечении ее¹⁰⁸; он рассматривал явление, а они – то, что *в себе*. Но то обстоятельство, что рука должна выражать *в-себе*[-бытие] индивидуальности в отношении судьбы последней, легко усмотреть из того, что наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя. Она – одушевленный кузнец его счастья; о ней можно сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней как в деятельном органе своего самоосуществления человек наличествует как одушевляющее начало, и так как он первоначально является своей собственной судьбой, то, стало быть, рука выразит это “в-себе”.

Из определения, [гласящего], что *орган* деятельности *в такой же мере* есть некоторое *бытие*, как и *действие* внутри его, или что само внутреннее *в себе-бытие* наличествует в органе и обладает *бытием* для других, вытекает иной взгляд на орган, чем только что рассмотренный. А именно, если, как оказалось, органы вообще нельзя считать *выражениями* внутреннего потому, что в них действие наличествует *как действие*, действие же *как действие* есть лишь внешнее, а внутреннее и внешнее, таким образом, распадаются и чужды или могут быть чуждыми друг к другу, то, согласно рассмотренному определению, орган опять-таки следует считать *средним термином* того и другого, так как именно то обстоятельство, что действие *наличествует* в нем, составляет в то же время некоторое его *внешнее проявление*, и притом проявление иного рода, чем действие, а именно – оно остается для индивида и в нем. – Этот средний термин и единство внутреннего и внешнего теперь, во-первых, само является также внешним; но затем эта внешность принимается тотчас же во внутреннее; как *простая* внешность она противостоит рассеянной внешности, которая либо есть только *единичное* – и для индивидуальности в целом случайное произведение или состояние, – либо как внешность *в целом* есть судьба, раздробленная на множество произведений или состояний. Стало быть, *простые черты руки*, а также *звук* и *диапазон голоса* как индивидуальная определенность *речи*, – и опять-таки та же речь, поскольку она при помощи руки получает более прочное существование, чем при помощи голоса – письмо (Schrift) с присущим ему своеобразием в виде почерка (Handschrift)¹⁰⁹, – все это есть *выражение* внутреннего, так что в качестве *простого внешнего проявления* это выражение, опять-таки в противоположность *многообразному внешнему проявлению* деятельности и судьбы, относится к ним как *внутреннее*. – Если, следовательно, определенная природа и прирожденная особенность индивида вместе с тем, чем они стали благодаря образованию, понимаются *сначала* как *внутреннее*, как сущность деятельности и судьбы, то индивид внешне проявляется *прежде всего* в устах, руке, голосе, почерке, точно так же как и в прочих органах и их постоянных определенностях, и только *потом* он выражает себя *далее* вовне в своей действительности в мире.

А так как этот средний термин определяется как внешнее выражение, которое в то же время принято обратно во внутреннее, то его личное бытие не ограничивается непосредственным органом действия, скорее он есть ничего не осуществляющее движение и форма лица и внешнего облика вообще. Эти черты и их движение, согласно этому понятию, суть скрытое, остающееся в индивидуе действие, а по отношению индивида к действительному действию – собственный контроль и наблюдение за ним, *внешнее проявление как рефлексия* о действительном внешнем проявлении. – Индивид потому не безмолвствует по поводу своего внешнего действия, совершая его, что он при этом одновременно рефлексирован в себя и внешне проявляет эту рефлексированность в себя; это теоретическое действие или разговор индивида об этом с самим собой доходит и до слуха других, ибо сам этот разговор есть внешнее проявление.

[2. Многозначность этого значения.] – Итак, на этом внутреннем, которое в своем внешнем проявлении остается внутренним, наблюдается рефлексированность индивида из его действительности; посмотрим же, как обстоит дело с необходимостью, которая установлена в этом единстве. – Эта рефлексированность отличается прежде всего от самого действия и, следовательно, может быть чем-то *иным* и может приниматься за нечто иное, чем она есть; по лицу человека видно, придает ли он *серьезное* значение тому, что говорит или делает. – Но и обратно, то, что должно быть выражением внутреннего, есть в то же время *сущее* выражение и потому само подпадает под определение *бытия*, которое абсолютно случайно для обладающей самосознанием сущности. Поэтому оно, конечно, есть выражение, но вместе с тем выражение в смысле знака, так что для выражаемого содержания характер того, с помощью чего выражается внутреннее, совершенно безразличен. Внутреннее в этом проявлении, можно сказать, есть невидимое, которое *видимо*, но это внутреннее не связано с этим проявлением; оно в такой же мере может проявляться в чем-нибудь другом, как и какое-нибудь другое внутреннее может проявиться в этом же. – Лихтенберг поэтому прав, когда говорит: “Допустим, что физиогномист уловил однажды человека, но достаточно последнему принять твердое решение, чтобы опять сделаться непостижимым на тысячелетия”¹¹⁰. Подобно тому как в вышеприведенном отношении данные обстоятельства обладали некоторым бытием, из которого индивидуальность брала себе то, что могла и хотела взять, либо подчиняясь ему, либо преобразовывая его, и на основании которого в нем не содержалось необходимости и сущности индивидуальности, – точно так же и здесь являющееся непосредственное бытие индивидуальности есть такое бытие, которое либо выражает ее рефлексированность из действительности и ее внутри-себя-бытие, либо есть для нее только знак, безразличный к обозначаемому и потому поистине ничего не обозначающий; непосредственное бытие для индивидуальности в такой же мере есть ее лицо, как и ее маска, которую она может снять. – Индивидуальность пронизывает

свой облик, движется, говорит в нем; но это наличное бытие в целом точно так же в качестве некоторого бытия, безразличного к воле и деятельности, выходит за свои пределы; индивидуальность уничтожает в нем то значение, какое оно имело прежде, т.е. то, что она имеет свою рефлектированность в себя или свою истинную сущность в нем, и наоборот, скорее вкладывает последнюю в волю и в действие.

Индивидуальность *отказывается от той рефлектированности в себя*, которая выражена в *чертах* [лица], и *вкладывает свою сущность в произведение*. Тут она вступает в противоречие с тем отношением, которое устанавливается инстинктом разума, занимающимся наблюдением индивидуальности, обладающей самосознанием, касательно того, что должно быть ее *внутренним* и *внешним*. Эта точка зрения приводит нас к собственной мысли, которая лежит в основе физиогномической, – если угодно, – *науки*. Противоположность, на которую наталкивается это наблюдение, по форме своей есть противоположность практического и теоретического, и то и другое установлено именно внутри самого практического, – противоположность индивидуальности, осуществляющейся в поступках (понимая последние в самом общем смысле), и индивидуальности, как она, будучи в этих поступках, в то же время выходит из них, рефлектирует в себя и имеет их своим предметом. Наблюдение воспринимает эту противоположность со стороны того же извращенного отношения, в котором она определяется в явлении. *Несущественным внешним* оно считает само *действие* и произведение, – действие и произведение языка ли или какой-нибудь более утвердившейся действительности, *существенным же внутренним – внутри-себя-бытие* индивидуальности. Из двух сторон, имеющих в практическом сознании, намерения и действия – *мнения* о своих поступках и самих этих *поступков* – наблюдение выбирает первую сторону в качестве истинного внутреннего; последнее должно, мол, иметь свое более или менее *несущественное* внешнее проявление в действии, а свое истинное внешнее проявление – в своем *внешнем* облике. Это последнее внешнее проявление есть непосредственное чувственное наличие индивидуального духа: внутренний мир, который следует, мол, считать истинным, есть особенность намерения и единичность для-себя-бытия; то и другое – *мнимый* (der gemeinte) дух. То, что наблюдение имеет своими предметами, есть, следовательно, *мнимое* наличное бытие, и в нем оно отыскивает законы.

Непосредственное мнение о мнимом наличии духа есть естественная физиогномика, поспешное суждение о внутренней природе и характере ее облика при первом взгляде на нее. Предмет этого мнения таков, что к самой его сущности относится то, чтобы быть поистине чем-то иным, нежели только чувственное непосредственное бытие. Правда, в чувственном наличии существует именно эта рефлектированность из него в себя, именно видимое как видимое невидимого есть предмет наблюдения. Но именно это чувственное непосредственное наличие есть *действительность* духа, как она есть только для мнения; и наблюдение возится с этой стороны со своим мнимым наличным бытием, с физиогно-

микой, почерком, тоном голоса и т.д. – Оно ставит такое наличное бытие в связь именно с таким *мнимым внутренним*. Не убийца, не вор подлжит распознанию, а *способность быть ими*¹¹¹; устойчивая абстрактная определенность теряется благодаря этому в конкретной бесконечной определенности *единичного* индивида, требующей теперь более искусных изображений, нежели такого рода квалификации. Такие искусные изображения, конечно, говорят больше, чем квалификации вроде “убийца”, “вор”, или “добродушный”, “непорочный” и т.д., но они далеко не достаточны для цели, которая ими преследуется; выразить в слове мнимое бытие или единичную индивидуальность, – они столь же не достаточны, как те изображения внешнего облика, которые не идут дальше указания на плоский лоб, длинный нос¹¹² и т.д. Ибо единичный облик, точно так же как и единичное самосознание, в качестве мнимого бытия нельзя выразить в словах. Наука о познании человека, которая имеет в виду мнимого человека, точно так же как и наука физиогномики, которая имеет в виду его мнимую действительность и хочет возвысить до знания бессознательное суждение естественной физиогномики¹¹³, есть поэтому нечто бесконечное и беспочвенное, что никогда не может достигнуть того, чтобы сказать, что оно “мнит”, потому что оно только мнит и его содержание есть только “мнимое”.

Законы, которые стремится найти эта наука, суть соотношения обеих этих мнимых сторон, а потому и сами могут быть лишь пустым мнением. И так как предмет этого мнимого знания, которое хлопочет о действительности духа, состоит именно в том, что дух из своего чувственного наличного бытия рефлектируется в себя и что определенное наличное бытие есть для него равнодушная случайность, – то это знание, найдя свои законы, должно непосредственно знать, что ими ничего не сказано, кроме, собственно, чистой болтовни или дается лишь *мнение о себе* – выражение, истина которого в том, что высказать свое *мнение* есть то же, что сообщить не суть дела, а только мнение *о себе*. По *содержанию* же эти наблюдения не далеки от таких как: “Каждый раз, когда у нас ярмарка, идет дождь”, – говорит лавочник; “А также каждый раз, когда я сушу белье”, – говорит хозяйка¹¹⁴.

Лихтенберг, который так характеризует физиогномическое наблюдение, говорит еще следующее: “Если бы кто-нибудь сказал: ты поступаешь, правда, как честный человек, но я вижу по твоему лицу, что это – одно притворство и что в душе ты – мошенник, то, наверняка, пока существует мир, на такое заявление каждый честный человек будет отвечать оплеухой”¹¹⁵. – Этот ответ потому *попадает в цель*, что он опровергает первую предпосылку такой науки о мнимом, а именно, будто *действительность* человека есть его лицо и т.д. – *Истинное бытие* человека, напротив, есть *его действие*; в последнем индивидуальность *действительна*, и оно-то и снимает *мнимое* с обеих его сторон. Во-первых, [оно снимает] мнимое как телесное покоящееся бытие: в поступках индивидуальность проявляется скорее как *негативная* сущность, которая *есть* лишь постольку, поскольку она снимает бытие. Во-вторых, действие сни-

мает неизреченность мнения точно так же и относительно обладающей самосознанием, индивидуальности, которая в мнении есть индивидуальность бесконечно определенная и определяемая. В совершенном действии эта дурная бесконечность уничтожена. Действие есть нечто просто определенное, всеобщее, постигаемое в абстракции; действие есть убийство, кража, или благодеяние, подвиг и т.д., и о нем можно *сказать*, что оно *есть*. Оно *есть* “это”, и его бытие есть не только знак, но сама суть дела. Оно *есть* “это”, и индивидуальный человек *есть* то, что *есть* оно; в простоте “этого” бытия индивидуальный человек есть сущее для других, всеобщая сущность, и перестает быть только мнимой сущностью. Хотя он в этом установлен не как дух, но так как речь должна идти о его бытии как бытия и, с одной стороны, двойное бытие внешнего облика и действия противостоят друг другу, а то и другое должно быть его действительностью, то следует, напротив, в качестве его *подлинного бытия* утверждать только действие, – не его лицо, которое должно было выражать то, что человек думает относительно своих действий, или то, что думали о том, что он только мог бы делать. Равным образом, так как, с другой стороны, противопоставляют друг другу его *произведение* и его внутреннюю *возможность*, способность или намерение, то лишь произведение следует считать его истинной действительностью, хотя бы он сам на этот счет обманывался и, возвратившись в себя из своих действий, мнил, будто в этом внутреннем он есть некоторое “иное”, чем на самом деле. Индивидуальность, которая вверяет себя предметной стихии, переходя в произведение, тем самым обрекает себя, конечно, на изменения и извращения. Но характер действия именно тем и определяется, будет ли оно действительным бытием, которое устоит, или оно будет только мнимым произведением, которое, будучи внутренне ничтожным, пропадет. Предметность не меняет самого действия, а только показывают, что оно есть, т.е. *есть* ли оно, или не *есть* ли оно *ничто*. – Расчленение этого бытия на намерения и подобные тонкости, вследствие чего *действительный* человек, т.е. его действие, должен быть для объяснения снова отслан назад в мнимое бытие, какие бы особые намерения он сам ни создавал себе относительно своей действительности, – должны быть предоставлены праздному мнению; эта праздность, если она хочет свою бездейственную мудрость обратить в произведение, отрицать разумный характер у совершающего поступки и таким образом дурно с ним поступить, желая объявить бытием его не действие, а скорее лицо и черты [лица], должна опасаться вышеупомянутого ответа, который показывает ей, что лицо есть не *в себе*-[бытие], а скорее может быть предметом воздействия (der Behandlung).

[3. Ф р е н о л о г и я.] – Если мы посмотрим теперь на круг доступных наблюдению отношений обладающей самосознанием индивидуальности к ее внешнему проявлению вообще, то остается одно отношение, которое наблюдение еще должно сделать своим предметом. В психологии – это *внешняя действительность вещей*, которая должна иметь свой сознающий себя *противообраз* в духе и должна дать о духе поня-

тие. В физиогномике, напротив, дух должен познаваться в своем *собственном* внешнем проявлении как в некотором бытии, которое есть, мол, *язык* – видимая невидимость его сущности. Остается еще определение той стороны действительности, с которой индивидуальность выражает свою сущность в своей непосредственной устойчивой, всецело налично сущей действительности. – Это отношение отличается, следовательно, от физиогномического тем, что последнее есть *говорящее наличие* индивида, который в своем внешнем проявлении, состоящем в *совершении поступков*, воспроизводит в то же время *рефлектирующее в себя и рассматривающее себя* внешнее проявление, которое само есть движение, покоящиеся черты [лица], которые сами по существу суть некоторое опосредствованное бытие. Но в определении, которое еще подлежит рассмотрению, внешнее есть, наконец, некоторая совершенно *покоящаяся* действительность, которая в самой себе не есть говорящий знак, а проявляется для себя отдельно от обладающего самосознанием движения и существует в качестве простой вещи.

[(α) *Череп как внешняя действительность духа.*] – Прежде всего, что касается соотношения внутреннего с этим его внешним, то ясно, что его, видимо, надо понимать как отношение *причинной связи*, так как соотношение одного в-себе-сущего с другим в-себе-сущим как соотношение *необходимое* есть отношение причинной связи.

Далее, для того чтобы духовная индивидуальность оказывала воздействие на тело, она сама как причина должна быть телесной. Но то телесное, в котором эта индивидуальность выступает как причина, есть орган, однако не орган действия по отношению к внешней действительности, а орган действия сущности, обладающей самосознанием, внутри себя самой, вовне же – лишь по отношению к своему телу; не сразу можно усмотреть, что за органы это могут быть. Если бы речь шла только об органах вообще, то сразу пришел бы на ум орган труда вообще, а также орган полового влечения и т.д. Однако такие органы следует рассматривать как орудия или как член тела, которые дух как один крайний термин имеет в виде среднего термина по отношению к другому крайнему термину, представляющему собой внешний *предмет*. Здесь же имеется в виду орган, в котором индивид, обладающий самосознанием, сохраняется *для себя* как крайний термин по отношению к своей собственной, ему противоположной действительности, не обращаясь вместе с тем вовне, а рефлектируясь в своей деятельности, орган, у которого сторона *бытия* не есть *бытие для другого*. В физиогномическом соотношении, правда, орган также рассматривается как наличное бытие, рефлектирующее в себя и истолковывающее действие; но это бытие есть предметное бытие, и в результате физиогномического наблюдения получается, что самосознание противостоит именно этой своей действительности как чему-то безразличному. Это безразличие исчезает оттого, что сама эта рефлектированность в себя оказывает *воздействие*; благодаря этому указанное наличное бытие сохраняет необходимое соотношение с ней; но для того чтобы она могла оказы-

вать воздействие на наличное бытие, она сама должна обладать некоторым бытием, но не предметным в собственном смысле, и она-то и должна быть указана в качестве этого органа.

В обыденной жизни считают, например, что гнев как такого рода внутреннее действоание помещается в печени. Платон¹¹⁶ приписывает печени даже нечто более высокое, что, по мнению некоторых, есть даже самое высокое, а именно прорицание или дар провозглашать святое и вечное, не прибегая к помощи разума. Но движение, которое имеется у индивида в печени, сердце и т.д., нельзя рассматривать как движение индивида, целиком рефлексированное в себя, а скорее оно заложено ему уже в тело и обладает животным наличным бытием, обращенным наружу к внешнему проявлению.

Нервная система, напротив того, есть непосредственный покой органического в его движении. Хотя сами *нервы* опять-таки суть органы сознания, уже погруженного в своем направлении вовне, но головной и спинной мозг можно рассматривать как пребывающую внутри себя – не предметную и не выходящую также наружу – непосредственную наличность самосознания. Поскольку момент бытия, которым располагает этот орган, есть бытие *для другого*, наличное бытие, он есть мертвое бытие, уже не наличность самосознания. Но это *бытие внутри себя* самовенно растворяются образующиеся в ней круги и ни одно различие не выражается как *сущее* различие. Между тем, подобно тому, как сам дух не есть нечто абстрактно-простое, а есть система движений, в которой он различает себя в моментах, но в самом этом различении остается свободным, и подобно тому, как он вообще расчленяет свое тело по различным отправлениям и каждую отдельную часть тела определяет только для одного отправления, – точно так же можно представить себе и то, что текучее *бытие* его *внутри-себя-бытия* есть бытие расчлененное; и, по-видимому, его так и нужно представлять, потому что рефлексированное в себя *бытие* духа в головном мозгу само, в свою очередь, есть только средний термин его чистой сущности и его телесного расчленения, средний термин, который в свою очередь должен тем самым иметь у себя [нечто] от природы обоих и, следовательно, со стороны последней – также *сущее* расчленение.

У духовно-органического бытия есть в то же время необходимая сторона некоторого *покоящегося устойчивого* наличного бытия; первое должно отойти обратно как крайний термин для-себя-бытия и иметь против себя второе как другой крайний термин, который тогда есть предмет, на который воздействует первый крайний термин как причина. Если же головной и спинной мозг есть названное телесное *для-себя-бытие* духа, то череп и позвоночный столб есть другой выделенный крайний термин по отношению к нему, т.е. прочная покоящаяся вещь. – Но так как каждому, когда он думает о собственном месте наличного бытия духа, приходит на ум не спина, а только голова¹¹⁷, то в исследовании знания, вроде данного, мы можем довольствоваться этим (для него не слишком плохим)

основанием, чтобы это наличное бытие ограничилось черепом. Если бы кому-нибудь пришла на ум и спина, – поскольку ведь иной раз и через нее знание и действие то вколачиваются, то выколачиваются, – то это ничуть не доказывало бы – потому что доказывало бы слишком много, – будто спинной мозг нужно сопричислить к местообитанию духа, а позвонок – к соответствующему наличному бытию; ибо с таким же успехом можно припомнить, что бывали и другие излюбленные внешние пути подхода к деятельности духа, для того чтобы ее пробудить или обуздать. – Итак, позвоночный столб отпадает, если угодно, *по праву*; и не хуже других натурфилософских учений *построение*, по которому череп один не содержит, правда, органов духа. Ибо это уже раньше было исключено из понятия этого отношения, и вследствие этого череп был отнесен на сторону наличного бытия; или если не позволительно напоминать о *понятии* вещи (Sache), то ведь опыт учит нас, что посредством глаза как органа мы видим, но посредством черепа не убивают, не крадут, не сочиняют стихов, и т.д. – Поэтому и следует воздержаться от выражения “*орган*” для того *значения* черепа, о котором нам еще предстоит говорить¹¹⁸. Ибо хотя принято говорить, что для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*, но из этого не следует, что суть дела можно обозначать неподходящим для нее словом; ибо это – несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово. – Прежде всего здесь определилось только то, что подобно тому, как мозг есть живая голова, череп есть *carum mortuum*.

[(В) *Связь формы черепа с индивидуальностью.*] – Итак, в этом мертвом бытии духовные движения и определенные модусы мозга должны были бы сообщить себе свое изображение внешней действительности, которая, однако, еще присуща самому индивиду. Отношение их к черепу, который, будучи мертвым бытием, не заключает в себе самом местообитания духа, прежде всего предстает как установленное выше отношение, [т.е.] как внешнее и механическое, так что органы в собственном смысле – а они суть в мозгу – в одном месте делают череп круглым, в другом – сплюснутым и плоским, или как бы еще ни изображалось это воздействие. Правда, так как череп сам есть часть организма, то в нем, как во всякой кости, нужно предполагать некоторое живое самоформирование, так что, если рассматривать его так, то скорее он со своей стороны давит на мозг и устанавливает его внешние границы; к этому он скорее располагает возможностью и как нечто более твердое. Но при этом взаимное отношение того и другого в определении их деятельности все еще оставалось бы то же самое; ибо будет ли череп представлять собой то, что определяет, или то, что определяется, это вообще ничего не меняло бы в причинной связи, только череп тогда сделали бы непосредственным органом самосознания, потому что в нем как в *причине* находилась бы сторона *для-себя-бытия*. Но так как

для-себя-бытие как *органическая жизненность* одинаково приходится на обе стороны, то на деле причинная связь между ними отпадает. Но такое развитие обеих было бы связано во “внутреннем” и было бы органической предустановленной гармонией, которая обе соотносящиеся стороны оставляет свободными друг по отношению к другу и оставляет за каждой из них ее собственный *облик*, которому нет надобности соответствовать облику другой стороны; и еще в большей степени свободными остаются друг по отношению к другу облик и качество, как свободны друг по отношению к другу форма виноградины и вкус вина. – Но так как на сторону мозга приходится определение *для-себя-бытия*, а на сторону черепа – определение *наличного бытия*, то внутри органического единства *также* следует установить причинную связь их – некоторое необходимое соотношение их как соотношение внешнее друг для друга, т.е. некоторое собственно внешнее соотношение, благодаря коему, следовательно, их *форма* определялась бы друг через друга.

Что же касается определения, по которому орган самосознания был бы деятельной причиной на противостоящей стороне, то об этом можно толковать самым различным образом, ибо речь идет о характере причины, рассматриваемой со стороны ее *равнодушного* наличного бытия, ее формы и величины, – причины, коей “внутреннее” и для-себя-бытие должны быть именно такими, которые не касаются непосредственного наличного бытия. Органическое самоформирование черепа прежде всего равнодушно к механическому воздействию, и отношение этих обоих отношений (так как первое есть соотнесение себя с самим собой) есть именно сама эта неопределенность и безграничность. Затем, если даже мозг принимал бы в себя различия духа в качестве сущих различий и был бы множеством внутренних, занимающих разное пространство органов (что противоречит природе, которая сообщает моментам понятия некоторое собственное наличное бытие, и поэтому *на одну сторону целиком* ставит *текущую простоту* органической жизни, а на *другую – артикуляцию и подразделение* ее, точно так же в ее различиях, так что они в том смысле, в каком они должны пониматься здесь, оказываются особенными анатомическими вещами), все же было бы неясно, должен ли какой-нибудь духовный момент, – смотря по тому, есть ли он первоначально сильнее или слабее, – обладать в первом случае более *расширенным* мозговым органом, а во втором случае – более *сжатым*, или же как раз наоборот. – Точно так же [оставалось бы неясным], увеличивался бы при его *развитии* орган или уменьшался, становился бы он более грубым и плотным или более тонким. Вследствие того, что осталось бы неясным, как обстоит дело с причиной, остается столь же неопределенным, как происходит воздействие на череп есть ли это некоторое расширение или сужение и сморщивание¹¹⁹. Если это воздействие определяется, скажем, более высокопарно, как некоторое *возбуждение*, то остается неясным, происходит ли это в виде вспучивания, как под воздействием шпанского пластыря, или в виде сморщивания, как под воздействием уксуса. – Для всех подобных точек зре-

ния можно привести правдоподобные основания, ибо органическое соотношение, которое в такой же мере оказывает действие тут, делает столь же подходящим одно основание, как и другое, и оно равнодушно ко всем этим способам понимания.

Но для наблюдающего сознания дело не в том, чтобы определить это соотношение. Ибо, помимо всего прочего, то, что находится по одну сторону, не есть мозг как *животная* часть, а есть мозг как *бытие обладающей самосознанием* индивидуальности. – Последняя как постоянный характер и движущееся сознательное действие есть *для себя* и *внутри себя*; этому для-себя-бытию и внутри-себя-бытию противостоит ее действительность и наличное бытие для другого; для-себя-бытие и внутри-себя-бытие есть сущность и субъект, имеющий в мозгу некоторое бытие, которое *подчинено ему* и сохраняет свою ценность лишь благодаря присущему ему значению. Но другая сторона обладающей самосознанием индивидуальности, сторона ее наличного бытия, есть *бытие* как бытие самостоятельное и как субъект, или: есть в качестве некоторой *вещи*, а именно кости: *действительность и наличное бытие человека есть его черепная кость*. – Таковы отношение и смысл, который имеют обе стороны этого соотношения в наблюдающем их сознании.

Для наблюдающего сознания дело теперь в более определенном соотношении этих сторон; черепная кость, быть может, имеет в общем значение непосредственной действительности духа. Но многосторонность духа сообщает своему наличному бытию совершенно такую же многозначность; то, что нужно получить, это – определенность значения отдельных мест, на которые разделено это наличное бытие; посмотрим, какое имеется в них указание на это.

Черепная кость не есть орган деятельности и не есть что-то, выражающее движение; черепной костью не воруют, не убивают и т.д., и она не строит никаких гримас при такого рода действиях, так, чтобы ее можно было признать выразительным жестом. – Лишено это сущее и ценности *знака*. Выражение лица и жест, тон, даже столб, свая, вбитая на необитаемом острове, сразу же дают знать о себе, что под ними разумеется еще что-то иное, нежели то, что они *только* непосредственно *суть*. Они тотчас же выдают себя за знак, так как у них есть определенность, которая указывает на нечто иное тем, что она им не принадлежит как нечто свойственное только им. Конечно, многое может прийти на ум и при виде черепа, как у Гамлета по поводу черепа Йорика¹²⁰; но черепная кость сама по себе есть столь равнодушная, наивная вещь, что непосредственно в ней нельзя усмотреть и под ней подразумевать что-либо иное, кроме лишь ее самой; она напоминает, правда, о мозге и его определенности, о черепе другой формации, но не о каком-либо сознательном движении, так как на ней не запечатлены ни мимика и жест, ни что-либо, что давало бы знать о происходящем от сознательного действия; ибо она есть действительность, долженствующая представлять в индивидуальности такую другую сторону, которая была бы уже не

бытием, рефлектирующим в себя, а всецело *непосредственным бытием*.

Так как, далее, сама черепная кость не обладает также чувством, то, по-видимому, некоторое более определенное значение для нее может еще состоять, скажем, в том, что благодаря [своему] соседству определенные ощущения дают возможность узнать, что она собою представляет; и так как ощущение некоего сознательного модуса духа связано с определенным местом черепа, то это место, допустим, своим обликом будет указывать на этот модус и на его особенность. Подобно тому, например, как некоторые жалуются на то, что при напряженном мышлении или даже при *мышлении* вообще он чувствуют где-то в голове болезненное напряжение, так и *воровство, убийство, сочинение стихов* и т.д. могли бы каждое сопровождаться некоторым собственным ощущением, которое, кроме того, должно было бы иметь еще свое особое место. Это место в мозгу, которое было бы таким образом более подвижным и деятельным, вероятно развивало бы в большей степени и соседнее место кости; или это последнее из симпатии или в силу согласованности также не оставалось бы инертным, а увеличивалось бы или уменьшалось, либо тем или иным способом формировалось бы. — Однако эту гипотезу делает неправдоподобным то обстоятельство, что чувство вообще есть нечто неопределенное и что чувство в голове как в центре могло бы быть общим сочувствием всякому страданию, так что к вору-убийце-поэтически-головному щекотанию или головной боли примешивались бы другие чувства, и друг от друга, точно так же как и от ощущений, которые можно назвать чисто телесными, их можно было бы отличить столь же мало, как мало можно определить болезнь по одному симптому — по головной боли, если мы ограничим его значение только телесным¹²¹.

С какой бы стороны ни рассматривалась суть дела, фактически отпадает какое бы то ни было необходимое взаимоотношение, равно как и указание на него, которое говорило бы само за себя. Если же это отношение все же должно иметь место, то остается и оказывается необходимой *непостигнутая в понятии* свободная предустановленная гармония соответствующего определения обеих сторон, ибо одна из сторон *должна быть лишенной духа действительностью, просто вещью*. — Таким образом, по одну сторону находится множество покоящихся мест черепа, по другую — множество духовных свойств, многочисленность и определение которых будут зависеть от состояния психологии. Чем беднее представление о духе, тем более с этой стороны облегчается дело, ибо отчасти тем малочисленнее будут эти свойства, отчасти тем более обособленными, прочными и заостренными, а тем самым более похожими на определения кости и тем более с ними сравнимыми. Но хотя бедностью представления о духе многое облегчено, все же остается еще очень много с обеих сторон; остается для наблюдения совершенная случайность их соотношения. Если бы из детей Израилевых каждый взял себе от песка морского, которому они уподобляются, песчин-

ку¹²², то равнодушие и случайность (Willkür), с которыми на долю каждого пришлось бы его песчинка, были бы так же велики, как и те, с которыми каждой душевной способности, страсти и (что здесь равным образом следовало бы рассмотреть) каждому оттенку характера, о которых имеет обыкновение говорить утонченная психология и человековедение, можно было бы указать соответственные места на черепе и формы кости*. Череп убийцы имеет такой-то – не орган и не знак, а такую-то шишку; но у этого убийцы есть еще много других свойств, равно как и других шишек, а вместе с шишками – и впадин; можно выбирать между шишками и впадинами. И опять-таки его склонность к убийству может быть связана с любой шишкой и с любой впадиной, и в свою очередь эти последние – с любым свойством; ибо и убийца не есть просто эта абстракция некоего убийцы, и обладает он не одной только выпуклостью и впадиной. Наблюдения, производимые по этому поводу, должны, следовательно, совершенно так же звучать, как [рассуждения] лавочника и хозяйки относительно дождя во время ярмарки или сушки белья. Лавочник и хозяйка могли бы сделать и такое наблюдение, что, мол, дождь идет всякий раз, когда мимо проходит такой-то сосед или когда на обед бывает жаркое из свинины. Как безразличен дождь к этим обстоятельствам, так же для наблюдения безразлична *данная* определенность духа к *данному* определенному бытию черепа. Ибо из обоих предметов этого наблюдения один есть тощее *для-себя-бытие*, заостреннее свойство духа, как другой – тощее *в-себе-бытие*; столь заостреннее вещь, как оба эти [бытия], совершенно равнодушна ко всякому “иному”; большой шишке столь же безразлично, имеется ли по соседству с ней убийца, как убийце безразлично, имеется ли поблизости плоское место.

Остается, конечно, несомненная *возможность* того, что с каким-нибудь свойством, страстью и т.д. где-нибудь какая-нибудь шишка да связана. *Можно представить себе* убийцу с большой шишкой на одном месте черепа, а вора – с такой шишкой на другом. С этой стороны френология способна еще к большему расширению, ибо на первых порах она, по-видимому, ограничивается только связью какой-нибудь шишки с каким-нибудь свойством у *одного и того же индивида*, так что у него есть и то и другое. Но уже естественная френология (ибо таковая должна существовать так же, как и естественная физиогномика) переступает эти границы; она не только высказывает суждения о том, что, мол, у хитрого человека сидит за ухом шишка с кулак величиною, но представляет также, что не у самой неверной жены, а у супруга имеются шишки на лбу. – С таким же успехом можно себе *представить* и человека, живущего под одной крышей с убийцей, или также его соседа, а дальше и сограждан и т.д. с огромными шишками на каком-нибудь месте черепа, – как можно представить себе летающую корову, которую сперва

* Двусмысленно: Schädelstätte значит (*библ.*) “голгофа, лобное место”, а Knochenformen здесь может значить “костяки, скелеты”. – *Примеч. пер.*

приласкал рака, прискакавшей на осле, а потом и т.д. – Но если *возможность* понимается не в смысле возможности *представления*, а в смысле *внутренней* возможности или *понятия*, то предмет – такая действительность, которая есть чистая вещь и должна быть ею и которая не имеет и не должна иметь подобного значения, и, следовательно, может иметь его только в представлении.

[(γ) *Задатки и действительность.*] – Если, несмотря на равнодушные обеих сторон, наблюдатель все же приступит к делу определения соотношений, ободряемый отчасти общим разумным основанием, что *внешнее есть выражение внутреннего*, отчасти опираясь на аналогию с черепами животных¹²³ (которые хотя бы и обладали более простым характером, чем люди, но о них в то же время тем труднее сказать, какой же характер у них, так как представлению любого человека не так-то легко проникнуть воображением в природу животного), такой наблюдатель, утверждая возможность законов, открытие коих для него желательно, встретит *отличную поддержку* в одном различии, которое и нам здесь необходимо должно прийти на ум. – *Бытие* духа, по меньшей мере, нельзя считать чем-то просто неподвижным и непоколебимым. Человек свободен; допустим, что *первоначальное бытие* – только *задатки*, над которыми человек имеет большую власть или которые нуждаются в благоприятных обстоятельствах для своего развития, т.е. *первоначальное бытие* духа можно равным образом назвать таким бытием, которое существует не как бытие. Если бы, следовательно, наблюдения противоречили тому, что кто-нибудь, вздумал бы утверждать в качестве закона, – если бы, например, во время ярмарки или сушки белья была прекрасная погода, то лавочник и хозяйка могли бы сказать, что, *собственно говоря*, дождь *должен* был идти, и что *задатки* к тому *имеются, конечно, налицо*; точно так же в наблюдении над черепом: данный индивид, *собственно говоря, должен* быть таким, как о том говорит, в соответствии с законом, череп, и у него есть *первоначальные задатки*, но они не развились; налицо нет данного качества, но оно *должно было бы быть*. – *Закон и долженствование* основываются на наблюдении действительного дождя и действительной склонности при данной определенности черепа; но если *действительности* налицо нет, то такое же значение имеет *пустая возможность*¹²⁴. Эта возможность, т.е. недействительность установленного закона, и вместе с тем противоречащие ему наблюдения должны войти именно благодаря тому, что свобода индивида и развивающиеся обстоятельства равнодушны к *бытию* вообще, – к бытию и как к чему-то первоначально внутреннему и как к чему-то внешнему закостенелому, – и благодаря тому, что индивид может быть и чем-то иным, нежели он есть внутренне первоначально, а тем более – в качестве кости.

Итак, мы получаем возможность того, что данная шишка или впадина черепа обозначает и нечто действительное и один лишь *задаток*, и при том неопределенно – *задаток* к чему именно, другими словами, что она обозначает нечто недействительное; мы видим то, что всегда слуша-

ется с дурной уловкой, – что ее самое можно использовать против того, чему она призвана помочь. Мы видим, что мнение природою вещи приведено к тому, что оно *безотчетно* само говорит противоположное тому, чего оно придерживается, – говорит, что данная кость на что-то указывает, но в такой же мере *и не* указывает.

То, что при этой уловке представляется самому мнению, есть истинная, прямо его уничтожающая мысль, что *бытие* как таковое вообще не есть истина духа. Подобно тому как уже задаток есть некое *первоначальное бытие*, которое не участвует в деятельности духа, такое же бытие есть со своей стороны и кость. Сущее без духовной деятельности есть некоторая вещь для сознания и столь мало составляет его сущность, что оно, вернее сказать, есть то, что противоположно ей, и сознание для себя *действительно* лишь благодаря негации и уничтожению такого бытия. – С этой точки зрения выдавать кость за *действительное наличное бытие* сознания значит полностью отречься от разума; а она выдается за него, когда рассматривается как “внешнее” духа: ибо внешнее как раз и есть сущая действительность. Делу не поможет, если скажут, что по этому внешнему *только судят* о внутреннем, которое есть *нечто иное*, – что внешнее есть не само внутреннее, а только его *выражение*. Ибо во взаимном отношении того и другого именно к внутренней стороне отношения определение *мыслящей себя и мысленной действительности*, а к внешней стороне – определение *сущей действительности*. – Следовательно, сказать человеку: ты (твое внутреннее) таков, *потому что* такова твоя кость, равносильно тому, что я считаю кость *твоей действительностью*. Упомянутый по поводу физиогномики ответ пощечиной на подобного рода суждение отнимает прежде всего у *мягких* частей подобающее им уважение и положение и доказывает лишь то, что они – не истинное “*в себе*”, не действительность духа; – здесь этот ответ, собственно говоря, должен был бы дойти до того, чтобы проломить череп тому, кто так рассуждает, дабы доказать столь же осязательно, как осязательна его мудрость, что кость для человека не есть никакое “*в себе*”, тем более не есть *его* истинная действительность.

Грубый инстинкт обладающего самосознанием разума без рассмотрения отвергнет френологию, – этот другой наблюдающий инстинкт его, который, поднявшись до предчувствия *познавания*, постиг без участия духа то, что внешнее есть выражение внутреннего. Но чем слабее мысль, тем менее иной раз заметно, в чем определенно заключается ее слабость, и тем труднее анализировать ее. Ибо мысль считают тем более слабой, чем более чиста и пуста абстракция, которую она считает сущностью. Члены же противоположности, о которой здесь идет речь, – это сознающая себя индивидуальность и абстракция внешности, превратившейся целиком в *вещь*, – внутреннее бытие духа, постигаемое как устойчивое лишенное духа бытие и противопологаемое именно такому бытию. – Но тем самым, по-видимому, и наблюдающий разум на деле достиг своей вершины, где он вынужден покинуть себя самого и перевернуться; ибо лишь совершенно дурное содержит в себе непосред-

ственную необходимость превратиться в противоположное. – Подобно тому, как о еврейском народе можно сказать, что именно потому, что он стоит непосредственно перед вратами спасения, он есть и был самый отверженный: – он не есть для себя (*sich*) то, чем он должен был быть в себе и для себя, не есть эта самодовлеющая сущность, а перемещает ее по ту сторону себя; благодаря этому отрешению он делает для себя *возможным* более высокое наличное бытие, если бы мог снова вернуть в себя свой предмет, – более высокое, чем если бы он оставался внутри непосредственности бытия, потому что дух тем более велик, чем больше та противоположность, из которой он возвращается в себя; но эту противоположность дух создает себе, снимая свое непосредственное единство и отрешаясь от своего для-себя-бытия. Однако если такое сознание не рефлектируется, то средний термин, в котором оно находится, есть злосчастная пустота, так как то, что должно было бы заполнить ее, сделалось устойчивым крайним термином. Таким образом эта последняя ступень наблюдающего разума есть наихудшая его ступень, а потому его превращение в противоположность необходимо.

[З а к л ю ч е н и е. – Т о ж д е с т в о в е щ и и р а з у м а.] – Если же мы окинем взглядом до сих пор рассмотренные ряды отношений, составляющих содержание и предмет наблюдения, то окажется, что в его *первом модусе*, в наблюдении отношений неорганической природы, для этого наблюдения уже *исчезает чувственное бытие*; моменты отношения этой природы представляются как чистые абстракции и как простые понятия, долженствующие быть привязанными к наличному бытию вещей, которое, однако, утрачивается, так что момент оказывается чистым движением и всеобщностью. Этот свободный, внутри себя заверченный процесс сохраняет значение чего-то предметного, но выступает теперь как некоторое “одно”; в процессе неорганического “одно” есть несуществующее внутреннее; существуя же в качестве “одного”, процесс есть органическое. – “Одно” как для-себя-бытие или как негативная сущность противостоит всеобщему, уклоняется от него и остается свободным для себя, так что понятие, реализованное только в стихии абсолютного разъединения, не находит в органическом существовании своего подлинного выражения, состоящего в том, чтобы лично быть *в качестве всеобщего*, а остается чем-то внешним или, что то же самое, некоторым “*внутренним*” органической природы. – Органический процесс свободен только *в себе*, но он не свободен *для себя самого*; для-себя-бытие его свободы наступает *в цели*, существует как некоторая иная сущность, как некая сознающая себя мудрость, находящаяся вне указанного [органического процесса]. Наблюдающий разум, следовательно, обращается к этой мудрости, к духу, к понятию, существующему как всеобщность, или к цели, существующей как цель; – и отныне собственная сущность этого разума есть для него [его] предмет.

Наблюдающий разум прежде всего обращается к его чистоте; но так как он есть постигание движущегося в своих различиях предмета как некоторого сущего, то для него открываются *законы мышления*, соотноше-

ния постоянного с постоянным; но так как содержание этих законов суть только моменты, то они стекаются в “одно” самосознания. – Этот новый предмет, понимаемый равным образом как *сущее*, есть *единичное случайное* самосознание; наблюдение поэтому находится внутри мнимого духа и случайного отношения сознательной действительности к несознательной. В себе самом этот предмет есть только необходимость этого соотношения; наблюдение поэтому ближе подступает к нему и сравнивает его волеизъявляющую и действующую действительность с его рефлексированной в себя и рассматривающей действительностью, которая сама предметна. Это внешнее, хотя оно и есть некоторый язык индивида, присущий ему самому, есть в то же время в качестве знака нечто равнодушное к содержанию, которое оно должно было обозначать, точно так же как то, что устанавливает для себя знак, равнодушно по отношению к последнему.

От этого изменчивого языка наблюдение поэтому возвращается в конце концов к *прочному бытию* и, согласно своему понятию, провозглашает, что внешнее проявление есть внешняя и непосредственная действительность духа не как орган и не как язык и знак, а как *мертвая вещь*. То, что было снято самым первым наблюдением неорганической природы, а именно, будто понятие должно быть налицо как вещь, восстанавливается этим последним способом [наблюдения] таким образом, что он делает действительность самого духа некоторой вещью или, выражаясь в обратном смысле, сообщает мертвому бытию значения духа. – Тем самым наблюдение пришло к провозглашению того, что было нашим понятием о нем, а именно, что достоверность разума ищет себя самое как предметную действительность. – Хотя при этом, конечно, не имеется в виду, что дух, представляемый черепом, объявляется вещью, не следует считать, что в этой мысли заключается материализм, как его называют¹²⁵; напротив, дух должен быть еще чем-то иным, нежели эти кости; но само выражение: дух *есть*, означает не что иное, как: он *есть вещь*. Если *бытие* как таковое или бытие в качестве вещи высказывается духом как предикат (*von dem Geiste prädicirt*), то подлинное выражение этого заключается в том, что он – такое бытие, как *кость*. Поэтому нужно считать в высшей степени важным, что нашлось истинное выражение того, что о духе просто говорится: *он есть*. Обыкновенно, если о духе говорится: *он есть*, обладает некоторым *бытием*, есть некоторая *вещь*, единичная *действительность*, то этим не *имеется в виду* нечто, что можно видеть или брать в руку, толкать и т.д., но нечто подобное *говорится*; и то, что на самом деле говорится, выражает тем самым, что *бытие духа есть* кость.

Этот результат имеет теперь двойное значение, во-первых, свое истинное значение, поскольку он есть дополнение результата предшествующего движения самосознания. Несчастное самосознание отрешилось от своей самостоятельности и вытолкнуло свое *для-себя-бытие*, низводя его до *вещи*. В силу этого оно возвратилось из самосознания в сознание, т.е. в то сознание, для которого предмет есть некоторое *бытие, некоторая вещь*; – но то, что есть вещь, есть [здесь] самосознание;

оно, стало быть, есть единство “я” и бытия, *категория*. Когда предмет определен таким образом для сознания, *последнее обладает разумом*. Сознание, так же как и самосознание, *есть в себе*, собственно говоря, разум; но лишь о сознании, для которого предмет определился как категория, можно сказать, что оно *обладает* разумом; – но это еще не означает знание того, что такое разум. – Категория, которая есть *непосредственное единство бытия* (*des Seins*) и “своего” (*des Seinen*), должна пройти через обе формы, и наблюдающее сознание есть именно то сознание, для которого категория выступает в форме *бытия*. В своем результате это сознание высказывает в качестве положения то, бессознательной достоверностью чего оно является, – положение, которое содержится в понятии разума. Это положение есть *бесконечное суждение*, гласящее, что самость есть некоторая вещь, – суждение, которое само себя снимает. Этим результатом, стало быть, определено присовокуплено к категории то, что она есть эта снимающая себя противоположность. *Чистая* категория, которая есть для сознания в форме *бытия* или *непосредственности*, есть *неопосредствованный* еще, лишь *имеющийся налицо* предмет, а сознание есть столь же неопосредствованное отношение [к нему]. Момент указанного бесконечного суждения есть переход *непосредственности* в опосредствование или *негативность*. Имеющийся налицо предмет определен поэтому как предмет негативный, а сознание – как *самосознание* по отношению к нему. Другими словами, категория, которая в наблюдении прошла через форму *бытия*, установлена теперь в форме для-себя-бытия; сознание более не хочет *непосредственно находить* себя, а хочет породить себя само своей деятельностью. *Оно само* есть себе цель своего действия, как в наблюдении для него важны были только вещи.

Второе значение результата – это рассмотренное уже значение наблюдения, не прибегающего к понятию. Это наблюдение умеет постигать и выразить себя только так, что наивно объявляет *действительностью* самосознания вещь, как она обнаруживается [им] в качестве чувственной вещи, не теряющей в то же время для сознания своей предметности. Но и о том, что оно это говорит, оно не имеет ясности сознания и постигает свое положение не в определенности его субъекта и предиката и их соотношения, а тем более не в смысле бесконечного, себя само растворяющего суждения и понятия. – Из глубже заложенного самосознания духа, которое здесь выступает как естественная порядочность, оно, напротив, скрывает от себя бесстыдство голый, не прибегающей к понятию, мысли, принимающей за действительность самосознания какую-то вещь, и приукрашивает эту мысль тем, что с помощью самого безмыслия примешивает всяческие не имеющие здесь никакого смысла отношения причины и действия, знака, органа и т.д. и с помощью различений, от них заимствованных, прикрывает вопиющую нелепость [указанного] положения.

Мозговые волокна¹²⁶ и т.п., если их рассматривать как бытие духа, уже есть некоторая мысленная, лишь гипотетическая действительность – не

наличная, не осязаемая и видимая, не истинная действительность; если они *наличны*, если они видимы, то они – мертвые предметы и уже не означают бытия духа. Но предметность в собственном смысле должна быть *непосредственной, чувственной*, так что дух в этой предметности как в предметности мертвой устанавливается как нечто действительное, ибо кость есть мертвое, поскольку мертвое находится в самом живом. – Понятие этого представления состоит в том, что разум для себя есть *всякая вещьность*, даже *сама чисто предметная* вещьность; но разум таков – *в понятии*, или: только понятие есть его истина; и чем чище само понятие, тем более нелепо представление, до которого оно низводится, если его содержание есть не в качестве понятия, а в качестве представления, – если себя само снимающее суждение берется не с сознанием этой его бесконечности, а как неизменное положение, субъект и предикат которого должны иметь каждый значение для себя, самость должна фиксироваться как самость, вещь как вещь, и все же одно должно быть другим. – Разум, по существу понятие, раздвоен непосредственно на себя самого и на противное себе – противоположность, которая именно поэтому столь же непосредственно снята. Но если он таким образом предстает в качестве себя самого и в качестве противного себе и удерживается в совершенно единичном моменте этого раздвоения, он постигается неразумно; и чем чище моменты этой противоположности, тем более бросается в глаза явление этого содержания, которое либо есть только для сознания, либо наивно им только высказывается. – *Глубина*, которую дух извлекает изнутри наружу, но не далее своего *представляющего сознания*, оставляя ее в нем – и *невѣдение* этим сознанием того, что им высказывается, есть такое же сочетание возвышенного и низменного, какое природа наивно выражает в живущем, сочетая орган его наивысшего осуществления – орган деторождения – с органом мочеиспускания. – Бесконечное суждение как бесконечное можно было бы назвать осуществлением жизни, постигающей самое себя, а не выходящее из представления сознание его можно было бы сравнить с мочеиспусканием.

В. ПРЕТВОРЕНИЕ РАЗУМНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ИМ САМИМ

[Обзор ниже следующего отдела.] – Самосознание нашло вещь в качестве себя и себя в качестве вещи, т.е. для *самосознания ясно*, что *в себе* оно есть предметная действительность. Оно уже не есть *непосредственная* достоверность того, что оно есть вся реальность, а оно есть такая достоверность, для которой непосредственное вообще имеет форму чего-то снятого, так что его *предметность* считается еще лишь поверхностью, “внутреннее” и сущность которой есть *оно само*. – Предмет, с которым оно положительно соотносится, есть поэтому некоторое самосознание, он есть в форме вещьности, т.е. он самостоятелен; но самосознание обладает достоверностью того, что этот самостоятельный предмет не есть нечто чуждое для него; оно знает тем