Георґ Вільгельм Фридрих Геґель

Феноменологія духу

Переклав з німецької
Петро Таращук

Науковий редактор перекладу
доктор філософських наук
Юрій Кушаков

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
"ОСНОВИ"
2004

ББК 84.3(4НІМ)
Г27

"Феноменологія духу" Ґ. В. Ф. Гегеля (1770—1831) — одна з найвидатніших пам'яток західної культури поряд із такими шедеврами, як "Божественна комедія" Данте і п'єси Шекспіра, твір, що відіграв вирішальну роль в історії філософії, стисло підсумувавши розвиток усієї попередньої філософії й започаткувавши новий спосіб мислення про життя, історію і саме мислення. Твір цікавий кожному, кому цікава філософія.

Це видання здійснено за фінансової
та експертної підтримки Міжнародного
фонду "Відродження" в рамках спільної програми
з Центром розвитку видавничої справи
Інституту відкритого суспільства — Будапешт.

8роп8огед Ьу іЬе Іпіегпаїопаї Кепаіввапсе Роипааіїоп
іп іпе ггатев оГ }оіпі р г о § г а т ЧУШІ ІПЄ Сепіег
£ог РиЬ1і8піп§ Оеуеіортепі:
оі іпе Ореп Зосіеіу Івііііиіе — Виааревї.

© Петро Таращук. Український переклад, 2004. © Юрій Кушаков. Наукове редагування перекладу, 2004. © Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2004.

І8ВИ 966-500-054-3

Зміст

Іііггік і таємниця Геґелевої філософії *Юрій Кушаков.* . . . 9

І Ісредмова: про наукове пізнання 17

Поняття як елемент істини, наукова система як справжня форма істини 20; теперішній стан духу 21; принцип — це не завершення; проти формалізму 24; абсолют — це суб'єкт 24; що таке абсолют 26; елемент знання 32; феноменологія духу — це піднесення до елементу знання 33; зміна уявленого та знайомого в мисленні Зб; мислення і поняття 38; якою мірою феноменологія духу негативна, або містить неправду 40; історична й математична істина 42; природа філософської істини та її методи 46; проти схе-матизаційного формалізму 48; вимоги при вивченні філософії 49; розважання у своєму негативному аспекті 51; в позитивному; суб'єкт розважань 55; природне філософування як здоровий людський глузд і як геніальність 62; закінчення, ставлення письменників до публіки 64

Вступ 67

А. Свідомість

I. Чуттєва вірогідність, або "Це" і гадка 79

II. Сприйняття, або Речі та їхня оманливість 88

III. Сила і тяма, з'явище і надчуттєвий світ 102

Б. Самоусвідомлення

IV. Істина самовірогідності 129

А. Незалежність і залежність самоусвідомлення. Панування і рабство Б. Свобода самоусвідомлення; стоїцизм 147; скептицизм 149; нещаслива свідомість 153 . **136** 146

В (АА). Розум

V. Вірогідність та істина розуму 167
А Спостережний розум 174
а. Спостереження природи 176
Опис узагалі 177; характерні ознаки 177; закони 180
Спостереження органічного 184
а. Відносини органічного і неорганічного 184; р. Телеологія 185; у. Внутрішнє і зовнішнє 189; бб. Внутрішнє 190; закони його чистих моментів, чутливість і т. ін. 190; внутрішнє і його зовнішнє 196; рр. Внутрішнє і зовнішнє як форма 197; уу. Саме зовнішнє як внутрішнє і зовнішнє, або перехід органічної ідеї в неорганічне 203; органічне в цьому аспекті; його рід, вид та індивідуальність 207
б. Спостереження самоусвідомлення в його чистоті та його відносинах із зовнішньою реальністю; логічні й психологічні закони 211
в. Спостереження відносин самоусвідомлення з його безпосередньою реальністю; фізіо номіка 218; френологія 226

Б. Реалізація раціонального самоусвідомлення завдяки самому собі 244
а. Насолода і необхідність 251
б. Закон серця і божевілля самозакоханості. . 255
в. Чеснота і хода світу 263
В. Індивідуальність, що в своїх очах реальна в собі і для себе 271
а. Зграя наділених духом індивідів і обман, або сам предмет 273
б. Розум-законодавець 289
в. Розум, що перевіряє закони 293

(ББ). Дух

VI. Дух **301**
А. Істинний дух. Моральність 304
а. Моральний світ. Людський і божественний закон, чоловік і жінка 305

б. Моральна поведінка. Людське і божественне знання. Провина і доля . . . 318
и. Правний стан 32
В. Дух, чужий сам собі. Культура 334
I, Світ самовідчуженого духу 337
а. Культура та її царство реальності 337
б. Віра і чисте розуміння 363
II. Просвітництво 370
а. Боротьба просвітництва з забобоном 372
б. Істина просвітництва **394**
III. Абсолютна свобода і терор 401
В, Дух, впевнений у собі. Моральність 410
а. Моральний світогляд 411
б. Ошуканство 421
в. Сумління. Прекрасна душа, зло і прощення зла 432

(ВВ). Релігія

VII. Релігія 461
А. Природна релігія 468
а. Бог як світло 470
б. Рослина і тварина 472
в. Майстер 473
Б. Релігія як мистецтво 476
а. Абстрактний художній твір 479
б. Живий художній твір 488
в. Духовний художній твір 492
В. Релігія одкровення 506

(ГГ). Абсолютне знання

VIII. Абсолютне знання 533

ВИТІК І ТАЄМНИЦЯ ГЕҐЕЛЕВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Саме так влучно охарактеризував "Феноменологію духу" талановитий гегельянець, ґрунтовний знавець як цієї праці Геґеля, так і всієї його філософії, молодий Маркс. Сам Геґель на схилі свого життя казав, що це була подорож за відкриттями".

"Феноменологія духу" ("Phanomenologie des Geistes") — найскладніший і разом з тим найбагатший за змістом твір Геґеля (підготовлений до друку в 1805—1806 рр., виданий 1807 р.), у якому вперше викладено основні положення системи "абсолютного ідеалізму". Первісно задуманий як перша частина системи науки (вийшов з друку під назвою "System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phanomenologie des Geistes"). З побудовою остаточного варіанту системи ("Енциклопедія філософських наук") Геґель почав розглядати твір як "Вступ" до системи та її перший абрис.

Труднощі, які доводиться долати для розуміння цієї праці, пов'язані не лише з новаторством Геґелевого підходу до вирішення кардинальних філософських проблем та складністю самих проблем, а й з особливостями самого тексту праці. Геґель сам бачив його недоліки: недостатньо "ясний і цілісний виклад", "додавання подробиць" ("баласту"), що "зашкодило баченню цілого", "порушення форми в останніх частинах". Він вважав, що "досить багато місць потребують багаторазової переробки", й мав намір здійснити це у другому виданні (вийшло 1832 р.), але встиг скоригувати лише перші аркуші "Передмови". Тому розумінню праці допомагають насамперед стислі виклади феноменології у "Філософській пропедевтиці" (Геґель читав її в 1808—1811 рр.) та в "Філософії духу" (1817), а також аналіз трьох "відносин" "мислення і об'єктивності" в першій частині "Енциклопедії філософських наук" (так званій "Малій логіці"). А більш ґрунтовне вивчення "Феноменології духу" можливе лише за умови звернення до тих праць, в яких була в систематичній формі здійснена розробка тем, які в "Феноменології духу" Геґель тільки окреслив: "Філософія духу", "Філософія права", "Філософія історії", "Лекції з естетики", "Лекції з філософії релігії", "Лекції з історії філософії"".

Композиція книги така: "Передмова", "Вступ" та три розділи. Перший ("Свідомість") складається з трьох підрозділів: "Чуттєва вірогідність, або "Це" і гадка", "Сприйняття, або Речі та їхня оманливість", "Сила і тяма, з'явище і надчуттєвий світ". Другий ("Самоусвідомлення", "Істина самовірогіднос-ті") містить у собі дві частини: "Незалежність і залежність самоусвідомлення. Панування і рабство", "Свобода самоус-^ відомлення. Стоїцизм, скептицизм, нещаслива свідомість". Третій розділ залишився без єдиної назви і складається з чотирьох підрозділів: "Розум", "Дух", "Релігія", "Абсолютне знання".

У "Передмові", яка є останньою за часом написання і найбільш ясною частиною тексту, викладено Геґелеве розуміння предмета і методу філософії, природи філософського знання, мету та завдання "Феноменології духу", основні методологічні принципи її побудови як першої частини науки.

Філософія — це знання про абсолютне. *"Абсолютне є дух,* таке вище визначення абсолютного". Дух є субстанцією всієї дійсності, всієї світобудови. Але він не є нерухомою її основою, а являє собою субстанцію, яка разом з тим є суб'єкт, що розгортається в історичному житті людей та їх пізнанні. Завдяки впертій і важкій праці людства дух "приходить до самого себе", відкривається. Абсолютний дух — це "дух, що знає себе як дух". Самопізнання — "власний закон духу". Адекватною формою "одкровення" духу є Наука (філософія як наука). Та Наука, знання духом самого себе, не з'являється в світі раптом і відразу, мов Афіна з голови Зевса, а потребує "страждання, терпіння і роботи". Дослідженням цього хресного шляху духу, "його Голгофи" і є "Феноменологія духу". Абсолютне — це тотожність найзага-льніших протилежностей, якими є мислення і буття. Тому тотожність мислення і буття має бути основним принципом істинної філософії. Цей принцип вперше поклав в основу своєї філософії Шелінґ, але він його, як вважав Геґель, лише "виставив", а не довів. Доведення принципу тотожності мислення та буття, який є паролем до входу в істинну філософію, й дається у "Феноменології духу" — науці *"про знання, що постає",* як "одкровення" духу. Як явища духу ще не є дух в його сутності, в його істині, так і "Феноменології духу" — це ще тільки "шлях до науки", але "шлях до науки сам вже є наука". Філософія має бути наукою. "Моїм наміром було — сприяти наближенню філософії до форми науки". Тотожність протилежностей розсудком незбагненна, але й марні сподівання на безпосереднє знання, чуття, віру (Гаман, Якобі, Шляєрмахер, єнські романтики), чи то інтелектуальне споглядання (Шелінґ). Геґель проти "натх-

нення і туманності", "пророчих промов", які "з презирством дивляться на визначеність". "... Як буває порожня широта, так буває й порожня глибина". Знання не повинно бути в езотеричному володінні декількох окремих осіб. Є єдиний відправний пункт, що веде до розуму, до науки — це розсудок, який розкладає конкретне, надає йому визначеності. "Розсудкова форма науки — це всім наданий і для всіх однаково прокладений шлях до неї, й досягти за допомогою розсудку (у тексті перекладу — тяма) розумного знання є справедлива вимога свідомості, яка приступає до науки". Розсудок є дещо спільне і для науки, і для ненаукової, повсякденної свідомості. Формою і знаряддям наукового пізнання є поняття. "...Тільки в *понятті* істина володіє стихією свого існування".

Феноменологія — це, власне, Геґелева теорія пізнання, яка докорінно відрізняється від усіх попередніх гносеологічних вчень, і ця відмінність виявляється передусім у висхідних принципах її побудови. Найперше — це принцип історизму, теорія пізнання свідомо будується як узагальнення історії пізнання. Це історія в свою чергу лише компонент історії людства, історії культури у всіх її проявах як у реальному житті, так і в свідомості та самосвідомості (економічних, соціальних, моральних, правових, політичних, релігійних, естетичних, філософських). Гносеологічні закономірності уплетені у тканину культурно-історичного досвіду людства. Логіко-гносеологічні механізми і форми, послідовний ряд ступенів пізнання, "формоутворень свідомості", Геґель досліджує на тлі всесвітньо-історичних образів, "гештальтів" (Сезїаііеп). Суб'єктом пізнання виступає не окремий індивід, а Світовий Дух (персоніфікована суспільна свідомість) у його історичному розвитку. Та дух пізнає все ж тільки через конкретну людину (Ньютон, Русо, Кант тощо), яка, щоб пізнавати, має засвоїти те, що людство вже знає, тобто здобути освіту. Геґель відкриває дуже важливий закон духовної діяльності, закон збігу онтогенезу духовного розвитку з його філогенезом. Освіта окремого індивіда — це повторення в стислому і скороченому вигляді того шляху, який пройшло людство в своєму історичному розвитку. "Окремий індивід повинен... пройти ступені освіти загального духу", і "треба витримати довжину цього шляху, тому що кожен момент необхідний", і "на кожному з них треба затриматися, тому що кожен момент є деяка індивідуальна цілісна форма..."

Мета науки — осягнення істини. Геґель вніс вагомий внесок у розробку діалектичної теорії істини. Істина, по-перше, є системою, внутрішнім/необхідним зв'язком елемен-

тів, визначень, органічною цілісністю. "Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише наукова система її". Вона, по-друге, є системою, що розвивається. Гегель поділяє точку зору Аристотеля, згідно з якою істина — це відповідність знання предметові. Але для нього ця відповідність, збіг — не миттєвий акт, а процес подолання розбіжностей, різниць. Дійсним цілим є не один результат, а результат разом зі своїм становленням. Методом розгортання змісту є діалектика. Кожен подальший ступінь розвитку духу (свідомості) не відкидає попередній, а "знімає" (aufheben; у тексті перекладу — "касує") його (заперечує, зберігає і тим самим піднімає його на більш високий, конкретний ступінь).

У "Вступі" Гегель з'ясовує сутність механізму феноменологічного аналізу свідомості, що відповідає об'єктивній діалектиці самої свідомості, яку він називає "досвідом свідомості". Поняття свідомості має в "Феноменології духу" два значення: по-перше, це одна з форм духу, "формоутворень духу", що пізнає, поряд з іншими формами (самосвідомістю, розумом, власне духом); і, по-друге, форма духу, що пізнає взагалі. Підзаголовок "Феноменології духу" — "Наука про досвід свідомості". У "Пропедевтиці" Гегель взагалі назвав свій курс — "Феноменологія духу, або Наука про свідомість".

Свідомість — це відносини Я, знання з негативним відносно Я предметом, суб'єкта пізнання з об'єктом пізнання. "Свідомість, власне кажучи, — це відносини Я з будь-яким предметом, байдуже, внутрішнім чи зовнішнім". В аналізі цих відносин можна йти (і попередники Гегеля дійсно йшли) двома шляхами. Можливе уявлення, що предмети існують поза свідомістю самі по собі як дещо чуже і готове. Цей спосіб уявлення Гегель називає *"реалізмом".* Можливе й прямо протилежне уявлення, а саме: свідомість сама створює собі цей свій світ і сама своєю діяльністю цілком або частково виробляє чи модифікує визначення цього світу. Цей спосіб уявлення — *"ідеалізм".* Але можливий ще третій підхід, який і запроваджує Гегель. "Тут слід розглядати загальні визначення речей тільки взагалі як певні відносини об'єкта і суб'єкта". Пізнання — це не однобічне покладання об'єктом суб'єкта, і не настільки ж однобічне покладання суб'єктом об'єкта, а діалектична взаємодія суб'єкта і об'єкта. Теорія пізнання стає вже не вченням про пізнавальні здатності душі, як було в Канта, а вченням про пізнавальні відносини суб'єкта і об'єкта. Свідомість порівнює знання і предмет. В цьому порівнянні виявляється невідповідність знання предмету. Предмет "у собі" інший, ніж знання про нього. Свідомість змінює знання, приводить його у відповідність із предметом. Та зі зміною знання змінюється

предмет, постає новий предмет. Причина цього в тому, що свідомість збагатилася в ході своєї взаємодії з предметом, горизонт її розширився, в поле її зору попали нові речі і відносини. Причому цей рух відбувається в самій свідомості. Новий предмет не випадково попадає в поле зору знання, а "по суті належить цьому знанню". "...Новий предмет виник завдяки *обертанню* (Umkehrung) самої *свідомості".* Отже, джерело розвитку "формоутворень свідомості" міститься не в предметі, як здається пересічній свідомості, а в активності самої свідомості. Предмет у цьому русі втрачає видимість самостійності, зовнішності щодо свідомості, й свідомість переконується в "духовній", "ідеальній" природі всіх "предметів", з якими їй доводиться мати справу. Цей рух Гегель і назвав "досвідом свідомості". Відповідно до відмінностей свого предмета свідомість має три ступені. Предмет є або об'єкт, що протистоїть Я (свідомість), або саме Я (самосвідомість), або дещо предметне, яке настільки ж належить і Я, — мислення (розум). Ці визначення не взяті емпірично ззовні, а суть моменти самої свідомості.

У "свідомості" в свою чергу вирізняються три ступені: "чуттєва вірогідність", "сприйняття" та "розсудок". На ступені "чуттєвої вірогідності" свідомості здається, що вона саме конкретне знання про предмет, та це ілюзія, уявне багатство "чуттєвої вірогідності", що, як тільки ми його спробуємо виразити в мисленні, випаровується до самого абстрактного знання — знання буття предмета. Сприймальна свідомість має справу з речами та їхніми властивостями, предмет роздвоюється на внутрішнє і зовнішнє, і в цьому роздвоєнні перебуває розсудок Він розглядає речі в сприйнятті лише як явища, за якими він намагається добачити внутрішнє. Таким внутрішнім є закон явищ. Закон є загальне в речах, загальне — це мислення. Маючи справу з законами, свідомість має справу з самою собою. Так подано перехід від свідомості до самосвідомості (в тексті — самоусвідомлення). Самосвідомість інтерпретована як породження таких найважливіших соціальних відносин, як залежність (панування й підкорення) і праця. Гегель дедалі більше в своєму аналізі враховує соціальну та діяльну природу свідомості. Самосвідомість не є вихідна форма, клітинка аналізу свідомості, як було в Канта і Фіхте. І в духовному розвитку людства, і в духовному розвитку окремої людини це більш пізня, похідна від свідомості форма. У суто гносеологічному плані традиційній для нового часу гносеологічній моделі "суб'єкт — об'єкт" Гегель протиставив багато пліднішу модель "суб'єкт — суб'єкт — об'єкт". Дійсно, наше знання є

безпосереднім відображенням не предметів, а нашої діяльності з предметами, опосередкованої спілкуванням з іншими Я. В ході подальшого аналізу індивідуальна свідомість постає дедалі опосередкованішою всім змістом історії духовної культури людства. Гегель ще не викарбував більш чіткі формули-ґрадації основних ступенів розвитку духу - "су-б'єктивний", "об'єктивний" і "абсолютний" дух, - як згодом у "Філософії духу". Мистецтво ще не витлумачено як форму абсолютного духу, а віднесено до розділу "Релігія". В розділі "Абсолютне знання" жодного разу не вжито терміна "філософія". Геґель вважає, що філософія перестає бути філософією *^любов'ю до знання") а* стає Наукою ("дійсним знанням"). У розділі "Дух" в орбіту феноменологічного аналізу втягнено соціальні феномени, форми суспільної свідомості. На початку предмет протистоїть свідомості як щось чуже їй; в поступі історії духу ця чужість "знімається", долається. Причалом духу є тотожність знання і предмета. Кінець "Феноменології духу" є початком Науки (системи абсолютної філософії, її першої частини - логіки). Але є й глибший зв'язок: логіка - це "знята" феноменологія. "Буття", що постало як момент істини на першому щаблі феноменологічного аналізу, стає першою категорією логіки Досить вибрати моменти тотожності знання і предмета, суб'єктивного і об'єктивного у феноменологічному русі, і ми отримуємо "Науку логіки". "Якщо в феноменології духу кожен момент -це різниця між знанням та істиною і рух, у якому ця різниця знімається, то наука, навпаки, не містить цієї різниці і її зняття, а оскільки момент має форму поняття, він об'єднує в безпосередній єдності предметну форму істини і самості, що знає себе. Момент виступає не як рух переходу - зі свідомості чи уявлення в самосвідомість і назад, а як його чиста форма, звільнена від його явища у свідомості; чисте поняття і його подальший рух залежать тільки від його чистої *визначеності.* Навпаки, кожному абстрактному моменту науки відповідає деяке формоутворення духу, що з'являється, взагалі". У логіці *дух* виступає не у формі свідомості, а у формі мислення. Логіка має своїм предметом не пізнавальні відносини суб'єкта і об'єкта, а відносини категорій, форм мислення, що тотожні з формами буття.

Наприкінці кілька слів про переклад. Запропонований переклад найважчої, і за змістом, і за стилістикою, праці Ге-ґеля - досить професійний і навіть не позбавлений певного художнього смаку. Адже не треба забувати, що філософський текст, окрім усього іншого, ще й жанр літературної творчості.

Добре відомо, що абсолютно автентичний переклад неможливий у принципі. Кожен переклад приречений бути інтерпретацією тексту, який перекладають. І та інтерпретація, яку дістав текст Геґеля в перекладі П. Таращука, цілком має право на існування і не тільки заслуговує всілякого схвалення та уваги, а й, будучи першим перекладом, становить непересічний внесок у формування української філософської термінології, розробка якої є нині одним з найголовніших завдань, якщо ми справді зацікавлені у збереженні та розвитку національної філософської традиції. Не кажучи вже про те, що ми вперше отримуємо українською мовою найважливіший класичний філософський текст, без засвоєння якого просто неможливе сучасне національне філософування.

***Юрій Кушаков,** доктор філософських наук*

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДУХУ

ПЕРЕДМОВА

Коли йдеться про філософський твір, пояснення, яке звичайно передує творові у вигляді передмови, — про мету, що її ставив перед собою автор, причини, які спонукали його писати, та відносини, в яких, на думку автора, перебуває його твір із творами, присвяченими цій самій темі й написаними давніше або цієїтаки доби, — видається не тільки зайвим, а й невідповідним самій природі висвітлюваного матеріалу і недоцільним. Бо те, що (і як) годилося б сказати в передмові про філософію, — наприклад, запропонувати історичний *огляд* основних тенденцій і поглядів, загального змісту і результатів, подати низку різних суджень і тверджень про істину, — аж ніяк не можна вважати за спосіб, яким слід викладати філософську істину. Навіть якщо філософія полягає, по суті, в елементі загальності, що містить у собі окреме, у філософії набагато більшою мірою, ніж у решті наук, здається, немов кінцеві чи останні результати найдосконалішим способом виражають сам предмет, тож у порівнянні з цим докладна розповідь про нього, власне, не мала б значення. Натомість у сфері загальних уявлень, скажімо, в анатомії, науці, що розглядає частини вже неживого тіла, ми переконані, що не володіємо самим предметом, змістом цієї науки, і всякчас повинні намагатися вивчити подробиці. Крім того, у випадку такої сукупності знань, що не має повного права називатися наукою, розмова про мету та подібні до неї узагальнення не дуже й відрізняється від емпіричного та необгрунтованого поняттями способу, яким

обговорюють сам зміст цієї науки: нерви, м'язи і т. ін. Натомість у філософії постала б невідповідність, якби вона скористалася таким методом і сама з'ясувала, що він неспроможний охопити істину.

Так само й визначення відносин, у яких начебто перебуває певний філософський твір з іншими працями, присвяченими цій самій темі, неодмінно пов'язане з чужорідними інтересами, внаслідок чого затемнюється те, на що спрямоване в даному випадку пізнання істини. Що більшою мірою громадська думка вважає за непохитну протилежність істини та облуди, то більша її схильність сподіватися або згоди, або суперечності з даною філософською системою й добачати в поясненні такої системи лиш аргументи на користь тієї згоди чи суперечності. Розмаїтість філософських систем ця думка не сприймає за поступовий розвиток істини, бо добачає в тому розмаїтті лише суперечність. Пуп'янок щезає, коли розпукає квітка, і можна було б сказати, ніби квітка заперечує пуп'янок, а коли з'являється плід, квітку можна було б тлумачити як облудну форму існування рослини, бо плід як істина цієї рослини заступає квітку. Ці форми не тільки різняться між собою, а й заступають одна одну, будучи несумісними. А л е плинність їхньої природи водночас перетворює їх на моменти органічної єдності, в межах якої вони не тільки не суперечать одна одній, а є однаково необхідними, і лише ця однакова необхідність якраз і становить життя цілого. Але, з одного боку, суперечність між різними філософськими системами не треба розуміти саме таким способом, а з другого — свідомість, що сприймає цю суперечність, здебільшого не знає, як звільнити або вберегти її від своєї однобокості й добачити в тому, що начебто внутрішньо суперечливе й антагоністичне, взаємонеобхідні елементи.

Вимога таких пояснень, а також спроби задовольнити цю вимогу дуже часто правлять за те головне, чим має опікуватися філософія. В чому можна повніше висловити внутрішній зміст певного філософського твору, як не в його цілях та результатах, і завдяки чому їх можна пізнати з більшою точністю, як

не завдяки рисам, якими вони відрізняються від цілей та результатів інших творів, написаних цієї ж доби і належних до тієї самої царини? А якщо хтось хоче видати таку процедуру за щось більше, ніж початок пізнання, хоче її видати за справжнє пізнання, тоді фактично слід вважати цей намір за спробу обминути саме питання і поєднати подобу серйозних намагань розглянути питання з цілковитим нехтуванням його. Адже розглянута тема вичерпується не своєю *метою,* а своїм опрацюванням, а *реальне* ціле — це не *результат,* а результат разом із процесом його досягнення. Мета сама по собі — це безживне загальне, так само як тенденція — просто рух у певному напрямі, ще позбавлений своєї реалізації, а голий результат — це труп, який лишив тенденцію за собою. Так само й *відмінність* — це вже радше *межа* предмета чи теми; вона з'являється там, де закінчується тема, або ж є тим, чим тема не є. Отже, розгляд мети й результатів, а також відмінних рис та суджень того чи того дослідника, — мабуть, легше завдання, ніж попервах видається. Адже, замість досліджувати тему, такий розгляд неминуче обминає її; замість зосередитися на темі й поринути в неї, таке пізнання завжди береться за щось інше й радше переймається собою, ніж темою та цілковитим заглибленням у неї. Найлегша річ — висловлювати судження про те, що має зміст та усталеність форми, трохи важче — зрозуміти його, а найважче — поєднати обидва процеси, розповівши про нього.

Утвердження освіти та культури й боротьбу за вихід із безпосередності субстанційного життя завжди слід починати з формулювання *універсальних* принципів та позицій, намагаючись спершу виробити якісь *загальні думки* про предмет, і водночас знаходити аргументи, які підтримують чи спростовують їх, сприймати конкретну й багату повноту його визначальних рис, уміти послідовно розповісти про цей предмет і висловити про нього поважне судження. Такий початок освіти та культури одразу відкриє шлях серйозному життю в усій його повноті, і це дасть змогу набути досвіду і про сам предмет, а коли,

крім того, поняття сягне найдальших глибин серйозності, таке пізнання й такі судження знайдуть своє належне місце у міркуваннях та розмовах.

Справжньою формою, в якій існує істина, може бути тільки наукова система цієї істини. Посприяти наближенню філософії до форми науки, щоб філософія позбулася своєї назви *любові* до *знань* і стала *справжнім знанням,* — ось та мета, яку я ставив перед собою. Внутрішня необхідність, щоб знання стало наукою, полягає в самій його природі, а задовільне пояснення цієї необхідності полягає лиш у викладі самої філософії. Але *зовнішня* необхідність, тією мірою, якою її розуміють загальним способом незалежно від таких випадкових чинників, як індивід та спонуки, які впливають на нього, — те саме, що і *внутрішня,* й полягає у формі, в якій час репрезентує буття своїх моментів. Довести, що вже на часі піднести філософію до науки, було б єдиним справжнім виправданням спроби поставити перед собою таку мету, бо саме час мав би засвідчити необхідність цієї мети, ба більше: водночас і досягнути її.

Якщо справжня форма істини полягає в її науковості або, що означає те саме, якщо ми стверджуємо, що елементом, стихією її екзистенції є тільки *поняття,* то я знаю, що це твердження нібито суперечить одній ідеї з усіма її наслідками, яка нині має великі претензії на те, щоб стати загальновизнаним переконанням доби. Тому пояснення цієї суперечності аж ніяк не видається зайвим, навіть якщо тепер воно буде не чим іншим, як запевненням, не менш голослівним, ніж твердження, проти якого воно спрямоване. А якщо істина існує лиш у тому, чи, радше, тільки як те, що називають то споглядання, то безпосереднім знанням абсолюту, релігії, буття — не в центрі божественної любові, а буття самого того центру, — то з цього погляду виклад філософії потребуватиме не форми поняття, а радше чогось протилежного. Адже в такому разі абсолют не треба розуміти на основі понять, — його слід відчувати і споглядати; не поняття абсолюту, а відчуття і споглядання

абсолюту мають отримати слово і знайти собі вираження.

Якщо розглядати появу цієї вимоги в її набагато загальнішому контексті й дивитися на рівень, на якому *тепер* перебуває *самоусвідомлений дух,* ми побачимо, що цей дух виходить за межі субстанційного життя, яке за інших обставин він здійснює в елементі мислення, виходить за межі безпосередності своєї віри, за межі задоволення й безпеки, що їх дає впевненість, властива свідомості, примиреній із сутністю та її повсюдною, внутрішньою і зовнішньою, присутністю. Самоусвідомлений дух вийшов не тільки за ці межі, перейшовши до протилежної крайності свого несубстанційного відображення в собі, а й за її межі. Він не тільки втратив своє істотне життя, а й усвідомлює цю втрату і минущість, яка становить його зміст. Відвертаючись від покидьків, признаючись, що стоїть у багні, й ганячи себе за це, він тепер вимагає від філософії не так *знань* про те, чим він *є,* як допомоги у відновленні тієї субстанційності і статечності буття, які він утратив. Цю потребу філософія має задовольняти не так завдяки тому, що розкриває замкнутість субстанції та підносить її до самоусвідомлення, не так завдяки тому, що повертає хаотичну свідомість до впорядкованого мислення і простоти поняття, як радше завдяки тому, що поєднує вже поділене думкою, притлумлює уявлення, яке визначає відмінність, і відновлює *чуття* сутності; філософія має забезпечити не так *розуміння* [Einsicht], як *повчання.* Гарне, святе, вічне, релігія і любов — ось зваби, необхідні, щоб пробудити бажання скуштувати; не поняття, а екстаз, не рух холодної необхідності в речі, а шумливе натхнення — саме це має бути способом зберегти й далі збільшувати багатство субстанції.

Цій вимозі відповідають напружені, ревні і майже дратливі у своїх виявах намагання витягти людину з зануреності в чуттєве, нице та одиничне і спрямувати її погляд до зірок, бо людина, неначе зовсім забувши про божественне, вже підступає до миті, коли, немов хробак, почне задовольнятися порохом і водою. А колись люди мали небо, всіяне безмежним багатством

думок і образів. Значення всього, що є, полягає в тій ниточці світла, якою воно пов'язане з небесами; замість дивитися на *це* теперішнє, погляд ковзає понад ним, линучи до божественної суті, до, так би мовити, потойбічної теперішності. А очі духу вимушено мають бути спрямовані на земне й пильно зосереджуватися на ньому, і духові знадобиться чимало часу, щоб у заплутаність і глупоту, які приховують значення цьогобічних, земних речей, запровадити ту ясність, що властива лише неземному, й надати цікавості та слушності увазі до присутнього як такого, названого *досвідом.* Але тепер, здається, ми потребуємо чогось протилежного, бо чуття та інтереси людини так міцно закоренилися в земному, що потрібна не менша сила, щоб піднести їх угору. Дух засвідчує таку свою виснаженість, що, немов мандрівник у пустелі, спраглий звичайної води, прагне, здається, аби відсвіжитися, бодай убогого чуття божественності. Цією дрібкою, якою задовольняється дух, можна виміряти розмір його втрат.

Така невибагливість при отримуванні та ощадливість при даванні аж ніяк не личать науці. Той, хто прагне тільки повчати й огорнути туманом земне розмаїття свого існування та мислення, прагне непевної насолоди тією непевною божественністю, цілком може добачити, де можна задовольнити це прагнення: адже йому дуже легко знайти спосіб захоплено, аж розпинаючись, базікати про щось. Але філософія повинна стерегтися прагнення повчати.

Ще меншою мірою ця невибагливість, яка зрікається науки, повинна претендувати на те, що такий захват і каламутність становлять щось вище за науку. Ті пророчі балачки претендують, що вони є центром та основою, зневажливо поглядають на визначеність *(horos)* і зумисне утримуються від міркувань, заснованих на понятті та необхідності, — як від рефлексії, що, на їхню думку, може перебувати лиш у сфері скінченного. Але, як є порожня широта, так є й порожня глибина; як є протяжність субстанції, що виливається в скінченне розмаїття, не маючи сили підтримувати його єдність, так є і позбавлена змісту інтенсивність дискурсу, що, підтримуючи себе як чисту силу, яка не має вияву, стає тим самим, що й поверховість. Сила духу велика тією мірою, якою він виявляє себе, його глибина глибока тією мірою, якою він, розкладаючи себе, спроможний поширюватись і втрачати себе. Водночас, коли це позбавлене понять субстанційне знання вдає, ніби занурило своє власне Я в сутність і, дотримуючись святості та істинності, філософує, воно приховує від себе, що, замість відданості Богові, воно, зневажаючи міру та визначеність, радше то засвідчує випадковий характер свого змісту, то приписує Богові власну свавільність. Віддавшись нескутому шумуванню субстанції, такі люди гадають, ніби, закутавши самоусвідомлення та зрікшись усякої тями, вони стануть Божими обранцями і Господь надасть їм мудрості уві сні, але саме з цієї причини те, що вони отримують і створюють уві сні, — теж лише мрії.

А втім, неважко добачити, що наша доба перехідна, народжується новий період. Дух розірвав із дотеперішнім світом свого буття та поняттями і намірився занурити їх у минувшину і взятися до праці свого перетворення. Дух ніколи не перебуває у спокої, а завжди бере участь у поступовому русі. Але, як і у випадку дитини, коли після довгого періоду спокійного живлення 'перший віддих уриває всю поступовість неперервного процесу розвитку, — відбувається якісний стрибок і народжується дитина, — так і дух, що формує сам себе, повільно і спокійно дорастає до своєї нової постаті, один за одним втрачає елементи конструкції свого попереднього *світу,* і те, що він уже заточується, виказують лише поодинокі симптоми; легковажність, а водночас нудьга, які охоплюють сутнє, непевні здогади про щось невідоме — все це провісники наближення чогось іншого. Це поступове розкришування, що не змінює зовнішнього вигляду цілого, уриває схід сонця, що, наче блискавка, миттю висвітлює всю структуру нового світу.

Але цей новий світ має завершену реальність не більшою мірою, ніж новонароджена дитина, і про це дуже важливо пам'ятати. Уперше він виходить на сце-

ну у своїй безпосередності, лише як поняття. Будівля аж ніяк не завершена, коли є тільки підвалини, і так само й досягнене уявлення про ціле не тотожне всьому цілому. Там, де ми хочемо побачити дуб із його могутнім стовбуром, розлогим гіллям і буйним листям, нас аж ніяк не задовольнить, коли замість нього нам покажуть жолудь. Так само й наука, ця крона духовного світу, аж ніяк не завершена на своєму початку. Початок нового духу — це результат масштабного перетворення різноманітних форм культури, винагорода за звивисті, плутані шляхи й численні спроби та зусилля. Це ціле, що, пройшовши всі етапи послідовності, з протяжності знову повернулось у себе, тобто в утворене в результаті цього процесу *просте поняття* цілого. Але реальність цього простого цілого полягає в тому, що попередні форми, ставши моментами цілого, знову розвиваються і формуються, проте вже у своєму новому елементі, маючи новонабуте значення й нову конфігурацію.

Новий світ постає спершу лише як ціле, приховане у своїй *простоті,* як загальні контури, натомість багатство колишнього існування у вигляді спогадів і далі зберігається в свідомості. В новій формі, що з'явилася, свідомості бракує широти та докладності змісту, але ще більшою мірою бракує розвитку форми, завдяки якому можна ясно виявити відмінності та впорядкувати їх у точно визначені відносини. Без цього розвитку наука не матиме загальної *збагненності* і зберігатиме подобу якогось езотеричного скарбу, доступного лише поодиноким: езотеричного скарбу, бо наука дана тут лише як поняття, як своє внутрішнє; лише поодиноким, бо при першій, нерозгорнутій появі науки її існування перетворюється на щось одиничне. Тільки те, що цілком визначене, є ще й екзотеричним, збагненним, тим, що може опанувати і зробити своїм набутком кожен. Збагненність — це та форма, в якій наука пропонує себе всім, і той шлях, яким може дійти до неї кожен, і дійти з допомогою тями [Verstand] до раціональних знань — цілком слушна вимога свідомості, що підступає до науки: адже тяма — це мислення, взагалі чисте Я, а збагненне —

це вже знайоме і спільне як для науки, так і для ненаукової свідомості, і саме завдяки цьому ненаукова свідомість спромагається безпосередньо підступити до науки.

Наука, що тільки-но зароджується і ще не досягла ні повноти деталей, ні довершеності форми, стає через це об'єктом докорів. Але якщо ці докори стосуються сутності науки, вони незаслужені, бо ж не можна не визнавати вимоги дальшого розвитку науки. Ця суперечність між наявним і розвиненим станами науки, здається, є головним вузлом, що його нині розв'язує наукова освіта, ще не зовсім осягнувши ситуацію. Одна сторона наголошує на багатстві матеріалу та збагненності, а друга — щонайменше зневажає цю сторону й наголошує на безпосередній раціональності й божественності. Якщо навіть перша сторона — завдяки чи то силі самої істини, чи то несамовитості другої сторони — змушена замовкнути, а з огляду на обставини ситуації почувається переможеною, вона через це, коли взяти до уваги вимогу розвитку науки, аж ніяк не задовольниться цим станом: адже та вимога слушна, проте не виконана. її мовчання тільки наполовину є наслідком перемоги другої сторони; це мовчання — ще й результат утоми та байдужості, які є наслідком постійних сподівань, що 'їх пробуджують і ніколи не справджують обіцянки.

З огляду на зміст представники другої сторони [Шелінґ та його школа] інколи досить легко спромагаються розгорнути його. Вони перетягують на свій бік багато матеріалу, звичайно, вже знайомого і впорядкованого, а оскільки переймаються здебільшого чимсь незвичайним і особливим, їм і поготів здається, ніби вони вже володіють рештою того, з чим по-своєму впоралося знання, а водночас опанували й нерегульоване, підпорядкувавши таким чином усе абсолютній ідеї, яка, отже, стає начебто визнана в усьому і спромагається стати наукою в усій її широті. Та коли до цієї широти придивитися пильніше, виявляється, що її досягнено не завдяки тому, що якась одна ідея по-різному формувала себе, бо вона є безформним повторенням однієї 'ідеї, проте застосованої зовні до

різного матеріалу, виснажливою підтримкою ілюзії різноманітності. Така ідея, що сама для себе, звичайно, є істиною, насправді завжди стоїть біля свого початку, якщо її розвиток полягає лиш у цих повтореннях тієї самої формули. Якщо суб'єкт, пізнаючи, скрізь тягне за собою лиш одну нерухливу форму, міняючи тільки зовнішній матеріал у цьому незмінному елементі, то цей елемент пояснює те, що потрібне, тобто самозародження багатства деталей і самовизначальні відмінності формування, не більшою мірою, ніж довільна фантазія про зміст. Це радше монотонний формалізм, що з'ясовує відмінності досліджуваної матерії лише тому, що вона вже підготована й відома.

При цьому ту монотонність та абстрактну загальність проголошують абсолютом, і цей формалізм запевняє, що нездатність задовольнитись абсолютом означає неспроможність збагнути позицію абсолюту і твердо дотримуватися її. Інколи самої можливості уявити собі щось по-іншому вистачає, щоб спростувати певну думку, і ця чиста можливість, ця загальна думка, має всю реальну вартість справжнього пізнання, і так само й тут ми бачимо, що всю вартість приписано загальній ідеї у формі, яка не має реальності, а розмивання всього диференційованого та визначеного, чи, радше, скидання його — без усяких церемоній та виправдань — у прірву порожнечі, видають за метод споглядання й розважань. Розглядати якесь конкретне буття так, немов воно перебуває в *абсолюті,* означає не що інше, як стверджувати: хоча про це буття тут сказано як про певне дещо, в абсолюті, в тотожності А = А, чогось такого немає взагалі, бо там усе єдине. Протиставляти твердження, мовляв, в абсолюті все тотожне, диференційному і вже завершеному пізнанню чи пізнанню, що принаймні прагне і вимагає завершення, тобто віддавати абсолют цього пізнання нічній пітьмі, коли, як повчає приказка, всі корови чорні, — це сама наївність пустого пізнання. Формалізм, оскаржений і висміяний філософією новітньої доби, знову виріс у лоні цієї філософії і, навіть коли всі дізнаються про його незадовільність та відчують її, аж ніяк не зникне з науки доти, доки пізнання абсолютної реальності цілком з'ясує собі свою власну природу. Оскільки загальне уявлення про те, що треба здійснити, коли воно передує спробі здійснення, полегшує розуміння цього процесу, варто бодай приблизно уявити собі його, водночас сподіваючись, що за такої нагоди пощастить відкинути деякі форми, постійна присутність яких стоїть на заваді філософському пізнанню.

На мою думку, — думку, яку може виправдати тільки виклад самої системи, — все залежить від того, щоб розуміти й виражати істину не тільки як *субстанцію,* а і як *суб'єкт.* Водночас слід зауважити, що субстанційність містить у собі універсальне, або *безпосередність* самого *знання,* так і ту безпосередність, що є *буттям,* або безпосередністю, *для* знання. Якщо уявлення про Бога як про субстанцію обурювало представників доби, за якої Богові дали таке визначення, то, по-перше, причина цього обурення полягає в інстинктивному відчутті, що в такому уявленні самоусвідомлення лише гине, але не зберігається; по-друге, протилежний погляд, згідно з яким мислення є тільки мисленням, а *загальність* — загальністю, — це та сама простота, тобто недиференційована, непорушна субстанційність; по-третє, якщо мислення поєднує з собою буття субстанції і розуміє безпосередність, або споглядання, як мислення, то й тут усе залежить від того, чи це інтелектуальне споглядання часом не занурюється знову в інертну простоту і не репрезентує саму реальність нереальним способом.

Крім того, жива субстанція — це буття, що справді є *суб'єктом,* або, що означає те саме, реальне насправді тією мірою, якою є процесом самоутвердження або опосередкування з самим собою свого переходу в інший стан. Як суб'єкт вона є чистою *простою негативністю* і саме завдяки цьому — процесом роздвоєння простого, процесом дуплікації, що утворює протилежність, і цей процес — знову-таки заперечення цього байдужого розмаїття та зумовленої ним протилежності: істиною є тільки тотожність, що *зно-*

ву відновлюється, або відображення свого відображення в іншому в собі, а не *початкова* єдність як така і не *безпосередня* єдність як така. Ця істина — процес її власного становлення, коло, яке припускає свій кінець як свою мету і має цей кінець за свій початок, а реальним стає лише завдяки своєму здійсненню і своєму кінцю.

Можна, звичайно, говорити про життя Бога й божественне пізнання як про гру, до якої вдається любов сама з собою, але ця ідея опускається до повчань, а то й до піснятини, якщо їй бракує поважності, страждань, терпіння і праці негативного. *У собі* це божественне життя безперечно є непорушною тотожністю і єдністю з собою, яка не бачить ніякого клопоту ні в іншості та відчуженні, ні в подоланні цього відчуження. Але це *в-собі* — абстрактна універсальність, у якій ми абстрагуємося від його природи, яка полягає в тому, щоб *існувати для себе,* а отже, взагалі від саморуху форми. Якщо сказано, що форма тотожна сутності, то саме через це буде непорозумінням стверджувати, що пізнання задовольняється отим у-собі, сутністю, і могло б обійтися без форми, і що абсолютний принцип, або абсолютне споглядання, робить непотрібним реалізацію сутності й розвиток форми. Саме тому, що форма не менш необхідна сутності, ніж сутність сама собі, сутність слід розуміти й виражати не просто як сутність, тобто як безпосередню субстанцію або як чисте самоспоглядання божественного, а і як *форму,* і то в усьому багатстві розвиненої форми; тільки завдяки цьому вона буде сприйнята й виражена як реальна.

Істина — це ціле. А ціле — це сутність, що досягнула завершеності тільки завдяки своєму розвиткові. Про абсолют слід сказати, що він, по суті, — *результат* і лише *наприкінці* є тим, чим є насправді, і саме в цьому полягає його природа — бути реальним, суб'єктом або самостановленням. Хоч яким суперечливим може видатися твердження, ніби абсолют, по суті, слід розуміти як результат, одне невеличке міркування усуває цю ілюзію суперечності. Початок, принцип або абсолют, виражений спершу та безпосередньо, — це лиш загальне. Слова *"всі* тварини" аж ніяк не можуть правити за всю зоологію, і так само й слона "божественне", "абсолютне", "вічне" і т. ін. не виражають того, що міститься в них, але фактично лише такі слова виражають споглядання як щось безпосереднє. Те, що є чимсь більшим, ніж одне таке слово, є бодай просто переходом до речення, містить *процес переходу до іншості,* який треба скасувати, є опосередкуванням. Саме це опосередкування гидливо відкидають, і то начебто через те, що від абсолютного пізнання відмовляються, коли з опосередкування роблять щось більше, ніж просто твердження, що воно не абсолютне і не існує в абсолюті.

Оце гидливе відкидання породжене, власне, незнайомством із природою опосередкування і самого абсолютного пізнання. Адже опосередкування — не що інше, як самототожність, що сама себе рухає, або ж відображення в собі, момент Я, що існує для себе, чиста негативність, або, коли звести її до чистої абстракції, *просте становлення.* Я, або становлення взагалі, опосередкування, саме завдяки своїй простоті є безпосередністю у процесі становлення і самою безпосередністю. Ми, отже, неправильно розуміємо природу розуму, коли виводимо відображення за межі істини і не вважаємо його за позитивний момент абсолюту. Саме відображення робить істину результатом, але водночас скасовує протилежність між результатом і його становленням, бо це становлення теж просте, а отже, не дуже відрізняється від форми істини, що в результаті видається *простою;* це радше повернення до простоти. Якщо ембріон *у собі* цілком є людиною, це аж ніяк не людина *для себе.* Людина стає людиною для себе лиш у формі розвиненого розуму, що *зробив* себе тим, чим він є *в собі.* Тільки це становить її реальність. *Але* й сам цей результат — проста безпосередність, бо є самоусвідомленою свободою, що полягає сама в собі й не відсуває вбік і не лишає там суперечності, а примирюється з нею.

Сказане можна висловити й по-іншому, сказавши, що розум — це *доцільна діяльність.* Піднесення так званої природи над хибно сприйнятим мисленням, а

передусім відкидання зовнішньої доцільності позбавили довіри форму *мети* взагалі. Але, бо й *Аристотель* визначав природу як доцільну діяльність, мета — це безпосереднє, *непорушне,* нерухоме, *саморушійне;* отже, це суб'єкт. Коли взяти абстрактно, сила, яка спонукає його рухатися, — це *буття для себе,* або чиста негативність. Результат лише тому такий самий, що й початок, бо *початок* — це *мета;* або: реальне лише тому таке саме, як і його поняття, бо безпосереднє містить у собі (як мету) самість або чисту реальність. Досягнена мета, або сутнє реальне, — це рух і розгорнене становлення; але саме цей неспокій — це самість, і вона через те тотожна безпосередності та простоті, властивими початку, що є результатом, поверненням до себе, а це повернення до себе якраз і є самістю, а самість — це тотожність і простота, пов'язані між собою.

Потреба уявляти абсолют як *суб'єкт* виявляється в таких твердженнях, як *"Бог* — це любов", або "моральний світовий лад", "любов" і т. ін. У таких твердженнях істину просто проголошують суб'єктом, а не репрезентують як процес самовідображення в собі. Такі твердження починаються зі слова "Бог". Сам по собі це позбавлений значення звук, проста назва; тільки предикат сповіщає, *що* це, є його змістом і значенням; пустий початок стає реальним знанням лише тоді, коли твердження має такий кінець. Тією мірою, якою ми дотримуємося такої думки, чому б і справді не говорити тільки про вічне, моральний світовий лад і т. ін., або, як чинили давні, про такі чисті уявлення, як буття, єдине тощо, тобто про те, що має значення, не додаючи *позбавленого значення* звуку. Але це слово вказує, що утверджене не буття, чи сутність, чи взагалі щось загальне, а щось відображене в собі, певний суб'єкт. Проте водночас тут не стверджено, а тільки припущено, що абсолют виступає як суб'єкт. Суб'єкт вважано за непорушну точку, до котрої як до своєї опори кріпляться предикати — завдяки процесові, що належить індивідові, який пізнає їх, але не можна вважати, ніби він належить самій тій точці; тільки завдяки цьому процесові зміст можна

було б репрезентувати як суб'єкт. Конституйований саме таким способом, цей процес не може належати суб'єктові, але, якщо ми припустили ту точку опори, цей процес не може бути конституйований інакше і може бути тільки зовнішнім. Отже, припущення, що абсолют — це суб'єкт, не тільки не є реальністю цього поняття, а навіть робить цю реальність неможливою: адже припущення постулює поняття як непорушну точку, тоді як реальність — саморух.

Серед багатьох висновків, що випливають зі сказаного, можна наголосити ось на якому: знання має реальність тільки як наука, і його можна репрезентувати тільки як науку, або як *систему;* крім того, так зване фундаментальне твердження, або принцип філософії, навіть якщо воно слушне, хибне вже тією мірою, якою є лиш основним твердженням, або принципом. Тому його легко спростувати. Спростування полягає в тому, щоб показати його недостатність; він недостатній через те, що є просто універсальним, принципом, початком. Якщо спростування цілковите, воно походить і розвивається з самого цього принципу, а не здійснюється з допомогою взятих іззовні контртверджень і випадкових думок. Власне, воно було б розвитком цього принципу, а отже, доповненням його недостатності, якби не хибило в тому, що бере до уваги тільки *негативний* аспект його дії і не усвідомлює *позитивного* аспекту його процесу й результату. Власне, *позитивне* здійснення початку — це водночас не меншою мірою і щось зворотне, негативне ставлення до цього початкового принципу, а саме: до його однобічності, яка полягає в тому, щоб бути передусім *безпосереднім,* або *метою.* Отже, його водночас можна вважати за спростування того, що становить *основу* системи, але набагато правильніше було б трактувати його як доведення, що *основа* (або принцип) системи — це насправді лише її *початок.*

Те, що істина реальна лише як система, або те, що субстанція — це, по суті, суб'єкт, виражене в ідеї, яка репрезентує абсолют як *дух,* і це найвеличніше поняття, що належить новітній добі та її релігії. *Реа-*

льним є тільки духовне. Духовне — це сутність, або *те, що існує в собі,* — те, що *вступає у відносини* з собою і *визначає себе, іншість* і *буття-для-себе;* те, що в цій своїй визначеності, тобто у своєму бутті поза собою лишається в собі; те, що існує *в собі* і *для себе.* Цим буттям у собі і для себе воно є передусім для нас або *в собі;* це духовна *субстанція.* Але воно має бути й *для себе самого,* має бути знанням про духовне та усвідомленням себе як духу, тобто має стати для себе немов об'єктом, а водночас і безпосередньо скасованим, відображеним у собі об'єктом. Об'єкт є *для себе* тільки для нас — тією мірою, якою сам виробляє свій духовний зміст; але тією мірою, якою він є для себе і для себе самого, оце самовиробництво, чисте поняття, є для нього водночас і об'єктивним елементом, у якому він веде своє існування, і саме таким способом він у своєму існуванні є для себе об'єктом, відображеним у собі. Дух, що, розвинувшись так, усвідомлює себе як дух, є *наукою.* Наука — це реальність і царство духу, яке він збудував для себе у своєму власному елементі.

Чисте самопізнання в абсолютній іншості, цей ефір *як такий,* править за основу науки, або *знання в загальній формі.* Початок філософії висуває передумову чи вимогу, щоб свідомість перебувала в цьому *елементі. Але* цей елемент набуває завершеності і прозорості лиш у процесі свого становлення. Це чиста духовність як *загальне,* що має подобу простої безпосередності, — і цей простий елемент, що як такий має *екзистенцію,* — це основа, мислення, що існує тільки в духові. Оскільки цей елемент, ця безпосередність духу, становить субстанційність духу загалом, він є *преосутненою сутністю,* відображенням, що само для себе є простим, безпосередністю як такою, *буттям,* що є відображенням у собі самому. Наука зі свого боку вимагає, щоб самоусвідомлення піднеслося в цей ефір, аби мати змогу жити з наукою і в науці і таки справді жити там. І навпаки, індивід має право вимагати, щоб наука дала йому принаймні драбину, якою можна було б дістатися до тієї позиції, показала

йому, що він і в собі має ту позицію. Право індивіда спирається на його абсолютну незалежність, яку він має на кожному етапі свого знання, бо на кожному етапі, байдуже, визнаний він наукою чи ні і яким змістом наповнює його індивід, це право є абсолютною формою, тобто *безпосередньою впевненістю* в собі і, таким чином, якщо віддати перевагу саме цьому вислову, безумовним *буттям.* Якщо позицію свідомості — усвідомлювати об'єктивні речі як свою протилежність, а себе — як їхню протилежність — наука вважає за *інше,* а те, де свідомість знає, що вона перебуває при собі й не виходить за свої межі, наука вважає радше за втрату духу, то елемент науки видається свідомості такою потойбічною далечінню, де свідомість уже не володіє собою. Кожна з цих обох сторін видається іншій стороні перекрученням істини. Коли природна свідомість безпосередньо покладається на науку, — це намагання, не знати чим спричинене, узяти й ходити на голові. Спонука прибрати такої незвичної пози і рухатись у ній — це насильство, яке примушують її скоїти, дарма що вона не готувалася до нього з огляду на його начебто непотрібність. Нехай наука сама по собі буде чим завгодно, а у відносинах із безпосереднім самоусвідомленням вона репрезентує себе як щось зворотне від неї; або: з огляду на те, що принцип реальності безпосереднього самоусвідомлення полягає в його впевненості в собі, наука, оскільки самоусвідомлення для себе перебуває за її межами, прибирає характеру нереальності. Через те наука має поєднати з собою елемент самовірогідності, чи, радше, показати, що цей елемент належить їй і як саме. А наука, позбавлена такої реальності, — це тільки зміст як щось *у-собі, мета,* що є лише чимсь *внутрішнім;* це не дух, а лише духовна субстанція. Це *в-собі* має знайти собі вияв і самому стати *для себе,* і це означає не що інше, як те, що той елемент має утверджувати самоусвідомлення як щось єдине з собою.

Якраз становлення *науки загалом,* або *знання,* й репрезентує *"Феноменологія* духу". Знання, яким воно є спочатку, або *безпосередній дух* — це щось позбав-

лене духу, *чуттєва свідомість.* Щоб стати справжнім знанням, або створити елемент науки, що є чистим поняттям самої науки, треба здолати важкий і довгий шлях. Це становлення, яким воно виявляється у своєму змісті і формах, набраних у своєму процесі, не буде тим, що одразу уявляють собі, ведучи ненаукову свідомість до науки; крім того, воно буде чимсь іншим, ніж обґрунтуванням науки, і, звісно, іншим, ніж натхнення, що безпосередньо починається з абсолютним знанням, немов спалахнувши від пістолетного пострілу, і швиденько впорується з іншими поглядами, просто оголосивши, що на них не слід звертати уваги.

Завдання вести індивіда від його неосвіченості до знання треба сприймати в загальному значенні, тобто спостерігати формування універсального індивіда, самоусвідомленого духу. Що стосується відносин між окремим індивідом та універсальним, то в універсальному індивіді виявляється кожен момент, тільки-но набувши конкретної форми і своєї конфігурації. Окремий індивід — це неповний дух, конкретна постать, в усьому існуванні якої переважає *одна* визначена особливість, тоді як решта особливостей затерті. В духові, що стоїть вище від іншого духу, нижче конкретне існування опускається до рівня непомітного моменту; те, що раніше було самим предметом [Sache], тепер — тільки слід, його форма завуальована, ставши простою тінню. Індивід, чиєю субстанцією є дух, що стоїть на вищому рівні, пронизує цю минущість, і то способом, близьким до того, коли хтось, беручись до вищої науки, проходить ті попередні стадії пізнання, які він уже давно опанував, аби пригадати собі їхній зміст; він згадує про них, але не зосереджує на них свою цікавість. А в аспекті змісту індивід мусить пройти й етапи формування універсального духу, але пройти як форми, що їх уже скинув дух, як етапи вже прокладеного й вирівняного шляху; таким чином, коли йдеться про пізнання, ми бачимо: те, що в попередні історичні періоди давало роботу зрілому духові людей, тепер опустилося до рівня ін-

формації, вправ і навіть дитячих ігор, і в цьому педагогічному поступі можна добачити немов контурно зображену історію світової цивілізації. Це минуле буття вже стало набутою власністю універсального духу, що становить субстанцію індивіда, а отже, з'являючись йому зовні, його неорганічну природу. З погляду індивіда, освіта в цій ретроспективі полягає в тому, що він здобуває вже готове, вбирає в себе свою неорганічну природу й починає володіти нею для себе. А з погляду універсального духу як субстанції, розвиток освіти означає не що інше, як те, що ця субстанція дає собі своє самоусвідомлення, породжує своє становлення і своє відображення в собі.

Наука репрезентує перед нами цей розвиток освіти та культури з усією його докладністю та необхідністю водночас і як те, що вже опустилося до рівня моменту і власності духу. І тут мета — це прозирання духу в те, що таке знання. Нетерпіння вимагає неможливого, прагне досягнути мети, не маючи засобів. З одного боку, треба терпляче пройти ввесь цей *довгий* шлях, бо необхідний кожен момент, а з другого — *зупинятися* на кожному моменті, бо кожен сам по собі є повною окремою формою, і його вважають за щось абсолютне лише тією мірою, якою його визначеність трактують як щось ціле й конкретне, якою ціле розглядають у тій своєрідності, якої їй надає ця визначеність. Оскільки субстанція індивіда, ба навіть оскільки світовий дух мав терпіння проходити крізь ці форми протягом тривалого часу і брати на себе величезну працю світової історії, де він у кожній постаті подавав увесь свій зміст тією мірою, якою спромагався його репрезентувати, і оскільки цей дух ніяким меншим коштом ніколи не спромагався досягти самоусвідомлення, то, відповідно до ситуації, індивід потребує не менших зусиль, щоб осягнути свою субстанцію, а водночас йому треба докладати менших зусиль, бо це вже відбувалося *в собі,* бо зміст уже такий, де реальність скасовано до можливостей, де безпосередність присилувана, а формування зведене до своєї абревіатури — до простого визначення думок. Будучи вже *думкою,* зміст — це *власність* субстанції; тепер

уже треба змінювати не існування у форму *буття-в-собі,* а *в-собі* (не як щось початкове і не як занурене в буття, а радше як *пригадане)* у форму *буття-для-себе.* До того, як це діється, треба придивитися докладніше.

На позиції, з якої ми починаємо цей рух, нам не треба, коли брати до уваги ціле, касувати саме існування, однак треба (і це потребує якогось вищого виду перетворення) скасувати форми в тому вигляді, як вони репрезентовані нам *в уявленні* і *знайомі* нам. Лише завдяки цьому першому запереченню існування, увібране в субстанцію, безпосередньо переходить в елемент самості. Властивість, якої набуває таким чином самість, має той самий характер незрозумілої безпосередності і незворушної байдужості, що й саме існування; отож існування переходить у форму *уявлення.* Водночас воно стає таким чином чимсь *знайомим,* таким, із чим дух, що існує, вже впорався, і тому його діяльність і його інтереси вже не зосереджуються в ньому. Якщо діяльність, яка впоралася з існуванням, і сама є тільки рухом окремого духу, що не розуміє себе, знання натомість спрямоване проти уявлення, що виникло таким чином, проти тієї знайомості; це дія *універсального Я,* інтерес *мислення.*

А знайоме саме тому, що воно "знайоме", є *непізнаним.* У процесі пізнання це найпоширеніша самоомана, а також обман інших людей, коли щось вважають за знайоме і саме тому задовольняються цим. Таке знання з усіма його балачками ніколи не сходить з місця, навіть не усвідомлюючи цього. Суб'єкт і об'єкт і т. ін., Бога, природу, тяму, чуттєвість і т. ін. без перевірки вважають за знайоме й беруть за основу як те, що має певне значення, вважають за непорушну точку, яку можна зробити вихідною і до якої можна повернутися. Процес пізнання відбувається тільки між цими непорушними точками, а отже, ковзає по поверхні. Розуміння й доведення також полягають у тому, щоб побачити, чи кожен індивід знаходить у своїй уяві те, що йому сказано, чи воно видається йому знайомим і саме таким чи ні.

Аналіз певного уявлення, як його провадили давніше, був уже не чим іншим, як касуванням форми знайомства з ним. Розкласти якесь уявлення на його початкові елементи означає повернутися до тих моментів, які принаймні не мають форми наявного уявлення, а становлять безпосередню властивість Я. Такий аналіз доходить тільки до *думок,* що й самі є знайомими, несхитними й усталеними визначеннями. Проте істотним моментом є й те, що лишилося *відсепарованим,* нереальним, бо вже тільки тому, що конкретне поділяється і стає нереальним, відсепароване стає тим, що рухається саме. Здійснення поділу — це вияв зусиль і праці *тями,* цієї найдивовиж-нішої і найвеличнішої, чи, радше, абсолютної сили. Коло, що замкнене в собі і як субстанція утримує свої моменти, — це безпосередні й тому аж ніяк не дивні відносини. Але те, що відокремлене від свого середовища-кола акцидентне — як пов'язане та реальне лиш у своєму взаємозв'язку з іншим, — набуває власного буття і окремої свободи, є виявом могутньої сили негативного; це енергія мислення, чистого Я. Смерть, якщо ми так захочемо називати ту нереальність, — це найжахливіше, тож для того, щоб утримати мертве, потрібні якнайбільші зусилля. Безпорадна краса ненавидить тяму, бо вона вимагає від неї того, на що краса не спроможна. Але життя духу — це не життя, що цурається смерті і стережеться будь-яких спустошень; воно витримує смерть і зберігається в смерті. Дух здобуває свою істину, тільки ставши абсолютно розірваним. Він є цією могутньою силою не як щось позитивне, що відвертається від негативного, як-от коли ми кажемо про що-небудь, мовляв, воно ніщо або оманливе, і тоді, впоравшись із ним, переходимо до чогось іншого; навпаки, дух є цією силою, тільки дивлячись у вічі негативному, перебуваючи біля нього. Це перебування — чарівна сила, що перетворює негативне в буття. Це та сама сила, яку вище ми називали суб'єктом, яка, надавши у своєму елементі існування визначеності, касує абстрактну, тобто лише просто *сутню* безпосередність, і завдяки цьому стає справжньою субстанцією, буттям, або безпосередніс-

тю, що не має опосередкування за своїми межами, а саме є цим опосередкуванням.

Те, що уявлене, стає власністю чистого самоусвідомлення, цього піднесення до універсальності взагалі, — це тільки один аспект розвитку, а не завершена будівля освіти та культури. Спосіб дослідження за давніх часів відрізняється від способу дослідження за новітньої доби тим, що той спосіб полягав у безпосередньому розвитку природної свідомості. Ретельно випробовуючи кожен елемент існування й філософуючи про все, на що натрапляв, цей давній метод став наскрізь пронизаним універсальністю. Натомість за новітніх часів індивід знаходить уже готову абстрактну форму; намагання збагнути і привласнити її — це радше безпосереднє виготовлення внутрішнього і скорочене виробництво універсального, ніж постання універсального з розмаїття конкретного існування. Через те завдання тепер полягає не так у тому, щоб очистити індивіда від чуттєвої безпосередності і зробити його субстанцією, що помислена й мислить, як радше в протилежному: реалізувати універсальне й надихнути його духом, скасувавши непорушні й визначені думки. А проте набагато важче надати плинності непорушним і визначеним думкам, ніж чуттєвому існуванню. Причина полягає у сказаному вище; ті визначеності мають за свою субстанцію та елемент свого існування Я, силу негативного, або чистої реальності; натомість чуттєві визначеності мають тільки безсилу абстрактну безпосередність, або буття як таке. Думки стануть плинними, коли чисте мислення, ця внутрішня *безпосередність,* пізнає себе як момент, або коли чиста впевненість у собі абстрагується від себе, проте не покине себе, не відступить убік, а зречеться *фіксованості* свого самоутвердження й водночас фіксованості чистого конкретного, що є самим Я, на відміну від-його розмаїтого змісту, а також фіксованості всіх відмінностей, які, утверджені в елементі чистого мислення, беруть участь у незумовленості Я. Завдяки цьому процесові чисті думки стають *поняттями* і лише тоді стають тим, чим є насправді, — незалежним рухом, колами; стають тим, у чому полягає їхня субстанція, — духовними сутностями.

Цей рух чистих сутностей становить саму природу науковості. Коли цей рух розглядати як взаємозв'язок його змісту, цей рух є необхідним розширенням цього змісту до органічного цілого. Завдяки цьому рухові шлях, на якому досягають поняття про знання, теж стає необхідним і цілковитим становленням, тож ця підготовча стадія припиняє бути випадковим філософуванням, що випадково спрямовується на ті або ті об'єкти, відносини та думки нерозвиненої свідомості або намагається обґрунтувати істину з допомогою різноманітних міркувань і висновків із певних думок; цей шлях завдяки рухові самого уявлення охопить усе життя свідомості у світі в її необхідності.

Крім того, такий виклад становить *першу* частину науки, бо існування духу як чогось первісного — це не що інше, як безпосереднє, або початок; початок, але ще не його повернення до себе. Отже, *елемент безпосереднього існування* — це та риса, завдяки якій ця галузь науки [феноменологія] відрізняється від інших галузей. Вказівка на цю відмінність спонукає до обговорення певних усталених думок, які звичайно згадують у цьому контексті.

Безпосереднє існування духу, тобто *свідомість,* має два аспекти: знання і об'єктивність, що негативна до знання. Оскільки в цьому елементі дух розвивається й розставляє свої моменти, ця протилежність між аспектами виявляється на кожному етапі розвитку, а всі моменти виступають як форми свідомості. Наука про шлях цього розвитку — це наука про *досвід,* який здійснює свідомість. Субстанцію, як її саму, так і її рух, слід розглядати як об'єкт свідомості. Свідомість знає й розуміє лише те, що є в її досвіді, бо те, що є в досвіді, — це тільки духовна субстанція, і то як *об'єкт* свого Я. А дух стане об'єктом, бо полягає в процесі перетворення *себе* в *інше,* тобто в *об'єкт свого Я,* і в скасуванні цієї іншості. А досвідом названо саме той процес, у якому безпосереднє, несприйняте в досвіді, тобто абстрактне — чи то як чуттєве буття, чи то як помислене просте, — самовідчужується, а відтак пове-

ртається до себе з цього відчуження і, таким чином, тільки тепер постає у своїй реальності та істині і стає власністю свідомості.

Нетотожність, що постала у свідомості між Я і субстанцією, яка є його об'єктом, — це відмінність між ними, *негативність* узагалі. її можна вважати за *брак* цих обох протилежностей, але вона становить їхню душу, їхню рушійну силу, і тому деякі мислителі давнини вважали за рушійну силу *порожнечу,* бо, хоч і розуміли рушійну силу як негативність, ще не думали про цю негативність як про самість. Оскільки ця негативність постає передусім як нетотожність Я і об'єкта, то це не меншою мірою й нетотожність субстанції з собою. Те, що начебто відбувається за її межами й видається діяльністю, спрямованою проти неї, — це її власна дія, і субстанція засвідчує, що вона, по суті, суб'єкт. Коли вона цілком засвідчила це, дух ототожнює своє існування зі своєю сутністю; дух, такий, як є, становить свій власний об'єкт, а абстрактний елемент безпосередності та відокремленості знання від істини подоланий. Буття абсолютно опосередковане, є субстанційним змістом, а водночас і безпосередньою власністю Я, самістю, або уявленням. На цьому й закінчується феноменологія духу. Дух готує для себе в цій феноменології елемент знання. В цьому елементі моменти духу містяться у *формі простоти,* яка знає, що її об'єкт — це вона сама. Моменти духу вже не розходяться відповідно до протилежності між буттям і знанням, а лишаються в простоті знання, є істиною у формі істини, і їхнє розмаїття — це тільки розмаїття змісту. Процес, завдяки якому вони в цьому елементі організуються в ціле, — це *логіка,* або *умоглядна [speculative] філософія.*

Що ж, оскільки та система досвіду, що властивий духові, охоплює тільки *з'явище* духу, видається, що поступ від з'явища до науки про *істину* у *формі істини* є суто негативним, тож може зародитися бажання відкинути негативне як щось *хибне* й вимагати, щоб нас одразу повели до істини: навіщо вовтузитися з хибним? На вже сказане вище, — мовляв, слід одразу починати з науки, — тут можна заперечити, що така

мластивість, як хибність, узагалі належить негативності. Ідеї, звичайно пов'язані з цією темою, дуже перешкоджають доступові до істини. Це міркування спонукало нас заговорити про математичне пізнання, що вважає нефілософське знання за ідеал, якого має намагатися досягнути філософія, проте досі її намагання були марні.

Істина і *хибність* належать до тих визначених думок, що несхитно претендують на власну сутність, і одна з цих думок твердо стоїть по цей бік, друга — по той бік, вони ізольовані й не мають між собою нічого спільного. У відповідь на це твердження можна сказати, що істина — це не карбована монета, яку нипускають готовою і яку можна одразу класти до кишені. Так само й щось хибне *є* не більшою мірою, ніж зло. Щоправда, зло і хибність не такі погані, як чорт, бо у формі чорта вони навіть стають окремими *суб'єктами,* як хибність і зло вони є тільки *універсальними,* хоча мають відносно одне одного свою сутність. Хибне (адже тут ідеться лише про нього) було б іншим, негативним аспектом субстанції, що як зміст знання є істиною. Але й сама субстанція, по суті, — щось негативне, почасти як диференціація та визначення змісту, а почасти як *просте* диференціювання, тобто як Я і знання загалом. Адже знання може бути хибним. Мати хибне знання про щось означає, що знання не тотожне своїй субстанції. А л е саме ця нетотожність — це диференціювання взагалі, суттєвий момент пізнання. З цієї диференціації постає, звичайно, їхня тотожність, і ця утворена тотожність — істина. Але це не та істина, коли треба було б відкидати нетотожність, немов шлак від чистого металу, а також не та істина, що скидалася б на готовий виріб, відокремлений від верстата, на якому його виготовлено; нетотожність як негативний аспект, як Я, й далі безпосередньо притаманна істині. А проте внаслідок цього аж ніяк не можна стверджувати, ніби хибне — це якийсь момент чи навіть якась складова частина істини. Коли дотримуватися твердження, мовляв, у кожній неправді є трохи правди, то істина й хибне видаються немов олією і водою, що, не змішу-

ючись, пов'язані тільки зовнішньо. Якраз задля значення, яке повинен мати момент *цілковитої іншості,* слід уже не вживати терміни "хибне" та "істинне" там, де їхня іншість скасована. Як вислови *"єдність* суб'єкта і об'єкта", "скінченне" і "нескінченне", "буття і мислення" й т. ін. стають незграбними і неточними, коли вважати, що суб'єкт і об'єкт і т. ін. означають те, чим вони є *за межами своєї єдності,* так і під тією єдністю аж ніяк не мають на увазі того, про що сповіщає саме це слово; так само й хибне є моментом істини вже не як хибне.

Догматизм мислення в пізнанні та у вивченні філософії — не що інше, як гадка, ніби істина полягає в одному твердженні, що є остаточним результатом або відоме безпосередньо. На такі запитання, як "Коли народився Цезар?", "Скільки сажнів в одному стадії?" й т. ін., слід давати пряму відповідь, так само як є безперечно точним, що в прямокутному трикутнику квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів обох катетів. Але природа оцих так званих істин відрізняється від природи філософських істин.

Що стосується *історичних* істин, — щоб уже коротко згадати і їх, — то, якщо вважати їх за суто історичні, можна дуже легко припустити, що вони пов'язані з якимсь одиничним існуванням, випадковими та довільними аспектами змісту, визначеннями, які не є необхідними. Навіть такі голі істини, як у згаданих прикладах, не позбавлені руху самоусвідомлення. Щоб пізнати будь-яку з цих істин, слід багато порівнювати, звертатися до книжок або провадити дослідження якимсь іншим способом. Навіть при безпосередньому споглядані знання цих істин лише тоді вважатимуть за таке, що має реальну вартість, коли знатимуть і їхні причини, хоча, власне, нас начебто має цікавити тільки голий результат.

Що стосується *математичних* істин, то було б ще менше підстав вважати за геометра того, хто знає теорему Евкліда *напам'ять [auswendig,* "зовнішньо"], проте не знає її доказів, не знає її, якщо можна так висловитися задля контрасту, внутрішньо *[imvendig].* Так само й тоді, коли хтось, вимірявши багато прямокутних трикутників, здобуде знання, що їхні сторони пов'язані всім відомим способом, ми вважатимемо таке знання за незадовільне. Докази, попри свою *необхідність* у математичному пізнанні, не мають значення і природи, властивих якомусь моментові самого результату, а радше минають і зникають у результаті. Щоправда, теорема як результат — це *те, що вважають за істину.* Але ця слушна обставина пов'язана не з її змістом, а тільки з відносинами з суб'єктом. Процес математичного доведення не належить об'єктові, а є дією, що відбувається *за межами* предмета [Sache], який розглядають. Отже, природа прямокутного трикутника не розкладається так, як подано в математичній конструкції, необхідній для доведення твердження, що виражає відносини його частин; увесь процес здобування результату — це шляхи і засоби пізнання. Навіть у філософському пізнанні становлення *існування* як *існування* відрізняється від становлення *сутності,* або внутрішньої природи предмета. Проте філософське пізнання містить, по-перше, обидва види становлення, натомість математичне — лише становлення *існування,* тобто *буття* природи предмета в *пізнанні* як такому. По-друге, філософське пізнання об'єднує ці обидва окремі рухи. Внутрішнє постання або становлення субстанції — це неперервний перехід у зовнішнє, або в існування, буття для іншого, і навпаки, становлення існування — це повертання до сутності. Отже, цей рух — подвійний процес, становлення цілого, тож кожен процес водночас утверджує другий, і тому кожен процес містить у собі їх обидва як свої два аспекти; разом вони становлять ціле завдяки тому, що самі себе розпускають і стають його моментами.

У математичному пізнанні прозирання, необхідне при розгляді предмета, — це зовнішня дія, і з цього випливає, що реальний предмет унаслідок цього змінюється. Отже, обраний засіб, конструкція і доказ містять, звичайно, істинні твердження, але водночас слід сказати, що зміст хибний. Трикутник у поданому вище прикладі буде розбитий, а його сторони — перетворені на інші фігури, яким дає змогу постати

конструкція трикутника. Лише наприкінці знову відновлюється трикутник, який, власне, цікавить нас і який у процесі доведення пропав з очей і був репрезентований у вигляді фрагментів, що належали іншим цілим. Отже, й тут ми бачимо, як постає негативність змісту, яку годилося б назвати хибністю не меншою мірою, ніж зникання думок, що їх вважали за несхитні, під час руху уявлення.

Власна недостатність такого пізнання згубно впливає і на сам процес пізнання, і на його матеріал. Щодо процесу пізнання, то спершу ми недобачаємо будь-якої необхідності конструкції. Ця необхідність не випливає з уявлення про теорему, — її накидають, і з приписом проводити саме ці лінії, хоча можна провести й безліч інших ліній, сліпо погоджуються, не знаючи більш нічого, а тільки щиро вірячи, що це буде доцільним для доведення. Згодом проступає й ця доцільність, що, отже, є тільки зовнішньою, бо стає очевидною лише після доведення. Так само й доведення стає на свій шлях, що починається де завгодно, і ніхто не знає, в яких відносинах перебуває цей початок із результатом, що його треба отримати. У своєму процесі доведення використовує *ці конкретні* визначення та відносини й полишає інші, й безпосередньо навіть годі добачити, яка була в тому необхідність; цим процесом керує зовнішня мета.

Очевидність цього недостатнього пізнання, — очевидність, якою так пишається математика й вихваляється нею перед філософією, полягає лиш у злиденності її *цілей* та недостатності її *матеріалу* і тому належить до того виду, який філософія має відкидати. Мета, або поняття, математики — це *кількість, але.* кількісні відносини якраз і мають несуттєвий характер, чужі поняттю. Процес пізнання, таким чином, відбувається на поверхні, не спирається ні на сам предмет, ні на його сутність, ні на його поняття, а отже, аж ніяк не є розумінням на основі понять. *Матеріал,* що дає математиці такий любий скарб істини, — це *простір* та *одиниці* [Eins]. Простір — це існування, де поняття записує своє розмаїття немов у пустому, мертвому елементі, в якому це розмаїття теж існує

непорушним і мертвим. *Реальне* — це не щось просторове, як вважають у математиці; такою нереальністю, як-от, скажімо, тим, що вивчає математика, не переймається ні конкретне чуттєве споглядання, ні філософія. Адже в такому нереальному елементі є тільки нереальні істини, тобто фіксовані, мертві твердження, і ми можемо зупинитися на кожному з них, бо наступне твердження починається само собою, а перше твердження аж ніяк не веде до наступного і, таким чином, немає жодного необхідного зв'язку на основі природи самого предмета. Крім того, внаслідок цього принципу та елемента, в якому він виявляється, — і в цьому полягає формальний характер математичної очевидності, — пізнання посувається вздовж ліній *тотожності.* Бо мертве, не рухаючись саме, не доходить до відмінностей сутності, не доходить до суттєвого протиставлення або нетотожності, а отже, й не здійснює ні переходу протилежного елемента в свою протилежність, ні якісного іманентного руху, ні саморуху. Адже математика розглядає тільки кількість, несуттєву відмінність. Математика абстрагується від того, що саме уявлення розгалужує простір на його виміри і визначає їхній зв'язок у ньому; математика не розглядає, скажімо, відносин лінії і поверхні, а там, де вона порівнює діаметр кола з його довжиною, вона натикається на їхню несумірність, тобто такі відносини поняття, таке нескінченне, що уникають математичного визначення.

Іманентна, так звана чиста математика не протиставить *час* як час просторові як другому матеріалові, який вона розглядає. Прикладна математика розглядає, звичайно, і простір, і рух, а також інші реальні речі, проте вибирає з досвіду лише синтетичні твердження, тобто твердження про відносини тих речей, визначені їхнім поняттям, і застосовує свої формули тільки до цих вихідних тверджень. Те, що так звані докази тверджень, як-от твердження про рівновагу важеля, про відносини простору і часу при вільному падінні, — докази, які так часто подає математика, — вважають і приймають за докази, становить само по собі тільки доказ, якою великою для пізнання є по-

треба в доведенні, бо навіть там, де його немає, пізнання вшановує навіть пусту ілюзію доведення, здобуваючи завдяки цьому певну вдоволеність. Критика таких доказів була б не менш славною, ніж повчальною, якби змогла почасти очистити математику від цих штучних оздоб, а почасти визначити її межі, а отже, й необхідність якогось іншого пізнання. Щодо *часу,* про який слід думати, що він, будучи протилежністю простору, мав би становити матеріал другої частини чистої математики, то час — це саме поняття у стані існування. Принцип *кількості,* відмінності, не визначеної поняттям, і принцип *тотожності,* абстрактної, мертвої єдності, не спромагаються дати раду реальному неспокоєві життя і абсолютній диференціації. Отже, ця негативність тільки як паралізована, а саме: як *одиниці* стає другим матеріалом цього пізнання, що, будучи зовнішньою дією, зводить саморухливе до рівня матеріалу, щоб мати тепер байдужий, зовнішній неживий зміст.

Натомість філософія розглядає не *несуттєві* визначення, а визначення відповідно до ступеня їхньої суттєвості; елемент і зміст філософії — не абстрактне, або нереальне, а *реальне,* що самоутверджується й живе в собі; існування у своєму понятті. Це процес, що створює свої моменти і проминає їх, і ввесь цей рух становить його позитивне і його істину. Цей процес містить у собі й негативне, те, що можна було б назвати хибним, якби його можна було трактувати як таке, від чого слід абстрагуватися. Радше сам зникущий елемент треба трактувати як суттєвий, і то не в значенні чогось фіксованого, відокремленого від істини, який може міститися поза нею де завгодно, так само як і не можна вважати, що істина міститься по другий бік, мов нерухома мертва позитивність. З'явище — це процес виникнення і зникання, процес, що сам не виникає і не зникає, а існує в собі й становить реальність та рух життя істини. Отже, істина — це вакхічне сп'яніння, коли немає жодного тверезого члена; оскільки кожен член, відокремлюючись, водночас безпосередньо щезає, таке сп'яніння — це ще й прозорий простий спокій. Судячи з цього руху, окремі

постаті духу не існують, немов визначені думки, а є водночас і позитивними необхідними моментами, і негативними та зникущими. В усій *повноті* руху, який розуміють як спокійну цілість, те, що в цьому процесі вирізняється й набуває окремого буття, зберігається як самоспогад, чиє існування — це знання про себе, й водночас це знання є безпосереднім існуванням.

Цілком може видатися необхідним заздалегідь визначити головні пункти *методу* цього процесу, або ж науки. Але його поняття полягає в уже сказаному, а властивий виклад його належить до сфери логіки, чи, радше, і є самою логікою. Адже цей метод — не що інше, як будова цілого в його чистій сутності. Спираючись на те, що вже відоме нам у зв'язку з цією темою, слід усвідомлювати, що навіть система ідей, пов'язана з визначенням, що таке філософський метод, теж належить уже минулій стадії розвитку освіти та культури. Якщо ці слова видаються трохи хвалькуватими чи революційними, хоч я далекий від такого тону, слід подумати, що наукова система, яку дала нам математика, — система пояснень, поділів, аксіом, низок теорем, а також їхніх доведень, принципів, наслідків і висновків із них, — на думку загалу, стала вже трохи *застарілою.* Хоча ще досі точно не з'ясовано, в чому полягає її непридатність, усе ж надалі навряд чи, а то й зовсім не можна користуватися нею, і навіть якщо відверто її не відкидають, то не дуже й полюбляють. А ми повинні мати упередження на користь чогось неоціненного, вірячи, що воно ввійде в ужиток і стане популярним. Неважко добачити, що метод побудови судження, наведення підстав і спростування протилежного йому судження з допомогою підстав, — це не та форма, в якій може постати істина. Істина — це рух істини в собі, а згаданий вище метод — це пізнання, зовнішнє щодо свого матеріалу. Отже, воно властиве математиці і його слід лишити математиці, що, як сказано, бере за свій принцип чужі поняттю кількісні відносини і має за свій матеріал мертвий простір і не менш мертві одиниці. Або ж такий метод, набувши вільнішого харак-

теру, тобто залучивши більше сваволі й випадковості, може лишитись у повсякденному житті, у спілкуванні та в історичному повчанні, що задовольнить радше цікавість, ніж пізнання, й годиться, мабуть, лише для передмов. У повсякденному житті свідомість має за свій зміст пізнання, різний досвід, чуттєву конкретність, а також думки та принципи і взагалі все те, що вже наявне або править за непорушне усталене буття чи сутність. Свідомість почасти йде далі, а почасти уриває зв'язок, чинячи сваволю над тим змістом, і поводиться так, немов зовні визначає і трактує той зміст. Вона веде зміст назад до чогось певного, нехай навіть до відчуття миті, й переконаність стає задоволена, досягнувши якогось уже знайомого опорного пункту.

Та коли необхідність поняття усуває зі своєї царини вільний перебіг міркувань під час розмови, а також педантичну процедуру наукової помпезності, то, як уже згадано вище, її місце не повинні посідати непослідовні здогади та осяяння, а також сваволя пророчих висловлювань, бо вони зневажають не тільки ту наукову процедуру, а й науковість узагалі.

Засвоєна в системі Канта і винайдена знову завдяки тільки інстинктивній прозірливості, але ще мертва й незбагненна, *тріада* була піднесена до значення абсолютного методу, і, таким чином, істинна форма утвердилась у своєму істинному змісті й водночас виникло поняття науки, проте вживання цієї форми теж годі назвати наукою, бо воно призвело до її перетворення на безживні схеми, власне, на один загальний шаблон, а наукова організація опустилася до рівня синоптичної таблиці. Цей формалізм, про який вище ми говорили загалом і метод якого хочемо викласти тут набагато докладніше, вважає, ніби він зрозумів і висловив природу й життя якоїсь даної форми, якщо проголосив, що визначеність схеми — це її предикат. Цей предикат може бути суб'єктивністю або об'єктивністю, а то й магнетизмом, електрикою і т. ін., скороченням або розширенням, сходом або заходом і т. д., і така предикація може нескінченно урізноманітнюватися, бо, згідно з цим методом, кожну

визначеність або форму можна застосувати для іншої визначеності чи форми як шаблон чи схематичний елемент, і кожна визначеність удячно виконуватиме цю саму послугу для будь-якої іншої визначеності. Маючи таке коло взаємності, годі дізнатися, в чому полягає сам предмет, або де один предмет, а де вже інший. При цьому чуттєві визначеності інколи сприймають на основі звичайного споглядання, хоча вони, щоправда, мають *означати* щось інше, ніж кажуть, а інколи те, що в собі значуще, скажімо, чисті мисленнєві визначеності, як-от суб'єкт, об'єкт, субстанція, причина, універсальне й т. ін., вживають не менш бездумно й некритично, ніж у повсякденному житті, — так само як уживають терміни "сила" і "слабкість", "розширення" і "скорочення", — і тому ця метафізика така ж ненаукова, як і чуттєві уявлення.

Замість спиратися на внутрішнє життя споглядання й саморух його існування, таке просте визначення споглядання (тобто в даному контексті чуттєвого знання), дано на основі простої поверхової аналогії, і це зовнішнє й пусте застосування формули називають *конструкцією.* Ситуація з цим формалізмом така сама, як і з будь-яким іншим. Яку тупу треба мати голову, щоб не спромогтися за півгодини сформулювати теорію, що є астенічні, стенічні і непрямо астенічні форми хвороб, а також багато лікувальних методів, і не змогти за цей короткий час перетворитись (адже донедавна такого викладу медицини вистачало) із прихильника усталених традиційних методів лікування на лікаря-теоретика? Якщо натурфілософський формалізм навчає, скажімо, що тяма — це електрика, а тварини — азот, або *тотожні* півдню, півночі й т. ін., і подає цей матеріал так оголено, як викладено тут, а може, й готує його, додаючи більше термінології, то завдяки цій своїй силі він охоплює й поєднує елементи, що здаються дуже далекими один від одного, але насильство, заподіяне внаслідок такого поєднання непорушним чуттєвим елементам, надає їм тільки подоби поняття, а найголовнішого — формулювання самого поняття, тобто значення чуттєвого уявлення, немає, і недосвідчений тут може вкрай ди-

вуватись і вражатися, схилятись як перед глибокою геніальністю, так і перед втішною легкістю визначень, що заступають абстрактне поняття чимсь очевидним і роблять його набагато веселішим; він може тішитись і вітати себе, бо здогадувався, що має душевну спорідненість із такою славною процедурою. Хитрощі такої мудрості не важче опанувати, ніж застосовувати, і повторення їх, коли вони вже відомі, стає не менш нестерпним, ніж повторення будь-яких кишенькових фокусів, таємницю яких розгадано. Інструментом цього монотонного формалізму орудувати не важче, ніж палітрою художника, де є всього дві фарби, скажімо, червона й зелена, щоб червоною замальовувати поверхню, коли йдеться про історичне полотно, а зеленою — коли потрібно зобразити краєвид. Тоді було б важко визначити, що величніше: зручність, із якою все, що на небі, на землі й під землею можна змалювати такою юшкою з фарб, чи пиха, що існує такий неоціненний універсальний засіб; ця зручність і пиха підтримують одна одну. Цей метод породжує приклеювання до всього небесного і земного, до всіх природних і духовних форм пари визначень, належних до загальної схеми, а отже, дає змогу впорядкувати геть усе, і таке впорядкування — не що інше, як ясне мов день повідомлення про організм всесвіту, а саме: синоптична таблиця, схожа на скелет із приклеєними ярличками або ряди закритих коробок з етикетками в бакалійній крамниці; тут усе зрозуміле в обох випадках, проте в першому випадку кістки позбавлені плоті і крові, а в другому — в коробочках теж немає нічого живого, тож ця таблиця не відтворює живої сутності конкретного предмета. Вище ми вже звертали увагу на те, що такий спосіб мислення закінчується немов малюванням лиш однією барвою, бо, цураючись диференціацій схематичних таблиць, вважає їх за витвір рефлексії, дає 'їм зануритись у порожнечу абсолюту і там відновлює чисту тотожність, позбавлену форми білість. Така однотонність схем з 'їхніми безживними визначеннями, ця абсолютна тотожність і перехід від одного до друго-

го — це все, і перше, і друге, вияви мертвої тями і модночас зовнішнє пізнання.

Неоціненне не тільки не може уникнути долі бути отак знеживленим та знедуховленим і бачити, як зняту з нього шкуру напинають на себе безживне пізнання й породжена ним пиха, — така доля радше дає нам змогу усвідомити силу, з якою це неоціненне ішливає якщо не на дух, то на серце, а також усвідомити вибудову до універсальності та визначеності форми, в якій полягає повне досягнення неоціненного і яка єдина уможливлює, що цю універсальність можна використати для потреб, що лежать на поверхні.

Наука може організуватися тільки завдяки власному життю поняття, і саме в науці визначеність, запозичена в схем і приліплена зовні до існування, стає саморушійною душею наповненого змісту. Рух сутнього почасти полягає у становленні іншим, а отже, у формуванні свого власного іманентного змісту, а почасти — у втягуванні назад цього сформованого змісту, цього свого набутого існування, а це означає, що воно робить себе *моментом* і спрощується до визначеності. На першому етапі цього руху *негативність* полягає в диференціації та утвердженні *існування,* а на другому етапі, в тому поверненні до себе, — у становленні *визначеної простоти.* Саме таким способом зміст засвідчує, що його визначеність не дана йому чимсь іншим і не просто приліплена до нього: зміст сам надає собі цієї визначеності, сам надає собі статусу моменту й визначає своє місце в цілому. Таблична тяма зберігає для себе необхідність і поняття змісту, те, що становить конкретність, реальність і живий рух предмета, місце якого він визначає, чи, радше, зберігає не для себе, бо не знає його: адже якби він мав таку прозірливість, то, звичайно, виявив би її. Він навіть не відчуває потреби в такій прозірливості, бо інакше відмовився б від своєї схематизації чи принаймні не задовольнявся б знанням самої таблиці змісту; таблиця змісту — це все, що може створити така тяма, а самого змісту вона не подає. Коли якесь визначення, скажімо, навіть магнетизму, саме по собі

конкретне чи реальне, воно однаково опускається до чогось мертвого, бо є лише предикатом якогось іншого існування; воно не відоме як іманентне життя цього існування, і ми не знаємо, як у тому існуванні виявляється притаманний йому і характерний тільки для нього процес самоформування й вираження. Отже, завдання додати головне формальна тяма полишає іншим. Замість проникати в іманентний зміст предмета, тяма завжди оглядає ціле і стоїть понад одиничним існуванням, про яке вона говорить, тобто взагалі його не бачить. Але ж наукове пізнання вимагає радше не зважати на життя об'єктів, або, що означає те саме, розглядати внутрішню необхідність цих об'єктів і виражати її. Заглибившись отак у свій об'єкт, пізнання забуває про той поверховий огляд, що є лише поворотом знання від змісту до себе самого. Але, занурившись у свій матеріал і наслідуючи рух цього матеріалу, пізнання знову повертається до себе, але не раніше, ніж зміст в усій своїй повноті втягнеться в себе, спроститься до визначення, опуститься до рівня *якогось* аспекту того існування й перейде в свою вищу істину. В результаті цього процесу постає просте ціле, що саме оглядає весь свій зміст, і постає воно з багатства, в якому, здається, загубилося його відображення.

Загалом через те, що, як сформульовано вище, субстанція сама в собі є суб'єктом, будь-який зміст — це своє відображення в собі. Пробування [Bestehen], або субстанція кожного існування — це його самототож-ність, бо його нетотожність із собою була б його розпадом. Але самототожність — це чиста абстракція, а така абстракція — це *мислення.* Коли я кажу *якість,* я говорю про просту визначеність; завдяки якості якесь існування відрізняється від іншого існування або якраз і є існуванням; воно існує для себе або існує з собою завдяки цій простоті. *Але.* внаслідок цього воно і є, по суті, *мисленням.* Під цим слід розуміти, що буття — це мислення; саме в цьому виявляється прозірливість, що здебільшого має тенденцію уникати звичайних позбавлених поняття розмов про тотожність мислення і буття. Отже, завдяки тому, що пробування

якогось існування — це самототожність, або чиста абстракція, воно є своєю власною абстракцією, або ж якраз і є своєю нетотожністю з собою і розпадом, — своєю власною внутрішньою суттю [Innerlichkeit] і і ю в е р н е н н я м до себе, — своїм становленням. Завдяки такій природі сутнього і тією мірою, якою воно має таку природу в очах знання, це знання — не діяль-і ість, яка трактує зміст як щось чуже, не відображения-в-собі, спрямоване від змісту; наука — це не той ідеалізм, що заступає догматизм *утвердження,* набираючи форми *догматизму запевнення, або догматизму впевненості в собі.* Оскільки знання бачить, як зміст повертається у свою власну внутрішню суть, діяльність знання радше занурюється в цей зміст, бо ця діяльність — іманентне Я змісту, і водночас вона повертається в себе, бо ця діяльність — чиста самото-тожність в іншості; отже, діяльність знання — це хитрощі, що дають змогу, нібито утримуючись від діяльності, приглядатись, як визначеність та її конкретне життя, і то саме там, де, як йому здається, воно досягає самозбереження і утверджує свої власні інтереси, робить щось цілком протилежне: спричиняє свій розпад і перетворюється на момент цілого.

Якщо вище значення *тями* було сформульоване з погляду самоусвідомлення субстанції, то на основі щойно сказаного її значення розкривається з погляду визначення субстанції як сутнього. Буття — це якість, самототожна визначеність, або визначена простота, визначена думка; це буття з погляду тями. Через те воно є vouq, що ним, на думку Анаксагора, передусім і мала бути сутність. Ті, хто йшов після нього, розуміли природу буття набагато визначенішим способом як єібос; або ібєа, тобто як *визначену загальність,* як *вид.* Термін *"вид"* видається надто звичайним і неадекватним для ідей краси, святості та вічності, що такі модні за нашої доби. Але насправді слово "ідея" виражає не менше і не більше, ніж слово "вид". Проте нині ми часто бачимо, що термін, який точно визначає якесь поняття, відкидають і віддають перевагу якомусь ін-шому5 що вже лише завдяки своєму іншомовному походженню затемнює та затуманює поняття і через те

видається повчальнішим. Саме тому, що буття визначене як вид, воно є простою думкою; vouq, простота, є субстанцією. Завдяки своїй простоті, своїй самототожності, вона видається стабільною і постійною. Але ця самототожність — теж негативність, і тому це стабільне буття переходить у свій розпад. Визначеність починає видаватися визначеністю передусім у своїх відносинах із чимсь *іншим,* а її рух, здається, накинутий їй іззовні якоюсь чужою силою; але те, що вона містить у собі свою інші ість і є саморушійною, зумовлене вже *простотою* самого мислення. А д ж е мислення саморушійне і диференційне, є своєю власною внутрішньою суттю, чистим *поняттям.* Отже, в такому разі й сама *тямовитість* є становленням і, як таке становлення, — *розумністю.*

У природі отак описаного буття, що у своєму бутті є водночас поняттям, і полягає загалом *логічна необхідність;* тільки вона є розумною, ритмом органічного цілого, є *знанням* змісту такою самою мірою, якою зміст є поняттям і сутністю; одне слово, тільки вона належить до сфери *умоглядного* мислення. Конкретна форма внаслідок свого внутрішнього процесу руху постає як проста визначеність і завдяки цьому підноситься до рівня логічної форми та існує у своїй сутності; її конкретне буття — це лише цей рух і є безпосереднім логічним буттям. Через те немає потреби прикладати зовні до конкретного змісту якусь формальну схему: зміст за самою своєю природою є переходом у форму, яка, проте, припиняє бути цим зовнішнім формалізмом, бо форма — це найпритаман-ніше становлення конкретного змісту.

Ця природа наукового методу, що почасти невід-дільний від змісту, а почасти сам визначає свій ритм, репрезентована, як уже зазначено вище, в умоглядній філософії. Сказане тут хоч і виражає поняття, проте не може бути чимсь більшим, ніж передбачувальним запевненням. Істина, яку воно містить, полягає не в цьому почасти вже викладеному матеріалі, і саме з цієї причини її анітрохи не спростують, якщо хтось натомість запевнятиме, що це не так, що насправді відбувається таке і таке, або якщо нам пригадають і

перекажуть поширені ідеї, видаючи їх за усталені та мідомі кожному істини, або якщо зі скарбниці божественної інтуїції дістануть щось нове й запевнятимуть у його безперечній слушності. Таке ставлення звичайно становить першу реакцію знання, яке зіткнулося з чимось невідомим, бо воно намагатиметься зберегти свою свободу і свій власний погляд, свій власний авторитет супроти чужого авторитету (бо саме в такій подобі вперше з'являється щось сприйняте), а також прагнутиме уникнути отієї начебто ганьби, яка нібито полягає в тому, що довелося щось вивчити; а коли щось невідоме приймають зі схваленням, аналогічна реакція полягає в тому, що в якійсь іншій сфері мало б назву ультрареволюційних промов і дій.

Саме через те при *опануванні науки* дуже бажано, щоб студент не цурався зусиль, пов'язаних з поняттям. Ця вимога потребує зосередження на понятті як такому, на простих визначеностях, як-от *буття-в-со-бі, буття-для-себе, самототожність* і т. ін., бо це чисті саморушійні елементи, які можна було б назвати душами, якби поняття душі не означало чогось вищого за те, що міститься в цьому слові. Для звички подумки йти за своїми уявленнями переривання цього мислення мисленням, зіпертим на поняття, не менш набридливе, ніж для формального мислення, що вдається до різних нереальних розважань. Цю звичку слід назвати матеріальним мисленням, випадковою свідомістю, яка занурена лише в матеріальне і якій через те украй прикро відривати себе від тієї матерії й водночас бути тільки при собі. Натомість формальне мислення, оті розважання — це свобода від змісту і марнославне піднесення над ним, а йому б годилося докласти зусиль і зректися цієї свободи, щоб ця свобода, замість бути свавільним принципом, що якось визначає зміст, занурилась у той зміст, дала йому змогу бути визначеним його власною природою, тобто Я як своїм власним Я, і спостерігала цей процес. Слід утримуватися від втручання в іманентний риЬм мислення, зіпертого на поняття, свавільного накидання йому мудрості, здобутої десь-інде, і така

стриманість сама по собі становить суттєвий момент поваги та уваги до поняття.

Слід звернути увагу на два аспекти, притаманні розважанням, бо ці аспекти відрізняють їх від мислення, зіпертого на поняття. Розважання, по-перше, займають негативну позицію щодо сприйнятого змісту, знають, як спростувати його і звести нанівець. Побачити, чим не є зміст, — це суто *неґативний* процес, це крайній пункт, що сам собою не перейде через себе до якогось нового змісту; щоб мати якийсь зміст, розважання повинні розглядати щось інше, взявши його де-небудь. Це рефлексія в порожньому Я, марнославство його знання. Таке марнославство виявляється не тільки в тому, що зміст пустий і марний, а й у тому, що бачити це — теж вияв пихи: адже це негативний погляд, *що* не сприймає в собі нічого позитивного. А через те, що ця рефлексія не має за свій зміст навіть свою негативність, вона взагалі не зосереджена на предметі, а завжди перебуває за його межами. З такого приводу ця рефлексія уявляє собі, ніби утвердження порожнечі завжди дає набагато більше, ніж погляд, що сприймає повноту змісту. Натомість, як сказано вище, в мисленні, зіпертому на поняття, негативне становить сам зміст і стає *позитивніш,* будучи як його *іманентним* принципом руху і визначенням, так і *цілим,* що охоплює 'їх. Коли дивитись як на результат, це *визначене* негативне, яке з'явилось унаслідок цього процесу, а отже, — теж позитивний зміст.

З огляду на те, що розважання мають зміст, який складається чи то з виображень, чи то з думок, чи то з суміші їх обох, вони мають ще один аспект, який ускладнює для них розуміння. Особлива природа цього аспекту тісно пов'язана зі схарактеризованою вище сутністю ідеї, чи, радше, виражає цю ідею так, наче вона постає як процес мисленнєвого сприйняття. Точнісінько так, як у своїх негативних відносинах, про які йшлося вище, самі розважання є Я, куди повертається зміст, тож у своєму позитивному пізнанні Я є уявленим *суб'єктом,* з яким зміст пов'язаний як акциденція і предикат. Цей суб'єкт становить основу, до якої прив'язаний зміст і на якій відбувається рух і туди, і сюди. Мислення, зіперте на поняття, поводиться по-іншому. Оскільки поняття — це власне Я об'єкта, що постає як *своє становлення,* це аж ніяк не нерухомий суб'єкт, що пасивно містить у собі акциденції, :і поняття, що само себе визначає і вбирає в себе свої мизначення. В цьому процесі сам пасивний суб'єкт ;яшкає; він переходить у відмінність та пронизує зміст і радше становить визначеність, тобто й сам підмінний зміст, і процес, завдяки якому він утворився, ніж лишається пасивною антитезою визначеності :шісту. Отже, тверда основа, яку мали розважання у иигляді пасивного суб'єкта, захиталась, і єдиним об'єктом стає лише сам рух цього суб'єкта. Суб'єкт, що (".їм наповнює чимсь конкретним свій зміст, припиняє трансцендувати цей зміст і вже не може мати інших предикатів і акциденцій. І навпаки, розпорошеність змісту стає таким чином зв'язаною під контролем Я; зміст — це не щось універсальне, яке можна відокремити від суб'єкта і пристосувати до багатьох. Зміст, у такому разі, — це фактично вже не предикат суб'єкта, а субстанція, сутність того, про що йдеться, та його поняття. Мислення, яке уявляє і природа якого полягає в тому, щоб розглядати акциденції і предикати, а також у тому, щоб трансцендувати їх, бо вони — лише предикати та акциденції, натрапить на перешкоди, бо те, що в судженні має форму предиката, — це сама субстанція. Вона, так би мовити, зазнає поштовху в протилежний бік Починаючи з суб'єкта, і іеначе він має правити за основу, це мислення з'ясовує, оскільки предикат — це радше субстанція, що суб'єкт переходить у предикат і, таким чином, скасовується, а оскільки при цьому те, що видається предикатом, стає всією самостійною масою змісту, мислен-і ія вже не може вільно блукати, бо його обтяжує цей тягар змісту. А здебільшого суб'єкт розуміють спершу як фіксоване, *об'єктивне* Я; від цієї основи й відбувається необхідний рух до розмаїття визначень, або предикатів; тут уже місце того суб'єкта посідає саме Я, що знав й виконує функцію поєднання предикатів і є суб'єктом, що утримує їх. Але оскільки той перший суб'єкт сам входить у визначення і є 'їхньою душею,

другий суб'єкт — той, що знає, — виявляє, що перший суб'єкт, з яким він начебто впорався і якого він хоче трансцендувати, щоб повернутися в себе, і досі є у предикаті, і, замість бути діяльним елементом у процесі руху предиката — як розважанням, чи той або той предикат слід додавати до першого суб'єкта, — він радше має перейматись Я, самістю змісту, йому немає змоги бути для себе, і він повинен існувати разом з цим змістом.

Щойно сказане формально можна виразити так, що природа судження (чи твердження взагалі) про відмінність між суб'єктом і предикатом зруйнована умоглядним судженням, а судження про тотожність, яким стає перше судження [поєднавши суб'єкт і предикат], зумовлює відкидання тих відносин між суб'єктом і предикатом. Цей конфлікт між формою судження взагалі і єдністю поняття, що руйнує цю форму, подібний до того, що відбувається в ритмі між метром і акцентом. Ритм — це результат того, що ширяє між ними й поєднує їх. Так само й у філософському судженні тотожність суб'єкта і предиката не знищує відмінності між ними, вираженої у формі судження, а їхня єдність має поставати як гармонія елементів. Форма судження — це спосіб появи певного значення або акцент, що диференціює це значення; те, що предикат виражає субстанцію, а сам суб'єкт впадає в універсальне, — це *єдність,* у якій цей акцент відмирає.

Для ілюстрації сказаного якимсь прикладом, розгляньмо таке судження: *"Бог — це буття".* Тут предикат — "буття", він має субстанційне значення, в якому розпливається суб'єкт. Проте *буття* має бути тут не предикатом, а сутністю, і через те Бог, здається, припиняє бути тим, чим він був унаслідок сформульованого твердження, тобто утвердженим і стабільним суб'єктом. Мислення, замість і далі просуватись у процесі переходу від суб'єкта до предиката, почувається — внаслідок утрати суб'єкта — радше загальмованим і відкинутим назад до мислення про суб'єкт, бо суб'єкт відсутній. Або ж мислення з'ясовує, оскільки сам предикат був проголошений суб'єктом, буттям,

сутністю, яка. вичерпує всю природу суб'єкта, що суб'єкт безпосередньо є й у предикаті, і тепер, замість — у предикаті — повертатися в себе і зберегти любоду, характерну для розважань, воно ще глибше мпнурюється в зміст, або принаймні існує вимога занурюватись у нього. Так само й тоді, коли кажуть: *"Реальне — це загальне",* реальне як суб'єкт зникає у сіюєму предикаті. Загальне не тільки повинно мати Значення предиката, як сформульовано в цьому судженні, мовляв, реальне — це загальне, а повинно виражати й сутність реального. Отже, мислення втрачає Свою міцно утверджену об'єктивну основу, яку воно мало у вигляді суб'єкта, так само як і в предикаті воно підкинуте до суб'єкта і повертається в ньому не до себе, а до суб'єкта змісту.

Саме на ці незвичні перешкоди на шляху мислення здебільшого й покликаються нарікання на незрозумілість філософських праць, якщо в решті аспектів індивід має всі необхідні прищеплені освітою якості, щоб розуміти "їх. У сказаному ми бачимо цілком слушну підставу для закиду, який часто висувають тим працям: адже чимало з них треба не раз перечитати, перше ніж вони стануть зрозумілими, — закиду, що має містити в собі щось украй непристойне, тож якщо цей закид обґрунтований, він уже не допускає дальших заперечень. Зі сказаного вище стає очевидним, які тут обставини ситуації. Філософське судження, оскільки воно є судженням, породжує гадку про звичайні відносини суб'єкта і предиката і звичайну поведінку знання. Проте цю поведінку й гадку про неї руйнує філософський зміст судження; гадка з'ясовує, що судження слід розуміти інакше, ніж вона гадала, і ця корекція гадки, властивої знанню, змушує знання повертатися до судження й розуміти його тепер по-іншому.

Труднощі, яких слід уникати, полягають у змішуванні умоглядного способу мислення та розважань, оскільки сказане про суб'єкт має одного разу значення уявлення про нього, а другого разу значення лише його предиката або акциденції. Один спосіб мислення перешкоджає іншому, і тільки той філософський

виклад спромагається стати пластичним за своїм характером, що рішуче відкидає звичні відносини частин судження.

Насправді й неумоглядне мислення теж має свої права, і то цілком слушні, але в умоглядному способі формулювання суджень на них не зважають. Скасування форми судження має відбуватися не тільки *безпосереднім* способом, не тільки самим змістом судження. Навпаки, слід дати вираження й протилежному процесові, що має *репрезентувати* не тільки ті внутрішні перешкоди на шляху мислення, а й повернення поняття до себе. Цей процес, який становить те, що раніше мали здійснювати докази, є діалектичним рухом самого судження. Тільки він є *справді* умоглядним елементом, і тільки його вираження — умоглядна репрезентація. Як судження умоглядне — це тільки *внутрішня* перешкода на шляху мислення і повернення, якого ще не *існує,* сутності в себе. Отже, через те ми часто бачимо, що філософський виклад відсилає нас до *внутрішнього* споглядання, а отже, позбавляє нас репрезентації діалектичного руху судження, дарма що ми вимагали її. Судження повинно виражати, *що* є істиною, але істина, по суті, — суб'єкт; як суб'єкт істина — це тільки діалектичний рух, процес, що сам себе породжує, сам себе підтримує й повертається в себе. Коли йдеться про пізнання в інших сферах, то аспект формулювання внутрішньої суті забезпечують докази. Але відколи діалектика була відокремлена від доказів, поняття філософського доведення і справді зникло.

Тут іще можна пригадати, що діалектичний процес теж складається з частин та елементів, якими є судження; зазначені вище труднощі, здається, завжди повертаються і є труднощами, притаманними самому предметові. Це подібне до того, що відбувається при звичайному процесі доведення, бо підстава, яку воно використовує, й сама потребує обґрунтування, і так далі аж до безкінечності. Проте ця форма обґрунтування та висування умов властива тим доведенням, від яких діалектичний рух відрізняється, а отже, властива зовнішньому пізнанню. Що стосується цього руху,

то його елемент — чисте поняття; саме це забезпечує рухові зміст, що завдяки суб'єктові міститься в ньому самому. Отже, немає ніякого змісту, що був би в певних відносинах із суб'єктом, що лежить у його основі, і одержував би своє значення як його предикат; судження безпосередньо є тільки порожньою формою. Окрім чуттєво сприйнятого або вибраженого в уяві Я, здебільшого саме назва як назва означає чистий суб'єкт, порожню, позбавлену понять одиницю. З цієї причини цілком може бути доречним уникати, скажімо, назви *"Бог",* бо це слово не є безпосередньо ще й поняттям, а є власне назвою, усталеним місцем перебування суб'єкта, що лежить у її основі; натомість, наприклад, такі слова, як "буття" або "одне", "одиничність", "суб'єкт" і т. ін., самі безпосередньо вказують на поняття. Навіть якщо про той суб'єкт [Бога] висловлено умоглядні істини, їхній зміст усе-таки позбавлений іманентного поняття, бо цей зміст наявний тільки у формі пасивного суб'єкта, і завдяки цій обставині ті умоглядні істини легко набувають форми простих напучень. Отже, і в цьому аспекті перешкоду, яка полягає у звичці розуміти умоглядний предикат у формі судження, а не як уявлення та сутність, можна або збільшити, або зменшити самим способом філософського викладу. Філософське пояснення, твердо дотримуючись свого погляду на природу умоглядної істини, повинно зберігати діалектичну форму й відкидати геть усе, що не стало збагненним на основі понять і не є поняттям.

Не меншою мірою, ніж у вигляді розважань, вивчення філософії натрапляє на перешкоди й у формі нерозважливої зарозумілості, що спирається на твердо усталені істини, до яких, вважає володар цих істин, немає потреби повертатися; на його думку, ті істини правлять за основу і їх можна висловлювати, а також можна завдяки їм формувати оцінки та оголошувати свій присуд. Тож і в цьому аспекті украй необхідно знову взятися до поважних філософувань. В усіх сферах науки, мистецтва, навичок та ремесла завжди була поширена думка, що, аби опанувати їх, потрібно докласти чималих зусиль, вивчаючи їх та

вправляючись у них. А коли йдеться про філософію, то тут, здається, панує упередження, що хоча, звичайно, не кожен, хто має очі та пальці й кому дадуть шкіру та приладдя, зможе пошити взуття, проте кожен безпосередньо розуміє, як треба філософувати й висловлювати судження про філософію, і то просто тому, що він має такий критерій, як свій природний розум [Vernunft], — немов він у формі своєї ноги не має такого самого критерію для пошиття черевиків. Здається, ніби володіння філософією якраз і полягає у бракові знань та освіти і що філософія закінчується там, де починаються знання та освіта. Філософію часто вважають за якийсь формальний, позбавлений змісту різновид знань, і дуже часто бракує розуміння, що те, що в якійсь сфері знання чи науки вважають за істину, навіть коли йдеться лише про зміст, може заслуговувати назви "істини" лиш у тому разі, коли в її виробництві брала участь філософія. Якщо інші науки можуть, відцуравшись філософії, скільки завгодно намагатись обійтися розважаннями, без філософії вони ніколи не зможуть мати в собі ні життя, ні духу, ні істини.

Що стосується власне філософії, то ми бачимо, що за досконалий еквівалент і цілком задовільний сурогат довгого шляху освіти, того глибокого й розмаїтого процесу, завдяки якому дух досягає знань, править безпосереднє божественне одкровення і здоровий людський глузд, що не переймається ні жодною іншою сферою пізнання, ні власне філософією і не був сформований ними. Вважають, що вони цілком замінюють філософію, як-от, скажімо, каву замінює так вихвалюваний цикорій. Аж ніяк не втішно бачити, як неосвіченість і нерозвиненість розуму, позбавленого і форми, і смаку, нездатного зосередитися думкою на якомусь абстрактному судженні, а ще меншою мірою — на взаємозв'язку багатьох суджень, зухвало претендують то на свободу й толерантність мислення, то на геніальність. Ця геніальність, як тепер у філософії, колись була, як відомо, страшенно популярною в поезії, проте замість поезії її зусилля, якщо вони взагалі мали якийсь сенс, продукували тривіальну прозу або, якщо виходили за її межі, божевільні казання. Тож так само й філософування в дусі природи, яке вважає себе надто піднесеним, щоб удаватися до мислення, зіпертого на поняття, і внаслідок браку такого мислення гадає, нібито йому властиве інтуїтивне та поетичне мислення, — таке філософування породжує тільки довільні комбінації виображень, що їх мислення лише дезорганізує: витвори, що не є ні рибою, ні м'ясом, ні поезією, ні філософією.

Натомість коли філософія в дусі природи дотримуються куди безпечнішого річища здорового людського глузду, вона дасть у щонайкращому разі лише риторику тривіальних істин. А коли їй закинути незна-чущість того, що вона пропонує, та філософія запевняє, що вся повнота значення лежить у її серці, і стверджує, що інші теж повинні відчувати цю повноту, бо такими фразами, як "невинність серця", "чистота сумління" й т. ін., вона нібито формулює щось остаточне і незмінне, що вже не припускає заперечень і від чого нже не можна вимагати чогось більшого. Але ж ішлося про те, щоб найкраще не лишалося десь захованим у глибинах, а вийшло з них і показалося на очі. Ця філософія давно б уже могла не завдавати собі клопоту виготовляти такі остаточні істини, бо *їх* віддавна можна знайти, скажімо, в катехізисі, в народних прислів'ях тощо. Неважко зрозуміти, що такі істини мають невизначену або перекручену форму, і часто можна вказати, що свідомість, яка дотримується "їх, вбачає в них щось зовсім протилежне. Намагаючись вилізти з плутанини, в якій їй довелося опинитися, вона потрапить в іншу й цілком може прорватися гнівними словами, мовляв, усе вже зроблене, істина *така* і *така,* а все інше — просто софістика, те поширене назвисько, що ним пересічний людський глузд обзиває освічений розум, так само як словом "мрійництво" люди, які не знають філософії, характеризують її раз і назавжди. Якщо людина зі здоровим глуздом покликається на свої відчуття, на свого внутрішнього оракула, вона за іграшки упорається з кожним, хто не згоден із нею; вона просто пояснить, що нічого вже не може сказати тому, хто не знаходить і

не відчуває в собі того самого; іншими словами, вона топче коріння людства. Адже природа людства полягає в тому, щоб спонукати людей згоджуватись одне з одним, і саме існування людства полягає в реалізованій спільності свідомості. Антилюдське, тваринне полягає в тому, щоб лишатись у сфері почуттів і спілкуватися між собою лише з їхньою допомогою.

Коли хтось питає про королівський шлях до науки, йому годі запропонувати якийсь затишніший шлях, крім поради просто покластися на здоровий людський глузд, а в усьому іншому — просто не відставати від часу й розвитку філософії, читати рецензії на філософські праці, а то навіть і передмови та перші параграфи самих праць: адже ці праці подають загальні принципи, на яких тримається геть усе, а рецензії поряд з історичною інформацією — ще й судження, що, будучи судженнями про певний філософський твір, виходять за межі самого цього твору. На цей звичайний шлях можна ступити в хатньому халаті, проте високі почуття вічного, священного, нескінченного простують шляхом істини в шатах первосвященика, — шляхом, що, по суті, радше й сам є безпосереднім буттям, геніальністю глибоко оригінальних ідей і спалахами піднесеної думки. А проте ці глибини не відкривають джерел сутності, і так само й ті феєрверки — ще не емпіреї. Істинні думки й наукові погляди можна здобути тільки працею поняття [Begriff]. Тільки поняття може забезпечити універсальність знання, — універсальність, що не буде звичайною невизначеністю та вбогістю пересічного людського глузду, а стане розвиненим і довершеним пізнанням; не буде тією дивною універсальністю, де спроможності розуму занапащені лінощами й зарозумілістю генія, а стане істиною, що досягне своєї найпритаманнішої форми і буде здатною стати набутком кожного розуму, який усвідомлює себе.

Оскільки те, завдяки чому існує наука, я вважаю за саморозвиток поняття, а в тих аспектах, які я розглядаю, так само як і в деяких інших, нинішні ідеї про природу і форму істини відрізняються від моїх поглядів, ба навіть суперечать їм, то спроба розвинути сис-

тему науки в цьому моєму розумінні, здається, не може сподіватися на прихильне ставлення. А тим часом я можу нагадати: якщо, наприклад, колись вважали, що найнеоціненніше у філософії Платона полягає в його безвартісних із погляду науки міфах, то були й часи, які можна було б навіть назвати часами мрійництва та ентузіазму, коли Аристотелеву філософію шанували за її прозірливість і глибину, а "Парменід" Платона, — можливо, найвидатніший художній твір старої *діалектики* — вважали за *справжній вияв божественного життя,* розкриття всієї його істини; незважаючи на всю туманність того, що було продуктом *екстазу,* цей хибно витлумачений екстаз мав бути, фактично, не чим іншим, як *чистим поняттям;* крім того, тепер вважають, що найнеоціненніше у філософії нашого часу полягає в її науковості, і навіть якщо дехто дотримується інших поглядів, то тільки завдяки цій науковості філософія має нині вартість і визнання. Таким чином, я теж можу сподіватися, що ця моя спроба подати науку як рух поняття й репрезентувати її в цьому її власному елементі, в її стихії, зможе домогтися визнання завдяки внутрішній істині досягнених результатів. Ми мусимо бути переконані, що природа істини полягає в тому, щоб, коли настав її час, пробиватися до визнання, тож істина постає лише тоді, коли настає цей час, і тому істина ніколи не постає надто рано й ніколи не опиняється перед загалом, який ще не готовий сприйняти її; навіть індивідуальний філософ потребує цього результату, щоб перевірити те, що досі було його суто особистою справою, й пересвідчитися: те, що було лише чимсь окремим, стало загальним. Але при цьому часто з'являється потреба відрізняти загал від тих, хто видає себе за його представників та речників. Загал у багатьох аспектах поводиться зовсім по-іншому, ніж ці люди, ба навіть цілком протилежно. Якщо загал зичливо може взяти на себе провину, що якийсь філософський твір нічого йому не каже, то ці "представники", впевнені у своїй компетентності, звинувачують в усьому авторів. Вплив твору на загал набагато спокійніший, ніж його дія на цих "представників", що

подібні до мертвих, які ховають своїх мерців. Якщо загальний рівень прозірливості думки нині загалом набагато вищий, її цікавість пильніша, а свої судження вона висловлює значно швидше, то ноги тих, хто вас винесе, уже стоять перед дверима; водночас від такого стану часто слід відрізняти набагато повільніший вплив, що виправляє напрям уваги, скерованої накинутими зовні запевненнями, корегує зневажливий докір і невдовзі забезпечує одній частині певну сучасну аудиторію, тоді як друга частина, побувши трохи модною, вже не має ніякої пам'яті в нащадків.

А втім, за доби, коли так зміцніла універсальність духу, а одиничне мірою того зміцнення стає дедалі байдужішим, коли ця універсальність у своєму повному обсязі та витвореному багатстві зберігає його та вимагає тільки для себе, частка, яка в спільній праці духу припадає на діяльність конкретного індивіда, може бути тільки дуже малою, тож унаслідок цього індивід і поготів повинен забувати себе, бо цього вимагає й сама природа науки; щоправда, він повинен стати, ким може, і робити, що може, але водночас від нього слід і менше вимагати, бо він і сам може менше від себе сподіватись і меншого для себе вимагати.

ВСТУП

Цілком природно припустити, що перше ніж братися до свого властивого суб'єкта — реального пізнання, що таке істина, — філософії спершу необхідно дійти розуміння, що таке пізнання, яке трактують то як інструмент, завдяки якому опановують абсолют, то як засіб, завдяки якому можна побачити абсолют. Цей клопіт видається виправданим, бо, з одного боку, є різні види пізнання й серед них одні можуть виявитися придатнішими за інші для досягнення нашої мети (а отже, серед них можна зробити й хибний вибір), а з другого — слід зважати на те, що пізнання, будучи спроможністю певного виду та обсягу, без точного визначення своєї природи і меж може, замість ясних небес істини, сприймати хмаровиння помилок. Цей клопіт цілком може перейти навіть у переконаність, що ввесь наш захід — з допомогою пізнання здобути для свідомості те, що існує в собі, — безглуздий уже за своїм поняттям і що між пізнанням і абсолютом пролягає цілком непрохідна межа. Бо якщо пізнання — інструмент для опанування абсолютної сутності, одразу виникає думка, що застосування інструмента до якогось предмета не лишає його таким, яким він існує для себе, а заходжується формувати та змінювати її. А якщо пізнання — не інструмент нашої діяльності, а певною мірою лише пасивний засіб, завдяки якому світло істини досягає нас, то ми сприймаємо його теж не таким, яким він існує в собі, а таким, яким він постає через цей засіб і в ньому. Отже, в обох випадках ми застосову-

ємо засоби, які безпосередньо породжують щось цілковито протилежне своїм цілям; чи, радше, безглуздість полягає якраз у тому, що ми взагалі вдаємося до якогось засобу. Видається, щоправда, ніби цій прикрій ситуації можна дати раду, вивчивши механізм дії застосованого *інструмента,* бо це дасть змогу відкинути з одержаного результату ту частину нашої ідеї абсолюту, сформованої завдяки цьому інструменту, яка належить самому інструменту, і отже, отримати чисту істину. Але це удосконалення, фактично, тільки поверне нас туди, де ми вже були раніше. Якщо відкинути від якоїсь сформованої речі те, що зробив інструмент у процесі її формування, то та річ — у даному разі абсолют — знову стоятиме перед нами такою, якою була до того втручання, що виявилося зайвим. Якщо завдяки такому втручанню абсолют мав стати тільки просто ближчим до нас, не зазнавши при цьому ніяких змін, як-от тоді, коли ловлять пташку, намастивши гілочку клеєм, то він, напевне, глузував би з цих хитрощів, якби вже з самого початку не був і не хотів бути коло нас у собі і для себе, бо ці хитрощі були б у такому разі пізнанням, що, докладаючи всіх своїх зусиль, вдає, буцімто робить щось зовсім інше, ніж виявляє безпосередні відносини, тобто такі, виявити які неважко. Іншими словами, якщо дослідження пізнання, яке ми уявляємо собі як *засіб,* з'ясує нам закон його заломлення, це однаково не допоможе нам позбутися того заломлення в результаті: адже пізнання — це не заломлення променя, а сам той промінь, завдяки якому до нас доходить істина, і якщо променя не буде, нам буде вказаний тільки напрям, де нічого немає, порожнє місце.

А тим часом, якщо страх схибити запроваджує в науку недовіру, яка без таких вагань сама береться до роботи і справді пізнає, то важко збагнути, чому не слід учинити навпаки: пройнятися недовірою саме до цієї недовіри й боятися, що цей страх помилитися — сам по собі вже помилка? Цей страх і справді припускає, що дещо, а фактично досить багато, становить істину й підтримує таким чином свої вагання та їхні наслідки з приводу того, що й саме годилося б спершу дослідити й пересвідчитися, чи це істина. Він припускає передусім *ідею пізнання* як *інструмента* або *засобу,* а також *різницю між нами і цим пізнанням;* а найрадніше він воліє припускати, що абсолют стоїть *на одному боці,* а *пізнання — на другому,* існує для себе, відокремлене від абсолюту і є чимсь реальним; іншими словами, пізнання, будучи за межами -абсолюту, безперечно стоїть і за межами істини, але все-таки правдиве, — а це вже припущення, внаслідок якого те, що називають страхом помилитися, виявляється радше страхом перед істиною.

Такий висновок випливає з того, що істинний тільки абсолют, або що тільки істина абсолютна. Його можна відкинути, визнавши наступну відмінність: пізнання, хоч і не пізнаючи абсолюту так, як прагне пізнати його наука, однаково є істинним, тож пізнання взагалі, навіть будучи неспроможним збагнути абсолют, усе-таки здатне сприймати інші істини. Але ми бачимо, зрештою, що такі балачки ведуть нас до якоїсь туманної різниці між абсолютною істиною та всякою іншою істиною і що "абсолют", "пізнання" й т. ін. — це слова, які припускають значення, якого спершу треба досягти.

Замість таких безвартісних ідей та висловлювань про пізнання як інструмент, завдяки якому можна збагнути абсолют, або як засіб, який дасть змогу поглянути на істину, й т. ін., — тобто відносин, до яких ведуть усі ці ідеї пізнання, відокремленого від абсолюту, та абсолюту, відокремленого від пізнання, — і замість відмовок, які з припущення про такі відносини висновують неспроможність науки, щоб уберегтися від зусиль, яких потребує наука, і водночас удавати поважні й ревні зусилля, а також замість пояснювати цю ситуацію, можна просто відкинути це все як випадкові та довільні уявлення, а пов'язане з ними вживання таких слів, як "абсолют", "пізнання", а також "об'єктивний", "суб'єктивний" і багатьох інших слів, значення яких, як загалом вважають, відоме кожному, слід розуміти навіть як ошуканство. Адже голослівне твердження, що, по-перше, їхнє значення загалом відоме кожному, а по-друге, що кожна людина сама

має поняття про них, становить радше спробу уникнути головного, а саме: потреби дати це поняття. Натомість із набагато більшим правом ми могли б взагалі уникати клопоту зважати на такі ідеї та висловлювання, внаслідок яких має бути знецінена наука, бо вони створюють лише пусте з'явище [феномен] пізнання, що миттю зникає, тільки-но на сцену виходить наука. Але наука, вже тільки через те, що виходить на сцену, і сама є з'явищем; її вихід ще не здійснений в усій повноті її істини. І при цьому байдуже, чи ми уявляємо собі, що *наука* є з'явищем, оскільки постає *поряд з іншим* різновидом пізнання, чи називаємо це інше, неістинне пізнання її з'являванням. Наука, проте, повинна визволитися від цієї феноменальності, і вона може визволитися від неї, тільки обернувшись проти неї. Бо наука не може просто відкинути якусь форму пізнання, що не є істинною, і вважати її за звичайний погляд на речі, й водночас запевняти, що вона є зовсім іншим пізнанням, а те пізнання для неї нічого не важить; і не може покликатися на те, ніби отой, відмінний від неї вид пізнання провіщає якесь краще пізнання. Цим *запевненням* наука пояснювала б, що її сила — це її *буття,* але й неістинне пізнання теж покликається на те, що *воно є,* і *запевняє,* що для нього наука нічого не важить. Проте *одне* голослівне запевнення має не більшу вартість, ніж будь-яке інше. Ще менше наука може покликатися на провісництво чогось кращого, що начебто притаманне неістинному пізнанню і вказує на саму науку, бо, з одного боку, вона таким чином знову покликатиметься на буття, а з другого — на саму себе як на спосіб, яким вона існує в неістинному пізнанні, тобто на якусь недосконалу форму свого буття й радше на своє з'явище, ніж на те, якою вона є в собі і для себе. З цієї причини нам слід тут узятися до пояснення пізнання як з'явища, як феномену.

Оскільки це пояснення має за свій об'єкт тільки пізнання як з'явище, воно, здається, не може бути вільною наукою, що розвивається сама собою у своїй найпитомішій формі; виходячи з цього, це пояснення можна вважати тільки за шлях природної свідомості,

що прямує до справжнього знання, або за шлях душі, що проминає цілу низку своїх форм (немов стадій, визначених самою її природою), щоб досягти ясності духу, коли внаслідок повного досвіду про себе вона доходить до пізнання того, чим вона є в собі.

Природна свідомість засвідчує, що вона є тільки поняттям знання, тобто є нереальним знанням. Та оскільки вона безпосередньо вважає себе радше за реальне знання, цей шлях має для неї негативне значення, і те, що є реалізацією поняття пізнання, означає для неї радше втрату самої себе, бо на цьому шляху нона втрачає свою істину. Через те цей шлях можна трактувати як шлях *сумніву* чи, власне, як шлях розпачу: адже на ньому трапляється не те, що звичайно розуміють під сумнівами, тобто відсахування від тієї або тієї начебто істини, результатом якого згодом є зникнення сумнівів і повернення до істини, тож зрештою питання постає таким, як і перед тим. Навпаки, цей шлях — усвідомлений погляд на неправду феноменального знання, для якого найреальнішим є те, що насправді є радше тільки нереалізованим поняттям. Ще й з цієї причини цей цілковитий скептицизм — аж ніяк не те, що ним, як здається поважному прагненню дійти до пізнання та науки, воно устаткувало себе, щоб бути спроможним виконати свої завдання, а саме: *рішучістю* не покладатись у науці на авторитет думок інших людей, а перевіряти все самому і дотримуватись лише своїх переконань; ба навіть більше: самому все створювати і вважати за істину тільки власні дії. Низка форм, що їх проминає свідомість на цьому шляху, — це радше докладна історія *освітнього піднесення* самої свідомості до рівня науки. Та рішучість репрезентує цей освітній процес у простій формі наміру як безпосередньо здійсненого й виконаного, а цей шлях, на відміну від того абстрактного наміру, або ж неправди, є реальним здійсненням цього процесу розвитку. Дотримуватися своїх переконань — це, хай там як, щось більше, ніж покладатися на якийсь авторитет, але при переході від покладання на чийсь авторитет до покладання на свої переконання не конче змінюється зміст думки, якої

дотримуються, і не конче помилка поступається істині. Якщо, дотримуючись певної системи та упереджень, покладатися на авторитет інших людей або на свої переконання, то вся різниця полягатиме лиш у тому, що людині, яка покладається на свої переконання, властива зарозумілість. Натомість тільки той, хто спрямовує скептицизм на ввесь обсяг свідомості в її феноменальному вияві, робить дух придатним перевіряти, що таке істина, коли з розпачем дивиться на так звані природні уявлення, гадки й погляди, яким байдуже, називати їх власними чи чужими, і якими свідомість, що *безпосередньо* береться до перевірки, ще досі сповнена й загальмована, і через те й нездатна до того, за що наміряється взятися.

Повнота форм нереальної свідомості буде породжена саме необхідністю послідовності та взаємозв'язку цих форм. Щоб зробити це твердження зрозумілим, можна загалом наперед зауважити, що пояснення неправдивої свідомості в її неправді — не просто *негативний* процес. Такий однобічний погляд на нього загалом властивий природній свідомості, а пізнання, що робить таку однобічність своєю сутністю, — це пізнання форм незавершеної свідомості, яке зазнає поразки на самому шляху дослідження й постане там перед нами. Такий погляд — це скептицизм, що завжди бачить у результаті тільки *чисте ніщо* і абстрагується від того, що це ніщо безперечно є ніщо *того, з чого воно з'явилось як результат.* Але ніщо як ніщо того, з чого воно походить, — це, фактично, справжній результат; таким чином, це ніщо *визначене* і має *зміст.* Скептицизм, що закінчується абстракцією ніщо, або порожнечею, не може просунутися далі від цього, а мусить чекати, чи не постане перед ним щось нове — щоб знов укинути його в ту саму порожню прірву. Натомість якщо розуміти результат таким, яким він є насправді, тобто як *визначене* заперечення, то, таким чином, безпосередньо постає нова форма; в запереченні відбувається перехід, завдяки якому проходження крізь повну послідовність форм свідомості відбувається само собою.

Проте *мета* зафіксована для знання з такою самою необхідністю, як і послідовність процесу проходження; мета стоїть там, де знанню вже не треба виходити за свої межі, де воно знаходить само себе і поняття відповідає об'єктові, а об'єкт поняттю. Отже, перехід до цієї мети теж невпинний, і на жодному проміжному етапі годі знайти задоволення. Те, що обмежене природним життям, не спромагається вийти само собою за межі свого безпосереднього буття, проте щось інше, ніж воно, виводить його за ці межі, і це виривання назовні і є його смертю. Проте свідомість сама для себе є своїм *?юняттям,* і тому вона безпосередньо трансцендує обмежене і, оскільки це обмежене належить їй, трансцендує й себе. Поряд з одиничним у її очах одразу постає й потойбічне, навіть якщо це потойбічне, як-от у просторовому споглядані, міститься лише *біля* обмеженого. Отже, сама свідомість заподіює насильство над собою: занапащає своє обмежене задоволення. Відчуваючи це насильство, страх перед істиною цілком може відступити і намагатися зберегти для себе те, чому загрожує втрата. Проте він не може знайти ніякого спокою; якби цей страх завжди хотів лишатись у бездумній інертності, то думка розворушила б бездумність, її неспокій урвав би ту інертність. А якби він утвердився як сентиментальність, яка запевняє, що все у *своєму виді добре,* то це запевнення теж зазнає насильства з боку розуму, який не знаходить нічого доброго саме тому і тією мірою, якою сам є видом. Або ж страх перед істиною може приховатися від себе та інших, вигадавши, що саме палке прагнення істини робить таким тяжким, ба навіть неможливим завданням знайти будь-яку іншу істину, окрім тієї, на яку здатна зарозумілість і яка завжди мудріша, ніж будь-яка думка, що або властива самій людині, або запозичена в інших; ця зарозумілість, яка тямить знікчемити кожну істину й повернутися від неї знову в себе та тішиться цим своїм власним розумом, що завжди знає, як розпорошити всі думки і знайти замість будь-якого змісту лише голе Я, — це задоволення, яке слід полишити йому

самому: адже воно тікає від загального і прагне лише буття-для-себе.

Те, що тут побіжно й загалом було сказане про спосіб і необхідність процесу дослідження, може стати в пригоді і при визначенні *методу виконання.* Це пояснення, коли трактувати його як *відносини науки* з *феноменальним* знанням і як *дослідження* й *критична перевірка реальності пізнання,* здається, не може реалізуватися без якогось припущення, покладеного в основу як *критерій.* Адже перевірка полягає в застосуванні якогось визнаного критерію, і саме на основі визначеної в результаті перевірки тотожності чи нетотожності того, що перевіряють, із цим критерієм вирішують, чи воно хибне чи ні; критерій загалом, і так само й науку, якби вона правила за критерій, вважають при цьому за *сутність* або за в-собі. Але тут, де наука вперше виходить наперед, ні сама наука, ні будь-який критерій не виправдовують себе як сутність або як у-собі, а без цього, здається, жодна перевірка неможлива.

Ця суперечність та її усування стануть набагато визначенішими, якщо пригадати спершу абстрактні визначення пізнання та істини, як вони постають у свідомості. Свідомість *відрізняє* щось від себе й водночас *пов'язана* з ним, або ж, як кажуть тепер, щось існує *для свідомості,* і визначений аспект цього пов'язування або *буття* чогось *для свідомості* — це *знання.* Але від цього буття для іншого ми відрізняємо *буття-в-собі;* те, що пов'язане зі знанням, водночас і відрізняється від нього, і утверджене як *сутнє* також і за межами цих відносин; аспект цього в-собі називають *істиною.* Те, що, власне, криється в цих визначеннях, нас уже далі не обходить: якщо об'єкт нашого дослідження — знання в його феноменальній появі, то передусім і його визначення треба приймати за такі, якими вони безпосередньо дані нам, а вони дані нам десь так, як ми щойно сформулювали.

Якщо тепер ми досліджуємо істину знання, то видається, що ми досліджуємо те, яким знання є *в собі.* Проте в цьому дослідженні знання — це *наш* об'єкт, воно існує *для нас,* тож у-собі знання, якби ми з'ясували його, було б радше буттям (знання) *для нас;* те, що ми б назвали сутністю знання, було б радше не істиною знання, а тільки нашим знанням про нього. Сутність, або критерій, полягав би в нас, а те, що порівнюють із цим критерієм і про що на основі такого порівняння щось вирішуватимуть, не конче має визнавати цей критерій.

Але природа об'єкта, який ми досліджуємо, долає це відокремлення, або цю ілюзію відокремлення, і припущення. Свідомість сама дає собі свій критерій, тож дослідження буде через те самопорівнянням свідомості з собою, бо щойно утворена відмінність належить їй. У свідомості один елемент існує *замість* іншого; іншими словами, свідомість узагалі містить у собі визначеність моменту знання; водночас в очах свідомості це інше існує не просто *для неї,* а й за межами цих відносин, тобто *в собі,* а отже, є моментом істини. Таким чином, у тому, що свідомість усередині себе називає *в-собі,* або *істиною,* ми маємо критерій, який сам постає, щоб вимірювати властиве свідомості знання. Коли назвати *знання поняттям,* а сутність, або *істину,* — буттям, або *об'єктом,* то перевірка полягатиме в тому, щоб пересвідчитися, чи поняття відповідає об'єктові. Але якщо назвати *сутність,* або в-собі, *об'єкта поняттям* і розуміти під *об'єктом* це поняття як *об'єкт,* тобто те, яким це поняття є *для іншого,* то перевірка полягає в тому, щоб побачити, чи об'єкт відповідає своєму поняттю. Отож, як бачимо, обидва процеси тотожні, але головне полягає в тому, щоб упродовж усього дослідження твердо пам'ятати, що ці обидва елементи — *поняття* і *об'єкт, буття-для-іншого* і *буття-для-себе* — самі потрапляють у те знання, яке ми досліджуємо, а отже, нам немає потреби брати з собою свої критерії і застосовувати, досліджуючи, *наші* думки і гадки; завдяки тому, що полишаємо їх, ми маємо змогу трактувати предмет у такому вигляді, в якому він існує *в собі* і *для себе.*

Але будь-який додаток від нас зайвий не тільки в тому аспекті, що поняття і об'єкт, критерій і те, що треба перевірити, вже наявні в самій свідомості: адже й ми будемо позбавлені клопоту порівнювати їх обох

і *досліджувати* у властивому значенні цього слова, отже, якщо свідомість сама себе перевіряє та досліджує, то нам і в цьому аспекті лишається тільки придивлятися. Бо свідомість, з одного боку, — це усвідомлення об'єкта, а з другого — самоусвідомлення; усвідомлення того, що є для неї істиною, і усвідомлення свого знання цієї істини. Оскільки і те, і те існує *для однієї свідомості,* вона сама є їхнім порівнянням; *саме щ свідомість* вирішує, чи її знання про об'єкт відповідає цьому об'єктові чи ні. Об'єкт, щоправда, видається свідомості тільки таким, яким вона знає його; свідомість, здається, не може, так би мовити, стати позаду об'єкта й побачити, яким він є не *для неї,* а *в собі,* а отже, не може це своє знання перевірити в собі. Лише завдяки тому, що свідомість узагалі знає про об'єкт, *в очах свідомості* вже наявна відмінність, що об'єкту *собі* — це одне, а знання про об'єкт, або буття об'єкта *для* свідомості, — зовсім інший момент. На цю вже наявну відмінність і спирається дослідження. Якщо при цьому порівнянні одне не відповідатиме другому, свідомість, здається, має змінити своє знання, щоб воно відповідало об'єктові; але при зміні знання в очах свідомості змінюється, фактично, й сам об'єкт, бо наявне знання було, по суті, знанням про об'єкт; зі зміною знання і сам об'єкт стає іншим, бо він, по суті, належить цьому знанню. Отже, свідомість з'ясує: те, що давніше в її очах було *в-собі,* не є в собі або що воно було в собі лише *для неї.* Тож коли у своєму об'єкті свідомість з'ясовує, що її знання не відповідає цьому об'єктові, то й сам об'єкт уже не тримається; або змінюється критерій перевірки, коли те, чиїм критерієм він мав бути, не зберігає своїх позицій під час перевірки; перевірка в такому разі — це перевірка не тільки знання, а й критерію перевірки.

Цей *діалектичний* процес, який здійснює в собі самій свідомість, — як у своєму знанні, так і в своєму об'єкті, *тією мірою, якою* з нього *перед нею постає новий і справжній об'єкт,* — і є, власне, тим, що називають *досвідом.* У зв'язку з цим у щойно згаданому процесі слід наголосити на одному моменті, завдяки якому проливається нове світло на науковий аспект

наступного пояснення. Свідомість знає *щось,* і цей об'єкт — сутність, або *в-собі,* але він є *в-собі* й для свідомості, і тут з'ясовується двозначність цієї істини. Ми бачимо, що свідомість тепер має два об'єкти: один — це перше *в-собі, 2L* другий — *буття-для-(відомості цього в-собі.* Цей останній об'єкт видається на перший погляд лише відображенням свідомості в собі, тобто репрезентацією не об'єкта, а її знання про перший об'єкт. Але, як ми вже зазначили, при цьому змінюється й перший об'єкт: він припиняє бути *в-собі* і стає в очах свідомості чимсь таким, що тільки *для неї* є *в-собі;* отже, *буття-для-свідомості цього в-собі* — це істина, а це означає, що це *сутність,* або *об'єкт,* свідомості. Цей новий об'єкт місті г т ь ніщо першого об'єкта, є досвідом, пов'язаним із першим об'єктом.

У цьому поясненні процесу досвіду є один момент, унаслідок якого він, здається, не узгоджується з тим, ЩО звичайно розуміють під досвідом. Перехід від першого об'єкта і знання про нього до другого об'єкта, *щодо якого,* кажуть, ми мали певний досвід, був пояснений так, що знання про перший об'єкт, або буття для свідомості першого в-собі, саме має стати другим об'єктом. Натомість видається, що ми дізналися з досвіду про неістинність нашого першого поняття, спираючись *на якийсь інший* об'єкт, який можна знайти шпіадково чи зовнішньо, і, отже, маємо загалом тільки чисте *сприйняття* того, що існує в собі й для себе. Та коли дотримуватися цього погляду, новий об'єкт видається створеним *перетворенням* самої *свідомості.* Такий погляд на предмет — це наш внесок, за-їдяки якому низка досвідів, що ' ї х має свідомість, підноситься до рівня науково конституйованої послідовності, проте цей внесок не існує для свідомості, яку ми розглядаємо. А це, фактично, та сама обставина, про яку ми вже згадували вище, говорячи про відно-сини цього пояснення зі скептицизмом, а саме: щоразу одержуваний результат у випадку неправдивого чкіння не може бути пустим ніщо, бо його необхідно розуміти як ніщо *того, чиїм результатом* воно є; це результат, що містить у собі ту істину, яку мало попе-

реднє знання. Отже, ситуація нині така: оскільки те, що попервах видавалось об'єктом, в очах свідомості опускається до рівня знання про цей об'єкт, а *в-собі* стає буттям-для-свідомості цього в-собі, це вже новий об'єкт, разом з яким постає й нова форма свідомості, сутність якої трохи інша, ніж у попередньої форми. Саме ця обставина веде всю послідовність форм свідомості в їхній необхідності. А л е сама ця необхідність, тобто *виникнення* нового об'єкта, що пропонує себе свідомості, а вона й не знає, що з нею діється, є тим, що для нас відбувається немов за її спиною. Таким чином, у її рух входить момент *буття-в-собі,* або *буття-для-нас,* що не репрезентується тій свідомості, яка сама втягнена в досвід; проте *зміст* того, що виникає перед нами, існує *для неї,* і ми розуміємо тільки його формальний характер, або його чисте виникнення; *для неї* те, що виникло, є тільки об'єктом, а *для нас* є водночас і рухом, і становленням.

Через таку необхідність цей шлях до науки сам уже є *наукою* і, крім того, коли зважити на зміст, наукою *досвіду свідомості.*

Досвід, який свідомість має щодо себе, відповідно до свого поняття не може бути чимсь меншим, ніж усією системою свідомості, або всім царством істини духу, і то так, що моменти істини подані у властивій їм визначеності; не як абстрактні чисті моменти, а як такі, якими вони є для свідомості, як такі, якою постає сама свідомість у своїх відносинах із ними, і завдяки цьому ці моменти цілого є *формами свідомості.* Йдучи до свого справжнього існування, свідомість досягає точки, де вона позбувається ілюзії, ніби їй перешкоджає щось чуже, те, що існує тільки для неї і є іншим для неї, точки, де з'явище стає тотожним сутності і де, отже, її пояснення збігається з цією самою точкою, етапом властивої науки про дух; і, нарешті, якщо свідомість осягне цю свою сутність, вона визначатиме природу й самого абсолютного знання.

А
СВІДОМІСТЬ

I
ЧУТТЄВА ВІРОГІДНІСТЬ, АБО "ЦЕ" І ГАДКА

Знання, яке передусім або безпосередньо є нашим об'єктом, не може бути чимсь іншим, як безпосереднім знанням, *знанням безпосереднього,* або *сутнього.* Розглядаючи його, ми теж повинні бути *безпосередніми,* приймати його *як даність,* таким, яким воно постає перед нами, тобто нічого не змінювати в ньому, не допускати, щоб до сприйняття домішувалося розуміння.

Конкретний зміст *чуттєвої вірогідності* видається, па перший погляд, *найбагатшим* різновидом пізнання, ба навіть пізнанням нескінченного багатства, для якого ніде не існує меж ні в просторі та часі, де розгортається його багатство, ні в будь-якому фрагменті його повноти, в який, удаючись до безкінечних поділів, ми намагаємося проникнути. Крім того, це пізнання видається *найправдивішим,* бо нічого не підкидає від об'єкта, а бере його в усій повноті. А л е ця *вірогідність* видається насправді найабстрактнішою і найубогішою істиною. А д ж е про те, що знає, вона сповіщає тільки одне: це *є,* а її істина містить лише *буття* відомого їй предмета [Sache]; натомість свідомість у такій вірогідності стає лише чистим *Я,* або *ж Я* В такому випадку існує тільки як чисте *це,* а об'єкт — теж тільки як чисте *це.* Я, *це* конкретне Я, *впевнене в цьому* предметі не тому, що Я як свідомість розвивалося у зв'язку з ним і всебічно продумувало його; крім того, й не тому, що *предмет,* у якому я впевнений, мав, з огляду на багато притаманних тільки йому властивостей, різноманітні відносини в самому

собі та численні зв'язки з іншими предметами. І те, і те не має нічого спільного з істиною чуттєвої вірогідності; ні Я, ні предмет не мають там значення різноманітного опосередкування, Я не має значення різноманітних уявлень, або мислення, а предмет не має значення розмаїтих властивостей; предмет *є, а є* тільки тому, що *є;* він є, і це для чуттєвого знання найголовніше; саме це чисте *буття,* ця проста безпосередність становить його *істину.* Так само й вірогідність як *відносини* — це *безпосередні* чисті відносини; свідомість — це *Я* й більш нічого, чисте *це;* індивід, одинична свідомість, знає чисте це, або *одиничне.*

Але, коли придивитись, у *чистому бутті,* яке становить сутність цієї вірогідності і яке вона видає за свою істину, є й чимало іншого. Реальна чуттєва вірогідність — це не тільки ця чиста безпосередність, а й приклад цієї безпосередності. Серед незліченних відмінностей, які тут випливають на поверхню, ми всюди натрапляємо на головну відмінність, а саме: в чуттєвому досвіді чисте буття одразу розпадається на два вже названі *ці: це як Я і це* як *об'єкт.* Коли поміркувати над цією відмінністю, виявляється, що і Я, і об'єкт є не тільки *безпосередніми,* тільки в чуттєвій вірогідності, а водночас і *опосередкованими;* я маю вірогідність *завдяки* чомусь іншому, а саме: предметові, а цей предмет існує у вірогідності теж *завдяки* чомусь іншому, а саме: Я.

Не тільки ми розрізняємо сутність і приклад, безпосередність і опосередкування, бо ми бачимо цю відмінність і в самій чуттєвій вірогідності, і її слід брати в тій формі, в якій вона існує там, а не в тій, яку ми щойно визначили. Одне в цій вірогідності утверджене як просте безпосереднє сутнє, або як сутність, як *об'єкт,* а друге — як несуттєве й опосередковане, яке у вірогідності існує не *в собі,* а завдяки чомусь іншому — Я, *знанню,* яке знає об'єкт тільки тому, що *він* є і може як бути, так і не бути. Натомість об'єкт *є,* це істина і сутність; він *існує,* байдужий до того, знають про нього чи ні; він лишається, навіть коли про нього не знають, натомість знання, якщо немає об'єкта, не існує.

Отже, треба придивитися до об'єкта, чи він справді існує в самій чуттєвій вірогідності як така сутність, за яку його й видає та вірогідність, чи таке уявлення про нього, яке характеризує його як сутність, відповідає тому, як він репрезентований у ній. Задля цього нам не треба міркувати над ним і думати, чим він може бути насправді: досить розглянути його таким, яким він є в чуттєвій вірогідності.

Отже, сама ця *вірогідність* має запитати: *"Що є це?'* Якщо розглядати *це* у двоїстій формі його буття — як *тепер* і як *тут,* — то діалектика, яку воно містить у собі, набуде не менш зрозумілої форми, ніж саме це. На запитання: *"Що є тепер/"* — ми, наприклад, відповідаємо: *"Тепер ніч".* Для перевірки істини цієї чуттєвої вірогідності досить простого досліду, і ми записуємо цю істину: адже істина нічого не може втратити, якщо її запишуть, і так само внаслідок того, що ми володіємо нею. Якщо знову поглянути, *тепер, опівдні,* на цю записану істину, ми будемо змушені сказати, що вона вже застаріла.

Тепер, що було ніччю, було збережене, тобто ми трактували його як таке, яким воно було дане нам, як щось *сутнє,* а виявилося, що його вже немає. Саме *тепер,* звичайно, зберігається, але як таке, що не є ніччю; так само зберігається воно і у відносинах із днем, що є тепер, але як таке, що не є і днем, тобто як узагалі щось *негативне.* Отже, це тепер, що зберігає себе, не безпосереднє, а опосередковане, бо визначене як те, що лишається і зберігає себе, *завдяки* тому, що інше, а саме: день і ніч — не існує. При цьому *тепер* — не менш просте, ніж раніше, і в цій своїй простоті воно байдуже до того, що пов'язують із ним; хоч якою малою мірою день і ніч є його буттям, це буття — таки справді і день, і ніч; на нього аж ніяк не впливає ця притаманна йому інші сть. Таку просту сутність, яка існує завдяки запереченню, яка не є ні цим, ні тим, а є, власне, *не-цим* і якій однаково байдуже, чи є вона цим або тим, ми й називаємо *загальним;* загальне фактично — це ще й істина чуттєвої вірогідності.

Чуттєве ми також *проголошуємо* чимсь загальним: кажучи, що *це є,* ми маємо на увазі *загальне це,* а кажучи, що *воно є, — буття взагалі.* При цьому ми, щоправда, не *малюємо* собі *в уяві* загальне це або буття взагалі, а тільки *проголошуємо* загальне; одне слово, ми аж ніяк не кажемо, якою є наша *гадка* в цій чуттєвій вірогідності. А л е мова, як бачимо, найправди-віша; в мові ми самі безпосередньо спростовуємо нашу *гадку;* оскільки загальне — істина чуттєвої вірогідності і тільки мова виражає цю істину, ми аж ніяк не можемо передати коли-небудь словами якесь чуттєве буття, про яке в нас є *гадка.*

Ця сама ситуація буде й тоді, коли йдеться про другу форму це — *тут. Тут* — наприклад, *дерево.* Я обертаюсь, і *ця* істина зникає, стаючи своєю протилежністю: *тут — уже не дерево,* а радше *будинок.* Проте саме *тут* не зникає: воно лишається й тоді, коли зникає будинок, дерево і т. д., і йому байдуже, бути будинком чи деревом. Таким чином, *це* знову виявляється як *опосередкована простота,* або як *загальність.*

Отже, для чуттєвої вірогідності, оскільки ця вірогідність у собі самій засвідчує, що загальне — істина її об'єкта, *чисте буття стає* немов її сутністю, проте не як безпосереднє буття, а як таке, для якого заперечення та опосередкування мають суттєве значення, тобто не як те, що, як ми *гадаємо,* є *буттям,* а як

чи то об'єкта, чи то Я, бо і у випадку об'єкта, і у випадку Я те, що я маю на увазі, — радше щось несуттєве, а об'єкт і Я — це загальне, в якому ті тепер, тут і Я, що їх я маю на увазі, не *є,* не існують. Таким чином, ми доходимо до того, що утверджуємо як *сутність ціле* чуттєвої вірогідності, а не якийсь один її момент, як в обох згаданих випадках, де її реальністю мали бути спершу об'єкт, протиставлений Я, а потім саме Я. Отже, тільки *вся* чуттєва вірогідність зберігається в ній як *безпосередність* і, таким чином, позбувається всіх протиставлень, що були властиві їй давніше.

Отже, ця чиста безпосередність уже не має нічого спільного з іншістю, з тут як деревом, що переходить у тут як недерево, з тепер як днем, що переходить у тепер як ніч, або з якимсь іншим Я, для якого об'єктом є щось інше. її істина зберігається як самототож-ні відносини, не відрізняючи Я від об'єкта, суттєве від несуттєвого, і тому в них взагалі не може проникнути ніяка відмінність. Отже, Я, це Я, стверджую: тут — це дерево, і не обертаюся, щоб це тут для мене могло стати недеревом; я не зважаю на те, що якесь інше Я бачить тут як недерево або що я сам якогось іншого разу сприймаю тут як недерево, а тепер як недень, бо я є чистим споглядання м. Я, отже, не відступаю від свого: тепер — це день, або: тут — дерево, і не порівнюю самі різні тут і тепер між собою, а твердо дотримуюсь одних безпосередніх відносин: тепер — це день.

Оскільки, таким чином, ця вірогідність анітрохи не хоче поставати, коли ми звертаємо її увагу на тепер, що є ніччю, або на інше Я, для якого це тепер — ніч, ми самі підступаємо до неї, щоб вона засвідчила нам те тепер, яке було стверджене. Ми повинні змусити її *засвідчити* нам його, бо істина цих безпосередніх відносин — це істина *цього* Я, що обмежується якимсь *тут* або якимсь *тепер.* Чи будемо ми приглядатися до цієї істини *згодом,* чи *дистанціюємось* від неї, вона не матиме жодного значення, бо ми скасуємо безпосередність, *що* в її очах є суттєвою. Тому ми змушені стати на ту саму точку простору або часу, показати її собі, тобто зробитися тим самим Я, що

знає напевне. Тож подивімося тепер, як конституйоване це безпосереднє, яке засвідчене нам.

Нам засвідчене *тепер, це тепер.* А л е *тепер* припи-іяє існувати, тільки-но нам покажуть його; *тепер,* що існує, — вже інше, ніж показане, і ми бачимо, що тепер саме таким і є: існуючи, вже не існує. Тепер як показане нам — *вже було,* і в цьому полягає його істина; воно не має істини буття. Звісно, правда, що во-11 о було, але те, що *вже було,* не має, фактично, *ніякої сутності;* його *немає,* але ж ішлося про буття.

Отже, в цьому показуванні ми бачимо тільки процес, що має такий перебіг: 1. Я вказує на тепер, воно стверджене як істина. Проте Я вказує на нього як на те, що вже було, як на щось скасоване, тож стає скасована й перша істина. 2. Тепер Я стверджує другу істину, що воно *вже було,* вже скасоване. 3. Але те, що було, не існує; Я скасовує те, що воно вже було, його скасованість, тобто другу істину, отже, заперечує заперечення тепер і повертається до першого твердження: *тепер* існує. Таким чином, тепер і показування тепер сконструйовані так, що ні перше, ні друге — це не якесь безпосереднє просте, а процес, що має в собі різні моменти; утверджено *це,* — ні, радше утверджено *щось інше,* а *це* вже скасоване, і *ця* іншість, або скасування першого, й сама стає *знову скасована,* а отже, повертається до першого. Але це перше, відображене таким чином у собі, — вже не точно таке, яким було на початку, а саме: щось безпосереднє, а є чимсь, що відображене в собі, чимсь простим, що у своїй іншості лишається таким, яким воно є, тобто тепер, що є будь-якою кількістю тепер, і це тепер — істинне тепер, тепер як простий день, що має в собі багато тепер — годин, а вже це тепер, тобто година, теж має в собі багато хвилин, і тому й це тепер — теж багато тепер, і т. д. Отже, й саме *показування* — це процес, який виражає, чим є тепер насправді, а саме: результатом, множиною багатьох тепер. Показуван-ня—це пізнавання в досвіді, що тепер — *загальне.*

Показане тут, якого я дотримуюся, — це ще й *це* тут, що є, фактично, *не цим* тут, а попереду й позаду, вище й нижче, праворуч і ліворуч. І саме вище — теж

розмаїта інші́сть: вище, нижче й т. д. Тут, яке мало бути показаним, зникає в іншому тут, але те тут зникає й собі; те, що показане, чого дотримуються і що лишається, — це *негативне це,* яке *є* таким тільки тому, що *тут* узято такими, якими вони мають бути, але при цьому вони скасовують одне одного; це простий комплекс багатьох тут. Тут, яке мали на увазі, було б однією точкою, але воно не *є* нею; коли на нього показують як на сутнє, те, що має буття, саме показування засвідчує, що воно — не безпосереднє знання, а тільки процес, рух від тут, яке мали на увазі, через послідовність багатьох тут до загального тут, що є простою множиною тут, так само як день є простою множиною тепер.

Стає очевидним, що діалектика чуттєвої вірогідності — не що інше, як проста історія її руху, або її до-світу,.а сама чуттєва вірогідність — не що інше, як ця історія. Тому природна свідомість теж завжди йде до цього результату, що в собі є істиною, й набуває при цьому досвіду, але водночас завжди одразу забуває про нього й починає процес спочатку. Через те й дивно, коли, всупереч цьому досвідові, проголошують, — як загальний досвід, ба навіть як філософське твердження і як результат скептицизму, — що реальність, або буття, зовнішніх речей як *цих,* як конкретних чуттєвих об'єктів, має абсолютну істину для свідомості; таке твердження насправді не знає, що воно каже, не знає, що каже якраз протилежне від того, що хотіло сказати. Сказано, що істина чуттєвого *цього* має для свідомості бути загальним досвідом, тоді як насправді загальний досвід — це щось протилежне; кожна свідомість сама скасовує такі істини, як-от *"тут — це дерево"* або *"тепер — це день",* і висловлює протилежне: "Тут — *не* дерево, *а* будинок", тобто миттю знову скасовує твердження, яке скасовує перше твердження і яке теж є твердженням про чуттєве це; отже, в усій чуттєвій вірогідності свідомість насправді дізналася тільки про те, що, як ми бачили, *це,* будучи *загальним, є* протилежністю того, що, як запевняло те твердження, становить загальний досвід. По-кликаючись на цей загальний досвід, можна дозволити собі провіщати, спираючись на практику. А звернувшись отак до практики, можна сказати тим, хто наголошує на істині та вірогідності реальності чуттєвих об'єктів, що їм годилося б піти *до* початкової школи мудрості, повернутися до стародавніх елев-гинських містерій Церери і Вакха й навчитися спершу таємниць споживання хліба та вина: адже обізнаний із цими таємницями не тільки починає сумніватись у бутті чуттєвих речей, а взагалі зневіряється в них і почасти сам породжує ніщо тих речей, а почасти бачить, як вони самі породжують те ніщо. Навіть від тварин ця мудрість не захована, бо вони засвідчують, що глибоко втаємничені в неї: адже вони не стоять перед чуттєвими речами так, наче ті речі існують у собі, а зневіряються в їхній реальності і, цілком упевнені в їхньому ніщо, допадаються до них і пожирають їх. Уся природа, як і тварини, розкриває ці таємниці, уславлює ці відкриті для всіх містерії, які навчають, у чому полягає істина чуттєвих речей.

Але, якщо придивитися до попередніх зауваг, ті, хто висловлює такі твердження, самі сповіщають цілковиту протилежність від того, що вони мали на увазі, і цей феномен, можливо, найпридатніший, щоб спонукати до роздумів про природу чуттєвої вірогідності. Вони говорять про існування *зовнішніх* об'єктів, які можна найточніше охарактеризувати як *реальні,* абсолютно *одиничні, цілком особисті, індивідуальні* речі, кожну з яких можна визначити як таку, що не має іншої, абсолютно тотожної з собою речі; це існування, за їхніми словами, має абсолютну вірогідність та істину. Вони мають на увазі *цей* клаптик паперу, на якому я пишу *це,* чи, радше, писав, але не кажуть, що вони мають на увазі. Якщо вони справді хочуть *сказати,* що мали на увазі цей клаптик паперу, і *хочуть сказати* про це, то це неможливо, бо чуттєве це, яке мали на увазі, *недосяжне* для мови, що належить свідомості, цьому загальному в собі. При реальній спробі сказати про це, папір просто розкришиться в них у руках, а ті, хто почне його опис, не зможуть його закінчити, а будуть змушені лишити його іншим, яким зрештою доведеться визнати, що вони

говорять про річ, якої не існує. Вони, звичайно, мають на увазі *цей* клапоть паперу, що тут цілком інший, ніж той, про який згадано вище, але говорять про реальні *речі, зовнішні* або *чуттєві об'єкти, абсолютно одиничні* сутності й т. д., тобто сповіщають про них тільки *загальне-,* отже, те, що назване невимовним, — це не що інше, як неістинне, нераціональне, просто припущене. Коли про річ ми кажемо тільки те, що це *реальна річ, зовнішній об'єкт,* ми висловлюємо лише найзагальніше і стверджуємо радше її *тотожність* з усіма речами, ніж відмінність від них. Кажучи: *одинична річ,* я стверджую, що вона радше цілком *загальна,* бо геть усі речі одиничні; так само й *ця* річ є всім, що нам заманеться. Коли визначити той папірець точніше, скажімо, *цей клапоть паперу,* то *кожен* і *будь-який* папір є *цим* клаптем паперу, і я знову висловив щось загальне. Якщо я захочу допомогти мові, що має божественну природу (яка полягає в безпосередньому перекрученні гадки та перетворенні її на щось інше, щоб не дати їй навіть *дійти до слів), вказавши* на цей клапоть паперу, я пересвідчусь, у чому, фактично, полягає істина чуттєвої вірогідності: я вкажу на нього як на *тут,* тут інших тут, або як на *просту сукупність* багатьох *тут,* тобто щось загальне; я беру його таким, яким він є насправді; замість знати якесь безпосереднє, я вважаю його за істину, я *сприймаю.*

II
СПРИЙНЯТТЯ, АБО РЕЧІ ТА ЇХНЯ ОМАНЛИВІСТЬ

Безпосередня вірогідність не привласнює собі істину, бо її істина — це загальне, зате хоче взяти собі *це.* Натомість сприйняття [Wahrnehmimg] вважає те, що в його очах є сутнім, за загальне. Якщо загальність — загалом принцип сприйняття, то загальні і його моменти, які безпосередньо диференціюються в ньому:

Я - - це загальне Я, об'єкт — загальний об'єкт. Той принцип *постав* перед нами, і тому наша перцепція сприйняття — це вже не перцепція, що має, як-от у нипадку чуттєвої вірогідності, феноменальний характер, а необхідний процес. Із виникненням принципу постають водночас і обидва моменти, що, з'явившись, одразу розпадаються: один з них — процес показу-мання, другий — цей самий процес, але як щось просте; перший момент — це процес *сугрийняття,* а другий — *об'єкт* сприйняття. Об'єкт за своєю сутністю — те саме, що й процес; цей процес — розгортання та диференціація моментів, об'єкт — поєднання і спільне буття цих моментів. Для нас або в собі загальне як принцип — це *сутність* сприйняття, і супроти цієї абстракції обидва диференційовані моменти — сприймальний і сприйманий — це щось *несуттєве.* Але, фактично, оскільки обидва моменти самі по собі — це загальне, або сутність, вони обидва суттєві, а оскільки вони пов'язані між собою як протилежні, то в цих їхніх відносинах тільки один з них може бути суттєвим, тож відмінність між суттєвим і несуттєвим треба поділити між ними. Один з них, визначений як просте, як об'єкт, — це сутність, байдужа до того, чи нона сприйнята, чи ні, натомість сприйняття як процес — це щось нестале, що може бути, а може й не бути, а отже, щось несуттєве.

Цей об'єкт треба тепер визначити точніше, і то стисло виснувати це визначення з одержаного результату, бо докладне висновування тут недоречне. Оскільки його принцип, тобто загальне, *опосередкований* у своїй простоті, об'єкт повинен виразити його в собі як свою природу, і тому об'єкт виявляється як *річ із багатьма властивостями.* Багатство чуттєвого знання належить до сприйняття, а не до безпосередньої вірогідності, для якої це багатство — лише щось побічне: адже тільки сприйняття має в самій своїй сутності *заперечення,* відмінність, або ж розмаїття.

Отже, це утверджене як *не-це,* або як *скасоване, а* проте не як ніщо, а як визначене ніщо, *ніщо якогось змісту,* тобто *цього.* Саме чуттєве ще наявне, але не

як якесь припущене одиничне, — тобто у формі, в якій воно мало бути в безпосередній вірогідності, — а як загальне, як те, що визначило себе як *властивість.* Скасування розкриває своє справжнє подвійне значення, що, як ми бачили, міститься в негативному; скасування — це водночас і *заперечення, і збереження;* ніщо як *ніщо цього* зберігає безпосередність і саме є чуттєвою, але загальною безпосередністю. А буття загальне тому, що має в собі опосередкування або заперечення; оскільки воно *виражає* це в своїй безпосередності, то це *диференційована, визначена* властивість. Отже, водночас утверджено *багато* таких властивостей, і кожна є запереченням іншої. Оскільки ці *визначеності,* що, власне, стають властивостями тільки завдяки якомусь додатковому визначенню, виражені в *простоті* загального, вони пов'язані *одна з одною* й *байдужі* одна до одної, кожна існує для себе, вільна від решти. Але проста, самототожна загальність і сама відрізняється від цих своїх визначеностей та незалежна від них; вона є чистими самовідносина-ми, або *середовищем,* де є ці всі характеристики; в ньому, немов у *простій* єдності, вони *пронизують* одна одну, не *впливаючи* одна на одну: адже саме внаслідок участі в цій загальності вони байдужі одна до одної. Це абстрактне загальне середовище, яке можна назвати *речовістю* загалом, або *чистою сутністю,* — це, як доведено, не що інше, як *тут* і *тепер,* а саме: *проста* сукупність численних тут і тепер, але ці численні тут і тепер *у своїй визначеності* й самі є *просто загальними.* Ця сіль — просте тут і водночас вона розмаїта: біла, а *також* подразлива, *також* має форму кубічних кристалів, *також* має певну вагу тощо. Всі ці численні властивості містяться в одному простому *тут,* де пронизують одна одну; жодна з них не має якогось іншого тут, ніж решта, кожна є всюди в тому самому тут, де містяться й інші; водночас, не будучи поділеними різними тут, вони **не** впливають одна на одну в цьому взаємопронизуванні: біле не впливає на кубічне й не змінює його, ці обидві властивості не впливають на смак і т. д.; навпаки, оскільки кожна з них — прості *самовідносини,* вона

лишає решту властивостей у спокої і пов'язана з ними тільки відносинами байдужості, отим *також.* Отже, це *також* і саме є чистим загальним, або середовищем, *речовістю,* що тримає їх укупі.

Лиш у цих відносинах, що виникли, можна спостерегти, як розвивається характер позитивної загальності, але тут перед очима постає ще один аспект, на який теж треба звернути увагу. Ось він. Якби багато визначених властивостей були абсолютно байдужі одна до одної і були цілковито пов'язані тільки самі з собою, вони не були б *визначеними:* адже вони визначені лише тією мірою, якою *відрізняються від інших* і *пов'язані з ними* як їхні протилежності. Але внаслідок такого протиставлення вони не можуть існувати разом у простій єдності свого середовища, єдність якого для них не менш суттєва, ніж заперечення; процес диференціації цих властивостей, тією мірою, якою вони не байдужі одна до одної, а відкидають, заперечують одна одну як іншу, припадає, таким чином, на це просте середовище, і тому це середовище не просто *також,* єдність, байдужа до того, що в ній, а також *одне, єдність, що відкидає.* Одне — це *момент заперечення* як такий, що простим способом пов'язується сам із собою й відкидає інше, і завдяки йому *речовість* визначена як річ. У властивості заперечення набуває форми *визначеності,* що безпосередньо становить одне з безпосередністю її буття, яке через цю єдність із запереченням є загальністю; проте як *одне* заперечення набирає форми, в якій воно вивільняється від цієї єдності з протилежністю та існує в собі і для себе.

Ці два моменти, взяті разом, завершують річ як істину сприйняття тією мірою, якою її необхідно тут розвинути. Вона є: а) байдужою, пасивною універаль-ністю, *також* багатьох властивостей, чи, радше, *матерій;* (3) ? водночас і запереченням у простій формі, або *одним,* відкиданням протилежних властивостей; у) самими багатьма *властивостями,* відносинами двох перших моментів, запереченням, як воно пов'язане з тим байдужим елементом і в цій пов'язаності розширюється як множина відмінностей; фокусною

точкою одиничності, що випромінюється у множину в середовищі існування. З огляду на те, що ці відмінності належать середовищу, байдужому до того, що в ньому, вони й самі загальні, пов'язані тільки самі з собою і не впливають одна на одну; а з огляду на свою належність до негативної єдності, вони водночас взаємно відкидають одна одну, але необхідно підтримують ці відносини протиставлення як властивості, що перебувають за межами того *також,* яке поєднує їх. Чуттєва загальність, або *безпосередня* єдність буття і заперечення, тільки тоді є *властивістю,* коли з неї розвиваються одне та чиста загальність і відрізняються одне від одного й коли ця чуттєва загальність поєднує їх між собою; тільки тоді, коли є ці відносини єдності з тими чистими суттєвими моментами, *річ* стає завершеною.

Отже, річ сприйняття конституйована саме таким способом, а свідомість визначена як сприйняттєва за своїм характером тією мірою, якою ця річ є її об'єктом; їй треба *тільки взяти* об'єкт і поводитись як чисте осягання [Auffassen]; те, що при цьому постане перед нею, буде істиною. Якщо свідомість сама щось робитиме, беручи будь-яке дане, то цим додаванням чи відніманням змінюватиме істину. Оскільки об'єкт істинний та загальний, самототожний, а свідомість мінлива й несуттєва, цілком може статися, що вона неправильно осягне об'єкт і помилиться. Перципієнт усвідомлює можливість помилки: адже в загальності, що є принципом, він безпосередньо усвідомлює саму *іншість,* проте як *ніщо,* як скасовану. Отже, його критерій істини — *самототожність,* і його метод — осягати те, що перед ним, як самототожне. Оскільки водночас для нього існує розмаїття, його метод — це пов'язування між собою різних моментів свого осягання, але якщо в цьому порівнянні проступить якась нетотожність, то ця неправда властива не об'єктові, бо він самототожний, а сприйняттю.

Подивімося тепер, який досвід здійснює свідомість у своєму реальному сприйнятті. *Для нас* цей досвід уже міститься в щойно даному розвитку об'єкта та ставленні свідомості до нього і буде тільки розвитком

наявних там суперечностей. Об'єкт, який я осягаю, постає переді мною як *чисте одне;* крім того, я усвідомлюю в ньому властивість, що є *загальною,* а отже, трансцендує одиничність об'єкта. Тому перша форма буття об'єктивної сутності як одного не була її справжнім буттям, а оскільки *об'єкт* тут — істина, неправда припадає мені, тож моє осягання було неправильним. З огляду на *загальність* властивості я повинен сприймати об'єктивну сутність радше як якусь *спільноту* взагалі. Крім того, я сприймаю тепер властивість як *визначену,* таку, що *протиставлена* іншому й відкидає його. Таким чином, я, фактично, не осягаю правильно об'єктивну сутність, коли визначаю її як *спільноту* з іншими або як неперервність, і радше мушу, з огляду на *визначеність* властивості, розривати неперервність і утверджувати об'єктивну сутність як одне, що відкидає. У відокремленому одному я виявляю багато таких властивостей, які не впливають одна на одну, а байдужі одна до одної; я, отже, сприймав об'єкт неправильно, осягаючи його як *те, що відкидає,* бо він, бувши раніше тільки неперервністю взагалі, тепер є загальним *спільним середовищем,* де існують численні властивості як чуттєві *загальності* і де кожна з них існує для себе і як *визначена* відкидає решту. Внаслідок цього просте та істинне, яке я сприймаю, — це теж не загальне середовище, а *одинична властивість* для себе, яка, проте, не є ані властивістю, ані визначеним буттям, бо тепер вона і не пов'язана з якимсь одним, і не має відносин з іншими. Адже властивістю вона є тільки в одному, а визначеною — лиш у відносинах з іншими. Тож як чисті самовідносини вона лишається тільки *чуттєвим буттям* узагалі, бо вже не має в собі характеру негативності, а свідомість, яка тепер має й чуттєве буття, є лише *гадкою,* тобто цілковито покинула сферу сприйняття й повернулася в себе. Проте чуттєве буття і гадка самі переходять у сприйняття: я відкинутий до початку і знов утягнений у те саме коло, що касує себе в кожному моменті й загалом.

Свідомість, отже, змушена пройти це коло знову, але не тим самим способом, як першого разу. А д ж е

тепер вона збагатилася досвідом і знає: результат та істина сприйняття — це його розпад, відображення від істини в собі. Таким чином, свідомість виразно усвідомлює, як, по суті, сконструйоване її сприйняття, що, власне, не є простим чистим осяганням: адже *у своєму осяганні* вона водночас *відображується,* відбившись від істини, *в собі.* Це повернення свідомості в себе безпосередньо *пов'язане* з чистим осяганням (адже воно виявилося суттєвим для сприйняття) і змінює істину. Водночас свідомість усвідомлює, що цей аспект належить їй, і бере його на с е б е - , завдяки цьому вона зберігає істинний об'єкт у чистоті. Таким чином, ми маємо тепер, як і у випадку чуттєвої вірогідності, такий аспект сприйняття, коли свідомість змушена повернутися в себе, проте не в тому розумінні, в якому це відбувалось у попередньому випадку, коли *істина* сприйняття неначе припадала на свідомість. А д ж е свідомість тут радше усвідомлює, що неістина, яка постає в процесі сприйняття, припадає на неї. Але завдяки цьому усвідомленню свідомість здатна скасувати цю неістину: вона відрізняє своє осягання істини від неістини свого сприйняття, виправляє цю неістину і, тією мірою, якою сама здійснює цю корекцію, істина як істина *сприйняття* припадає на саму *свідомість.* Отже, метод свідомості, який нам треба тепер розглянути, сконструйований так, що свідомість не просто сприймає, а усвідомлює своє відображення в собі й відрізняє його від простого осягання.

Почнімо з того, що я усвідомлюю річ як *одне* і маю утримувати її в цьому її справжньому визначенні. Якщо в процесі сприйняття трапляється те, що суперечить цьому, я повинен приписати цю суперечливість своїй рефлексії. У процесі сприйняття виринають і різні властивості, що видаються властивостями речі, проте ми знаємо, що річ — це одне, і усвідомлюємо, що це розмаїття, внаслідок якого вона припиняє бути одним, припадає на нас. Отже, ця річ, фактично, тільки біла для *наших* очей, *також* щипає *наш* язик, *також* кубічна для *нашого* чуття дотику й т. ін. Все розмаїття цих аспектів походить не з речі, а з нас, і вони

розпадаються в нас, бо око як орган цілковито відрізняється від язика і т. д. Таким чином, ми є *загальним середовищем,* де ці елементи відокремлюються та існують для себе. Отже, завдяки тому, що таку визначеність, як бути загальним середовищем, ми вважаємо за свою рефлексію, ми зберігаємо самототожність та істину речі, її буття одним.

Але ці *різні аспекти,* які свідомість бере на себе, є, кожен для себе, коли "їх розглядати як такі, що існують у загальному середовищі, *визначеними.* Біле існує лиш у протиставленні з чорним і т. д., а річ — це одне саме тому, що протиставлена іншим речам. Вона, проте, відкидає інші речі не через те, що є одним: адже бути одним — це загальні самовідносини, тож річ, будучи одним, радше тотожна всім речам, — а відкидає їх тільки внаслідок своєї *визначеності.* Таким чином, самі речі *визначені в собі і для себе* й мають властивості, якими вони відрізняються від інших речей. Оскільки *властивість* — це *власна* властивість речі, або якась визначеність самої речі, річ має *багато* властивостей. Бо, по-перше, річ істинна, *існує сама в собі,* а те, що є в ній, — це її власна сутність, а не те, що існує через щось інше; по-друге, визначені властивості існують не через інші речі і не *для* інших речей, а властиві самій цій речі; проте вони є визначеними властивостями саме *в цій* речі тому, що 'їх кілька і вони відрізняються одна від одної; по-третє, оскільки вони перебувають, таким чином, у речовос-ті, вони існують у собі і для себе й байдужі одна до одної. Тож насправді сама річ біла, а *також* кубічна, *також* їдка і т. ін., а отже, й річ — це *також,* або *загальне середовище,* де співіснують зовні одна від одної багато властивостей, не впливаючи одна на одну і не скасовуючи одна одну; отак узята річ буде такою, якою вона є насправді.

Що ж, при такому способі сприйняття, свідомість водночас усвідомлює, що вона відображується *також* у собі і що у сприйнятті постає й момент, протиставлений *також.* Цей момент, проте, це — *єдність* речі з самою собою, єдність, яка викидає з себе відмінність. Отже, саме цю єдність свідомість має взяти

на себе, бо сама річ — це *існування багатьох різних і незалежних властивостей.* І тому ми кажемо про річ: *вона* біла, *також:* кубічна, *також:* їдка і т. д. Але тією мірою, якою вона біла, вона не кубічна, а тією мірою, якою вона кубічна, а також біла, вона не щка, і т. д. *Вставляння цих властивостей у річ* належить тільки свідомості, яка, отже, не повинна дати їм у речі злитися в одне. Задля цього вона запроваджує конструкцію "тією мірою, якою", завдяки якій тримає властивості порізно і зберігає річ як єдність у формі *також:.* Власне, тільки свідомість відповідає за *єдиність,* тож те, що можна було б назвати властивістю, репрезентоване як *вільна матерія.* Річ, таким чином, підноситься до рівня справжнього *також,* бо стає сукупністю матерій і, замість бути одним, перетворюється на просту оболонку.

Коли знову придивитися до того, що раніше брала на себе свідомість, і на те, що вона бере на себе тепер, на те, що вона раніше приписувала речі, і на те, що приписує їй тепер, ми побачимо, що свідомість по черзі робить себе, а водночас і річ, то чистим, позбавленим розмаїття *одним,* то *також,* що розчиняється в незалежних матеріях. Завдяки такому порівнянню свідомість з'ясовує, що не тільки *її* спосіб приймати істину містить *розмаїття осягання* і *повернення* в себе, а радше й сама істина, річ, виявляється цим подвійним способом. Таким чином, ми дізнаємося через досвід, що річ певним, визначеним способом *репрезентує себе* свідомості, яка осягає, але *водночас* виходить із того способу, яким репрезентується, й відображується в собі; іншими словами, річ містить у собі протиставлені елементи істини.

Свідомість, отже, теж полишає цю другу форму своєї поведінки в процесі сприйняття, коли річ вважають за справжню самототожність, а себе — за щось нетотожне, за те, що покидає тотожність і повертається в себе; тепер її об'єкт — увесь процес, який раніше був поділений на об'єкт і на свідомість. Річ — це *одне,* відображене в собі; вона існує *для себе,* але *також* і *для іншого;* щоправда, вона *інша* для себе, *ніж* для іншого. Таким чином, річ існує для себе, а

також для іншого, має розмаїте, подвійне буття, хоча є *також* і *одним,* проте єдиність суперечить цій її розмаїтості, і тому свідомість знову повинна взяти на себе відповідальність за те вставляння розмаїття в одне й не допускати його до речі. Вона буде змушена й сказати, що річ, *тією мірою, якою* вона існує для себе, не існує для іншого. Проте, як дізналася свідомість, єдиність належить лише самій речі; річ, по суті, відображена в собі. *Також,* або відмінність між елементами, байдужими один до одного, теж, звичайно, припадає на річ, як і *єдиність,* але оскільки вони різняться між собою, то припадають не на ту саму річ, а на *різні* речі; суперечність, притаманна загалом об'єктивній сутності, поділяється на два об'єкти. Отже, річ, звичайно, існує в собі й для себе, тотожна собі, але ця єдність із собою порушена іншими речами; таким чином, зберігаються водночас і єдність речі, й ін-шість — як за межами речі, так і за межами свідомості. Хоча суперечність, властива об'єктивній сутності, поділена, таким чином, між різними речами, відокремлена одинична річ однаково буде позначена відмінністю. Отже, *різні речі* утверджено *для себе* і суперечність між ними припадає на обидві сторони так, що кожна з них відрізняється не від себе, а тільки від іншої. Але в такому разі кожна річ і сама *визначена як щось диференґ^ійоване* й містить *у собі* суттєву відмінність від інших речей, але водночас не так, щоб це було протиставленням у ній самій, бо для себе вона є *простою визначеністю, що* становить її *суттєвий* характер, яким вона відрізняється від інших. А фактично, оскільки розмаїття полягає в речі, воно неминуче набирає форми *реальної* різниці різноманітних якостей у ній. Але, зважив-ши на те, що визначеність становить *сутність* речі, завдяки якій вона відрізняється від інших речей та існує для себе, ця різноманітність якостей видається *несуттєвою.* Отже, річ, таким чином, містить у своїй єдності *дві конструкції "тією мірою, якою",* що, проте, мають *неоднакову вартість,* унаслідок чого ця протиставленість не стає реальним протиставленням самої речі, бо тією мірою, якою річ завдяки своїй *абсолютній відміннос-*

ті опиняється в стані протиставлення, це протиставлення пов'язане з іншою річчю, що перебуває зовні від неї. Щоправда, розмаїття теж необхідно притаманне речі, тож вона не може лишитися без нього, але воно для неї *несуттєве.*

Ця визначеність, що становить суттєвий характер речі й відрізняє її від усіх інших речей, тепер визначена так, що річ унаслідок цього протиставлена іншим речам, але має при цьому зберегти себе для себе. Проте річчю, або одним, що існує для себе, вона є тільки тією мірою, якою не пов'язана з іншими речами, бо в таких відносинах утверджено радше сув'язь з іншими речами, а сув'язь з іншими речами — це кінець буття-для-себе. Саме завдяки *абсолютному характеру* та своїй протиставленості річ *пов'язується* з *іншими речами* і є, по суті, тільки цими відносинами. Але ці відносини — це заперечення її самостійності, і річ гине через свою суттєву властивість.

Необхідність досвіду, коли свідомість пересвідчується, що річ гине саме через ту визначеність, яка становить її сутність і її буття-для-себе, можна, відповідно до простого поняття, коротко сформулювати так. Річ утверджена як *буття-для-себе,* або як абсолютне заперечення всякої іншості, а отже, абсолютне заперечення, що пов'язується тільки з собою. А л е заперечення, пов'язане тільки з собою, — це заперечення, яке скасовує *само себе,* тобто має свою сутність у чомусь іншому.

Фактично, визначення об'єкта, як він постає перед нами, не містить нічого іншого: він повинен мати якусь суттєву властивість, що становить його просте буття-для-себе, але, попри цю простоту, мати в собі і розмаїття, яке, хоч і *необхідне,* не повинно становити його *суттєвої* визначеності. Але ця відмінність полягає лиш у словах; *несуттєве,* яке все-таки має бути *необхідним,* скасовує само себе, або ж є тим, що ми щойно назвали самозаперечennям.

Звідси випливає, що зникає останнє *"тією мірою, якою",* що розмежовувало буття-для-себе і буття-для-іншого; радше об'єкт *у тому самому аспекті є ще і своєю протилежністю: існує для себе тією мірою,*

якою існує для іншого, і для іншого — тією мірою, якою існує для себе. Він існує *для себе,* є відображеним у собі, одним, але все це — *для себе,* відображе-ність у собі, одне — утверджене в єдності з його протилежністю, тобто з *буттям для іншого,* а отже, тільки як скасоване; іншими словами, це *буття-для-себе* не менш *несуттєве,* ніж те, що тільки й мало бути несуттєвим, а саме: відносини з іншим.

Об'єкт, таким чином, у своїх чистих визначенос-тях, або ж у визначеностях, які мають становити його суть [Wesenheit], так само скасований, як і в своєму чуттєвому бутті. З чуттєвого буття він переходить в загальне, але це загальне, *походячи з чуттєвого,* по суті, *зумовлене* ним, а отже, взагалі не є справді само-тотожною загальністю, будучи загальністю, *ураженою протиставленням,* і тому вона розпадається на крайнощі одиничності та загальності, *одного* властивостей і *також* вільних матерій. Здається, ці чисті визначеності виражають саму *суть,* але вони є тільки *буттям-для-себе,* скутим із *буттям для іншого,* та оскільки ці обидва буття перебувають, по суті, *в одній єдності,* ми маємо тепер незумовлену абсолютну загальність, і саме тут свідомість уперше справді вступає в царство тями [Verstand].

Таким чином, чуттєва одиничність зникає в діалектичному русі безпосередньої вірогідності і стає загальністю, але тільки *чуттєвою загальністю.* Гадка зникає, і сприйняття бере об'єкт таким, яким він є *в собі,* або як загалом загальний, і тому одиничність постає в ньому як справжня одиничність, як *бут-тя-в-собі одного,* або як *відображеність у собі.* Але це, проте, ще *зумовлене* буття-для-себе, *поряд з яким* виникає інше буття-для-себе — загальність, протиставлена одиничності й зумовлена нею; проте ці обидві суперечливі крайності перебувають не тільки *поряд одна з одною,* а й у *одній* єдності; або, що означає те саме, спільне для них обох — *буття-для-себе* — цілковито скуте своєю протилежністю, тобто водночас не є *буттям-для-себе.* Софістика сприйняття намагається врятувати ці моменти від їхньої суперечності, утримати їх, розрізняючи *аспекти,* вдаючись до та-

ких конструкцій, як *"також"*[7] і *"тією мірою, якою",* і намагаючись, зрештою, збагнути істину через диференціацію несуттєвого від протиставленої йому сутності. Проте цей допоміжний засіб, замість уберегти від оман при осяганні, виявився радше нікчемним, тож істина, яка мала бути розкрита логікою цього сприйняття, виявляється і в тому, і в другому аспекті протилежністю від сподіваного, а отже, має за свою сутність недиференційовану та невизначену загальність.

Ці пусті абстракції *одиничності* і протиставленої їй *загальності,* а також *сутності,* пов'язаної з чимсь *несуттєвим,* яке їй водночас необхідне, — це сили, взаємодія яких становить тяму, яка сприймає і яку часто називають здоровим людським глуздом; тяма, вважаючи себе за солідну реальну свідомість, є у сприйнятті тільки грою *цих абстракцій;* а загалом тяма завжди найбідніша там, де вважає себе найбагат-шою. Оскільки нею попихають ці нікчемні сутності, жбурляючи її одна одній, а своєю софістикою вона спонукає дотримуватись то чогось одного, то його прямої протилежності, опираючись таким чином істині, тяма гадає, ніби філософія присвячена тільки *мисленнєвим речам.* Філософія і справді має розглядати їх і визнає їх за чисті сутності, за абсолютні елементи і сили, але водночас пізнає їх *у їхній визначеності* і тому панує над ними, тоді як ота сприймальна тяма вважає їх за істину, і вони ведуть її від однієї помилки до іншої. Сама тяма аж ніяк не усвідомлює, що в ній є і нею порядкують такі прості сутності, а гадає, ніби завжди має справу з цілком солідним матеріалом і змістом, так само як чуттєва вірогідність не знає, що її сутність — пуста абстракція чистого буття, але насправді саме завдяки тим сутностям сприймальна тяма пронизує в усіх напрямах будь-який матеріал і зміст; вони забезпечують їй єдність цих різних матеріалів і панування над ними і є тим єдиним, що становить для свідомості чуттєве *як сутність,* що визначає їхні відносини з нею, і на основі них відбувається рух сприйняття та властивої йому істини. Цей рух — постійне почережне визначення істини і скасування цього визначення — становить, власне, щоденне постійне життя і діяльність сприймальної тями, свідомості, яка гадає, ніби вона рухається в істині. У цьому русі вона йде невпинно, аж поки досягає результату, коли всі ці суттєві сутності або визначеності стають однаковою мірою скасовані, але кожної конкретної миті вона тільки якусь *одну* дану *визначеність* усвідомлює спершу за істину, а потім за її протилежність. Вона, безперечно, відчуває їхню несуттєвість і, щоб урятувати їх від неминучої небезпеки, переходить до софістики, проголошуючи істиною те, що мить тому виявилося неправдою. Тому, до чого природа цих несправжніх сутностей, власне, спонукає тяму, — *звести докупи* й цим самим трансцендувати думки про *загальність* та *одиничність,* про *також* і *одне,* про *суттєвість,* яка необхідно пов'язана з *не-суттєвістю,* і про *несуттєве,* яке, проте, *необхідне* (тобто *думки* про ці страхітливі несутності), — тяма намагається опиратися, покладаючись на підтримку такої конструкції, як *"тією мірою, якою",* а також різних *аспектів,* або тим, що бере на себе відповідальність за певну думку, щоб відокремити іншу думку та зберегти її істину. Проте сама природа цих абстракцій зводить їх докупи в собі і для себе; здоровий людський глузд — жертва цих абстракцій, що затягують його у свій вир. Коли здоровий глузд намагається надати їм істини (то беручи на себе їхню неправду, то називаючи їхню оманливість ілюзією, породженою ненадійністю речей), а також відокремити суттєве від необхідного, проте несуттєвого для них і дотримуватися суттєвого як істини, протиставлячи його несуттєвому, він не зберігає їхньої істини, а засвідчує свою і іеправду.

III

СИЛА І ТЯМА, З'ЯВИЩЕ І НАДЧУТТЄВИЙ СВІТ

У діалектиці чуттєвої вірогідності свідомість втратила слух, бачення й т. ін. і на стадії сприйняття дійшла до думок, що "їх, проте, вона зводить докупи лиш у незумовленому загальному. Ця незумовленість, якби її вважали за інертну просту сутність, сама по собі була б не чим іншим, як однобокою *крайністю буття-для-себе,* бо навпроти перед ним постала б несутність. А л е , пов'язане отак із несутністю, незумов-лене теж стало б несуттєвим, і свідомість не вийшла б за межі оманливості сприйняття; загальним виявилося б тільки те, що з зумовленого буття-для-себе повернулося в себе. Це незумовлене загальне, що відтепер є справжнім об'єктом свідомості, й досі становить *об'єкт* свідомості; свідомість ще не збагнула своє *поняття* як *поняття.* Ці два об'єкти важливо розрізняти: з одного боку, об'єкт для свідомості перейшов зі своїх відносин з іншим і повернувся в себе, ставши таким чином поняттям *у собі,* проте, з другого боку, свідомість ще не є поняттям для себе і тому не впізнає себе в тому відображеному об'єкті. А *для нас* цей об'єкт завдяки рухові свідомості став таким, що тепер і свідомість втягнена в його становлення, тож відображення з обох боків те саме, тобто є тільки *одне* відображення. Оскільки змістом свідомості в цьому русі є тільки об'єктивна сутність, а не свідомість як така, результат для свідомості має бути утверджений в об'єктивному значенні, проте свідомість і далі відступає від того, що постало, і тому в очах свідомості воно, як об'єктивне, є сутністю.

Тяма, таким чином, і справді скасовує свою неправду та неправду об'єкта, і завдяки цьому перед нею постає поняття істини, — істини, яка існує *в собі* і ще не є поняттям, тобто якій ще бракує усвідомленого *бут-тя-для-себе,* і якій тяма дає свободу дій, хоч і не знає себе в ній. Ця істина оперує сама, і то тільки для себе, тож свідомість не бере жодної участі в її вільній реалізації, а лише придивляється до неї і просто осягає її. Таким чином, передусім саме *ми* повинні стати на її місце й бути поняттям, яке формує те, що міститься в цьому результаті; тільки тоді, коли об'єкт цілком сформований, постаючи перед свідомістю як щось сутнє, нона вперше стає усвідомленим розумінням.

Результатом було незумовлене загальне, передусім у негативному й абстрактному значенні, що свідомість заперечує свої однобокі поняття та абстрагує їх, тобто зрікається їх. Цей результат має, проте, й позитивне значення, бо утверджує єдність *буття-для-себе* і *буття-для-іншого,* тобто абсолютні протилежності стають безпосередньо утверджені як одна сутність. Спершу видається, ніби це впливає тільки на формальні взаємовідносини моментів, але буття-для-себе і буття-для-іншого — це ще й *зміст, бо* протилежність у своїй істині не може мати якоїсь іншої природи, крім тієї, що з'являється в результаті: зміст, який вважають у сприйнятті за істину, насправді належить тільки формі й розпадається у своїй єдності. Цей зміст водночас загальний; не може бути жодного іншого змісту, що з огляду на свою особливу будову підмовлявся б повертатися до цієї незумовленої загальності. Такий зміст був би якимсь визначеним способом бути для себе і мати відносини з іншим. Але *бути для себе* і *мати відносини з іншим* становить *природу* і *сутність* того, чия істина полягає в тому, щоб бути незумовленим загальним, тож і результат є цілковито загальним.

Та оскільки це незумовлене загальне — об'єкт для свідомості, в ньому проступає різниця між формою і змістом, і у формі змісту моменти мають той вигляд, у якому вони спершу постають: з одного боку, вони є загальним середовищем багатьох матерій, що існують, а з другого — відображеним у собі одним, де їхня самостійність зникає. Те середовище — це розпад незалежності речі, або пасивність, що є буттям для іншого; одне — це буття-для-себе. Треба придивитись, як постають ці моменти в незумовленому загальному, що є їхньою сутністю. Одразу з'ясовується, що внаслідок існування лиш у цьому загальному, вони взага-

лі вже не містяться окремо один від одного, а радше в самих собі, є, по суті, самокасувальними аспектами, тож утверджено тільки "їхній перехід один в одного.

Отже, один момент постає як сутність, що відступила вбік, як загальне середовище, або як існування незалежних матерій. А л е *незалежність* цих матерій — не що інше, як це середовище, тобто це *загальне* — це лише *множина* таких різних загальних. Але те, що загальне саме по собі перебуває в нерозривній єдності з цією множиною, означає: кожна з цих матерій є там, де є інші; вони взаємно пронизують одна одну, не торкаючись одна одної, бо й навпаки, розмаїття теж незалежне. Отже, внаслідок цього водночас виявляється, що вони абсолютно пронизані порами, або скасовані. Але така скасованість, або зведення цього розмаїття до *чистого буття-для-себе,* — це знову-таки не що інше, як саме середовище, а це середовище — *незалежність* різних елементів. Іншими словами, елементи, утверджені як незалежні, безпосередньо переходять у свою єдність, а їхня єдність — безпосередньо в розгортання розмаїття, а розмаїття — знов у зведення до єдності. Саме цей процес і названо *силою;* один її момент, коли сила набирає форми розпорошення незалежних матерій, що мають своє буття, — це *вияв* сили, а коли вона набирає форми зникання цих матерій або відступу від свого вияву, це вже *притлумлена* сила, *власне сила.* Але, по-перше, притлумлена сила теж *повинна* мати свій вияв; по-друге, у вияві вона однаково є силою, що існує *всередині себе,* так само як у бутті-всередині-себе вона є ще й виявом. Оскільки ми підтримуємо ці обидва елементи в їхній безпосередній єдності, то, власне, саме тямі належить поняття сили, — *поняття,* яке містить різні елементи як різні: адже *самі по собі* вони не повинні бути різними, тобто різниця існує лиш у мисленні. Іншими словами, в поданому вище утверджено тільки поняття сили, а не її реальність. Фактично сила — це незумовлено загальне, що є в собі точнісінько таким, яким воно є *для когось іншого,* тобто те, що містить у собі відмінність, бо відмінність — це не що інше, як *буття-для-когось-іншого.*

()тже, щоб сила була у своїй істині, вона повинна цілковито вивільнитися від мислення і утвердитись як субстанція цих відмінностей, тобто, *по-перше,* як уся ця сила, що, по суті, лишається *в собі* і *для себе; по-друге,* як її *відмінності,* що стають *субстанційні,* або як моменти, що існують для *себе.* Отже, сила як така, або притлумлена сила, стає таким чином для себе *одним, що відкидає,* в очах якого розгортання матерій — це ще *одна сутність, що існує,* тож у такому разі утверджено два різні незалежні аспекти. А л е сила — і ;е ще й ціле, або лишається тим, чим вона є згідно зі сгюїм поняттям, а саме: ці *відмінності* лишаються чистими формами, поверховими *зникущими моментами.* Водночас *відмінність* між власне силою, тобто притлумленою силою, і силою як *розгортанням* неналежних матерій не існувала б узагалі, якби вони не мали свого *буття;* тобто сили б не було, якби вона не *існувала* в такому протиставленні. Проте існування способом, для якого характерне таке протиставлення, означає не що інше, як те, що обидва моменти водночас і самі *незалежні.* Тож тепер нам і слід розглянути процес, у якому ці обидва елементи постійно набувають незалежності, а потім знову скасовують її. Як дивитися загалом, стає очевидним, що цей процес — не що інше, як процес сприйняття, в якому обидві сторони — і перцепієнт, і сприйняте водночас, — передусім єдині та неподільні як *осягання* істини, але при цьому кожна сторона ще й *відображена* в собі, існує для себе. В даному випадку ці обидві сторони — моменти сили; вони теж існують у єдності, коли та єдність, постаючи як середня ланка двох крайнощів, що існують для себе, завжди розпадається на ці самі крайнощі, що тільки завдяки цьому й існують. Таким чином, процес, що раніше видавався самознищенням суперечливих понять, має тут ще й *об'єктивну* форму і є рухом сили, результатом якого є незумовлене загальне, що набирає подоби *необ'єктивного,* або *внутрішнього* речей.

Сила, як визначена тут, оскільки її репрезентують як *таку* або як *відображену в собі,* — це тільки один аспект її поняття, але тільки як субстантивована

крайність, ба навіть крайність, що має визначеність одного. Внаслідок цього *існування* розгорнутих матерій виходить за її межі і є чимсь *іншим,* ніж вона. Оскільки необхідно, щоб *сила сама* була цим *існуванням,* тобто *виявляла* себе, її вияв набирає такої форми, що *це інше підступає* до неї і звертається з проханням. А л е насправді, оскільки сила *необхідно* виявляє *себе,* вона в собі самій має те, що було утверджене як якась інша сутність. Ми повинні відступити від погляду, що утверджує силу як *одне,* а її сутність — самовияв — як інше, що підступає до неї зовні; сила радше сама є тим загальним середовищем, де моменти існують як різні матерії; іншими словами, *сила вже виявилась,* а те, що має бути іншим, яке звертається до неї, — це радше сама сила. Отже, сила існує тепер як середовище розгорнутих різних матерій. Але сила — це, по суті, *одне,* тож їй притаманна і форма буття, в якій ці наявні матерії скасовані; таким чином, тепер *ця єдиність,* оскільки *силу* утверджено як середовище матерій, є *чимсь іншим, ніж сила,* тож сила має свою сутність поза своїми межами. Та оскільки вона необхідно має бути цією своєю сутністю, яка тим часом *ще не* утверджена, це інше підступає і спонукає силу відображуватись у собі, тобто касує її зовнішній вияв. Проте, фактично, *сама сила* є цим відображенням у собі, скасуванням зовнішнього вияву; видається, ніби єдиність зникає так, *як* і постала: немов *щось інше; сама сила і є тим іншим,* тобто притлумленою силою.

Те, що постає як інше і спонукає силу водночас і виявитись, і повернутися в себе, і *саме* безпосередньо репрезентується як *сила,* бо інше постає і як загальне середовище, і як одне, і то таким способом, що кожна з цих прибраних форм видається водночас знику-щим моментом. Отже, сила — через те, що для неї існує інше і вона існує для іншого — взагалі ще не вийшла за межі свого поняття. Водночас наявні дві сили, щоправда, поняття обох сил одне, але перейшло зі своєї єдності у двоїстість. Замість того, щоб протиставлення й далі, цілковито й по суті, було тільки моментом, видається, ніби воно, поділившись на дві *не-*

залежні сили, уникло панування єдності. Нам треба пильніше придивитись, яка виникає ситуація у зв'язку *з* цією незалежністю. Попервах друга сила постає проти тієї сили, яку спонукають, як спонукальна, проте, з огляду на свій зміст, — як загальне середовище, та оскільки *ця* друга сила полягає, по суті, в чергуванні цих обох моментів і сама є силою, вона, фактично, стає цим загальним середовищем *лише тоді, коли її спонукають до цього,* а також є тільки негативною (ущістю, спонукає силу повернутися в себе лише *тому, що її спонукають до цього.* Отже, відмінність між тими двома силами, коли одну вважали за *спонукальну,* а другу — за ту, яку *спонукають,* теж переходить у гой самий взаємообмін визначеностями.

Таким чином, взаємодія обох сил полягає в даному иипадку в тому, що вони надають одна одній протилежних визначеностей, існують одна для одної внаслідок такої визначеності і здійснюють абсолютний безпосередній обмін цими визначеностями, — полягає в переході, завдяки якому лише й існують ці визначеності, що в них сили, як видається, постають *незалежно.* Скажімо, спонукальну силу утверджено як загальне середовище, а спонукану силу — як притлумлену силу, але спонукальна сила є загальним середовищем тільки тому, що друга сила притлумлена; або ж притлумлена сила — це радше сила, що спонукає першу силу й перетворює її на загальне середовище. Перша сила набирає своєї визначеності тільки завдяки другій силі і є спонукальною лише тією мірою, якою друга сила спонукає її бути спонукальною; так само безпосередньо вона і втрачає цю їй надану визначеність, бо ця визначеність переходить чи, радше, иже перейшла у визначеність другої сили; спонукальна сила, діючи як зовнішній чинник, постає як загальне середовище, але тільки тому, що її спонукає до цього друга сила, а це означає, що ця друга сила *набуває* статусу спонукальності й радше *сама, по суті,* є загальним середовищем; вона утверджує спонукаль-ність саме тому, що ця друга визначеність теж, по суті, *її,* тобто що *вона і є цією визначеністю.*

Доповнюючи наш погляд на уявлення про цей процес, можна ще звернути увагу на те, що й самі відмінності виявляються двоїстим способом: по-перше, як відмінності *змісту,* бо одна крайність — це сила, відображена в собі, а друга — середовище матерій; по-друге, як відмінності *форми,* бо одна з них спонукальна, а друга — спонукана, одна активна, а друга пасивна. Коли йдеться про відмінності змісту, вони різні загалом або для нас, а коли йдеться про відмінності форми, вони незалежні, стоять у своїх відносинах нарізно й формують протиставлення. У сприйнятті руху сили свідомість починає усвідомлювати, що ці крайнощі, в обох згаданих аспектах, *в собі* нічого не становлять, бо й самі ці аспекти, в яких мала полягати їхня відмінна сутність, є тільки минущими моментами, безпосереднім переходом кожного елемента в свою протилежність. Але для нас, як уже згадано вище, зникають навіть відмінності в собі як *відмінності змісту і форми,* а в аспекті форми *діяльне, спонукальне* і *для-себе-сутнє* за своєю сутністю є тим самим, що в аспекті змісту було притлумленою силою; пасивне, *спонукане,* для-іншого-сутнє в аспекті форми було тим самим, що в аспекті змісту поставало як загальне середовище багатьох матерій.

З цього випливає, що уявлення про силу внаслідок поділу на дві сили стає *реальним,* і ми бачимо, як це відбувається. Ці дві сили існують як сутності, що існують для себе, проте їхнє існування — це такий їхній рух назустріч одна одній, що буття кожної з них — це радше чиста *утвердженість із боку іншої* сили, тобто їхнє буття радше мало чисте значення *зникнення.* Вони не схожі на крайності, що зберігають для себе щось зафіксоване, а в спільному проміжному середовищі тільки передають одна одній під час контакту якусь зовнішню властивість, бо тим, чим вони є, вони є лиш у цьому проміжному середовищі й у цьому контакті. Там ми безпосередньо маємо обидві сили: як силу притлумлену, її *буття-для-себе,* так і вияв сили; силу спонукальну і силу спонукану; отже, ці моменти не поділяються на дві незалежні крайності, які пропонують одна одній лише протилежний полюс,

бо радше їхня сутність цілковито полягає в тому, що кожна існує тільки завдяки іншій і кожна одразу припиняє бути такою, якою вона є завдяки іншій, будучи тією іншою. Таким чином, вони, фактично, не мають власної субстанції, яка підтримувала б їх. *Поняття* сили зберігається як *сутність* у самій своїй *реальності;* сила як *реальна* існує лиш у своєму *вияві,* що подночас є не чим іншим, як самоскасуванням сили. І \я *реальна* сила, репрезентована як вільна від свого нияву і така, що існує для *себе,* — це притлумлена сила, але й сама ця визначеність є, фактично, як випливає зі сказаного вище, тільки моментом *вияву* сили. Отже, істина сили лишається тільки *ідеєю* сили, а моменти її реальності, її субстанції та її руху невпинно зливаються в одну недиференційовану єдність, що не Є притлумленою силою (адже й ця сила — лиш один такий момент), бо ця єдність — *поняття сили, взяте як поняття.* Отже, реалізація сили — це водночас утрата її реальності; внаслідок цього вона стає чимсь цілковито іншим, а саме: *загальністю,* яку тяма з самого початку й безпосередньо визнавала за сутність сили і яка й сама виявляється як її сутність у тому, що має бути її реальністю, в реальних субстанціях.

Тією мірою, якою ми розглядаємо *перше* загальне як *поняття* тями, де сила ще не існує для себе, то друге становить тепер її *сутність,* якою вона виявляється *в собі* і *для себе.* Або навпаки: коли розглядати перше загальне як *безпосереднє,* що має правити за *реальний* об'єкт для свідомості, тоді це друге визначене як негативне чуттєво об'єктивної сили; це сила в тій формі, в якій у своїй справжній сутності вона існує тільки як *об'єкт тями;* те перше загальне було б притлумленою силою, тобто силою як субстанцією, а друге — це *внутрішнє* речі як *внутрішнє,* що є тим самим, що й поняття як поняття.

Ця справжня сутність речі визначена тепер так, що вона не існує безпосередньо для свідомості; радше свідомість має опосередковані відносини з внутрішнім і *крізь проміжне середовище взаємодії сил прозирає* — як тяма — *справжню основу речей.* Це проміжне середовище, що пов'язує дві крайності —

тяму і внутрішнє, — є розвиненим *буттям* сили, що для самої тями відтепер є *зниканням.* Через те ми й називаємо його *з'явищем [феноменам],* бо *буття,* що безпосередньо в собі самому є *небуттям,* ми називаємо *ілюзією.* А це не просто ілюзія, а з'явище, *ціле* ілюзії. Але *ціле* як ціле, або *загальне,* — це те, що становить *внутрішнє, взаємодію сил* як *відображення* їх у собі. В ньому свідомість об'єктивно бачить перед собою сутності сприйняття такими, якими вони є в собі, а саме: як моменти, що без упину, не маючи власного буття, безпосередньо перетворюються у свою протилежність; одне, що безпосередньо стає загальним, суттєве, що безпосередньо стає несуттєвим, і навпаки. Отже, взаємодія сил — це розвинена негативність, але її істина — позитивна, тобто *загальне,* об'єкт, що *існує в собі.* Буття цього об'єкта опосередковане *для* свідомості рухом *з'явища,* і в тому русі *буття сприйняття* і чуттєво-об'єктивний світ узагалі мають лише негативне значення; отже, свідомість відображується в собі, як в істині, але, будучи свідомістю, знову робить цю істину об'єктивним *внутрішнім* і відрізняє це відображення речі від свого відображення в собі; так само й опосередкувальний процес для неї ще досі є об'єктивним. Тому це внутрішнє є для свідомості крайністю, протиставленою їй, але через те й істиною для неї, бо в ньому, мов у якомусь *у-собі,* вона водночас має свою вірогідність, або момент свого буття-для-себе. Але ці свої основи вона ще не усвідомлює, бо *буття-для-себе,* що мало мати своє внутрішнє в ній, було б не чим іншим, як негативним процесом; але цей процес для неї ще досі є *об'єктивним* зникущим з'явищем, а не її *власним* буттям-для-себе; отже, внутрішнє для свідомості — це, звичайно, поняття, але вона ще не знає природи поняття.

У цій *внутрішній істині,* цьому *абсолютно загальному,* що позбулося *протилежності* загального та одиничного і стало об'єктом *тями,* розкривається тепер *надчуттєвий* світ як *істинний* світ, що лежить вище від чуттєвого світу, який є *світом з'явищ,* над минущою *цьогобічністю* лежить постійна *потойбіч-*

ність, певне в-собі, що є першим, а отже, недосконалим з'явищем розуму, тобто тільки чистим елементом, у якому істина має свою сутність.

Отже, *наш об'єкт* відтепер — силогізм, засновками якого є внутрішнє речей і тяма, а його середнім терміном — з'явище; проте хід цього процесу виснову-вання породжує додаткове визначення того, що тяма з допомогою середнього терміна виявляє у внутрішньому, а також досвіду, якого набуває тяма, розглядаючи ці відносини поєднаних термінів.

Внутрішнє — і досі *чиста потойбічність* для свідомості, бо вона ще не знайшла себе в ній; воно ще *порожнє,* бо воно — тільки ніщо з'явища [феномену] і є насправді простим загальним. Із таким способом буття внутрішнього безпосередньо погоджуються ті, хто стверджує, що внутрішнє речей неможливо пізнати, але причину тут слід розуміти якось інакше. Хай там як, про це внутрішнє, яким воно тут є безпосередньо, ще немає жодних знань, але не тому, що розум надто короткозорий, чи обмежений, чи який завгодно інший, як нам заманеться його назвати (про це ми ще нічого не знаємо, бо так глибоко ми ще не сягали), а внаслідок самої простої природи предмета, бо ж у *порожнечі* нічого не відомо, або, коли висловитися з позиції іншої сторони, саме тому, що її визначено як *потойбіччя* свідомості. Результат, щоправда, той самий, якщо поставити сліпого серед багатства надчуттєвого світу (якщо цей світ має те багатство, байдуже, чи воно є питомим змістом цього світу, чи сама свідомість становить цей зміст), а зрячого — се-ред цілковитої пітьми або, якщо хочете, серед чисто-го світла (якщо припустити, що надчуттєвий світ справді такий); зрячий бачить серед чистого світла не більше, ніж серед цілковитої пітьми, і не більше, ніж сліпий серед повноти багатства, що лежить перед ним. Якби вже нічого більше не можна було б удіяти із внутрішнім та нашою пов'язаністю з ним завдяки світу з'явищ, то не лишилося б нічого іншого, як дотримуватися феноменів, тобто вважати за істину те, про що ми знаємо, що воно не є істиною, або щоб у тій порожнечі, яка, щоправда, спершу постає як по-

рожнеча, де немає об'єктивних речей, проте *як порожнеча в собі,* де, слід вважати, немає і всіх духовних відносин та відмінностей свідомості як свідомості, — отож, щоб у тій *цілковитій порожнечі,* яку навіть називають *священною,* все-таки щось було, наповнити її мріями, вигадками, *феноменами,* витвореними самою свідомістю; порожнеча мала б бути задоволена, що до неї поставились так погано, бо вона б не заслуговувала нічого кращого, бо навіть мрії — це все-таки щось краще, ніж її гола пустота.

Але внутрішнє, або надчуттєве, потойбіччя таки *виникло,* воно походить зі з'явища, і з'явище є його опосередкуванням; іншими словами, *з'явище є його сутністю* і, фактично, його наповненням. Надчуттєве — це чуттєве і сприйняте, утверджене таким, яким воно є *насправді;* але *істина чуттєвого* і сприйнятого полягає в тому, щоб бути *з'явищем.* Отже, надчуттєве — це *з'явище* як *з'явище, феномен* як *феномен.* Але коли при цьому ще й думати, що надчуттєве — це *також і* чуттєвий світ, або світ, яким він *є для безпосередньої чуттєвої вірогідності і сприйняття,* це вже буде викривленим розумінням, бо з'явище — це радше *не* світ чуттєвого знання і сприйняття як *сутній,* а світ *як скасований,* або утверджений насправді як внутрішній. Звичайно кажуть, що надчуттєве — це *не* з'явище, але при цьому під з'явищем розуміють не з'явище, а радше *чуттєвий* світ як саму реальну дійсність.

Тяма, що є тут нашим об'єктом, опиняється саме на тому місці, де внутрішнє стало для неї лиш загальним, ще не наповненим *у-собі;* взаємодія сил має тільки це негативне значення — не бути в собі, — а її єдине позитивне значення — *опосередкувальне,* проте за межами тями. Але відносини тями із внутрішнім через опосередкування — це його власний процес, завдяки якому внутрішнє стає наповненим. Взаємодія сил існує *безпосередньо* для тями, *але істина* для неї — це просте внутрішнє, тож і рух сили загалом є істиною теж тільки як *щось просте.* Спостерігаючи взаємодію сил, ми бачили: її особливість полягає в тому, що сила, *спонукана* якоюсь іншою силою, водночас є *спонукальною* для цієї іншої сили, що й сама тільки завдяки цьому стає спонукальною. Отже, тут, таким чином, відбувається тільки безпосередня зміна, або абсолютний обмін *визначеностями,* які становлять єдиний *зміст* того, що постає перед нами, — чи то загального середовища, чи то негативної єдності. Воно, постаючи перед нами в цілком визначеній подобі, одразу припиняє бути таким, яким воно було, постаючи; своєю появою у визначеній подобі воно спонукає іншу сторону, яка завдяки цьому набуває *вияву,* тобто цей аспект тепер безпосередньо стає таким, яким мав бути перший аспект. Ці обидва аспекти — *відносини* спонукання і *відносини* визначеного протилежного змісту — є, *кожен для себе,* абсолютним процесом перекручення і зміни. Проте й самі ці обидва типи відносин — це те саме, тож відмінність у *формі* (бути спонуканою чи спонукальною) — та сама, що й відмінність у *змісті:* між спонуканим як таким, а отже, пасивним середовищем, і спонукальним, тобто діяльним чинником, негативною єдністю, або одним. Унаслідок цього зникає всяка різниця між *окремими силами,* що мають брати участь у цьому процесі, протиставлені одна одній, бо вона спирається тільки на згадані вище відмінності. Отже, водночас із тими відмінностями не стає різниці й між силами, і все зливається в одне. Немає ні сили, ні спонукання, ні спонуканості, ні визначеності як бути наявним середовищем, так і відображеною в собі єдністю, ні одиничного, що є чимсь для себе, ні різних протилежностей, бо в цій абсолютній зміні є тільки *відмінність як загальна,* тобто така, в якій зникають багато різних протилежностей. Отже, ця *відмінність як загальна* — це те, що становить *простий елемент у самій взаємодії сил* та істину цього процесу; це *закон сили.*

Абсолютно мінливе з'явище через свої відносини з простотою внутрішнього, або тяму, перетворюється на *просту відмінність.* Внутрішнє — це передусім загальне в собі, але це просте *загальне* в собі — це, по суті, теж абсолютно *загальна відмінність,* бо воно є результатом самої зміни, або ж зміна є його сутністю,

проте зміна як утверджена у внутрішньому, така, яка вона насправді, і в цій реальності його теж вважають за таку саму абсолютно загальну, заспокоєну й само-тотожну відмінність. Іншими словами, заперечення — суттєвий елемент загального, тож заперечення чи то опосередкування в загальному — це *загальна відмінність.* Ця відмінність виражена в *законі,* що є *постійним* образом мінливого з'явища. Таким чином, *надчуттєвий* світ — це *спокійне царство законів,* щоправда, по той бік сприйманого світу, бо цей світ репрезентує закон тільки через невпинну зміну, але однаково *присутній* у ньому і є його безпосередньою нерухливою копією.

Згадане царство законів — це і справді істина тями, і *зміст* цієї істини — відмінність, що полягає в законі. Водночас це царство -- лише її *перша* істина, що не вичерпує всієї повноти з'явища. Закон у ньому присутній, проте не становить усієї наявної в ньому присутності; за щоразу інших обставин закон має щоразу іншу реальність. Отже, з'явище [феномен] *для себе* завжди має один аспект, що не є у внутрішньому, тобто з'явище насправді ще не утверджене як *з'явище,* як *скасоване* буття-для-себе. Цей ґандж закону має виявлятись і в самому законі. Те, *що* видається в ньому ґанджем, — це те, що він, звичайно, містить у собі відмінність, проте як загальну, невизначену Тією мірою, якою це не *закон* узагалі, а просто *якийсь* закон, він має в собі визначеність, тож, таким чином, є невизначена множина законів. Але ця множина — радше теж ґандж, бо суперечить принципові тями, для якої як для усвідомлення простого внутрішнього істина є загальною *єдністю* в собі. Через те множину законів тяма повинна звести до *одного* закону, с к а -[1] жімо, до закону, згідно з яким падає камінь, чи то закону, згідно з яким обертаються небесні сфери, щоб його можна було розуміти як *один* закон. *Але.* під час такого збігу закони втрачають свою визначеність, закон ставатиме дедалі поверховішим і, фактично, стане внаслідок цього не єдністю *цих визначених законів,* а законом, що позбувся своєї визначеності; немов той один закон, що поєднує в собі закони падіння

фізичних тіл на землю і закони руху небесних тіл, пін, фактично, не виражатиме жодного закону. Поєднання всіх законів у *загальну притягальність* не ви-І іажає жодного дальшого змісту, крім *голого поняття Сймогб закону,* що утверджений у цьому понятті як сутній. Загальна притягальність передає лише те, що *все має якусь ?юстійну відмінність від іншого.* Тяма при цьому гадає, ніби винайшла якийсь загальний закон, що виражає загальну реальність як таку, але насправді винайшла тільки *поняття самого закону,* одначе так, немов водночас заявляє, ніби *вся* реальність *у самій собі* сумірна законові. Тож вираз *загальна притягальність* набуває через те великого значення, І то тією мірою, якою він спрямований проти бездумних уявлень, яким усе репрезентується у формі випадковості і для яких визначеність набирає форми чутії і в о ї незалежності.

Отже, визначеним законам протиставлена загальна притягальність, або чисте поняття закону. Тією мірою, якою це чисте поняття вважають за сутність або за справжнє внутрішнє, сама *визначеність* визначених законів належить ще світові з'явищ, чи, радше, чуттєвому буттю. Проте чисте *поняття* закону трансцендує не просто закон, що, й сам *визначений,* протиставлений *іншим визначеним* законам, а *закон* як такий. Визначеність, про яку ми говоримо, — це, класне, тільки зникущий момент, який тут уже не може постати як сутність, бо як істина тут є тільки закон; проте *поняття* закону спрямоване проти самого *закону.* Адже в законі саму відмінність *безпосередньо* осягають і беруть до загального, і внаслідок цього моменти, відносини яких виражає закон, існують як нзаємно байдужі сутності, наділені буттям-у-собі. Ці частини відмінності в законі водночас і самі є визначеними аспектами. Чисте поняття закону як загальної притягальності треба розуміти в його справжньому иіаченні так, щоб у ньому, як абсолютно *простому, відмінності,* властиві закону як такому, самі *повернулись у внутрішнє як просту єдність;* ця єдність — шгутрішня *необхідність* закону.

І*

Закон, таким чином, постає у двоїстій формі: одного разу як закон, відмінності якого виражені як незалежні моменти, а другого — у формі *простого* самозаглиблення, яке знову можна було б назвати *силою,* яка, проте, не притлумлена, а є силою взагалі, або поняттям сили, абстракцією, що поглинає відмінності того, що притягує і того, що притягується. Отже, наприклад, проста електрика — це *сила;* проте вираження відмінності припадає на закон; ця відмінність — це позитивна й негативна електрика. У випадку падіння тіл *сила* — простий елемент: *тяжіння,* що має *закон,* який пов'язує у відносини кореня і квадрата величини різних моментів руху, збіглого *часу* й подоланої *відстані.* Сама електрика — це не відмінність у собі, і не двоїста за своїм характером сутність, що складається з позитивної та негативної електрики, і тому звичайно кажуть, що вона *має* закон *бути* саме такою, або що вона *має властивість* виявлятися таким способом. Ця властивість, щоправда, — суттєва та єдина властивість цієї сили, тобто *необхідна* їй. А л е необхідність тут — пусте слово: адже сила *мусить,* і то саме *тому,* що *мусить,* отак подвоюватися. Звісно, якщо справді дано *позитивну* електрику, то необхідна й *негативна в собі,* бо *позитивний елемент* існує тільки як відносини з *негативним елементом;* іншими словами, позитивний елемент *у самому собі* містить відмінність від себе, і так само й негативний елемент. Але те, *що* електрика як така поділяється отак, само по собі не є необхідним; електрика як *проста сила* байдужа до свого закону — *бути* позитивною чи негативною, і якщо перше ми називаємо її поняттям, а друге — її буттям, то поняття електрики байдуже до її буття; електрика лише *має* таку властивість, а це означає, що сама *в собі* вона не є необхідною для електрики. Ця байдужість набирає іншої форми, коли кажуть, що бути позитивним і негативним належить до *визначення* електрики, або що це просто — *її поняття та її сутність.* У такому разі буття електрики означатиме *її існування* взагалі, проте в цьому визначенні немає *необхідності її існування;* вона існує або тому, що ми *бачимо* її такою, тобто вона аж

ніяк не необхідна; або ж існує завдяки іншій силі, тобто її необхідність зовнішня. Та оскільки необхідність полягає у визначенні *буття через інше,* ми зно-иу відступаємо до *множини* визначених законів, яку ми щойно покинули, щоб розглядати *закон* як закон; саме з ним слід порівняти його *поняття* як поняття, або його необхідність, що, проте, в усіх цих формах виявилася пустим словом.

Байдужість закону і сили, або поняття і буття виявляється ще й іншим способом, ніж щойно зазначеним. Скажімо, в законі руху необхідно, щоб рух поділявся в часі та просторі або ж на відстань і швидкість. Оскільки рух є тільки відносинами цих елементів, він, як загальне, звичайно ж, поділяється і *в собі самому,* проте нині ці частини — час і простір, або відстань і швидкість, — не виражають у собі цього походження з *однієї єдності;* вони байдужі один до одного; простір, як гадають, може обійтися без часу, час — без простору, а відстань — принаймні без швидкості, — так само як байдужі одна до одної їхні величини, оскільки вони не пов'язані *як позитивне* і *негативне,* а отже, не пов'язані один з одним самою *своєю* сутністю. Отже, тут є необхідність *поділу,* та аж ніяк не *частин* як таких одна для одної. Через те й Сама та перша необхідність — теж тільки вдавана і несправжня: адже рух тут уявлений не як щось *просте,* або як чиста сутність, а *вже* як поділений; час і простір — це його *незалежні* частини, або *сутності в ньому;* іншими словами, відстань і швидкість — це способи буття, або способи виображення, кожен з яких цілком може бути іншим, і тому рух — тільки їхні *поверхневі* відносини, а не їхня сутність. Репрезентований як проста сутність, або як сила, рух — це, безперечно, *тяжіння,* яке, проте, взагалі не містить у собі цих відмінностей.

Отже, відмінність в обох випадках — це аж ніяк не *відмінність у самому собі:* адже або загальне, тобто сила, байдуже до поділу, що є в законі, або відмінності, ці частини закону, байдужі одна до одної. Але тяма містить поняття *цих відмінностей у собі,* і то саме тому, що закон — це почасти внутрішнє, *буття-в-собі,*

але *в ньому* водночас є *відмінне-,* ця відмінність є, таким чином, внутрішньою відмінністю, і це видно з того, що закон — це *проста* сила, або поняття цієї відмінності, а отже, *відмінність поняття.* Але ця внутрішня відмінність припадає тільки *на тяму,* а не *утверджена в самому предметі* [Sache]. Отже, тяма виражає лише свою *власну* необхідність — відмінність, яку вона робить такою, щоб водночас виразити, що ця відмінність — аж ніяк не *відмінність,* характерна для *самого ?гредмета.* Ця необхідність, що полягає тільки в слові, є, таким чином, тільки повторенням моментів, що становлять коло необхідності; моменти, щоправда, відрізняються, але водночас стверджено, що відмінність між ними — це не відмінність самого предмета, і звідси випливає, що ця відмінність одразу знову стає скасована. Цей процес називають *поясненням.* Отже, сформульовано *закон;* від нього відрізняється як *сила* його загальне в собі, або причина, але про цю відмінність сказано, що вона аж ніяк не відмінність, а радше причина має таку саму конституцію, як і закон. Скажімо, конкретний випадок спалаху блискавки осягають як загальне, а це загальне виражають як *закон* електрики, і тоді пояснення поєднує *закон* із *силою* як сутністю закону. Тоді ця сила *конституйована так,* що, коли вона виявляється, виникають протилежні електричні заряди, які знову зникають один в одному, тобто *ця сила сконсти-туйована так само, як закон;* стверджено, що вони обоє не різняться між собою. Відмінності — це чистий загальний вияв, або закон, і чиста сила; і закон, і сила мають *той самий* зміст, *ту саму* властивість; таким чином, відмінність між ними як відмінність змісту, тобто *предмета,* знов усунена.

У цьому тавтологічному процесі тяма, як видається, твердо дотримується незмінної єдності свого об'єкта, і процес відбувається лиш у ній, а не в об'єкті. Це пояснення, яке не тільки нічого не пояснює, а таке ясне, що, вдаючи, ніби висловлює щось відмінне від уже сказаного, радше нічого не висловлює, а тільки повторює те саме. В самому предметі внаслідок цього процесу не виникає нічого нового; цей процес бе-

руть до уваги лише як процес тями. Проте завдяки йому ми тепер з'ясували те, чого бракувало законові, а саме: дізналися про абсолютну зміну, бо цей *процес,* коли придивитися до нього ближче, є безпосередньою протилежністю самому собі. Тобто він утверджує *певну відмінність,* яка не тільки для нас не є *відмінністю, 2.* й сама себе касує як відмінність. Це та сама зміна, що виявлялась як взаємодія сил; там ми бачили відмінність між спонукальною і спонуканою силами, або між силою, що виявляється, і притлумленою силою, але то були відмінності, що насправді не були відмінностями, а отже, миттю знову касували себе. Ми маємо тут не просто голу єдність, де годі було б утвердити будь-яку відмінність, а саме цей *процес,* що, *хай там як, становив відмінність,* але, оскільки він не є відмінністю, вона *знову скасована.* Отже, разом із поясненням ми бачимо: зміни та зрушення, що раніше перебували за межами внутрішнього, лише у світі з'явищ, проникли в надчуттєве. Але наша свідомість перейшла від внутрішнього як об'єкта на інший бік, до тями, і виявила там зміну.

Ця зміна — це ще не зміна самого предмета, бо вона постає перед нами радше як *чиста зміна,* тож *зміст* моментів зміни лишається той самий. Але оскільки *поняття* як поняття тями — це те саме, що і внутрішнє речей, *ця зміна* стає для тями *законом внутрішнього.* Отже, тяма *дізнається,* що *в самому світі з'явищ* є *закон* про появу відмінностей, які не є відмінностями; іншими словами, дізнається, що *однойменні [тотожні]* речі взаємно *відштовхуються,* а також, що є тільки такі відмінності, яких насправді немає і які касують самі себе; або ж- *неоднойменні [нетотожні]* речі *притягуються.* Тут ми маємо *другий закон,* зміст якого протиставлений тому, що раніше було назване законом, а саме: протиставлений постійній самототожній відмінності, бо цей новий закон виражає те, що *тотожне стає нетотожним,* а *нетотожне — тотожним.* Поняття вимагає від бездумності звести обидва закони докупи та усвідомити їхню протилежність. Звичайно, другий закон — теж закон, або ж внутрішнє самототожне буття, але

це радше самототожність нетотожності, постійність непостійності. У взаємодії сил цей закон якраз і виявляється абсолютним переходом і чистою зміною; *однойменне,* як-от сила, *розпадається* на протилежність, що спершу видається незалежною відмінністю, але потім з'ясовується, що вона, фактично, *аж ніяк не* відмінність, бо саме *однойменне* відштовхується від себе, і потім це відштовхнуте, по суті, само себе притягує, бо є *тим самим;* утворена відмінність, насправді не будучи відмінністю, знову сама себе скасовує. Таким чином відмінність репрезентується тут як відмінність *самого предмета, або* абсолютна відмінність, і ця відмінність, властива предметові, — не що інше, як однойменне, що відштовхнулося від себе, а отже, утвердило тільки ту протилежність, якої немає.

Завдяки цьому принципові перше надчуттєве — незмінне царство законів, безпосередня копія сприйнятого світу, перетворюється у свою протилежність; закон був загалом *самототожний,* як і його відмінності, але тепер утверджено, що кожна з обох сторін — це радше своя власна протилежність; *самото-тожне* відштовхується від себе, а несамототожне утверджується як самототожне. Фактично, тільки з таким визначенням відмінність стає *внутрішньою* відмінністю, або відмінністю *в самій собі,* тоді як тотожне — нетотожним із собою, а нетотожне — самототож-ним. *Цей другий надчуттєвий світ* є, таким чином, *перевернутим* світом; щоправда, оскільки один аспект був наявний ще в першому надчуттєвому світі, *перевернутою* формою того *першого* світу. Внаслідок цього внутрішнє стає завершене як з'явище. Адже перший надчуттєвий світ був тільки *безпосереднім* піднесенням сприйнятого світу в елемент загальності; він мав свою необхідну протилежність у сприйнятому світі, що й далі лишався *для себе принципом зміни* і *мінливості;* перше царство законів позбувається цього принципу, але отримує його у формі перевернутого світу.

Згідно з законом цього перевернутого світу, *однойменне* першого світу *не тотожне* з собою, а нетотожне першого світу теж *нетотожне з собою,* або

Стає *самототожним.* Отож певної миті виявляється: те, що згідно з законами першого світу солодке, в цьому перевернутому в-собі стає кислим, те, що в тому світі чорне, в цьому — біле. Те, що за законом першого світу є північним полюсом магніту, в цьому іншому надчуттєвому в-собі (тобто на землі) є південним полюсом, а те, що там південний полюс, тут північний полюс. Те, що за першим законом є в електриці кисневим полюсом, стає в цій іншій, надчуттєвій сутності водневим полюсом, і навпаки: те, що там є иодневим полюсом, стає тут кисневим полюсом. У якійсь іншій сфері згідно з *безпосереднім законом* помста ворогові — це найвище задоволення ображеного індивіда. *Але цей закон,* який вимагає, аби тому, хто не трактує мене як незалежну сутність, я довів, що я таки є цією сутністю, і навіть скасував його як сутність, *перетворюється* під впливом принципу іншого світу *на свою протилежність:* відновлення мене як сутності через скасування чужої сутності стає самознищенням. Якщо тепер це перетворення, що сталося в процесі *покарання* злочину, зробити *законом,* він знову-таки буде лише законом світу, якому *протиставлений перевернутий* надчуттєвий світ, у якому пошановують те, що зневажають у цьому, зневажають те, що пошановують у цьому. Покарання, які за *законом першого* світу ганьблять і знищують людину, перетворюються у своєму *перевернутому* світі па ласку, що зберігає її сутність і пошановує її.

Коли придивлятися тільки до поверхні, цей перевернутий світ — протилежність першому, бо: має той перший світ за своїми межами і відштовхує його від себе як перевернуту *реальність; один* з цих світів — світ *з*явищ [феноменів],* а *другий* — світ-у-собі; *один* є таким, яким він є *для якогось іншого,* натомість *другий* — таким, яким він є *для себе;* коли вдатися до попереднього прикладу, те, що солодке на смак, *власне* або *внутрішньо* в речі є кислим, а те, що у справжньому магніті у світі з'явищ є північним полюсом, *у внутрішньому, або суттєвому бутті* було б південним; те, що в електриці як у феномені постає як кисневий полюс, в електриці, яка не належить до світу

з'явищ, було б водневим полюсом. Або ж дія, що *у світі з'явищ* є злочином, *у своєму внутрішньому* повинна бути доброю (лихий учинок може мати добрий намір); покарання є покаранням лиш *у світі з'явищ,* а *в собі* або в якомусь іншому світі воно цілком може бути добром для злочинця. Але таких протиставлень внутрішнього і зовнішнього, з'явища і надчуттєвого як двох видів реальності тут уже більше немає. Відкинуті відмінності вже не поділяються знову на дві субстанції, які б підтримували їх і надавали б їм відокремленого існування, внаслідок чого тяма знову вийшла б із внутрішнього на своє попереднє місце. Один аспект, або субстанція, був би знову світом сприйняття, де один з тих двох законів проводить своє існування, а навпроти нього стояв би внутрішній світ, *саме такий чуттєвий світ,* як і *перший,* але у сфері *уявлень-,* його, на відміну від чуттєвого світу, не можна було б ні показати, ні побачити, ні почути, ні скуштувати, а проте б його уявляли як саме такий чуттєвий світ. Але, фактично, коли *один утверджений елемент* є реально сприйнятим, а його *в-собі* — перевернутою формою цього елемента, а отже, *чуттєво уявленим* елементом, тоді кисле, що було б у-со-бі солодкої речі, є такою самою реальною річчю, як і вона, а саме: *кислою річчю;* чорне, що було б у-собі білого, є реальним чорним; північний полюс, що є в-собі південного полюсу, є північним полюсом *на тому самому магніті;* кисневий полюс, що є в-собі водневого полюсу, є *наявним* кисневим полюсом того самого вольтового стовпа. Проте *реальний* злочин має свою *перевернутість* і своє *в-собі як можливість* у *намірі* як такому, а не в доброму намірі, бо істиною наміру є тільки сам учинок. А злочин, відповідно до свого змісту, має своє відображення-в-собі, або свою перевернутість, *у реальному* покаранні; покарання — це примирення закону з реальністю, протиставленою йому в злочині. І, нарешті, *реальне* покарання має свою *перевернуту* реальність у собі, бо воно є такою реалізацією закону, внаслідок якої діяльність, що її здійснює закон у формі покарання, *сама себе касує,* закон із *діяльного* знову стає чинним законом у стані

спокою, і конфлікт індивіда з ним і закону з індивідом припиняється.

Отже, з ідеї перевернутості, що становить сутність одного аспекту надчуттєвого світу, ми повинні вилучити чуттєве уявлення про зафіксованість відмінностей у якомусь відмінному елементі, що забезпечує ' ї х -нє існування, і це абсолютне поняття відмінності слід репрезентувати й осягати суто як внутрішню відмінність, самовідштовхування однойменного як однойменного і тотожність нетотожного як нетотожного. Слід *думати* про чисту зміну, або *протилежність у самій собі, суперечність.* Бо у відмінності, що є внутрішньою, протилежне — це не щось *одне з двох* (адже в такому разі воно було б чимсь *сутнім,* а не протилежним), а протилежне протилежному, або інше, наявне безпосередньо в ньому. Я, звичайно, ставлю протилежне *тут,* а інше, протилежністю якому воно є, — *там;* отже, я ставлю протилежне на один бік, беручи його як у собі і для себе без іншого. А л е саме тому, що я маю тут *протилежність у собі і для себе,* це протилежність самій собі, тобто вона і справді має своє інше безпосередньо в собі. Отже, надчуттєвий світ, що є перевернутим, водночас сягає за межі іншого світу й має його в собі самому; цей світ є для себе перевернутим, тобто перевернутою формою себе самого; цей світ є сам собою і протилежним йому світом у межах *однієї* єдності. Лиш у такому разі відмінність є *внутрішньою* відмінністю, або відмінністю *в собі,* тобто у формі *безкінечності.*

З допомогою безкінечності ми бачимо, як закон досягає завершеності у формі необхідності, а всі моменти світу з'явищ узято, таким чином, до внутрішнього. Згідно з попереднім викладом, те, що проста природа закону — це його безкінечність, означає: а) закон *самототожний,* проте є *відмінністю* в собі; іншими словами, закон — це однойменне, що само-відштовхується, або розпадається на два елементи. Те, що було назване *простою* силою, *розпадається на два елементи* і завдяки своїй безмежності є законом; Р) те, що розпалося і становить частини, що, як гадають, властиві законові, репрезентується як сутнє і ста-

ле, а якщо ці частини розглядати без поняття внутрішньої відмінності, тоді час і простір, або відстань і швидкість, що постають як моменти тяжіння, не менш байдужі одне до одного (й не мають відносин необхідності одне з одним), як і до самого тяжіння, так само як це просте тяжіння байдуже до них, а проста електрика байдужа до позитивного і негативного; у) проте завдяки поняттю внутрішньої відмінності це нетотожне й байдуже, час і простір і т. ін. становить *відмінність,* що не є відмінністю, або є тільки відмінністю *однойменного,* тож її сутність — єдність; і те, і те спонукає одне одного, мов позитивне і негативне, і їхнє буття полягає радше в тому, що вони утверджуються як небуття і скасовуються в єдності. Існують два відмінні елементи, і вони існують *у собі,* існують *у собі як протилежні,* тобто як протилежності самим собі, мають своє інше в собі і є тільки *однією* єдністю. Цю просту безкінечність, або абсолютне поняття, можна було б назвати простою сутністю життя, душею світу, загальною кров'ю, що циркулює скрізь, і ніде ніяка відмінність не стає на заваді її плинові й не уриває його, бо радше вона сама становить усяку відмінність, але водночас і її скасування; отже, вона пульсує не ворушачись, і здригається вся, не будучи неспокійною. Вона *самототожна,* бо відмінності тавтологічні, бо це відмінності, що не є відмінностями. Ця самототожна сутність має відносини тільки з собою; *з собою:* це означає, що є інше, на яке спрямовані відносини, а відносини *з собою* — це радше *роздвоєння;* іншими словами, та сама самототожність є внутрішньою відмінністю. Отже, кожна з цих частин *роздвоєного* існує *в собі і для себе,* кожна є протилежністю *якогось іншого;* таким чином, із кожною водночас дано й *інше.* Або ж кожна частина — це не протилежність *якогось іншого,* а тільки *чиста протилежність,* тож кожна в собі є своєю протилежністю. Або вона — взагалі не протилежність, а існує просто для себе, є чистою самототожною сутністю, що не має в собі жодної відмінності, і в такому разі нам немає потреби запитувати (а ще менше — вважати, ніби таке запитання завдасть філософії клопоту або вона взагалі не зможе відповісти на нього), *як* із цієї чистої сутності може виринути відмінність або іншість: адже роздвоєння вже сталося, з самототожного викинуто відмінність і поставлено її збоку; таким чином, те, що мало бути *самототожним,* — це вже радше один з елементів роздвоєного, а не абсолютна сутність. Тому, коли *самототожне роздвоюється,* це означає ще й те, що воно скасовує себе як уже роздвоєне, скасовує себе як іншість. *Єдність,* яку звичайно мають на увазі люди, кажучи, що з неї не може походити відмінність, і сама, фактично, — лише момент роздвоєння; вона є абстракцією простоти, що протиставлена відмінності. Та оскільки ця єдність — абстракція, лиш один із двох протиставлених елементів, ми кажемо, що вона вже є роздвоєнням, бо якщо єдність — це щось *негативне,* щось *протилежне,* то вона вже утверджена як те, що містить у собі протилежність. Із цієї причини відмінності між *роздвоєнням* і *самототожненням* — це тільки *процес самоскасування.* адже оскільки самототожне, що спершу має роздвоїтись або стати своєю протилежністю, є абстракцією, тобто й *саме вже* роздвоєне, роздвоєння внаслідок цього є скасуванням того, чим воно є, а отже, скасуванням своєї роздвоєності. *Самоототожнення* — теж роздвоєння, і, таким чином, те, що стає *самото-тожним,* стає супроти роздвоєння, тобто й саме стає *на один бік,* чи, радше, *стає* чимсь *роздвоєним.*

Безкінечність, цей абсолютний неспокій чистого саморуху — такого, коли щось визначене певним способом, скажімо, як буття, радше є протилежністю цьому визначенню, — є, безперечно, душею всього, з чим ми стикалися досі, але саме у *внутрішньому* вона вперше постає вільно. Феномен, або взаємодія сил, уже виявляє себе, але передусім лише як *пояснення* він вільно виходить наперед; оскільки він нарешті став об'єктом для свідомості, *як те, чим він є,* свідомість стає *самоусвідомленням. Пояснення,* яке пропонує тяма, попервах лиш описує, що таке самоусвідомлення. Тяма скасовує наявні в законі відмінності, які вже стали чистими, але ще байдужі, і ставить їх у лоно *єдиної* єдності, -- єдності сили. Але це самоототож-

нення — безпосередньо ще й роздвоєння, бо тяма касує відмінності й утверджує єдність сили, тільки створивши нову відмінність — між законом і силою, — що, проте, водночас не є відмінністю; крім того, щоб і ця відмінність теж не була відмінністю, вона йде далі і скасовує й цю відмінність, чинячи так, аби сила мала ту саму конституцію, що й закон. Але цей процес, чи ця необхідність, — це ще й необхідність і процес тями, тобто процес *як такий* ще *не став об'єктом тями,* бо тяма в цьому процесі має за свої об'єкти позитивну та негативну електрику, відстань, швидкість, притягальну силу й тисячі інших речей, що становлять зміст моментів цього процесу. В поясненні саме тому так багато самозадоволення, що свідомість при цьому, якщо можна так висловитися, безпосередньо спілкується з собою, тішиться тільки собою, хоча здається, ніби вона робить щось інше, але насправді вона переймається тільки собою.

У протилежному законі — як інверсії першого закону, — або у внутрішній відмінності, безкінечність, щоправда, й сама стає *об'єктом* тями, але вона як така знову не спромагається віддати їй належне, ще раз поділяючи на два світи, на два субстанційні елементи, відмінність у собі, самовідштовхування однойменного і притягування нетотожного; *процес,* яким він є в досвіді, є тут для тями подією, а однойменне й нетотожне є тут для неї *предикатами,* сутність яких — субстрат, що існує. Те саме, що є для тями об'єктом у чуттєвій оболонці, є для нас у своїй суттєвій формі чистим поняттям. Таке осягання відмінності такою, якою вона є *насправді,* або осягання *безкінечності* як такої, існує *для нас* або *в собі.* Пояснення поняття належить науці, але свідомість, *безпосередньо* маючи це поняття, знову постає як власна форма або нова постать свідомості, що в попередньому не визнає своєї сутності, а дивиться на нього як на щось цілковито інше. Оскільки поняття безкінечності — об'єкт свідомості, вона є усвідомленням відмінності як відмінності, що водночас *миттю* скасована; свідомість існує *для себе самої,* вона є *диференціюванням недиференційованого,* або самоусвідомленням. Я *відрізняю себе*

від себе, і *при цьому мені безпосередньо стає ясно, що це диференційоване не є диференційованим.* Я, однойменне, відштовхуюсь від самого себе, але оте диференційоване, утверджене як нетотожне зі мною, безпосередньо, будучи диференційованим, не є відмінністю для мене. Щоправда, усвідомлення чогось іншого або якогось об'єкта взагалі й саме неминуче є *самоусвідомленням,* відображеністю в собі, усвідомленням себе в своїй іншості. *Необхідний перехід* від попередніх форм свідомості, що мали за свою істину річ, щось інше, ніж вони самі, якраз і виражає не тільки те, що усвідомлення речі можливе лише для самоусвідомлення, а й те, що тільки це самоусвідомлення Є істиною тих форм. Але ця істина присутня тільки для нас, а не для свідомості. Самоусвідомлення тут стало тільки *для себе,* воно ще не стало *єдністю* зі свідомістю взагалі.

Ми бачимо, що у внутрішньому з'явища тяма насправді дізнається не про що інше, як про саме з'яви-ще, проте не таке, яким воно є як взаємодія сил, а про цю взаємодію сил у її абсолютно загальних моментах та в рухові цих моментів; фактично, тяма дізнається тільки про *себе.* Піднесена над сприйняттям свідомість репрезентується як поєднана з надчуттєвим світом через посередництво з'явища, крізь яке нона розглядає тло, що міститься за з'явищем. Обидві крайності — чисте внутрішнє і внутрішнє, що дивиться в це чисте внутрішнє, — відтепер збігаються і, як крайності, а також і проміжна ланка між ними як щось інше, ніж вони, зникають. Отже, завісу, що висить перед внутрішнім, прибрано, і ми бачимо, як ннутрішнє дивиться у внутрішнє, бачимо недиференційоване *однойменне,* що само себе відштовхує й утверджується як *диференційоване* внутрішнє, для якого, проте, однаково зберігається *недиференційованість* обох частин, — бачимо самоусвідомлення. Очевидно, що за так званою завісою, яка має прикривати внутрішнє, нема чого бачити, якщо *ми* самі не підемо за завісу — і для того, щоб можна було бачити, і для того, щоб там було те, що можна бачити. Але водночас виявляється, що ми не можемо піти просто

туди, не маючи перешкод із боку жодних обставин, бо й саме знання, в чому полягає істина *уявлення* про з'явище та його внутрішнє, — це лише результат залежного від обставин процесу, внаслідок якого зникають такі модальності свідомості, як гадка, сприйняття і тяма; крім того, з'ясується, що пізнання того, *що знає свідомість, оскільки вона знає себе,* потребує додаткових обставин, і далі ми докладно проаналізуємо їх.

Б
САМОУСВІДОМЛЕННЯ

IV
ІСТИНА САМОВІРОГІДНОСТІ

У модальності вірогідності, яку ми розглядали досі, істина в очах свідомості була чимсь іншим, ніж сама свідомість. Проте поняття цієї істини зникає під час нашого мпайомства з нею в процесі досвіду; виявляється, що таким, яким об'єкт був безпосередньо *в собі,* — сутнім чуттєвої вірогідності, конкретною річчю сприйняття, силою тями, — він насправді не є, натомість це *в-собі* постає як спосіб, яким об'єкт існує для іншого. Поняття об'єкта скасовується, поступаючись реальному об'єктові, або ж перше безпосереднє уявлення зникає в процесі д о с в і д у , а вірогідність розмивається в істині А л е тепер і гароджується те, чого не з'являлося в попередніх відносинах, а саме: вірогідність, що тотожна своїй істині, бо нірогідність і сама є своїм об'єктом, а свідомість — сама для *себе* істина. Тут є, щоправда, й іншість: свідомість диференціює, але так, що диференційоване для неї водночас не є відмінністю. Коли назвати *поняття* рухом аиання, а *об'єкт* — знанням як єдністю в стані спокою, або Я, ми побачимо, що об'єкт відповідає поняттю не тільки для нас, а й для самого знання. Або, по-іншому, коли назвати поняттям те, що є об'єктом *у собі,* а об'єктом — те, чим він є як *об'єкт* або *для якогось* іншого, ниявляється, що буття-в-собі і буття-для-іншого — це те саме; *в-собі* — це свідомість, але водночас і те, *для чого* існує інше *(в-собі))* саме для свідомості і в-собі об'єкта, і його буття для іншого — те саме; Я — водночас і зміст відносин, і саме пов'язування; саме Я стоїть супроти іншого і водночас сягає далі того іншого, що для себе теж є тільки собою.

Разом із самоусвідомленням ми вступаємо тепер у питоме царство істини. Треба подивитись, як попервах виникає форма самоусвідомлення. Коли розглядати цю нову форму знання — знання про *себе* — у її відносинах із попередньою формою, тобто знанням про іншого, ми, щоправда, бачимо, що знання про іншого зникає, але водночас його моменти зберігаються, тож втрата полягає в тому, що ці моменти наявні тут такими, якими вони є *в собі. Буття* гадки, *одиничність* і протилежна їй *загальність* сприйняття, так само як порожнє внутрішнє тями — це вже не сутності, а моменти самоусвідомлення, тобто абстракції чи відмінності, які водночас *для* свідомості нічого не важать або взагалі не є відмінностями, будучи лише чистими зникущими сутностями. Отже, видається втраченим тільки головний момент, а с а м е - , *просте незалежне існування для* свідомості. Але самоусвідомлення, фактично, — це відображення з буття чуттєвого і сприйнятого світу і, по суті, повернення з *іншості.* Як самоусвідомлення це рух, та оскільки воно відрізняє *тільки само себе* як себе від себе, ця відмінність у його очах стає *безпосередньо скасована* як іншість. Відмінності *немає,* і *самоусвідомлення* — тільки нерухома тавтологія: Я — це Я; оскільки для самоусвідомлення ця відмінність не має форми *буття,* це не самоусвідомлення. Отже, іншість для самоусвідомлення — це *якесь буття, відмінний момент,* а водночас є для нього ще й *другим відмінним* моментом — його єдністю з тією відмінністю. З тим першим моментом самоусвідомлення зберігає свою позицію як *свідомість,* а також зберігає [як свій об'єкт] увесь обшир чуттєвого світу, але водночас тільки як поєднана з другим моментом — єдністю самоусвідомлення з самим собою; отже, чуттєвий світ для самоусвідомлен-н я — ц е існування, що, проте, є лише *з'явищем,* або відмінністю, що *в собі* не має буття. А л е ця протилежність з'явища та істини має за свою сутність лиш істину, а саме: єдність самоусвідомлення з самим собою; ця єдність має стати суттєвою для самоусвідомлення, тобто самоусвідомлення — це *бажання* взагалі. Відтепер свідомість як самоусвідомлення має по-

двійний об'єкт: один безпосередній, об'єкт чуттєвої вірогідності і сприйняття, що, проте, позначений *для самоусвідомлення* характером негативності, і другий об'єкт, тобто *себе,* що є справжньою *сутністю й* іс-нує передусім лише в протилежності з першим об'єктом. Самоусвідомлення репрезентується тут як процес, у якому ця протилежність скасована, тож утверджується самототожність усвідомлення.

Об'єкт, що для самоусвідомлення є негативним, *для нас* або *в-собі* повернувся зі свого боку в себе, так само як з іншого боку повернулася свідомість. Завдяки цьому відображенню в собі об'єкт став *життям.* Те, *що* самоусвідомлення відрізняє від себе *як сутнє,* має в собі, тією мірою, якою його утверджено як сутнє, не просто аспект чуттєвої вірогідності і сприйняття, а є ще й буттям, відображеним у собі, а об'єкт безпосереднього бажання — це щось *живе.* Адже *в-собі,* цей *загальний* результат відносин тями з внутрішнім речей, — це диференціація того, що не піддається диференціації, або ж єдність диференційованого. Але ця єдність, як ми бачили, — це не меншою мірою і її самовідштовхування, і це уявлення *роздвоюється* на протилежність самоусвідомлення і життя; самоус-нідомлення — це єдність, *для якої* існує безкінечна єдність відмінностей; життя — це тільки сама ця єдність, тож вона водночас не існує і *для себе самої.* Якщо свідомість така незалежна, то незалежний *у собі* і її об'єкт. Ось чому самоусвідомлення, яке існує цілко-інгто *для себе* і безпосередньо характеризує свій об'єкт як негативний, або є передусім *бажанням,* радше пізнає через досвід незалежність цього об'єкта.

Те визначення життя, яке випливає з поняття або загального результату і з яким ми входимо в цю нову Сферу, є достатнім, щоб охарактеризувати життя, але його природа не розвивається далі на цій основі; коло цього визначення складається з таких моментів. *Сутність* — це безкінечність як *скасування* всіх відмінностей, чистий рух навколо своєї осі, спокій цього руху як абсолютно неспокійної безкінечності; сама *незалежність,* у якій розчиняються всі відмінності, породжені рухом; проста сутність часу, що в цій са-

мототожності має солідну постать простору. Проте *відмінності* в цьому *простому загальному* середовищі існують як *відмінності,* бо негативна природа цієї загальної плинності полягає в тому, що вона є скасуванням *тих відмінностей;* проте ця плинність не може скасувати відмінності, якщо вони не мають існування. Саме ця плинність як самототожна незалежність є *існуванням,* або *субстанцією,* тих відмінностей, і вони в цій субстанції — різні члени і для-себе-сутні частини. *Буття* вже не має значення *абстракції буття,* а 'їхня чиста сутність не має значення *абстракції загальності;* їхнє буття — це саме та проста плинна субстанція чистого руху в самому собі. Проте *відмінність* цих членів *між собою* полягає як відмінність загалом не в якій іншій *визначеності,* як у визначеності моментів безкінечності або самого чистого руху.

Незалежні члени існують *для себе,* але це *буття-для-себе* — не меншою мірою 'їхнє *безпосереднє* відображення в єдності, бо ця єдність є роздвоєнням на самостійні форми. Єдність роздвоєна, бо є абсолютно негативною, або безкінечною єдністю, а оскільки *вона* є *існуванням,* то й відмінність має незалежність тільки *в ній.* Ця незалежність форми виявляється як щось *визначене,* як щось *для іншого, бо* форма роздвоєна, і саме цією мірою *скасування* роздвоєності відбувається через іншого. Але це скасування полягає і у формі, бо саме ця плинність є субстанцією незалежних форм; проте ця субстанція безкінечна, і тому форма в самому своєму існуванні є роздвоєнням, або скасуванням свого буття-для-себе.

Коли розрізняти наявні тут моменти докладніше, ми побачимо, що як *перший* момент ми маємо існування *незалежних* форм, або пригнічення того, чим є в собі диференціація, тобто форми не мають буття в собі і не мають існування. Але *другий* момент — це *підпорядкування* цього існування безкінечності відмінності. Б першому моменті є форма, що існує, триває; як для-себе-сутня, або безкінечна у своїй визначеності субстанція вона протиставлена *загальній* субстанції, спростовує плинність і неперервність, яку во-

па має з нею, і утверджується не як розчинена в цьому загальному, а радше як така, що зберігається за-ндяки відокремленню від цієї своєї неорганічної природи та споживанню її. Саме внаслідок цього життя в игальному плинному середовищі, спокійний розпад форм стає рухом цих форм, або життям як *процесом.* Проста загальна плинність — це *в-собі,* а відмінність форм — *інше.* Але через цю відмінність і сама плинність стає *іншим,* бо тепер вона існує *для цієї відмінності,* що є в собі й для себе, а отже, безкінечним рухом, що поглинув те загальне середовище, — стає життям як жива. Через те ця *інверсія* знову стає *пере-«ірнутістю в собі самій;* те, що було поглинуте, — це сутність; індивідуальність, що зберігається коштом загальності й дає собі почуття своєї єдності з собою, саме цим і скасовує *свою протилежність з іншим, завдяки якій вона існує для себе; єдність* із собою, якої вона надає собі, якраз і є плинністю відмінностей, або *загальним розпадом.* І навпаки, скасування індивідуального існування — це водночас і його виробництво. Адже, оскільки *сутність* індивідуальної форми (тобто загальне життя) і для-себе-сутнє в собі — проста субстанція, ця сутність, утверджуючи в собі своє інше, скасовує ту свою *простоту, або* свою сутність, тобто роздвоюється, і саме це роздвоєння недиференційованої плинності є утвердженням інди-відуальності. Отже, проста субстанція життя — це роздвоєння її самої на форми і водночас розпад тих наявних відмінностей, а розпад самого роздвоєння — це ще й саме роздвоєння, або членування. Таким чином, обидва аспекти всього руху, що були диференційовані, — утвердження індивідуальних форм, які не сшажають одна одній, в загальному середовищі незалежності і процес життя — збігаються між собою; процес життя — це не тільки скасування форм, а й формування; формування — це не тільки членування форм, а й скасування 'їх. Сам плинний елемент — це тільки *абстракція* сутності, або ж є *реальним* тільки нк форма, а те, що він членується, — це знову-таки роздвоєння членованого, або розпад його. Цей увесь кругообіг і становить життя; це ані те, що спершу бу-

ло назване безпосередньою неперервністю і солідністю його сутності, ані наявна форма, щось дискретне, що існує для *себе,* ані чистий процес цієї форми і навіть не проста сукупність усіх цих моментів, а ціле, що розвивається, спричиняє розпад цього розвитку і зберігає себе просто в цьому процесі.

Оскільки ми вирушили від першої безпосередньої єдності і через моменти формування та процесу знову повернулися до єдності цих обох моментів, повернувшись таким чином до першої простої субстанції, ця *відображена єдність* є іншою, ніж перша. На відміну від тієї *безпосередньої,* або сформульованої як *буття* єдності, ця друга єдність *загальна* і містить у собі всі ці моменти як скасовані. Вона є *простим родом,* що в рухові самого життя не *існує для себе як це просте,* а в цьому *результаті* вказує життю на щось інше, ніж воно, а саме: на свідомість, для якої життя існує як ця єдність, або як рід.

Але це інше життя, для якого існує *рід* як такий і яке є родом для самого *себе,* — тобто *самоусвідомлення,* — існує передусім тільки як проста сутність і має за свій об'єкт себе як *чисте Я;* у досвіді, який нам тепер треба розглянути, цей об'єкт в очах самоусвідомлення збагачується й розгортається, і таке розгортання ми бачили й тоді, коли йшлося про життя.

Просте Я — це той рід, або просте загальне, для якого немає відмінностей, і то тільки тому, що вони є *негативною сутністю* сформованих незалежних моментів; отже, самоусвідомлення пересвідчується у своїй вірогідності тільки завдяки скасуванню цього іншого, що репрезентується йому як незалежне життя; самоусвідомлення — це *бажання.* Впевнившись у нікчемності цього іншого, воно *для себе* утверджує цю нікчемність як істину цього іншого, заперечує незалежний об'єкт і надає собі таким чином вірогідності як *справжньої* вірогідності, тобто вірогідності, яку воно стало усвідомлювати в *об'єктивній формі.*

Але в цьому стані задоволення воно дізнається в процесі досвіду про незалежність свого об'єкта. Бажання і здобута при його задоволенні власна вірогідність зумовлені об'єктом, бо вірогідність існує через

(касування цього іншого; щоб було таке скасування, потрібне це інше. Таким чином, самоусвідомлення не спромагається скасувати об'єкт своїм негативним ставленням до нього, бо таким ставленням радше :пюву створює його, так само як і бажання. Бажаний об'єкт — це, фактично, щось інше, ніж самоусвідомлення, оця сутність бажання, і саме завдяки цьому допаду стає очевидною ця істина. Водночас самоусвідомлення теж абсолютне для себе, і то тільки через скасування об'єкта, й повинно відчути своє задоволення, бо це істина. Отже, з огляду на незалежність об'єкта ноно може досягти задоволення лише тоді, коли цей об'єкт сам здійснює в собі заперечення, і він мусить здійснювати це своє заперечення в собі, бо він негативний *у собі* й повинен бути для іншого тим, чим піп є. Оскільки об'єкт — це заперечення в собі й воді ючас незалежний, він є свідомістю. В житті, що є об'єктом бажання, *заперечення* або полягає *в якомусь іншому,* тобто в бажанні, або є *визначеністю,* що стоїть супроти якоїсь іншої байдужої форми, або постає як своя *неорганічна загальна природа.* Але ця загальна незалежна природа, в якій заперечення стає абсолютним запереченням, — це рід як такий або як *самоусвідомлення. Самоусвідомлення досягає задоволення тільки в якомусь іншому самоусвідомленні.*

Поняття самоусвідомлення стає завершеним лиш у цих трьох моментах: а) чисте недиференційоване Я — це перший безпосередній об'єкт самоусвідомлення; б) але сама ця безпосередність є абсолютним опосередкуванням, лише скасуванням незалежного об'єкта, або бажанням. Задоволення бажання — це, щоправда, відображення самоусвідомлення в собі, або вірогідність, що стала істиною; в) але істина цієї вірогідності — це радше подвійне відображення, подвоєне самоусвідомлення. Для свідомості воно стає об'єктом, що в собі самому утверджує свою іншість, Ібо відмінність як пусту відмінність, і є в цьому незалежним. Звичайно, недиференційована, просто *жива* форма скасовує в процесі життя свою незалежність, ;іле перестає разом зі своєю відмінністю бути тим, чим вона є; проте об'єкт самоусвідомлення й далі не-

залежний у своїй негативності до себе-, таким чином, він сам для себе рід, загальна плинність у самій властивості свого відокремлення; це живе самоусвідомлення.

Це *самоусвідомлення для якогось самоусвідомлення.* Тільки тоді й тільки завдяки цьому самоусвідомлення набуває реальності, бо лише тут воно набуває єдності з собою в своїй іншості; *Я,* що становить об'єкт його уявлення, — насправді не *об'єкт; незалежним* є тільки об'єкт бажання, бо цей об'єкт — загальна незнищенна субстанція, плинна самототожна сутність. Якщо самоусвідомлення — об'єкт, то об'єкт — не меншою мірою Я, ніж об'єкт. Таким чином, ми вже маємо перед собою поняття *духу.* Далі свідомість має дізнатися в процесі досвіду, що таке дух, ця абсолютна субстанція, яка становить єдність різних для себе сутніх самоусвідомлень у цілковитій свободі та незалежності "їхньої протилежності; *Я,* що є *Ми,* і *Ми,* що є *Я.* Свідомість тільки в самоусвідомленні — як понятті духу — має свій поворотний пункт, де вона покидає барвисте видовище чуттєвої цьогобічності, темну ніч надчуттєвої потойбічності і вступає в духовне світло ясного дня теперішності.

А. Незалежність і залежність самоусвідомлення. Панування і рабство

Самоусвідомлення існує *в собі* і *для себе* в тому й через те, що існує в собі й для себе для іншого, тобто є самоусвідомленням тільки як щось визнане. Уявлення про цю його єдність у подвоєнні, безкінечність, що реалізується в самоусвідомленні, має багатоаспек-тну структуру, що складається з різних за значенням моментів: з одного боку, її моменти слід неухильно утримувати порізно, а з другого — саме в цій диференціації їх не слід розрізняти, або ж слід завжди брати та розуміти їх у протилежному значенні. Це подвійне значення диференційованого полягає в сутності самоусвідомлення, що є безкінечним, або прямо

протилежним визначеності, в якій воно утверджене. Докладне пояснення уявлення про цю духовну єдність у її подвоєнні репрезентує нам процес *визнання.*

Для самоусвідомлення існує інше самоусвідомлення, тож воно вийшло *за свої межі.* Цей вихід має подвійне значення: *по-перше,* самоусвідомлення само себе втратило, бо бачить себе мов якусь *іншу* сутність; *по-друге,* воно таким чином скасовує це інше, бо бачить не інше як сутність, а *само себе* в *іншому.*

Самоусвідомлення повинно скасувати цю *свою ін-шість,* і це буде скасуванням першого подвійного значення, а отже, й другого подвійного значення; *по-перше,* воно повинно йти на скасування *іншої* самостійної сутності, щоб таким чином упевнитись у *собі* як у сутності; *по-друге,* воно зважується на це, щоб скасувати й *себе,* бо те інше — це воно само.

Таке скасування в подвійному значенні своєї іншо-сті в подвійному значенні — це водночас і повернення в подвійному значенні *в себе:* адже, *по-перше,* через скасування самоусвідомлення знов отримує себе, бо знову стає самототожним через скасування *своєї* іншості; *по-друге,* воно знову дає цій іншості інше самоусвідомлення, бо воно було в іншому, скасовує це *своє* буття в іншому, а отже, знову дає іншому свободу

Отже, цей рух самоусвідомлення у відносинах з іншим самоусвідомленям репрезентований тут так, немов *діяльність одного самоусвідомлення,* проте й сама ця діяльність одного самоусвідомлення має подвійне значення, будучи водночас *своєю діяльністю* і *діяльністю іншого:* адже інше самоусвідомлення так само незалежне й замкнене в собі, і в ньому немає нічого, що не було б через нього самого. Перше самоусвідомлення не має перед собою об'єкта в тій формі, в якій він є передусім для бажання, а має незалежний об'єкт, який існує для себе і з яким через те воно нічого не може зробити для себе, якщо той об'єкт сам не чинить у собі того, що воно чинить з ним. Отже, цей рух є цілковито подвійним рухом обох самоусвідомлень. Кожне самоусвідомлення бачить, що *ін-*

ше робить те саме, що й воно; кожне саме робить те, чого вимагає від нього інше, й робить тому, що робить те інше, і то *тільки* тією мірою, якою інше робить те саме; одностороння діяльність була б марна, бо те, що має статися, може статися тільки з допомогою обох самоусвідомлень.

Отже, діяльність має подвійне значення не тільки тією мірою, якою спрямована як на *себе,* так і на *іншого,* а й тією, якою є неподільною *діяльністю* як *одного,* так і *іншого.*

У цьому русі ми бачимо, як повторюється процес, що репрезентувавсь як взаємодія сил, проте у свідомості. Те, що в попередньому випадку було для нас, тут існує тільки для самих крайностей. Проміжна ланка — це самоусвідомлення, яке розпадається на крайності, а кожна крайність — це та зміна своєї визначеності та абсолютний перехід у свою протилежність. Хоча як свідомість крайність, звичайно, виходить *за свої межі,* проте у своєму зовнішньому бутті вона водночас утримується в собі, існує *для себе,* а її буття зовні — *для свідомості.* Свідомість з'ясовує, що вона безпосередньо *є і не є* іншою свідомістю, а також, що ця інша свідомість існує для себе тільки тоді, коли скасовує себе як таку, що існує для *с^бе,* і існує для себе тільки в бутті-для-себе іншого. Кожна свідомість є проміжною ланкою для іншої, через яку кожна сама себе опосередковує й поєднується з собою, і кожна безпосередньо в своїх очах і в очах іншої є сутністю, що існує для себе, проте водночас існує для себе тільки через це опосередкування. Крайності *визнають* себе як такі, що *взаємно визнають одна одну.*

Тепер нам слід розглянути це чисте поняття визнання, подвоєння самоусвідомлення в його єдності, щоб побачити, як його процес постає перед самоусвідомленням. Цей процес, по-перше, репрезентуватиме аспект *нерівності* обох членів, перехід середньої ланки у крайності, що, як крайності, протиставлені одна одній, і тоді одна з них — лише визнана, а друга — лише визнає.

Самоусвідомлення — це передусім просте буття-для-себе, самототожність, досягнена завдяки вилученню всього *іншого з себе;* його сутність і абсолютний об'єкт — це *Я,* і в цій *безпосередності,* в цьому *бутті* свого буття-для-себе воно є одиничним. А те, що для нього інше, — це якийсь несуттєвий об'єкт, позначений негативністю. Але інший — теж самоусвідомлення; один індивід постає перед іншим індивідом. Постаючи отак *безпосередньо,* один для одного вони певним чином є спільними об'єктами; це *незалежні* постаті, свідомості, занурені в *буття життя* (під життям тут треба розуміти об'єкт, що існує), які ще не здійснили *одна для одної* процес абсолютної абстракції, знищення всякого безпосереднього буття, щоб бути тільки суто негативним буттям самототожної свідомості, і ще не розкрились одна одній як чисті *буття-для-себе,* тобто як самоусвідомлення. Кожне, звичайно, визнає свою вірогідність, але не вірогідність іншого, і тому в його вірогідності немає істини: адже істина полягала б лиш у тому, що його власне буття-для-себе було б для нього незалежним об'єктом, або, що означає те саме, що об'єкт був би репрезентований йому як чиста вірогідність. А згідно з поняттям визнання це неможливо, окрім хіба ситуації, коли інший існує для нього так само, як воно для іншого, і коли кожне в собі як своїми діями, так і діями іншого досягає чистої абстракції буття-для-себе.

Але репрезентація себе як чистої абстракції самоусвідомлення полягає в тому, щоб виявитись як чисте заперечення своєї об'єктивної форми або показати свою непов'язаність із жодним визначеним *існуванням,* з жодною загальною одиничністю існування взагалі, свою непов'язаність із життям. Така репрезентація — це *подвійна* діяльність: діяльність, спричинена іншим, і власна діяльність. Отже, тією мірою, якою це діяльність іншого, кожне прагне і смерті іншого. Але тут наявна ще й друга діяльність, *діяльність, спричинена самим собою,* бо перша діяльність містить у собі й ризик для власного життя. Отже, відносини обох самоусвідомлень визначені так, що вони випробовують себе і одне одного боротьбою на

смерть і життя. Вони повинні встрявати в цю боротьбу, аби свою вірогідність, що вони *існують для себе,* піднести до рівня істини, і то як тоді, коли йдеться про іншого, так і тоді, коли йдеться про себе. Тільки ризикуючи життям, можна здобути свободу й випробувати її і довести, що сутність самоусвідомлення — це не *буття,* не *безпосередня* форма, в якій воно вперше постає, не його зануреність в обшир життя, а те, що в ньому немає нічого, що не було б зникущим моментом, те, *що* воно є чистим *буттям-для-себе.* Індивіда, що не ризикував своїм життям, можна, звичайно, визнати за *особу,* але він ще не досяг істини цього визнання як незалежного самоусвідомлення. Так само й кожен, ризикуючи власним життям, повинен прагнути смерті іншого, бо цей інший має для нього не більшу вартість, ніж він сам; сутність іншого постає перед ним як інший, як щось зовнішнє, і він мусить подолати цю свою зовнішність; інший — це свідомість, що існує й має розмаїті зв'язки; він повинен вважати свою іншість за чисте буття-для-себе або за абсолютне заперечення.

Але це випробування смертю скасовує як істину, яка мала бути результатом цього випробування, так, отже, й самовірогідність узагалі, бо якщо життя — це *природна* позиція свідомості, незалежність без абсолютної негативності, то смерть — це *природне* заперечення свідомості, заперечення без незалежності, що, таким чином, лишається позбавлена потрібного значення визнання. Через смерть, щоправда, постає вірогідність, що обидва важили своїм життям і обидва зневажали його — як чуже, так і своє, — проте аж ніяк не для тих, хто провадив таку боротьбу. Вони касують свою свідомість, яка міститься в тій чужій сутності, що є природним існуванням; іншими словами, вони касують самі себе і стають скасовані як *крайності,* що прагнуть буття-для-себе. Але таким чином з гри обміну зникає суттєвий момент — розпаду на крайності з протилежними визначеностями, — а проміжна ланка перетворюється на мертву єдність, яка розпадається на мертві, просто сутні, але не протилежні крайності. І обидва не взаємно віддають та

отримують одне одного назад через свідомість, а байдуже відпускають одне одного, наче речі. їхня дія — це абстрактне заперечення, а не заперечення, характерне для свідомості, яка *скасовує* так, що *зберігає* та *підтримує* скасоване, а отже, переживає свою скасо-ваність.

У процесі цього досвіду самоусвідомлення дізнається, що життя не менш суттєве для нього, ніж чисте самоусвідомлення. В безпосередньому самоусвідомленні просте Я — це абсолютний об'єкт, який, проте, для нас або в собі є абсолютним опосередкуванням і має як свій суттєвий момент незалежність, що існує. Результатом першого досвіду є розпад цієї простої єдності, завдяки йому утверджено чисте самоусвідомлення та свідомість, що існує вже не суто для себе, а й для іншого, тобто як *сутня* свідомість, або свідомість у формі *речовості.* Обидва моменти суттєві, оскільки передусім вони не тотожні і протиставлені, їхнє відображення в єдності ще не відбулося, тож вони є немов двома протилежними формами свідомості; одна з них незалежна, і її сутність — буття-для-себе, друга — несамостійна, і її сутність — життя, або буття для іншого; перша — це пан, а друга — раб.

Пан — це свідомість, що існує *для себе,* проте це не тільки саме поняття такого існування, а свідомість, яка існує для себе і яка опосередкована з собою якоюсь *іншою* свідомістю, а саме: свідомістю, сама сутність якої полягає в тому, щоб бути пов'язаною з якимсь незалежним *буттям* або речовістю взагалі. Пан має відносини з обома цими моментами: з *річчю* як такою, об'єктом бажання, і свідомістю, в очах якої речовість є суттєвою; оскільки пан: а) як поняття самоусвідомлення є безпосередніми відносинами *бут-тя-для-себе,* проте б) водночас є відтепер немов опосередкуванням, або буттям-для-себе, що існує для себе тільки через щось інше, він має відносини: а) безпосередньо з обома моментами; б) опосередковано з кожним моментом через другий момент. Пан пов'язаний *із рабом опосередковано через незалежне буття,* бо саме цим утримують раба; це його ланцюг, від

якого він у боротьбі не може абстрагуватись і через те виявляє свою залежність, засвідчує, що його незалежність полягає у формі речовості. Але пан — це влада над цим буттям, бо він засвідчив у боротьбі, що вважає його за щось негативне; оскільки пан — це влада над буттям, а те буття — це влада над іншим, то в цьому силогізмі цей інший підпорядкований йому. Так само пан має й *опосередковані через раба відносини з річчю;* раб як самоусвідомлення взагалі теж має негативні відносини з річчю і касує її, але ця річ водночас для нього незалежна, тож він не може, попри все своє заперечення, дійти аж до знищення цієї речі й покінчити з нею, а тільки *працює* над нею. Натомість панові через це опосередкування належать *безпосередні* відносини як чисте заперечення цієї речі, тобто *втіха;* те, чого не досягає бажання, він спромагається досягнути, тобто покінчує з річчю й задовольняється, маючи втіху. Бажання не досягає цього з огляду на незалежність речі, проте пан, поставивши між річчю і собою раба, пов'язується таким чином тільки з залежністю речі і втішається нею в чистому вигляді, проте аспект незалежності залишає рабові, що працює над нею.

В обох цих моментах пан здобуває визнання через іншу свідомість, бо в них ця свідомість утверджується як несуттєва, чи то працюючи над річчю, чи то виявляючи свою залежність від якогось визначеного існування; в обох моментах ця свідомість не може стати паном над буттям і досягнути абсолютного заперечення. Таким чином, ми маємо тут момент визнання, тобто ця інша свідомість касує себе як буття-для-себе, а отже, сама чинить те, що чинить із нею перша свідомість. Так само й другий момент: діяльність цієї другої свідомості — це власна діяльність першої, бо те, що робить раб, — це, власне, діяльність пана. Пан існує тільки для себе, така його сутність; пан — це чиста негативна влада, для якої річ — ніщо; крім того, в цих відносинах пан — це чиста суттєва діяльність, натомість раб — нечиста, несуттєва діяльність. Проте для властивого визнання бракує моменту, який полягає ось у чому: те, що пан заподіює іншому, він повинен заподіювати й собі, а те, що раб заподіює собі, він повинен заподіювати й іншому. Таким чином постає однобока й нерівна форма визнання.

У цій ситуації несуттєва свідомість править панові за об'єкт, що становить *істину* його самовірогідності. Ллє стає очевидним, що цей об'єкт не відповідає пюєму уявленню, бо саме там, де пан досягнув панування, він з'ясовує, що виникло щось зовсім інше, ніж незалежна свідомість. Такої йому не дано, він досягає радше залежної свідомості, він уже не впевнений у своєму бутті-для-себе як істині, бо його істина — це несуттєва свідомість і несуттєва діяльність тієї свідомості.

Отже, *істина* незалежної свідомості — це *рабська свідомість* раба. Звичайно, ця свідомість виявляється передусім *зовні* від себе, а не як істина самоусвідомлення. Але панування показало, що його сутність — зворотна від тієї, якою воно прагнуло бути, тож так само і служіння у своїй реалізації стає радше протилежністю того, чим воно є безпосередньо; будучи *притлумленою* свідомістю, воно ввійде в себе і перетвориться у справжню незалежність.

Тепер ми бачимо, чим є служіння у відносинах із пануванням. Але служіння — це самоусвідомлення, і нам тепер слід розглянути, чим воно є в собі і для себе. Передусім для служіння пан — це сутність; отже, *самостійна, для себе сутня свідомість* — це *істина* для нього, яка, проте, *для нього* ще не є б *ньому.* А проте воно, *фактично,* містить *у собі* цю істину чис-тої негативності й *буття-для-себе:* адже про цю сутність воно *дізналося* в собі. Ця свідомість боїться не за ту чи ту річ, не за ту чи ту мить, а за всю свою сутність, бо відчуває страх перед смертю, тим абсолютним паном. У цьому досвіді вона розпалася до найдальших глибин, здригнулася геть уся, і все, що було зафіксоване в ній, затремтіло. А л е цей загальний рух, що цілковито перетрусив її, таке абсолютне перетворення всякої стабільності на плинну рідину — це абсолютна негативність, *чисте буття-для-себе,* що, таким чином, пов'язане *з* цією свідомістю. Цей момент чистого буття для себе існує і *для неї,* бо в особі пана

вона вбачає свій *об'єкт.* Крім того, рабська свідомість — це не тільки такий цілковитий розпад *узагалі,* бо під час служіння вона *справді* здійснює це служіння; служачи, раб скасовує в кожному *окремому* моменті свою прив'язаність до природного існування і відкидає його своєю працею.

Проте чуття абсолютної влади — як узагалі, так і в конкретній формі служіння — це тільки розпад *у собі,* і, хоча страх перед паном — початок мудрості, свідомість при цьому *сама для себе* не є *буттям-для-себе.* Проте через працю ця рабська свідомість приходить до себе. Звісно, в моменті, що відповідає бажанню у свідомості пана, здається, ніби аспект несуттєвих відносин із річчю припадає на долю рабської свідомості, бо річ при цьому зберігає свою незалежність. Бажання зберегло для себе тільки чисте заперечення об'єкта, а отже, нічим не применшене чуття власної гідності. Але таке задоволення саме тому й минуще, бо йому бракує аспекту *об'єктивності,* або ж *тривкого існування* [Bestehen]. Натомість праця — це *затамоване* бажання, *затримана* минущість; іншими словами, праця *формує* річ. Негативні відносини з об'єктом стають *формою* цього об'єкта, *тим, що лишається, бо* об'єкт має незалежність саме для того, хто працює. *Ця негативна* середня ланка, ця формотворча *діяльність* — це водночас *індивідуальність,* чисте буття-для-себе свідомості, що тепер, у виконуваній роботі, екстеріоризується й набуває перманентності; отже, свідомість, що працює і служить, доходить завдяки цьому до споглядання незалежного буття *як самої себе.*

Але формування має не тільки те позитивне значення, що рабська свідомість починає при цьому *існувати* як чисте *буття-для-себе,* а й негативне, спрямоване проти її першого моменту — страху. Адже у формуванні речі її власна негативність, її бут-тя-для-себе тільки через те стає об'єктом для неї, що вона касує ту форму, яка протилежна їй. Але ж це об'єктивне негативне — це саме та чужа сутність, перед якою вона тремтіла. А тепер вона руйнує це чуже негативне і утверджується як така в елементі перманен-

шості, стаючи таким чином *для себе самої* свідомістю, що *існує для себе.* В особі пана буття-для-себе є для неї *іншим,* або ж тільки *для неї,* у страху буття-для-себе є *в ній самій;* у формуванні буття-для-себе стає для неї *її власним* буттям, і вона починає усвідомлювати, що існує в собі і для себе. Форма внаслідок свого *виходу назовні,* об'єктивації, не стає для свідомості чимсь іншим, ніж вона сама, бо саме форма є її чистим буттям-для-себе, що стає їй при цьому за істину. Таким чином, саме в праці, де свідомість, здавалося, була лише *чужим сенсом,* вона завдяки цьому своєму самовідкриттю набуває *свого сенсу.* Для такого нідображення необхідні обидва моменти: страху та служіння взагалі й формування, причому обидва — певним загальним способом. Без дисципліни служіння й покори страх лишиться формальним і не поширюється на всю відому реальність існування. Без формування страх лишиться внутрішнім і німим, а свідомість не стане існувати для самої себе. Якщо свідомість формувала річ без початкового абсолютного страху, вона має лише пустий і марний сенс, бо її форма, або негативність — не негативність *у собі,* а отже, її формування не може дати їй самоусвідомлення як сутності. Якби вона відчувала не абсолютний страх, а тільки певну боязнь, негативна сутність зоставалася б для неї чимсь зовнішнім, і субстанція свідомості не була б пронизана нею наскрізь. Оскільки ввесь зміст природної свідомості ще не похитнувся, вона й досі є *в собі* певним визначеним буттям; свій сенс цієї свідомості — це *впертість,* свобода, що зберігається й за стану поневолення. Такою ж малою мірою, якою чиста форма може стати сутністю свідомості, ця форма, якщо вважати її за розширення над одиничним, є загальним формуванням, абсолютним поняттям; це радше вправність, що має владу не над загальною силою, не над усією об'єктивною реальністю, а тільки і іад деякими речами.

Б. Свобода самоусвідомлення; стоїцизм, скептицизм і нещаслива свідомість

Незалежне самоусвідомлення, з одного боку, вбачає свою сутність лиш у чистій абстракції Я, а з другого боку, коли це Я розвивається й формує відмінності, ця диференціація не стає для нього об'єктивною сутністю, що існує *в собі,* і тому це самоусвідомлення не стає Я, що справді диференціюється у своїй простоті, або лишається самототожним у цій абсолютній диференціації. Натомість притлумлена свідомість у формуванні сама стає об'єктом як форма, яку створюють, а водночас у панові вона вважає буття-для-себе за свідомість. Але для підпорядкованої свідомості як такої ці обидва моменти — момент *себе* як незалежного об'єкта і момент цього об'єкта як свідомості, а отже, своєї власної сутності — розпадаються. Та оскільки *для нас,* або *в собі,* і *форма,* і *буття-для-себе* — це те саме й оскільки в понятті незалежної свідомості *буггя-в-собі* — це свідомість, то аспект *бугтя-в-собі,* або речовості, який набуває форми в процесі роботи, — не яка інша субстанція, як свідомість, і, таким чином, перед нами постає новий тип самоусвідомлення: свідомість, що є сутністю як безкінечність, або як чистий рух свідомості; свідомість, *що мислить,* або є вільним самоусвідомленням. Адже *мислити* означає бути не просто *абстрактним Я,* а Я, яке водночас має значення *буггя-в-собі,* є об'єктом для себе або має такі відносини з об'єктивною сутністю, що набуває значення *буття-для-себе* свідомості, для якої він є об'єктом. Перед *мисленням* об'єкт постає у вигляді не уявлень чи форм, а *понять,* тобто якогось відмінного буття-для-себе, що безпосередньо для свідомості нічим не відрізняється від неї. Уявлене, *сформоване, сутнє* мають як такі форму буття трохи іншу, ніж свідомість; проте поняття — це водночас і щось *сутнє,* і ця відмінність, тією мірою, якою вона стається у самій свідомості, становить її визначений зміст, але тому, що цей зміст водночас є збагнутим, свідомість і далі *безпосередньо* усвідомлює свою єдність із цим визначеним і відмінним сутнім, а не так,

як в уявленні, де вона передусім спершу має нагадувати собі, що це *її* уявлення; натомість поняття — це безпосередньо *моє* поняття. В мисленні Я *вільний,* бо я не в іншому, а просто лишаюся з собою, і об'єкт, що Є для мене сутністю, становить у нерозривній єдності моє буття-для-мене; мої процедури з поняттями — це рух, що відбувається в мені самому. Проте при такому позначенні цієї форми самоусвідомлення важливо пам'ятати, що *мисляча* свідомість *загалом,* або її об'єкт — це *безпосередня* єдність *буття-в-собі* і *бут-тя-для-себе.* Самототожна свідомість, що відштовхується від себе, стає *елементом, що існує-в-собі,* але є цим елементом тільки як універсальна сутність узагалі, а не як та або та об'єктивна сутність у розвитку та рухові свого розмаїтого буття.

Ця свобода самоусвідомлення, коли в історії людського духу вона постала як феномен, що сам себе ус-иідомлює, була, як добре відомо, названа *стоїцизмом.* І Іринцип стоїцизму полягає в тому, що свідомість — мисляча сутність, і тільки те буде для неї суттєвим, або добрим та істинним, до чого вона поставиться як мисляча сутність.

Розмаїтий, диференційований у собі обшир життя а усією властивою йому індивідуалізацією та складністю — це об'єкт, на який діють бажання і праця. Ця розмаїта діяльність тепер скоротилася до простого диференціювання, властивого чистому рухові мислення. Те, що й далі має сутність, — це не відмінність як певна *визначена річ,* або як *усвідомлення певного визначеного природного існування,* як чуття чи як *бажання* та *мета цього бажання,* визначена чи то свідомістю, що бажає, чи якоюсь *чужою* свідомістю, а нідмінність, яка є *помисленою,* або яка безпосередньо не відрізняється від мене. Отже, ця свідомість неґати-нно ставиться до відносин панування і служіння; її діяльність у випадку панування полягає не в тому, щоб мати свою істину в рабові, а у випадку раба — мати свою істину у волі пана та в служінні йому, а в тому, щоб бути вільною як на троні, так і в кайданах, незважаючи на всю залежність свого одиничного 1 с -

нування, і підтримувати в собі безживність, що з руху існування, з активних дій і пасивності *відступає в просту суттєвість мислення.* Впертість — це свобода, що зміцнюється в одиничності і зберігається *в межах* рабства, а стоїцизм — це свобода, що завжди безпосередньо походить із рабства й повертається в чисту *універсальність* мислення, свобода, що може постати як універсальна форма світового духу лише за часів загального страху і рабства, часів, які водночас є й періодом загального культурного формування, коли культура піднеслася до рівня мислення.

Хоча сутність цього самоусвідомлення полягає не в чомусь іншому, ніж воно само, і не в чистій абстракції Я, а в Я, що має в собі інші ість, проте інші ість як помислену відмінність, тож це Я у своїй іншості безпосередньо повертається в себе, ця сутність самоусвідомлення — водночас тільки *абстрактна* сутність. Свобода самоусвідомлення *байдужа* до природного існування і тому *лишає його вільним,* тож *відображення* тут *подвійне.* Свобода мислення має за свою істину лише *чисте мислення,* і ця істина не наповнена життям, отже, свобода — це тільки поняття свободи, а не сама жива свобода, бо тільки *мислення* загалом є для неї сутністю, формою як такою, що відвернулася від незалежності речей і повернулася в себе. Та оскільки індивідуальність, діючи, має репрезентуватися живою або, мислячи, має розуміти живий світ як систему мислення, в *самому мисленні* повинен полягати зміст, який наповнює обшир діяльності тим, що добре, а обшир мислення тим, що істинне, щоб таким чином у тому, *що існує для свідомості, зовсім* не було якогось іншого складника, крім поняття, що є сутністю. Але поняття, що відокремлюється отак як *абстракція* від розмаїття речей, не має *в самому собі жодного змісту,* а має тільки *даний* йому *зміст.* Звісно, свідомість, обдумуючи зміст, скасовує його як якесь чуже *буття,* але поняття — це визначене поняття, і ця *визначеність* — це те чуже, що його містить у собі поняття. Стоїцизм через те збентежився, коли його запитали, як казали тоді, про *критерій* істини взагалі, тобто, власне, про *зміст самого мислення.* На питання, що добре і що істина, він як відповідь знову видав лише *позбавлене змісту* мислення: істина та добро мають полягати в розумності. А л е ця самототожність мислення — це знову-таки чиста форма, в якій немає нічого визначеного; ось чому такі загальні слова, як істина і добро, мудрість і чеснота, на яких був змушений зупинитися стоїцизм, загалом, звичайно, підносять, але оскільки, фактично, ці слова не можуть розширити зміст, вони скоро стали нуд-ними.

Отже, мисляча свідомість, визначена як абстрактна свобода, — це лише незавершене заперечення іншос-ті; *відступивши* від існування тільки в себе, вона не здійснила себе як абсолютне заперечення цього існування. Щоправда, зміст для неї — лише мислення, але при цьому ще й *визначене* мислення, а водночас і визначеність як така.

Скептицизм — це реалізація того, про що стоїцизм є тільки уявленням, а також реальний досвід про те, що таке свобода мислення: *в собі* вона негативна, тож і повинна так репрезентуватися. Разом із відображенням самоусвідомлення у його простому мисленні про себе незалежне існування, або тривала визначеність, на відміну від цього відображення, справді виходить із безкінечності. Тепер у скептицизмі вся несуттєвість та несамостійність цього іншого стають реальністю *для свідомості;* мислення стає повним мисленням, що знищує буття світу з його *розмаїтими визначеностями,* а негативність вільного самоусвідомлення стає в цьому розмаїтому формуванні життя реальною негативністю. Стає очевидним, що так само як стоїцизм відповідає *поняттю незалежної* свідомості, яка постає як відносини панування і рабства, скептицизм відповідає його *реалізації* як негативному ставленню до іншості, до бажання і до праці. Але якщо бажання і праця не можуть здійснити заперечення для самоусвідомлення, це полемічне ставлення до розмаїтої незалежності речей натомість має успіх, бо спрямовується проти них як уже попередньо завершене в собі. вільне самоусвідомлення;

або, коли висловитись точніше, бо містить у собі мислення, чи безкінечність, де їхня незалежність, що спирається на відмінності між ними, є для нього знищущою. Відмінності, що в чистому мисленні про себе є тільки абстракцією відмінностей, стають тут *усіма* відмінностями, а кожне відмінне буття стає відмінністю самоусвідомлення.

Цим ми визначили *діяльність скептицизму* загалом, а також його *модальність.* Скептицизм засвідчує *діалектичний рух,* що є чуттєвою вірогідністю, сприйняттям і тямою, а також несуттєвість того, що вважають за *визначене* як у відносинах панування і рабства, так і в самому абстрактному мисленні. Ці відносини водночас містять у собі певну *визначену модальність,* у якій наявні навіть моральні закони як заповіді панування, проте в абстрактному мисленні визначення — це наукові поняття, в яких поширюється позбавлене змісту мислення, пов'язуючи, фактично, тільки зовнішнім способом уявлення з незалежним від нього буттям і вважаючи за чинні тільки *визначені* поняття, дарма що вони теж — чисті абстракції.

Діалектика як негативний рух, яким вона *є* безпосередньо, постає перед свідомістю спершу як те, на чию ласку вона віддана і що існує не через саму свідомість. Натомість як *скептицизм* цей рух — момент самоусвідомлення, з яким нічого не *стається,* бо істина та реальність цього самоусвідомлення зникають, а воно навіть не знає як і, впевнене у своїй свободі, само спричиняє зникнення того іншого, що видає себе за реальне. Отже, самоусвідомлення спричиняє зникнення не тільки об'єктивного як такого, а й своїх відносин з ним, у яких воно виявляється як об'єктивне, а також свого *сприйняття* і *зміцнення* того, над чим нависає небезпека бути втраченим, тобто *софістики* і *своєї самовизначеної та самоутвердженої істини;* з допомогою цього самоусвідомленого заперечення самоусвідомлення *створює для себе самого вірогідність своєї свободи,* породжує досвід цієї свободи і, таким чином, підносить її до *істини.* А те, що зникає, — це визначене, або відмінність, що, байдуже, хоч яким способом і звідки вона походить,

утверджується як непохитна й незмінна. Відмінність не має в собі нічого тривалого і *повинна* зникнути для мислення, бо бути відмінним якраз і означає не *бути в собі самому,* а мати свою сутність тільки в іншому; проте мислення — це розуміння [Einsicht] природи відмінного, негативна сутність у її простій формі.

Отже, скептичне самоусвідомлення дізнається в зміні того всього, що хотіло б твердо стояти перед ним, про свою власну свободу як свободу, яку воно саме дало й підтримало; воно є для себе тією атараксією мислення, що мислить себе, незмінною та *істинною самовірогідністю.* Ця вірогідність не виникає як результат чогось чужого, що обвалює в собі свій розмаїтий розвиток, як результат, що лишив би позаду процес свого становлення, бо радше сама свідомість — це *абсолютний діалектичний неспокій,* суміш чуттєвих і мисленнєвих уявлень, відмінності між якими зникають і *тотожність* яких теж — адже й сама ця тотожність є визначеністю супроти *нетотожності* — знову розпадається. Але тут ця свідомість, фактично, замість бути самототожною, є не чим іншим, як цілковито випадковою плутаниною, виром постійно створюваного неладу. *Такою вона є для самої себе:* адже вона сама підтримує й породжує цю рухливу плутанину. Саме таким чином вона зрештою визнає, що є цілком *випадковою, одиничною* свідомістю, — свідомістю, що *емпірична,* спрямована на те, що не має для неї жодної реальності, кориться тому, що не є для неї сутністю, чинить і реалізує те, що для неї не має істини. Але, хоч і вважаючи себе, таким чином, за *одиничне, випадкове* і, фактично, тваринне, *втрачене* самоусвідомлення, вона, всупереч цьому, знову робить себе *універсально самототожною:* адже свідомість — це негативність усякої одиничності і всякої відмінності. З цієї самототожності, чи, радше, в собі самій, вона знову повертається в ту випадковість і плутанину, бо саме ця рухлива негативність має справу тільки з одиничним і перейматься випадковим. Отже, така свідомість — це ще й неусвідомлена балаканина, безладні переходи від од-

нієї крайності — самототожного самоусвідомлення — до другої: випадкової, плутаної і плутальної свідомості. Проте сама свідомість неспроможна поєднати ці дві думки: *одного разу* вона визнає свою свободу як піднесеність над усією плутаниною і всією випадковістю буття, а *другого разу* визнає, що відкотилась до *несуттевості* і блукає там. Вона спричиняє зникнення несуттєвого змісту у своєму мисленні, але саме через це є усвідомленням чогось несуттєвого; вона проголошує абсолютне *зникнення,* але це проголошення *існує,* і через те ця свідомість — проголошене зникнення; вона проголошує нікчемність бачення, слуху і т. д., але *сама бачить, чує* й т. ін.; вона заявляє про нікчемність суттєвих моральних принципів, водночас роблячи " їх рушіями своєї поведінки. її дії і її слова завжди суперечать одні одним, крім того, вона сама має подвійне суперечливе усвідомлення незмінності й тотожності і цілковитої випадковості й нетотожності з собою. А л е вона тримає цю суперечність на відстані від себе і ставиться до неї так само, як у своєму чисто негативному русі взагалі. Якщо їй указати на *тотожність,* вона вказує на *нетотожність,* а коли вказують на цю нетотожність, про яку вона щойно говорила, починає вказувати на *тотожність;* її балачки, фактично, — це сварки впертих хлопчаків, один з яких каже А, тоді як другий каже Б, і знову Б, коли другий каже А, і які, суперечачи *самі собі,* мають утіху суперечити *одне одному.*

У скептицизмі свідомість насправді пізнає себе в досвіді як свідомість, що сама собі суперечить, і з цього досвіду випливає *нова форма* свідомості, що об'єднує ті дві думки, які скептицизм тримав нарізно. Бездумність скептицизму щодо себе має зникнути, бо тепер це і справді свідомість, що має в собі ті обидві модальності. Таким чином, ця нова форма є *для себе* подвійним усвідомленням себе як, з одного боку, са-мовизвольної, незмінної й самототожної, а з другого — як такої, що абсолютно заплутує й перекручує себе; отже, усвідомленням цієї своєї суперечності. У стоїцизмі самоусвідомлення — це проста самосвобо-да, а в скептицизмі воно реалізується, заперечує ін-

ший аспект — визначеного існування, — але при цьому подвоюється і стає дуалістичним. Таким чином, подвоєння, раніше поділене між двома індивідами — паном і рабом, — зосереджується в одному. Отже, ми маємо тепер подвоєння самоусвідомлення в ньому самому, що є суттєвим в уявленні про дух, але ще не маємо єдності цього подвоєння, і тому *нещаслива свідомість* — це усвідомлення себе як подвійної, са-мосуперечливої сутності.

Отже, ця *нещаслива, роздвоєна в собі* свідомість повинна, оскільки ця суперечність її сутності є в її очах *однією* свідомістю, завжди мати в одній свідомості ще й другу, а отже, щоразу має бути миттю вигнана з кожної свідомості, коли тій здається, ніби вона здобула перемогу і спокій єдності. Проте її справжнє повернення до себе, або її примирення з собою, репрезентуватиме уявлення про дух, що став живим і почав існувати, оскільки вона вже знає, що як *одна* неподільна свідомість вона є подвійною свідомістю-, свідомість — це не споглядання одного самоусвідомлення в другому, бо вона сама *є* обома, а єдність "їх обох — це її сутність, але *для себе* вона ще не є ні цією сутністю, ні тією єдністю.

Оскільки свідомість — передусім тільки *безпосередня єдність* обох свідомостей, хоча для неї вони не однакові, а протиставлені, то одну з них, а саме: просту та незмінну, вона вважає за *сутність,* а другу — розмаїту та мінливу — за *несуттєву.* Обидві є *для неї* сутностями, що чужі одна одній, а вона сама, будучи усвідомленням цієї суперечності, стає на бік мінливої свідомості і є несуттєвою для себе, проте як усвідомлення незмінності, або простої сутності, вона водночас мусить прагнути звільнитися від несуттєвого, тобто від самої себе. Бо хоча, *для себе,* звичайно, вона тільки мінлива, а незмінна свідомість є в її очах чимсь чужим, *сама* вона є простою, а отже, незмінною свідомістю, яку вона, отже, усвідомлює як *свою* сутність, але таким способом, що *сама* для себе вона не є цією сутністю. Тому позиція, якої вона надає обом, не може бути їхньою взаємною байдужістю,

тобто не може бути її власною байдужістю супроти незмінної свідомості; вона безпосередньо є обома свідомостями, і *відносини їх обох* стають для неї відносинами сутності й несуттєвого, тож це несуттєве має бути скасованим, та оскільки обидві свідомості для неї однаково суттєві та суперечливі, вона є тільки суперечливим рухом, у якому протилежність не знаходить спокою у своїй протилежності, а знову створює *себе* в ній тільки як протилежність.

Таким чином, тут наявна боротьба з ворогом, перемога над яким — радше поразка, *бо* досягнення чогось означає його втрату в його протилежності. Усвідомлення життя, свого існування і своєї діяльності — це тільки страждання з приводу цього існування та діяльності, бо усвідомлення тут — це тільки усвідомлення (як своєї сутності) своєї протилежності, а також своєї нікчемності. Підносячись над цим, свідомість переходить до незмінного. Але це піднесення й саме є свідомістю, отже, безпосередньо становить усвідомлення протилежності, тобто себе самої як одиничності. Саме внаслідок цього незмінне, що вступає у свідомість, водночас вражене одиничністю і присутнє лиш у ній; одиничність, замість бути знищеною в усвідомленні незмінного, й далі постає в цьому усвідомленні.

Але в цьому рухові свідомість якраз і дізнається про *появу одиничності в незмінному* і *незмінного в одиничності.* Свідомість починає усвідомлювати одиничність *узагалі в* незмінній сутності й водночас знаходить там *свою* одиничність. Адже істина цього руху — якраз *єдиність* цієї подвійної свідомості. *Ця єдиність постає перед нею передусім* як така, *в якій різниці* між обома *ґе* посідає панівне становище. Завдяки цьому свідомість має перед собою потрійний спосіб, яким одиничність пов'язана з незмінністю. *По-перше,* вона постає перед собою як протиставлена незмінній сутності і тому відкинута назад до початку боротьби, що з початку до кінця є елементом усіх відносин. *По-друге,* свідомість виявляє, що саме *незмінне в ній* є для неї одиничністю, тож одиничність є втіленням незмінності, в яку, таким чином, перехо-

дить уся модальність існування. *По-третє,* вона з'ясовує, що *сама є* цим одиничним у незмінному. *Перте* незмінне є для свідомості тільки *чужою* сутністю, що засуджує одиничність, тоді як *друге* незмінне — це така сама форма одиничності, як і вона сама, а *третього* разу вона стає духом, радіє, знайшовши себе в ньому, і починає усвідомлювати, що її одиничність примирена з загальним.

Те, що тут репрезентується як модальність і відносини незмінного, постає як *досвід,* який переживає роздвоєна свідомість у своєму нещасті. Щоправда, цей досвід — не *її однобічний* рух, бо й сам є незмінною свідомістю, а ця свідомість — це водночас і одинична свідомість, а рух — це ще й рух незмінної свідомості, що постає в цьому русі так само, як і інша свідомість, бо цей рух полягає в таких моментах: спершу незмінне протиставлене одиничному взагалі, потім, і саме ставши одиничним, протиставлене іншому одиничному, і, нарешті, стає поєднане з ним. Але це міркування, тією мірою, якою воно стосується нас, тут недоречне, бо поки що ми лише бачили, як постає незмінне як незмінне свідомості, яке через те не є справжньою незмінністю, бо й досі уражене своєю протилежністю, не постало як незмінне *в собі і для самого себе,* і тому ми не знаємо, як воно поводитиметься. Отже, з'ясовується тільки те, що свідомості, яка є тут нашим об'єктом, ці названі вище визначення постають у незмінному.

Тож із цієї причини незмінна *свідомість* у самій своїй формі зберігає характер і основу роздвоєності й буття-для-себе супроти одиничної свідомості. Для цієї свідомості те, що незмінне набирає форми одиничності, — загалом просто випадкова *подія,* так само як одинична свідомість просто випадково *виявляє* себе протиставленою незмінній, а отже{ має ці відносини *через природу;* те, що одинична свідомість зрештою *виявляє себе* в незмінному, видається їй почасти результатом, звичайно, її власних зусиль або ж наслідком того, що вона сама одинична, проте почасти ця єдність видається їй належною до незмінного — як відповідно до її походження, так і тією мірою, якою

вона існує, а протилежність лишається в самій цій єдності. Насправді через формування незмінного момент потоибічності не тільки лишається, а радше ще міцніше утверджується, бо, хоча, з одного боку, він видається справді ближчим до одиничності завдяки конкретній формі реалізації, з другого боку, має відтепер супроти себе непроникне одиничне чуттєве *одне* з властивим йому опором чогось *реального;* надія стати єдиним з ним, має лишитися надією, тобто не мати здійснення і реалізації, бо між надією і реалізацією якраз і стоїть абсолютна випадковість, або нерухлива байдужість, що полягає в самому формуванні, в обґрунтуванні надії. Завдяки природі цього *сутнього одного,* завдяки реальності, якої воно набуває, постає необхідність, щоб воно зникло в часі і в просторі, стало чимсь далеким і лишилося цілком далеким.

Якщо спершу саме поняття роздвоєної свідомості було визначене так, що вона була спрямована на скасування себе як одиничної й перетворення в незмінну свідомість, відтепер її зусилля спрямовані радше на скасування своїх відносин з чистим *реформованим* незмінним і утвердження відносин зі *сформованим незмінним.* Бо *єдність* одиничного з незмінним є відтепер її *сутністю* і *об'єктом,* так само як в понятті суттєвий об'єкт був лише безформним, абстрактним незмінним; відносини абсолютної роздвоєності, характерні для поняття, є тепер такими, від яких треба відвернутися. Проте зовнішні відносини зі сформованим незмінним, мов із якоюсь чужою реальністю, слід передусім піднести до рівня абсолютного утвердження єдності.

Рух, у якому несуттєва свідомість намагається досягнути цієї єдності, й сам є *потрійним,* згідно з потрійним характером відносин, що їх ця свідомість має зі своїм потойбічним, що набуло певної форми: по-перше, як *чиста свідомість,* по-друге, як *конкретний індивід,* чиє ставлення до *реальності* характеризують бажання і праця, по-третє, як *усвідомлення свого буття-для-себе.* Тепер нам слід подивитись, як ці три модальності її буття наявні й визначені в тих загальних відносинах.

Отже, передусім, коли розглядати свідомість як *чисту свідомість,* то сформоване незмінне, існуючи для чистої свідомості, видається утвердженим у тій формі, яким воно є в собі і для самого себе. Але, як ми пже згадували, це незмінне, яким воно є в собі і для себе, ще не постало. Щоб незмінне постало у свідомості таким, яким воно є в собі і для себе, це, звичай-і ю, має походити радше від нього, ніж від свідомості, пле в такому разі його присутність тут лиш однобічна, спричинена тільки свідомістю, і саме тому недо-вершена і несправжня, а завжди обтяжена недосконалістю або якоюсь протилежністю.

Та хоча нещаслива свідомість не має такої присутності, вона водночас трансцендує чисте мислення, тією мірою, якою це мислення є абстрактним мисленням стоїцизму, що *відвертається* від будь-якої *одиничності* взагалі, й тією мірою, якою воно є лише *неспокійним* мисленням скептицизму, — а фактично тією, якою воно є лиш одиничністю як неусвідомле-пою суперечністю й невпинним рухом цієї суперечності; вона трансцендує і стоїцизм, і скептицизм, зводить та утримує вкупі чисте мислення і одиничність, проте ще не піднеслася до того мислення, *для якого* одиничність свідомості примирена з самим чистим мисленням. Вона стоїть посередині, там, де абстрактне мислення контактує з одиничністю свідомості як одиничністю. Вона сама *є* цим контактом, єдністю чистого мислення та одиничності; крім того, *для неї* ця мисляча одиничність, або чисте мислення, і незмінне є, по суті, й самі одиничністю. Проте цей її об'єкт — незмінне, що, по суті, прибирає в її очах форму одиничності, — є не *для* неї, а є *нею самою,* нею самою, що є одиничністю свідомості.

Ось чому в цій першій модальності, в якій ми вважали свідомість за *чисту свідомість,* вона має *відносини* зі своїм *об'єктом* не через мислення, а радше сама, — справді будучи *в собі* чистою мислячою одиничністю й маючи за свій об'єкт саме це чисте мислення, хоча це *чисте мислення* не становить *їхніх взаємовідносин* як таких, — так би мовити, просто *віддається* мисленню і стає *побожністю.* її мислення

як такої стає безладним калатанням дзвонів або гарячим туманом, якимсь музичним мисленням, що не доходить до уявлень, які були б єдиним іманентним об'єктивним способом мислення. Воно, звичайно, стає об'єктом тих безкінечних чистих внутрішніх почуттів, проте цей об'єкт постає не як зрозумілий на основі уявлень, а як щось чуже. Таким чином, ми маємо тут внутрішній рух *чистого* чуття [Gemut], яке *відчуває* себе, проте серед гіркоти свого роздвоєння; це рух безмежної *туги,* яка має впевненість, що її сутність є чистим почуттям, чистим *мисленням,* яке *мислить* себе як *одиничність,* має впевненість, що її впізнає й визнає цей об'єкт саме тому, що він мислить себе як одиничність. Але водночас ця сутність — і недосяжна *потойбічність,* що, коли її хапають, утікає або, радше, вже втекла. Вона вже втекла, бо почасти є незмінним, що мислить про себе як про одиничність, і свідомість, отже, досягає себе безпосередньо в ньому, — досягає *себе,* але як *протилежне незмінному;* замість збагнути сутність, свідомість її просто *відчуває* і знову відкочується до себе; оскільки, дійшовши отак до себе, свідомість не може себе утримати як це протилежне, вона, замість збагнути сутність, хапається тільки за несуттєве. З одного боку, вона, намагаючись *досягти* себе *в сутності,* хапає тільки власну відокремлену реальність, і так само, з другого боку, не може збагнути інше як *одиничне* або *реальне.* Це інше не можна знайти там, де його шукали: адже воно має бути *якоюсь потойбічністю,* таким, якого годі знайти. Коли шукати його як одиничне, то це не *універсальна,* помислена *одиничність,* не *поняття,* а *одиничне* як об'єкт, або щось *реальне,* — об'єкт безпосередньої чуттєвої вірогідності, і саме з цієї причини такий, який зник. Отже, свідомість може натрапити тільки на *могилу* свого життя. Але оскільки й сама ця могила є *реальністю,* а здійснювати тривале володіння суперечить природі реальності, то навіть присутність цієї могили — це просто боротьба зусиль, ще й приречена на поразку. Та оскільки свідомість дізналася в процесі досвіду, що *могила 'ареальної* незмінної сутності не має *реальності,* що *зникла*

одиничність як зникла не є справжньою одиничністю, вона припинить пошуки незмінної одиничності як чогось *реального* і припинить триматися за неї як за зниклу, і тільки завдяки цьому зможе знайти одиничність як справжню, або як універсальну.

Передусім це *повернення чуття в себе* слід приймати таким, яким воно у своїх очах має як *одиничне реальність.* Це *чисте чуття,* що *для нас* або *в собі* знайшло себе й наситило себе, бо, хоча *для нього* в його почутті сутність відокремлена від нього, це почуття в собі є *чуттям власної гідності,* воно відчувало об'єкт свого чистого почування, і цей об'єкт є ним самим; таким чином, воно виступає тут як чуття власної гідності, або щось реальне, що існує для себе. В цьому поверненні в себе ми бачимо, як постають його *другі відносини,* — відносини бажання і праці, які забезпечують свідомості внутрішню самовірогідність, що її вона досягла для нас унаслідок скасування чужої сутності та втішання нею, а саме: сутності у формі незалежної речі. Проте нещаслива свідомість з'ясовує, що вона тільки *бажає* і *працює,* вона не усвідомлює, що для того, аби побачити себе такою, необхідно, щоб в основі лежала її внутрішня самовірогідність, і що її чуття сутності — це оте чуття власної гідності. Оскільки вона не має такої вірогідності *для себе самої,* її внутрішнє лишається радше тільки надламаною самовірогідністю, і тому підтвердження, яке їй дають праця і втіха, теж є таким *надламаним;* іншими словами, вона має радше сама знищити це підтвердження, щоб знайти, звичайно, в ньому підтвердження, але підтвердження тільки того, чим вона є для себе, тобто свого роздвоєння.

Реальність, до якої спрямовані бажання і праця, для цієї свідомості є не чимсь *нікчемним у собі,* не тим, що треба просто скасувати і спожити, а такою, як і сама свідомість, тобто *роздвоєною реальністю,* що тільки з одного боку нікчемна в собі, а з другого — це освячений *світ;* ця реальність — це форма незмінного, бо незмінне зберегло в собі одиничність, а оскільки як незмінне воно є загальним, його одиничність загалом має значення всієї реальності.

Якби свідомість була для себе незалежною свідомістю, а реальність у її очах у собі і для себе була нікчемною, вона б у праці та насолоді досягла б чуття своєї незалежності, і то завдяки тому, що ця свідомість була б такою, яка касує реальність. Та оскільки ця реальність існує у формі незмінного, свідомість не може сама скасувати цю реальність. Але якщо свідомість таки спромагається скасувати реальність і досягнути насолоди, це стається для неї, по суті, завдяки тому, що саме незмінне *позбувається* своєї форми й *віддає* її свідомості для насолоди. Свідомість, зі свого боку, *теж* виступає як реальна, хоча *водночас* як внутрішньо надламана, і це роздвоєння виявляється в її праці та її втішанні, щоб прорватись у *відносини з реальністю,* або в *буття-для-себе* і *буття-в-собі.* Ці відносини з реальністю — це процес *зміни,* або *діяльності,* буття-для-себе, належне *одиничній* свідомості як такій. А л е вона при цьому існує ще й *у собі:* цей аспект належить до незмінної потойбічності й полягає в здатностях і силах, тому обдаруванню, що його чуже незмінне дає свідомості, щоб вона користувалася ними.

Отже, з цього випливає, що свідомість у своїй діяльності перебуває передусім у відносинах із двома крайностями: з одного боку, вона займає позицію діяльної цьогобічності, навпроти якої стоїть пасивна реальність; обидві крайності перебувають у відносинах між собою, але обидві ще й повертаються в незмінне і утверджуються в собі. Отже, від обох сторін відокремлюється тільки поверхове, яке й становить їхню протилежність у взаємодії руху. Крайність пасивної реальності стає скасована крайністю активної діяльності; реальність зі свого боку може бути скасована тільки тоді, коли її касує її незмінна сутність, сама відкидається від себе й віддає відкинуте на ласку діяльності. Діяльна сила постає як *могутність,* у якій розпадається реальність; з цієї причини ця свідомість, в очах якої *в-собі,* або реальність, є іншим, вважає, що та могутність — у тій формі, в якій вона постає в діяльності, — становить потойбічність її самої. Отже, замість повертатися з діяльності в себе та утверджуватися задля себе самої, свідомість радше відображує цей процес діяльності в другу крайність, яка, завдяки цьому, репрезентується як суто загальне, як абсолютна могутність, із якої починається рух в усіх напрямах і яка є сутністю як крайностей (що знищують одна одну), як вони спершу постають, так і самого процесу зміни.

Незмінна свідомість *зрікається* своєї форми й цілковито *покидає* її, тоді як одинична свідомість *віддячує,* тобто зрікається втіхи усвідомлення своєї *незалежності* й відводить від себе сутність діяльності в по-тойбічність, і завдяки цим обом моментам, коли обидві частини *віддають себе одна одній,* у свідомості постає чуття її єдності з незмінним. Але ця єдність водночас уражена поділом, знову надламана в собі, і з цієї єдності знову виникає протилежність загального та одиничного. Адже свідомість і справді *нібито* зрікається задоволення свого чуття власної гідності, проте досягає *реального* задоволення цього чуття, бо *вона була* бажанням, працею і втіхою; *вона* як свідомість *хотіла, працювала* і *насолоджувалася.* Отже, її *подяка,* в якій вона визнає другу крайність за сутність і касує себе, — це *її власна* діяльність, що врівноважує діяльність іншої крайності і протиставить якусь *тотожну* діяльність доброчинству, що зрікається себе; якщо перша крайність полишає свідомості свою *поверхню,* свідомість *однаково* їй удячна і при цьому, зрікаючись своєї діяльності, тобто своєї *сутності,* вона, власне, робить більше, ніж друга, що відштовхує від себе тільки свою поверхню. Таким чином, увесь процес відображується в *крайності одиничності* не тільки в реальному бажанні, праці та насолоді, а навіть у подяці, де здається, ніби відбувається протилежне. Свідомість почувається тут як конкретне одиничне й не дає себе одурити ілюзією свого зречення: адже істина цього процесу полягає в тому, що вона не віддала себе; те, що виникло, — це просто подвійне відображення в обох крайностях, і результатом є повторюваний розкол на усвідомлення *незмінного,* протиставлене усвідомленню протилежності у формі бажання, виконання, втішання й самого зречення, або взагалі *одиничності, що існує для себе.*

Таким чином, постають *треті відносини* руху цієї свідомості, що випливають із других як такі, в яких свідомість своєю волею і своїм виконанням насправді доводить свою незалежність. У перших відносинах свідомість була тільки поняттям реальної свідомості, або *внутрішнім чуттям,* яке ще не було реальним у діяльності та насолоді; *другі* відносини — це ця реалізація як зовнішньої діяльності та насолоди, проте, повернувшись із цієї стадії, свідомість стає такою, що *дізнається* про себе як про реальну та діяльну свідомість, або таку, *істина* якої полягає в тому, щоб бути *в собі* і *для себе.* Але при цьому виявляють тільки ворога у його найвластивішій формі. В боротьбі внутрішнього чуття окрема свідомість є тільки музичним, абстрактним моментом; у праці та насолоді, що є реалізацією цього несуттєвого буття, вона може безпосередньо забути *себе,* і усвідомлене *власне єство* в цій реальності подолане подячним визнанням. Але це подолання є насправді поверненням свідомості в себе, і то в себе як в істинну реальність.

Треті відносини, в яких ця істинна реальність є однією крайністю, — це *відносини* цієї реальності як ніщо з універсальною сутністю, і нам тепер слід розглянути рух цих відносин.

Передусім тоді, коли йдеться про протиставлені відносини свідомості, в яких її *реальність* у її очах *безпосередньо* є *ніщо,* то і її діяльність стає, таким чином, неробством, а її насолода — відчуттям свого нещастя. Внаслідок цього діяльність і насолода втрачають будь-який *загальний зміст і значення,* бо інакше б вони мали якесь буття-в-собі-і-для-себе, і обоє відступають до одиничності, на яку спрямована свідомість, щоб скасувати "їх. Себе як це *реальне одиничне* свідомість усвідомлює у тваринних функціях. А ці функції, замість бути виконаними невимушено як щось, що в собі і для себе є нікчемним і не може набути жодного значення та сутності для духу, — ці функції, оскільки ворог постає в них у своїй найвластивішій подобі, є радше об'єктом поважних зусиль і стають якраз найважливішим. Та оскільки цей ворог витворюється у своїй поразці, свідомість, що фіксує ворога, замість

позбутися його, ніколи не виходить із цього стану і завжди бачить себе занечищеною, а оскільки водночас цей зміст її зусиль, замість чогось суттєвого, є пайнегіднішим, замість загального, є чимсь одиничним, ми бачимо лише не менш нещасливу, ніж жалюгідну особистість, що скніє над собою і обмежена собою та своєю дріб'язковою діяльністю.

Але і з відчуттям її нещастя, і з жалюгідністю її діяль-і юсті поєднане ще й усвідомлення її єдності з незмінним. Адже спроба безпосереднього знищення її реаль-і юго буття *опосередкована* думкою про незмінне і відбувається у *відносинах* із цим незмінним. Ці *опосередковані* відносини становлять сутність негативного процесу, в якому ця свідомість спрямована проти своєї одиничності і який, проте, як *відносини* є позитивним *у собі* і сам виявить цю *єдність ДДЯ* свідомості.

Отже, ці опосередковані відносини — силогізм, у якому одиничність, що спершу утвердилась як протилежність *у-собі,* пов'язана з цією другою крайністю тільки через третій термін. Лише через цю проміжну ланку одна крайність, незмінна свідомість, існує для несуттєвої свідомості, в якій водночас теж наявний факт, що вона існує для незмінної свідомості теж тільки через цей середній термін, і, отже, цей термін є таким, *що* репрезентує обидві крайності одна одній і є служником кожної з них перед лицем другої. Цей середній термін і сам є усвідомленою сутністю, бо це діяльність, що опосередковує свідомість як таку; зміст цієї діяльності — це знищення, яке має на увазі свідомість, підступаючи до своєї одиничності.

Отже, в середньому терміні свідомість позбувається діяльності та насолоди як *своїх,* вона, як крайність, що існує *для-себе,* відкидає від себе сутність своєї *волі* й перекидає на середній термін, або на служника, свій власний характер і свободу постанов, а отже, *провину* за свою діяльність. Цей посередник, перебу-иаючи в прямих відносинах із незмінною сутністю, здійснює свою службу, даючи *поради,* що справедливе і що слушне. Дія, будучи наслідком чиєїсь чужої постанови, припиняє — в аспекті діяльності та *волі* — бути власною дією. Проте несуттєвій свідомості ще

лишається її *об'єктивний* аспект, а саме: *результат* її діяльності та *насолоди.* Отже, вона теж відкидає його від себе і зрікається як своєї волі, так і *реальності,* отриманої в процесі праці та насолоди; вона зрікається їх *почасти* як досягненої істини своєї самоус-відомленої *незалежності,* коли намагається зробити щось цілком чуже, яке виображує й висловлює їй те, що не має значення, а почасти як *зовнішньої власності,* відкидаючи дещо з володінь, набутих працею; почасти і як *насолоди,* яку вона мала, оскільки, вдаючись до постів та самобичувань, вона знову цілковито зрікається насолоди.

Через ці моменти — відмови спершу від власних постанов, потім від своєї власності та насолоди і, нарешті, позитивний момент здійснення справи, якої вона не розуміє, — свідомість і справді цілковито позбавляє себе усвідомлення внутрішньої і зовнішньої свободи, реальності як свого *буття-для-себе;* насправді вона має впевненість, ніби позбулася свого *Я* й перетворила своє безпосереднє самоусвідомлення на *річ,* на якесь об'єктивне буття. Але таке самозречення свідомість може здійснити тільки коштом *реальної* самопожертви, бо тільки таким чином вона позбувається *омани,* що полягає у *внутрішньому* визнанні вдячності через серце, почуття і язик, — у визнанні, що справді відкидає всю могутність буття-для-себе і приписує цю могутність дарові небес, але в самому цьому відкиданні зберігає у своєму володінні, якого вона не віддає, свій *зовнішній* характер, але також і *внутрішній* характер в усвідомленні постанови, яку вона сама ухвалила, і в усвідомленні свого власного самовизначеного змісту, який не слід міняти на чужий зміст, виповнений чимсь безглуздим.

Але у справді здійсненій самопожертві свідомість, скасувавши *діяльність* як свою власну діяльність, позбувається *в собі* і свого *нещастя.* Та оскільки це позбування відбувається *в собі,* воно є наслідком діяльності іншої крайності силогізму — сутності, що *існує в собі.* Отже, та самопожертва несуттєвої крайності була водночас аж ніяк не односторонньою дією, бо полягала і в дії другої крайності. Адже відмова від власної волі негативна тільки в одному аспекті, бо згідно зі *своїм* поняттям, *або в-собі,* вона водночас і позитивна, будучи утвердженням волі *іншого,* і то утверджуючи цю волю не як одиничну, а як загальну. Для цієї свідомості це позитивне значення негативно утвердженої одиничної волі є волею іншої крайності, —волею, яка саме через те, що вона є іншим для свідомості, набирає форми поради й постає перед нею не через себе, а через третій термін, через посередника. А звідси *для свідомості* її воля стає загальною, *в собі* сутньою волею, але *сама свідомість не* є *в своїх очах* цим *у-собі,* відмова від своєї волі як *одиничної* не є в очах свідомості, згідно з поняттям, позитивним загальної волі. Так само і зречення власності та насолоди теж має лише негативне значення, а загальне, що постає для неї завдяки цьому, не є в її очах її *вчасною діяльністю.* Ця *єдність* об'єктивного і буття-для-себе, яка лежить в *понятті* діяльності і яка через те стає для свідомості сутністю та *об'єктом,* не стає для свідомості поняттям про її діяльність і не стає *для неї* об'єктом (безпосередньо й через неї саму), а дозволяє опосередкувальному служникові самому висловити ще надламану вірогідність, що лиш *у собі* її нещастя є чимсь зворотним, тобто діяльністю, яка задовольняється у своїй діяльності, або щасливою насолодою; що її жалюгідна діяльність теж *у собі* є чимсь зворотним, а саме: абсолютною діяльністю; що згідно з поняттям діяльність є діяльністю взагалі тільки як діяльність конкретного індивіда.

Але *для самої свідомості* діяльність та її власна реальна діяльність і, далі лишаються чимсь жалюгідним, її насолода — стражданням, а скасованість їх, у позитивному значенні, — *потойбічністю.* Але в цьому об'єкті, де для свідомості її діяльність та її буття як діяльність і буття цієї *одиничної* свідомості є буттям і діяльністю *в собі,* перед нею постає ідея *розуму,* впевненість, що свідомість у своїй одиничності абсолютна *в собі, або* є всією реальністю.

B
(AA) Розум

V
ВІРОГІДНІСТЬ ТА ІСТИНА РОЗУМУ

Думкою, яку збагнула свідомість, тобто що *одинична* свідомість — це абсолютна сутність *у собі,* вона знову повертається в себе. Для нещасливої свідомості *бут-іпя-в-собі* — це *потойбічність* її самої. Проте її рух виявив у ній, що одиничність у її повному розвитку, іншими словами, одиничність, що є *реальною свідомістю,* постає як *негатив* самої себе, тобто як *об'єктивна* крайність; іншими словами, вона відірвала від себе своє буття-для-себе й перетворила його на буття; при цьому вона стала усвідомлювати і свою *єдність* із загальним, — єдність, яка для нас, оскільки скасоване одиничне — це загальне, вже не випадає з неї і яка, оскільки свідомість сама себе підтримує в цій своїй негативності, є в ній як такій її сутністю. її істина — це те, що в силогізмі, де крайності репрезентовані як абсолютно відокремлені одна від одної, постає як середній термін, який заявляє незмінній свідомості, що одинична свідомість зреклася сама себе, а одиничній свідомості, що незмінна свідомість уже не становить для неї крайності, а примирилася з нею. Цей середній термін — єдність, що безпосередньо знає про обидві крайності й пов'язує їх між собою, а усвідомлення їхньої єдності, яке він виголошує свідомості, а отже, й *собі самому,* — це вірогідність буття всією істиною.

Унаслідок того, що самоусвідомлення — це розум, мого доти негативне ставлення до іншості перетворюється на позитивне. Доти воно переймалося тільки смоєю незалежністю та свободою, щоб урятувати та лберегти себе коштом *світу* і своєї власної реальнос-

ті, які видаються йому запереченням його сутності. Але як розум, упевнений у собі, воно примирилося з ними й може терпіти їх: адже воно впевнене в собі як реальності, впевнене, що вся реальність — не що інше, як воно саме; якраз його мислення безпосередньо і є реальністю, ^тож воно ставиться до цієї реальності як ідеалізм. Йому, оскільки воно так дивиться на себе, видається, ніби світ постав тільки для нього; раніше воно не розуміло світ, жадало його і працювало над ним, а тепер відступає зі світу й повертається в себе, скасовує для себе цей світ і скасовує себе як свідомість, — тобто усвідомлення цього світу як сутності, і усвідомлення нікчемності цього світу. Лише тепер, після втрати могили своєї істини, після того, як скасування його реальності й саме стало скасованим, а одиничність свідомості стала в його очах абсолютною сутністю в собі, воно відкриває світ як *свій* новий реальний світ, що своєю перманентністю становить для нього інтерес, так само як раніше зацікавленість полягала тільки в його минущості: адже існування світу стає в його очах його власною *істиною* та *присутністю;* воно впевнене, що знайде там тільки себе.

Розум — це впевненість свідомості, що вона є всією реальністю, і саме так ідеалізм формулює уявлення про розум. Як свідомість, *виступаючи* як розум, має *безпосередньо* в собі ту впевненість, так і сам *ідеалізм безпосередньо* висловлює ту впевненість: Я є Я в тому значенні, що Я, яке є для мене об'єктом, — це не загалом *пустий* об'єкт, як у самоусвідомленні взагалі, і не, як у вільному самоусвідомленні, об'єкт, що відсахуєть-ся від інших об'єктів, які ще мають чинність *поряд* із ним, а об'єкт, що усвідомлює *небуття* будь-якого іншого, єдиний об'єкт, а водночас уся реальність і вся присутність. Проте самоусвідомлення є не тільки *для себе,* а й *у собі* всією реальністю лише завдяки тому, що воно *стає* цією реальністю, чи, радше, *засвідчує* себе як таку. Воно засвідчує себе як таку на *шляху,* на якому в процесі діалектичного руху гадки, сприйняття і тями інші ість зникає спершу *в собі;* потім у рухові через незалежність свідомості в пануванні і рабстві, через думки про свободу, через скептичне визволення й боротьбу за абсолютне визволення роздвоєної в собі свідомості іншість, тією мірою, якою вона є тільки *для самоусвідомлення,* зникає і *для себе самої.* Постають один за одним два аспекти: перший, де сутність, або істина, становить для свідомості визначеність *буття,* і другий, де свідомість має визначеність бути тільки *для себе.* Проте обидва аспекти зводяться до *однієї* істини: те, що *є, або в-собі,* існує тільки тією мірою, якою воно є *для* свідомості, а те, що існує *для неї,* існує й *у собі.* Свідомість, що є цією істиною, вже лишила позаду той шлях, яким дійшла до цього результату, й забула про нього, оскільки *безпосередньо* виступає як розум; іншими словами, цей розум, що постає отак безпосередньо, виступає лише як *вірогідність* тієї істини. Розум лише *запевняє,* що є всією реальністю, але сам не розуміє цього: адже той забутий шлях — це розуміння цього безпосередньо висловленого твердження. З цієї ж причини кожному, хто не ступав на той шлях, це твердження, коли почути його в цій чистій формі, видається незрозумілим, дарма що в якійсь конкретній формі він і сам його висловлював.

Ідеалізм, що не простежує шлях до цього результату, а починає з цього твердження, є через те простим *запевненням,* що ані розуміє само себе, ані не може зробити себе зрозумілим для інших. Він висловлює *безпосередню вірогідність,* якій протиставлена інша безпосередня вірогідність, що була втрачена на тому самому шляху. Отже, *запевнення* в цій іншій вірогідності мають однакове право стояти *поряд із запевненнями* в тій вірогідності. Розум покликається на самоусвідомлення кожної свідомості: *Я є Я,* мій об'єкт і моя сутність — це *Я,* і ніхто не відмовить розуму в цій істині. Але розум, спираючись на це покликання, санкціонує істину іншої вірогідності, а саме: *для мене є інше;* інше, ніж Я, — це для мене об'єкт і сутність; або: оскільки *Я* — об'єкт і сутність для самого себе, я є таким, тільки цілковито відступаючи від іншого і постаючи *поряд із ним* як певна реальність. Тільки тоді, коли розум як *відображення* виступає з цієї протилеж-

ної вірогідності, його твердження про себе постає не тільки як вірогідність і запевнення, а як *істина,* і то не *поряд* з іншими, а як *єдина* істина. її *безпосередня поява* — це абстракція її *присутності, сутністю* і *буттям-у-собі* якої є абсолютне уявлення, тобто *процес її становлення.* Свідомість визначатиме свої відносини з іншістю або своїм об'єктом по-різному залежно від того, на якій стадії розвитку самоусвідомлення світового духу вона перебуває. А те, як світовий дух безпосередньо щоразу знаходить і визначає себе і свій об'єкт, або яким він є *для себе,* залежить від того, яким він уже *став* або яким він уже є *в собі.*

Розум — це впевненість у бутті всією *реальністю.* Але це *в-собі,* або ця *реальність,* цілковито загальні, це чиста *абстракція* реальності. Це перша *позитивність,* якою є самоусвідомлення *в собі самому* і *для себе,* і тоді Я — це тільки *чиста суть* того, що існує, або ж проста *категорія. Категорія,* що досі мала значення бути суттю того, що існує, і то *байдуже,* чи того, що існує взагалі, чи того, що існує перед лицем свідомості, є тепер *суттю,* або простою *єдністю,* того, що існує, тільки як мисляча реальність; іншими словами, категорія означає, що самоусвідомлення і буття — це *та сама* сутність, і то *та сама* не при порівнянні, а в собі і для себе. Тільки однобічний, нездоровий ідеалізм дозволяє цій єдності знову постати, з одного боку, як свідомості, а з другого — як *у-со-бі.* Проте нині ця категорія, або *проста* єдність самоусвідомлення і буття містить у собі *відмінність:* адже її сутність полягає саме в тому, щоб бути самототож-ною безпосередньо в своїй *іншості,* або в абсолютній відмінності. Тому ця відмінність *є,* проте як цілком прозора і як відмінність, що водночас не становить відмінності. Вона постає як *множина* категорій. Оскільки ідеалізм проголошує, що *проста єдність* самоусвідомлення — це вся реальність, і *безпосередньо* робить її сутністю, не зрозумівши її спершу як абсолютно негативну сутність, — тільки вона містить у собі заперечення й визначеність, або ж відмінність, — то ця друга позиція, мовляв, у категорії є *відмінності, види* категорій, ще незрозуміліша, ніж перша. Це за-

певнення загалом, так само як і запевнення в якійсь *визначеній кількості* категорій, — це нове запевнення, яке, проте, імпліцитно спонукає до того, що його більше не треба сприймати як запевнення. Адже, оскільки *відмінність* починається в чистому Я, в самому чистому розумі, таким чином утверджено, що тут ми відмовилися від *безпосередності, запевнень* та *відкриттів* і починається *розуміння.* А л е знову вважати, і то байдуже, яким чином, множину категорій за якесь відкриття, зроблене, наприклад, на основі суджень, і задовольнятися цим відкриттям — це, фактично, ганьба для науки; де тяма зможе продемонструвати необхідність, якщо вона не спромагається зробити це в собі, будучи чистою необхідністю?

Тепер, оскільки розуму належить чиста суть речей, так само як і їхня відмінність, то, власне, взагалі вже не можна говорити про *речі,* тобто про те, що було б для свідомості тільки негативом її самої. Бо те, що категорії у своїй множині є *видами* чистої категорії, означає: ця *чиста категорія* — це ще їхній *рід,* або *сутність,* вона не протиставлена їм. Проте ті категорії двозначні, бо водночас містять у своїй *множині* іншість, протиставлену чистій категорії. Цією множиною вони, фактично, суперечать чистій категорії, і чиста єдність має скасувати їх у собі, завдяки чому вона конституюється як *негативна єдність* відмінностей. Проте як *негативна* єдність вона відкидає від себе ще й ^відмінності як такі, крім того, й ту першу *безпосередню* чисту єдність як таку і є *одиничністю* — новою категорією, що є свідомістю, яка відкидає, тобто такою, для якої існує *інше.* Одиничність — це її перехід зі свого поняття до якоїсь *зовнішньої* реальності, це чиста *схема,* що водночас є і свідомістю, і, будучи одиничністю та одним, що відкидає, вказівкою на інше. Але *інше* цієї категорії — це просто *інші згадані спершу категорії,* а саме: *чиста суть* і *чиста відмінність;* і в цій категорії, тобто саме в утвердженні іншого, або в самому цьому іншому, свідомість так само є собою. Кожен з цих різних моментів покликається на інший, але водночас вони не доходять у собі ні до якої іншості. Чиста категорія покликається на

види, що переходять у негативну категорію, або в одиничність; проте ця одиничність знову покликається на них, вона сама є чистою свідомістю, що в кожному виді лишається у своїх очах ясною єдністю з собою, проте єдністю, яка також покликається на інше, що існуючи, зникає, а зникнувши, знову відроджується.

Ми бачимо, що чиста свідомість утверджена тут подвійним способом: по-перше, як неспокійні *переходи туди-сюди,* що пронизують усі її моменти і вбачають у них ту іншість, яку касують, тільки-но натрапивши на неї; по-друге, як *спокійна,* впевнена у своїй істині *єдність;* для цієї єдності рух, що полягає в тих переходах, становить *інше,* а для цього руху іншим є ота спокійна єдність; свідомість і об'єкт чергуються в цих взаємних визначеннях. Отже, першого разу свідомість у своїх очах є пошуками в різних напрямах, а її об'єкт — це *чисте в-собі,* сутність; другого разу свідомість бачить, що вона — проста категорія, а її об'єкт — рух відмінностей. Проте свідомість як сутність — це увесь цей процес: від себе як простої категорії вона переходить в одиничність та об'єкт, добачає цей процес у тому об'єкті, скасовує об'єкт як відмінний, *привласнює* його і заявляє про себе як про вірогідність, що вона становить усю реальність, є як собою, так і своїм об'єктом.

Перша заява свідомості — це просто тільки абстрактні порожні слова, що все є *її власним.* Адже вірогідність, що вона є всією реальністю, — це лише чиста категорія. Для пустого ідеалізму якраз і характерне уявлення про розум, що пізнає себе лише в об'єкті, бо цей ідеалізм осягає розум тільки таким, яким він є для себе спершу, гадаючи, ніби розум, в усьому бутті засвідчуючи чисте *моє* свідомості й виражаючи речі як відчуття або уявлення, доводить, що це *моє* — довершена реальність. Через те такий ідеалізм має бути водночас і абсолютним емпіризмом, бо для заповнення порожнього *моє,* тобто для відмінності і всього дальшого розвитку та формування її, розум потребує якогось зовнішнього імпульсу, в якому лиш і полягає *розмаїття* відчуттів або уявлень. Отже, цей ідеалізм — така сама самосуперечлива двозначність, як і скептицизм, дарма що скептицизм виражає себе негативно, а ідеалізм позитивно; він так само не спромагається поєднати свої суперечливі думки про чисту свідомість як усю реальність і про зовнішні імпульси, або відчуття та уявлення, як таку саму реальність; він вагається, переходячи від однієї думки до другої і впадає в нездорову, тобто чуттєву безкінечність. Оскільки розум — це вся реальність у значенні абстрактного *моє,* а *інше* — це *байдуже* цьому *моє чуже,* то саме тут утверджується те знання про іншого з боку розуму, яке нам уже відоме у формі *гадки, сприйняття* і *тями,* що осягає припущене і сприйняте. Водночас саме поняття цього ідеалізму стверджує, що таке знання — це не справжнє знання, бо тільки єдність аперцепції є істиною знання. Отже, чистий розум цього ідеалізму, щоб добутися до цього *іншого,* що *суттєве* для нього, тобто теж є *в-собі,* якого він, проте, не має в самому собі, сам себе відсилає до того знання, що не є знанням істини; він зумисне і з власної волі прирікає себе до несправжнього знання й не може відступити від гадки і сприйняття, які навіть для нього самого не мають жодної істини. Таким чином, розум опиняється в прямій суперечності, проголошуючи сутністю щось подвійне, зрештою, антагоністичне, тобто утверджує *єдність аперцепції* й водночас *річ,* що, навіть якщо її можна назвати *зовнішнім імпульсом,* або *емпіричною* сутністю, або *чуттєвістю,* або *річчю в собі,* у своєму уявлені однаково лишається чужою тій єдності.

Цей ідеалізм опиняється в такій суперечності тому, що проголошує істиною *абстрактне поняття* розуму, і через те й реальність безпосередньо постає перед ним як така, що радше не є реальністю розуму, тоді як розум водночас має бути всією реальністю; розум лишається неспокійними пошуками, що в самому процесі пошуку заявляють про остаточну неможливість мати задоволення, тобто натрапити на знахідку. Проте реальний конкретний розум не є таким непослідовним, як оцей; будучи спершу тільки *вірогідністю,* що він є всією реальністю, він у цьому

понятті усвідомлює, що як *вірогідність,* як *Я* він ще не є реальністю насправді, і тому має спонуку піднестися до істини й виповнити *порожнє* моє.

А. Спостережний розум

Ми бачимо, як свідомість, для якої *буття* має значення *її власного* [належного їй], тепер знову переходить у гадку і сприйняття, але не як у вірогідність, *що* є просто *інше,* а з вірогідністю, що цим іншим є вона сама. Раніше свідомості лише *траплялося* сприймати в речі різні елементи і мати про них певний *досвід,* а тут вона сама організовує свої спостереження і досвід. Гадка і сприйняття, що раніше були скасовані для нас, тепер скасовані свідомістю для неї самої; розум націлюється на *знання* істини, тобто прагне знайти як поняття те, що для гадки і сприйняття було річчю; іншими словами, прагне знайти в речовості лише своє самоусвідомлення. Через те розум тепер має загальну *цікавість* до світу, бо він упевнений у своїй присутності в світі, або ж у тому, що теперішність розумна. Він шукає свого іншого, знаючи, що при цьому володіє не чим іншим, як собою; він шукає лише власної безкінечності.

Спершу тільки здогадуючись, що він у реальності, або знаючи її загалом лише як *свою,* розум прогресує в цьому значенні й доходить до універсального опанування власності, в якій його запевнили, і на всіх висотах та в усіх глибинах реальності розставляє знаки свого суверенітету. А л е це поверхове "моє" не є його остаточним інтересом; радість цього універсального привласнення знаходить у своїй власності ще й чуже інше, те, чого не містить у собі абстрактний розум. Розум здогадується, що він є глибшою сутністю, бо чисте Я мусить вимагати, щоб відмінність, *розмаїте буття,* стала для нього його власною, щоб Я дивилося на себе як на реальність і виявляло свою присутність у формі речі. Та навіть коли розум пройде крізь усі нутрощі речей і відкриє їм усі жили, щоб мати змогу вискочити з них собі назустріч, він не досягне такого щастя, а повинен спершу досягнути завершеності в самому собі, щоб потім мати змогу дізнатися про свою завершеність.

Свідомість *спостерігає,* тобто розум хоче знайти і мати себе як об'єкт, що існує, бути в *реальній, чуттєво присутній* модальності. Свідомість, отак спостерігаючи, гадає і, звісно, стверджує, що хоче дізнатися *не про себе,* а навпаки, про *сутність речей як речей.* Гадки і твердження цієї свідомості полягають у тому, що вона — це розум, але розум як такий ще не став для неї об'єктом. Якби вона знала, що *розум* — це та сама сутність як речей, так і самого себе, і що розум може бути присутній у своїй властивій формі лиш у свідомості, вона б радше опустилась у свої глибини й шукала розуму там, а не в речах. Знайшовши його там, вона б знову повернулася звідти до реальності, щоб споглядати в ній свій чуттєвий вияв, але водночас вважала б його, по суті, за *поняття.* Розум, *безпосередньо* постаючи як властива свідомості вірогідність, що вона є всією реальністю, приймає цю реальність у значенні *безпосередності буття,* а також приймає єдність Я з цією об'єктивною сутністю в значенні *безпосередньої єдності,* в якій розум ще не відокремив моменти буття та Я і ще не поєднав їх потім знову, — іншими словами, єдності, якої він ще не пізнав. Через те — у формі спостережної свідомості — розум обертається до речей, гадаючи, ніби він і справді сприймає "їх як чуттєві речі, протиставлені Я, проте його реальна діяльність суперечить цій гадці, бо *розум^ізнає* речі, перетворює їхню чуттєвість на *поняття,* тобто саме на те буття, яке водночас є Я, отже, перетворює мислення на мислення, що існує, або на буття в помисленому бутті, й заявляє, фактично, що речі мають реальність лише як поняття. Для спостережної свідомості це становитиме тільки те, чим є *речі,* а для нас — те, чим є *сама свідомість.* Результатом цього руху свідомості буде те, що вона для себе самої стане тим, чим вона є в собі.

Діяльність спостережного розуму слід розглядати в моменти його руху, коли він осягає природу, дух і, нарешті, відносини їх обох як чуттєве буття і прагне знайти себе як реальність, що існує.

а. Спостереження природи

Коли позбавлена мислення свідомість стверджує, що джерело істини — спостереження і досвід, ці слова цілком можуть означати, що йдеться тільки про смак, нюх, дотик, слух і зір; у своєму завзятті, з яким ця свідомість вказує на смак, нюх і т. д., вона забуває сказати, що, фактично, вже визначила для себе, по суті, і об'єкт цих чуттів, і це визначення має в її очах принаймні не меншу вагу, ніж самі чуття. Не менш легко вона погоджується, що її загалом цікавить не просто сприйняття, тож вона аж ніяк не назве спостереженням сприйняття цизорика, що лежить коло цієї табакерки. Сприйняте принаймні повинно мати значення чогось *загального,* а не просто *чуттєвого цього.*

Це загальне — передусім *самототожне;* його рух — це лиш однакове повторення тієї самої діяльності. Свідомість, що саме цією мірою знаходить в об'єкті тільки *загальність,* або *абстрактне моє,* повинна взяти на себе властивий рух цього об'єкта і, оскільки вона ще не тяма, що осягає цей об'єкт, повинна принаймні бути спогадом про нього, — спогадом, який універсальним способом виражає те, що в реальності присутнє як одиничне. Цей поверховий спосіб виходу з одиничності й не менш поверхова форма універсальності, в якій чуттєве тільки зареєстроване, не ставши в самому собі загальним, — цей *опис* речей ще не став рухом, який відбувається в самому об'єкті; цей рух радше полягає в самому описі. Через те об'єкт, якщо він уже описаний, втрачає цікавість; якщо описано один об'єкт, треба брати й завжди шукати другий об'єкт, щоб процес опису не зупинився. Проте знаходити нові *цілі* речі вже не так легко, тож треба повертатися до речей, уже знайдених, далі поділяти та розкладати їх і шукати в них нових аспектів речовості. Цьому невтомному, неспокійному інстинктові ніколи не забракне матеріалу. Тільки щасливцям таланить відкрити якийсь новий цікавий вид або навіть нову планету, що, хоч і є одиничним тілом, однаково має природу загального. Але межі того, що, як-

от слон, дуб, золото, *виразно визначене,* межі того, що є *родом* і *видом,* тягнуться, проминаючи багато стадій, до безкінечного *подрібнення* тваринного й рослинного хаосу, різновидів каміння, металів, ґрунтів і т. ін., що ' ї х пощастило виявити, доклавши снаги та вміння. В цьому царстві невизначеності загального, де партикуляризм знову наближається до *одиничності* і вряди-годи навіть цілком занурюється в неї, є невичерпний запас матеріалу для спостережень і опису. Але тут, де відкривається неозоре поле, на межах загального, можна, замість незмірного багатства, знайти тільки обмеженість природи і своєї власної діяльності; тут уже годі дізнатися, чи те, що начебто існує в собі, не є випадковістю; те, що має на собі відбиток плутаної і слабкої, незрілої форми, що навряд чи вийшла зі стадії елементарної невизначеності, не може претендувати навіть на те, щоб його описали.

Хоча здається, ніби ці пошуки та опис пов'язані тільки з речами, ми, фактично, бачимо, що вони відбуваються не у формі *чуттєвого сприйняття,* бо те, з чого можна *пізнати* речі, для опису набагато важливіше, ніж увесь діапазон чуттєвих властивостей, без яких сама річ, звичайно, не може обійтися, але які свідомість відкидає. Завдяки такому поділу на *суттєве* і *несуттєве* поняття підноситься над чуттєвим розпорошенням і пізнання при цьому проголошує, що для нього принаймні не менш суттєво перейматися *собою,* ніж речами. При цій подвійній суттєвості виникають вагання, чи те, що є суттєвим та необхідним Д я Я) пізнання, є таким самим і для *речей.* З одного боку, *характерні ознаки* служать тільки пізнанню, яке завдяки їм розрізняє речі між собою, проте, з другого боку, треба пізнавати не те, що несуттєве для речей, а те, завдяки чому вони самі *вириваються* з загальної неперервності буття взагалі, *відокремлюються* від іншого та існують *для себе.* Характерні ознаки повинні не тільки мати суттєвий зв'язок із пізнанням, а й бути суттєвими визначеностями речей, а штучна система повинна відповідати системі самої природи й виражати тільки її. Це необхідно випливає з самого поняття розуму, тож інстинкт розуму, — адже в тако-

му спостереженні розум діє тільки як інстинкт, — навіть у своїй системі досягає єдності, де самі його об'єкти конституйовані так, що самі в собі містять свою суть, або *буття-для-себе,* а не є просто випадковістю цієї *миті* або цього *тут.* Скажімо, диференційні ознаки тварин походять від пазурів та зубів, бо, фактично, завдяки їм не тільки пізнання відрізняє одну тварину від інших, а й кожна тварина *вирізняється* серед решти; завдяки цій зброї вона зберігає себе *для себе* й відокремлюється від загального. Натомість рослина ніколи не досягає *буття-для-себе,* а завжди тільки торкається межі індивідуальності; ця межа, де рослини виявляють подобу *поділу* на дві статі, дає змогу реєструвати та розрізняти рослини. А те, що стоїть на ще нижчому рівні, вже не може само себе відрізняти від іншого, воно втрачається, дійшовши до протилежності. *Спокійне буття* і *буття у відносинах* вступають у конфлікт між собою, річ у другому випадку є чимсь іншим, ніж у першому випадку, натомість індивід — це те, що зберігає себе у відносинах з іншим. А те, що не спромагається на таке і стає *хімічно* чимсь іншим, ніж воно є *емпірично,* заплутує пізнання й породжує той самий конфлікт із приводу того, якого саме аспекту — першого чи другого — слід дотримуватись, оскільки сама річ не є самототожною і ці обидва аспекти розпадаються в ній.

Зате в системах загальної самототожності ця самототожність має ще й значення самототожності як пізнання, так і самих речей. Проте таке поширення *самототожних визначеностей,* кожна з яких спокійно характеризує усю послідовність свого процесу і отримує змогу робити все, що їй заманеться, так само й переходить, по суті, у свою протилежність, у плутанину цих визначеностей: адже характерна ознака, загальна визначеність — це єдність протилежностей, тобто визначеного і того, що загальне в собі; отже, вона повинна розпадатись і в цьому протиставленні. Якщо тепер, з одного боку, визначене перемагає загальне, в якому полягає його сутність, то, з другого боку, це загальне теж має владу над визначеним, доводить визначене до його межі, а там змішує разом йо-

го відмінності та суттєві особливості. Спостереження, що тримає їх нарізно в належному порядку і вважає, ніби тримається тут за щось стабільне, бачить, як над одним принципом бере гору інший принцип, бачить переходи і плутанину обох принципів, поєднаність того, що спершу видавалося йому цілком відокремленим, і відокремленість того, що спершу видавалося поєднаним; отже, спостереження, твердо дотримуючись непорушної самототожності буття, тут, саме в своїх найзагальніших визначеннях, наприклад, тих суттєвих характерних ознаках, що їх мають тварини і рослини, змушене бачити, як йому дошкуляють випадки, що позбавляють його всякої визначеності, притлумлюють загальність, до якої воно піднеслося, і знову зводять його до бездумного спостереження та опису.

Отже, спостереження, яке обмежується простим і обмежує загальним розпорошеність чуттєвих елементів, виявляє, що його об'єкт *заплутує його принцип,* бо визначене за самою своєю природою має втратитись у своїй протилежності. Отже, розум повинен перейти від тієї *інертної* визначеності, що мала подобу стабільності, до спостереження того, якою вона є насправді, тобто як такої, що *пов'язує себе зі своєю протилежністю.* Те, що назване суттєвими характерними ознаками, — це *пасивні* визначеності, які, коли виражати й розуміти їх як *прості,* не репрезентують того, що становить їхню природу, тобто зникущі *моменти* руху, який поглинає сам себе. Оскільки тепер інстинкт розуму доходить до того, щоб шукати визначеність відповідно до її природи — бути суттєвою не тільки для^себе, а й переходити в свою протилежність, — він шукає *закону* та *поняття* закону; щоправда, він шукає їх і як реальності, що існує, але ця реальність, фактично, зникає перед ним, і аспекти закону стають у його очах чистими моментами, або абстракціями, тож закон постає у природі поняття, що знищило в собі байдуже існування чуттєвої реальності.

Для спостережної свідомості *істина закону* дана в *досвіді,* в тому способі, яким *чуттєве буття* існує *для свідомості;* істина не дана в собі і для себе. Та коли за-

кон не має своєї істини в понятті, він є чимсь випадковим, а не необхідністю, або, фактично, не є законом. Але те, що він, по суті, існує у формі поняття, не тільки не суперечить тому, що він наявний для спостереження, а радше надає йому через це необхідного *існування* і робить його об'єктом спостереження. Загальне в *значенні раціональної загальності* є загальним ще й у значенні, яке містить у собі те поняття, а саме: репрезентується тут як наявне й реальне *для* свідомості, а поняття постає у формі речовості й чуттєвого буття, але не втрачаючи при цьому своєї природи й не опускаючись до інертного існування чи байдужої послідовності. Те, що має загальну чинність, виявляє й загальний вплив; те, що *має* бути, фактично, вже *є,* а те, що тільки *має* бути, але не *є,* не має жодної істини. Саме цього, і то з повним правом, твердо дотримується інстинкт розуму й не дає себе звести на манівці мисленнєвими речами, що тільки *мають* бути і повинні мати свою істину тільки як оце *"мають",* хоча на них годі натрапити ні в якому досвіді, — не дає себе звести на манівці як гіпотезами, так і рештою невідчутних нереальностей споконвічного "мають": адже розум — це саме вірогідність, що він має реальність, і те, що не постає перед свідомістю як самостійна сутність, тобто те, що не з'являється [не має феноменального вияву], не існує для неї взагалі.

Істина закону — це, по суті, *реальність,* і для свідомості, що не відступає від спостереження, вона знову стає *протилежністю* свідомості та загального в собі; іншими словами, свідомість вважає, що така річ, як її закон, не є для неї сутністю розуму, гадає, що отримує таким чином щось чуже. Проте вона спростовує цю свою гадку тим, що сама не приймає свою загальність у значенні, мовляв, *усі одиничні* чуттєві речі повинні засвідчувати їй появу закону, щоб можна було утвердити істину цього закону. Твердження, що піднятий із землі і просто відпущений камінь падає, аж ніяк не вимагає, щоб ми робили такий експеримент з усіма каменями, а радше проголошує, що цей експеримент годилося б провести принаймні з досить великою кількістю каменів, щоб із великим ступенем

вірогідності, або ж цілковитим правом, можна було зробити *за аналогією* висновок іФ° ре^шт^У каміння. Проте аналогія не тільки не дає цілковитого права, а через свою власну природу так часто суперечить йому, що висновок, який можна зробити [3] самої аналогії, полягає радше в тому, що ^Й#ОҐія [не] дає змоги зробити жодних висновків. *Імовір^гсть,* [до я к о ї м о ж] " на було б звести результат аналогії' втрачає перед лицем істини всяку різницю між маД°ю * великою ймовірністю; навіть якщо *ця* ймовірНІ^с т ь т а к а велика, як їй заманеться, вона ніщо проти істини. Проте інстинкт розуму і справді вважає та#* закони за *істину,* і тільки у відносинах з їхньою необхідністю, якої він не пізнав, починає вдаватися до диференціації і опускає істину самої речі до рівня й ^ о в і Р ^ о с т і ' Щ^об по^~ значити недосконалий спосіб, яї^™ істина наявна для свідомості, яка ще не має розуміння чистого уявлення: адже загальність наявна П^ред нами лише як *проста безпосередня* загальність. ^ле водночас унаслідок цієї загальності закон має істину ДД? свідомості; падіння каменя через те є істиноК? Д л я свідомості, що він для неї *важкий,* тобто, оскільї^и У своїй важкості камінь *у собі і для себе самого* має необхідні відносини *з землею,* виражені у формі паД^іння- Таким чином, у досвіді свідомість має *буття* закону, але водночас має цей закон і як *поняття,* і тіДь к и *на основі цих двох чинників* закон істинний в очах свідомості; отже, закон вважають законом, бо вії^ репрезентується в з'явищі и водночас у самому собі *Щ* поняттям.

Через те, що закон водночас *у собі є поняттям,* інстинкт розуму цієї свідомості с а ^ собою необхідно йде до того, щоб перетворити зак<2^н^ та його моменти на *чисті поняття,* навіть не знаі°чи> Щ° саме цього він прагне. Він випробовує закон експериментами. Коли закон постає вперше, він нечистий* окутаний одиничним чуттєвим буттям, і понятті Щ° становить його природу, занурене в емпіричНУ матерію. Інстинкт розуму вдається до своїх експери:^ієнт№, щ о б з псувати, що випливатиме з тих або ' г ^ х обставин. Закон через те видається ще глибше зануреним У чуттєве буття, проте це буття при цьому радпіе втрачається.

Це дослідження має внутрішню мету — знайти *чисті умови* закону, і це означає не що інше (навіть якщо свідомість, що виражає себе так, гадає, ніби вона каже щось зовсім інше), як цілковито піднести закон до форми поняття і *скасувати* будь-яку пов'язаність *його моментів* із *визначеним буттям.* Скажімо, негативна електрика, відома спершу як *смоляна* електрика, тоді як позитивна електрика поставала як *скляна* електрика, внаслідок експериментів цілком утрачає таке значення і стає просто *позитивною* і *негативною* електрикою, кожна з яких уже не належить якимсь особливим видам речей, і люди припиняють стверджувати, що одні тіла електрично позитивні, а інші — електрично негативні. Так само й відносини кислоти та лугу та "їхній рух відносно одне одного становлять закон, у якому ці протилежності постають як тіла. Проте ці відокремлені речі не мають реальності; насильство, яке відокремлює ' ї х , не може їм перешкодити одразу знову вступити у якийсь хімічний процес, бо вони є тільки цими відносинами. Вони не можуть, на відміну від зуба чи пазура, лишатися кожне для себе, щоб їх можна було й показати як такі. Те, що "їхня сутність полягає в безпосередньому переході в нейтральний продукт, робить їхнє *буття* або скасованим у собі, або загальним, і кислота та луг мають істину тільки як *загальні.* Як скло і смола можуть бути наелектризованими і позитивно, і негативно, так і кислота та луг пов'язані між собою не як властивості тієї чи тієї *реальності,* бо кожна річ є тільки *відносно* кислою або лужною; те, що безперечно видається лугом або кислотою, містить у так званих синсоматіях[1] протилежне значення відносно іншого. Таким чином результат експериментів скасовує моменти, або одуховлення, як властивості визначених речей і визволяє предикати від "їхніх суб'єктів. Ці предикати знайдені такими, якими вони є насправді, тільки як загальні, і тому, внаслідок такої незалежності, вони одержали назву *матерій,* які не є ані тілами, ані властивостями, і, звичайно, люди стережуться називати, скажімо, кисень, позитивну та негативну електрику, тепло й т. ін. тілами.

Термін, який на початку Х Г Х ст. запропонував хімік Вінтерль для позначення поєднань, проміжних за своїм характером між фізичними сумішами та хімічними сполуками. Див.: *WinterlJ.J.* Darstellung der vier Bestandteile der anorganischen Natur. Переклад з латини *Johann Schuster.* Jena, 1804. — *Перекл.*

Натомість матерія — це не *річ, що існує,* а буття як *універсальне буття, або* буття в модальності поняття. Розум, будучи ще й інстинктом, правильно визначає цю різницю, не усвідомлюючи, що він, експериментуючи з законом в усьому чуттєвому бутті, саме цим скасовує суто чуттєве буття закону, а оскільки моменти закону він вважає за форми *матерії,* їхня сутність стає для закону чимсь загальним і стає вираженою як нечуттєве чуттєвого, як безтілесне, а проте об'єктивне буття.

Тепер треба розглянути, якого повороту для інстинкту розуму набирає його результат і яка нова форма спостереження постає при цьому. Як істину цієї свідомості, що експериментує, ми бачимо чистий закон, визволений від чуттєвого буття; ми бачимо його як *поняття,* яке, хоч і наявне в чуттєвому бутті, поводиться там незалежно й нескуто; хоч і занурене в чуттєве, воно відокремлюється від нього і є *простим* поняттям. Це поняття, що насправді є *результатом* і *сутністю,* тепер постає перед самою цією свідомістю, проте як *об'єкт,* щоправда, оскільки цей об'єкт не є *результатом* саме для неї і не має відносин із попереднім рухом, як *особливий вид* об'єкта, і відносини свідомості з цим об'єктом становлять інший/вид спостереження.

Такий об'єкт, що містить у собі процес у *простоті* поняття, є *органічним.* Він є тією абсолютною плинністю, що в ній розпадається визначеність, завдяки якій він існував би тільки *для іншого.* Неорганічна річ має визначеність у самій своїй сутності і тому становить повноту моментів поняття тільки разом з якоюсь іншою річчю, а отже, втрачається, вступаючи в діалектичний рух, натомість в органічній сутності всі визначеності, завдяки яким вона відкривається для іншого, перебувають під контролем простої органічної єдності; жодна з них не постає як суттєва визначе-

ність, здатна незалежно від решти мати вільні відносини з іншою річчю, і тому органічне зберігає себе в самих своїх відносинах.

Аспекти закону, до спостереження яких переходить тепер інстинкт розуму, є, як випливає з наведеного вище визначення, передусім *органічною* природою, а у своїх відносинах один з одним — *неорганічною.* Для органічної природи ця неорганічна природа є якраз протиставленою *простому поняттю* органічної природи свободою *вільно пов'язаних* визна-ченостей, у яких індивідуальна природа *водночас розпадається* і з неперервності яких вона *водночас* виокремлюється та існує *для себе.* Повітря, вода, земля, зони і клімат — це ті загальні елементи [стихії], які становлять невизначену просту сутність природних індивідуальностей і в яких ці індивідуальності водночас відображені в собі. Ні індивідуальність, ні природні елементи не існують цілковито в собі і для себе, бо ж існують у незалежній свободі, в якій вони постають супроти одне одного для спостереження, а водночас мають між собою *суттєві відносини,* але такі, що їхня незалежність та байдужість відносно одне одного посідають визначальне місце і тільки почасти переходять в абстракцію. Отже, закон тут репрезентований як відносини якогось елемента [стихії] з формуванням органічного, яке то має це стихійне буття над собою й супроти себе, то репрезентує його у своєму органічному відображенні. А л е такі закони, як-от тварини, належні до повітря, мають будову птахів, тварини, належні до води, мають будову риб, а тварини північних регіонів мають густе хутро і т. д., засвідчують таку вбогість, яка аж ніяк не відповідає органічному розмаїттю. Окрім того, що свобода, властива органічній природі, може дуже легко позбавити природні форми цих визначеностей і всюди неминуче зберігає винятки з таких, хоч як їх можна назвати, законів чи правил, характеристика саме тих тварин, до яких застосовують ці визначеності, така неглибока, що навіть слова про необхідність тих законів можуть бути тільки неглибокими й не ведуть нас далі того, що називають *великим впливом* середовища на орга-нізм, і при цьому й не знають до ладу, що, власне, спричинене цим впливом, а що ні. Отже, такі відносини органічного та елементарного [природних стихій], фактично, не можна назвати *законами:* адже, з одного боку, такі відносини з огляду на свій зміст аж ніяк не вичерпують, як ми бачили, всього діапазону органічних істот, а з другого боку, навіть моменти цих відносин байдужі один до одного й не виражають ніякої необхідності. В понятті кислоти є *поняття* лугу, так само як поняття позитивної електрики зумовлює поняття негативної електрики, але навіть якщо ми бачимо, що густе хутро пов'язане з північчю, будова риб — із водою, а будова птахів — із повітрям, то в понятті півночі немає поняття густого хутра, а в понятті моря — поняття будови риб, а в понятті повітря — будови птахів. Унаслідок цієї взаємної свободи обох понять *є* й наземні тварини, що мають суттєві характеристики птахів, риб і т. д. Необхідність, оскільки її не можна розуміти як внутрішню необхідність сутності, теж припиняє мати чуттєве існування, і її вже не можна спостерігати в реальності, бо вона *вийшла* з реальності. Таким чином, не знайшовши собі місця в реальній сутності, вона стає тим, що називають телеологічними відносинами, — відносинами *зовнішніми* щодо взаємно пов'язаного, — а отже, протилежністю закону. Вона стає думкою, цілком визволеною від природної необхідності, думкою, що полишає цю природну необхідність і ширяє понад нею.

(Якщо описані вище відносини органічного зі стихійною природою не виражають сутності цієї природи, ця сутність натомість міститься в *понятті мети.* Щоправда, для спостережної свідомості поняття мети не є власною *сутністю* органічного, бо це поняття, на її думку, виходить за межі тієї сутності і є, як ми вже казали, тільки зовнішніми, *телеологічними* відносинами. Але органічне, з огляду на те, як воно охарактеризоване вище, — це, фактично, сама реальна мета: адже, *зберігаючи себе* у відносинах з іншим, воно є саме тією природною сутністю, в якій природа відображується в понятті і в якій відокремлені моменти

необхідності — причина і наслідок, активне і пасивне — знову зібрані й поєднані, тож ми маємо тут не тільки те, що постає як *результат* необхідності, бо останнє, або ж результат, — це, оскільки воно повернулося в себе, водночас і *перше,* що започатковує увесь процес, і *мета* для себе, яку воно реалізує. Органічне нічого не виробляє, а *тільки зберігає себе,* або ж те, що було створене, водночас наявне як уже створене.

Нам слід докладніше придивитися до цього визначення, яким воно є в собі і яким воно є для інстинкту розуму, щоб побачити, як він шукає себе там, проте, знайшовши, не впізнає себе. Отже, поняття мети, до якого підноситься спостережний розум, постає перед цим розумом, будучи його *усвідомленим поняттям,* і як щось *реальне;* це не тільки *зовнішні відносини* реального, а його *сутність.* Це реальне, що саме є метою, доцільно пов'язується з іншим, а це означає, що його відносини випадкові *з огляду на те, чим мета і реальне є безпосередньо;* безпосередньо вони обоє незалежні й байдужі одне до одного. Проте сутність їхніх відносин — це щось інше, ніж те, чим вони обоє видаються, і їхня діяльність має інше значення, ніж те, яке існує *безпосередньо* для чуттєвого сприйняття; необхідність прихована в тому, що відбувається, й виявляється тільки *наприкінці,* але так, що саме цей кінець показує, що необхідність була і першою. Проте кінець засвідчує цей свій пріоритет тим, що внаслідок зміни, здійсненої діяльністю, з'являється не що інше, як те, що вже було. Або ж, якщо починаємо від першого, це перше, дійшовши до кінця, або результату своєї діяльності, просто повертається в себе і саме завдяки цьому виявляє себе таким, що *само себе* має за кінець, тобто як перше воно вже повернулося в себе, або існує *в собі і для себе.* Отже, внаслідок цього руху своєї діяльності воно досягає *само себе,* і те, що воно досягає тільки *себе,* становить чуття його *власної гідності.* Завдяки цьому ми маємо, звичайно, відмінність між тим, *чим воно є,* і тим, *чого воно прагне,* але це тільки *подоба відмінності,* а отже, це поняття в собі самому.

Проте якраз таким чином і побудоване *самоусвідомлення,* бо воно саме так відрізняє себе від себе, не утверджуючи при цьому ніякої відмінності. Ось чому в спостереженні органічної природи воно знаходить не що інше, як цю сутність, знаходить себе у формі речі, *немов якесь життя,* а ще визначає відмінність між тим, чим є воно саме, і тим, що воно знайшло, яка, проте, не є відмінністю. Інстинкт тварини шукає і споживає "їжу, але при цьому не з'являється нічого, крім нього самого, і так само й інстинкт розуму в своїх пошуках знаходить тільки себе. Тварина закінчується чуттям власної гідності. Натомість інстинкт розуму — це водночас і самоусвідомлення, але, оскільки це тільки інстинкт, він протиставлений свідомості і має в ній свою протилежність. Отже, через це протиставлення його задоволення роздвоюється: він, звичайно, знаходить сам себе, тобто *мету,* а також цю мету як *річ. Але,* по-перше, мета лежить для нього *зовні від речі,* що репрезентує себе як мету. По-друге, ця мета як мета водночас *об'єктивна,* і тому в його очах припадає не спостережній свідомості, а якійсь іншій тямі.

Коли придивитися пильніше, це визначення полягає ще й у понятті речі — в тому, що вона *є метою в самій собі.* Річ зберігає *себе,* а це означає водночас, що її природа полягає в тому, щоб приховувати необхідність і репрезентувати її у формі *випадкових* відносин: адже її свобода, або її *буття-для-себе,* означає саме те, що вона ставиться до своєї необхідності як до чогось байдужого; отже, репрезентується як така рщ, поняття якої виходить за межі її буття. Так само й розум має необхідність вважати, що його поняття виходить за його межі, а отже, вважати це поняття за *річ,* за те, до чого він *байдужий* і що, отже, теж *байдуже* й до розуму, і *до* поняття свого поняття. Як інстинкт, він і далі лишається в межах цього *буття,* або байдужості, і річ, *що* виражає поняття, лишається В його очах чимсь іншим, ніж цим поняттям, а поняття — іншим, ніж річ. Таким чином, для розуму органічна річ — це *мета* в собі тією мірою, якою необхідність, репрезентуючись як прихована в діяльно-

сті речі (адже діяльне поводиться при цьому як щось байдуже, що існує в собі), виходить за межі самого органічного. Та оскільки органічне, будучи метою в собі, не може поводитись інакше, ніж органічне, те, що воно є метою в собі, стає очевидним та чуттєво присутнім, і як таке його можна спостерігати. Органічне виявляється як таке, що *само себе зберігає, повертається* в себе і є *поверненим* у себе. Але спостережна свідомість не впізнає в цьому бутті поняття мети, або ж не знає, що уявлення про мету існує не десь у якійсь тямі, а саме тут, і то як річ. Між поняттям мети і буттям-для-себе та самозбереженням ця свідомість визначає відмінність, яка взагалі не є відмінністю. Того, що це не відмінність, спостережна свідомість, не бачить, бо бачить тільки діяльність, що видається випадковою й байдужою до того, що породжене цією діяльністю, і єдність, що все-таки пов'язує ту діяльність та її мету, в очах цієї свідомості розпадається.

Те, що з цього погляду припадає самому органічному, — це внутрішня діяльність, що займає проміжну позицію між своєю першою і останньою стадією, і то тією мірою, якою ця діяльність має в собі характер одиничності. Але діяльність, тією мірою, якою вона має характер універсальності й ототожнює діяльне з тим, що створене діяльністю, тобто доцільна діяльність як така, не дістається органічному. Ота одинична діяльність, що є тільки засобом, внаслідок своєї одиничності опиняється в ситуації, коли її визначає якась цілком одинична або випадкова необхідність. Отже, те, що робить органічне для свого збереження чи то як індивіда, чи то як роду, є, відповідно до цього безпосереднього змісту, цілком беззаконним, бо загальне та поняття випадають із нього. Діяльність органічного була б у такому разі пустим функціонуванням без змісту в ньому самому, і це не було б функціонуванням якоїсь машини, бо машина має мету і через те її функціонування має визначений зміст. Отже, покинута загальним, вона була б тільки діяльністю сутнього [того, що існує] як *сутнього,* тобто діяльністю, яка не була б водночас відображеною в собі, і

саме до такої діяльності належить дія, яку справляє кислота або луг; була б функціонуванням, яке годі було б відокремити від його безпосереднього існування і яке не віддало б цього існування, що втрачається у відносинах зі своєю протилежністю, а могло б зберегти себе. А л е буття, чиє функціонування ми розглядаємо тут, дано як *річ, що зберігає себе* у відносинах зі своєю протилежністю; *діяльність* як така — це не що інше, як чиста несуттєва форма її буття-для-себе, і субстанція цієї діяльності, — субстанція, що є не просто визначеним буттям, а універсальним, — її *мета* не виходить за межі цієї діяльності; це діяльність, що в самій собі повертається в себе, а не спрямовується в себе під дією чогось чужого.

Проте ця єдність універсальності та діяльності існує не для *спостережної* свідомості, бо така єдність, по суті, є внутрішнім рухом органічного, тож її можна осягати лише як уявлення. Спостереження, проте, шукає моменти у формі *буття* і *тривання,* а оскільки все органічне, по суті, є таким, що не має в собі цих моментів і не дає їх знайти в собі, спостережна свідомість у своєму погляді на речі змінює протилежність на таку протилежність, яка відповідає цьому погляду.

Органічна сутність постає, таким чином, перед спостережною свідомістю як відносини двох *сутніх* і *міцно утверджених* моментів, — як протилежність, обидві частини якої, з одного боку, здається, дані у * 11 остереженні, а з другого боку, виражають, відповідно до свого змісту, протилежність між органічним *поняттям мети* і *реальністю;* та оскільки поняття як таке при цьому знищується, то виражають темним і і іеглибоким способом, у якому думка опускається на рівень уявлень. Таким чином, ми бачимо, що поняття репрезентують приблизно як *внутрішнє,* а реальність — як *зовнішнє, 2.* їхні відносини витворюють закон, що *зовнішнє є виявом внутрішнього.*

Коли ближче розглянути це внутрішнє з його протилежністю та їхніми взаємовідносинами, виявляється, що, по-перше, обидва аспекти закону вже не мають такого значення, як у попередніх законах, де ці

частини поставали як незалежні *речі,* кожна як окреме тіло; по-друге, загальне не повинно мати свого існування десь *зовні того, що існує.* Навпаки, органічна сутність лежить в основі як щось узагалі неподільне, як зміст внутрішнього і зовнішнього, як однакова для них обох, і тому ота протилежність є чисто формальною, бо її реальні сторони мають за свою сутність однакове *в-собі, але* водночас, оскільки внутрішнє і зовнішнє — це протилежні реальності, кожна з яких є окремим *буттям* для спостереження, цьому спостереженню видається, ніби кожна з них має свій характерний зміст. Цей характерний зміст, будучи тією самою субстанцією, або тією самою органічною єдністю, може, фактично, бути тільки відмінною формою тієї самої єдності, і це засвідчує спостережна свідомість, кажучи, що зовнішнє — це тільки *вияв* внутрішнього. Отже, в понятті мети ми бачили ті самі визначеності відносин, а саме: байдужу незалежність різних чинників і " ї х н ю єдність у цій незалежності, — єдність, у якій вони щезають.

Тепер нам слід подивитись, якої *форми* набувають внутрішнє і зовнішнє у своєму бутті. Внутрішнє як таке, як і зовнішнє як таке, теж повинно мати зовнішнє буття і форму, бо це внутрішнє є об'єктом, або ж утверджене як сутнє і присутнє для спостереження.

Органічна субстанція, як *внутрішнє,* — це *проста* душа, чисте *поняття мети, або універсальне,* що у своєму поділі однаково лишається загальною плинністю, а отже, постає у своєму *бутті* як *діяльність,* або рух реальності, *що зникає;* натомість *зовнішнє,* протиставлене тому сутньому внутрішньому, полягає в *пасивному бутті* органічного. Закон як відносини того внутрішнього з цим зовнішнім виражає, таким чином, свій зміст то як у репрезентації загальних *моментів,* або *простих сутностей,* то як у репрезентації реалізованої сутності, або *форми.* Тими першими простими органічними *властивостями,* коли назвати їх так, є *чутливість, подразливість* і *відтворення.* Ці властивості, принаймні дві перші з них, здається, і справді належать не організму взагалі, а тільки тваринному організму. Адже, фактично, рослинний організм виражає тільки просте поняття організму, що *не розвиває* своїх моментів, і тому, розглядаючи ці моменти тією мірою, якою їх має брати до уваги спостереження, ми повинні обмежитися тим організмом, що репрезентує їх у розвиненій формі.

Щодо самих цих властивостей, то вони безпосередньо випливають з поняття самоцілі. А д ж е *чутливість* загалом виражає просте поняття органічного *відображення-в-собі,* або загальну плинність цього поняття, натомість *подразливість* виражає органічну еластичність, що дає змогу у відображенні поводитися водночас *реагуючи,* виражає, на відміну від властивого чутливості спокійного *буття-в-самому-собі,* реалізацію, в якій абстрактне буття-для-себе є буттям *для іншого.* Але відтворення — це дія всього *цілого,* відображеного в собі організму, його діяльність як мети в собі, його діяльність *як роду,* в якій індивід відкидається сам від себе, знову виробляючи при розмноженні або свої органічні частини, або цілі організми. У значенні *самозбереження взагалі* відтворення виражає формальне поняття органічного, або чутливість, але воно, власне, є реальним органічним поняттям, або *цілим,* що повертається в себе або як індивід завдяки продукуванню окремих частин самого себе, або як вид завдяки продукуванню індивідів.

Інше значення цих органічних елементів, а саме: як *зовнішніх* — це *сформований* спосіб їхньої присутності *як реальних,* а водночас і як *загальних* частин, або як органічної *системи;* отже, чутливість присутня у формі нервової системи, подразливість — м'язової системи, відтворення — як внутрішні органи збереження індивіда та виду.

Таким чином, закони, притаманні органічному, стосуються відносин органічних моментів у їхньому подвійному значенні: то як *частини* органічного *формування,* то як *загальної плинної* визначеності, що пронизує всі ті системи. Наприклад, у вияві такого закону якась певна *чутливість,* будучи моментом *цілого* організму, мала б свій вияв у сформованій певним чином нервовій системі або була б пов'язана з певним *відтворенням* органічних частин індивіда чи роз-

множенням цілого індивіда тощо. Обидва аспекти такого закону можна було б *спостерігати. Зовнішній* аспект відповідно до свого поняття — це *буття для іншого;* скажімо, чутливість має свою безпосередню реалізовану модальність у формі чутливої системи, а як *загальна властивість* вона у своїх *зовнішніх виявах* є ще й об'єктивною. Аспект, який називають *внутрішнім,* має свій *власний зовнішній* аспект, що відрізняється від того аспекту, який загалом називають *зовнішнім.*

Отже, обидва аспекти органічного закону можна було б, звичайно, спостерігати, а от закони відносин цих аспектів — ні, і тому спостереження неадекватне для сприйняття цих законів не тому, що воно, *як спостереження,* надто короткозоре і треба не провадити його емпірично, а виходити з якоїсь ідеї, — адже такі закони, якби були чимсь реальним, мали б і справді бути присутніми, а отже, й такими, які можна спостерігати, — а через те, що думка про закони такого роду засвідчує, що не має ніякої істини.

Роль закону прибрали б собі відносини у випадку, якби загальна органічна *властивість* в якійсь органічній *системі* зробила б себе річчю і мала б у цій речі свою сформовану копію, щоб вони обидві були тією самою сутністю, наявною в першому випадку як загальний момент, а в другому — як річ. Але, крім того, і внутрішній аспект є для себе відносинами багатьох аспектів, а отже, тут передусім з'являється думка про закон як про взаємовідносини загальних органічних діяльностей, або властивостей. А те, чи мож^ ливий такий закон, слід вирішувати на основі природи такої властивості. Але ця властивість, будучи загальною плинністю, не є, з одного боку, тим, що обмежене, наче річ, і зберігає себе у відмінності певного існування, що має становити її форму: адже чутливість виходить за межі нервової системи й пронизує всі інші системи організму, а з другого боку, вона є загальним *моментом,* що, по суті, не відокремлений і невіддільний від реакції, або подразливості, і відтворення. Адже, будучи відображенням-у-собі, вона вже містить у собі реакцію. Проте відображеність-у-собі — це пасивність, або мертве буття, а не чутливість, так само як дія, будучи, власне, тим самим, що й реакція, без відображення в собі не є подразливістю. Відображення в дії або реакції і дія або реакція у відображенні — це саме те, єдність чого становить органічне, єдність, яка має те саме значення, що й органічне відтворення. З цього випливає, що в кожній модальності реальності має бути наявна та сама *кількість* чутливості, — коли розглядати передусім взаємовідносини чутливості і подразливості, — що й подразливості і що органічний феномен можна осягнути, визначити і, якщо хочете, пояснити як на основі чутливості, так і на основі подразливості. Те саме, що один індивід вважає за високу чутливість, якийсь інший індивід може з не меншим успіхом вважати за високу подразливість, або подразливість *того самого рівня.* Якщо їх назвати *факторами* і це слово має бути не позбавленим значення, то саме цим ми висловимо, що вони є *моментами* поняття, а отже, реальний об'єкт, сутність якого становить це поняття, однаковим способом містить у собі ці обидва фактори, тож якщо, з одного боку, об'єкт можна охарактеризувати як дуже чутливий, з другого боку, можна сказати, що він не меншою мірою й подразливий.

Якщо там, де є необхідність, ці фактори розрізняють, то згідно з поняттям про них ця " ї х н я протилежність *якісна.* Та коли, окрім цієї справжньої різниці, їх утверджено ще як сутні і як різні для уявлення, що вони можуть бути аспектами закону, вони постають і як *кількісно* різні. Таким чином властива їм якісна протилежність переходить у *кількість,* і тоді постають закони на кшталт, наприклад, твердження, що чутливість і подразливість перебувають у обернено пропорційних кількісних відносинах, тож коли щось одне зростає, друге зменшується; або, ще краще, починають вважати за зміст саму кількість, тож коли величина чогось зростає, його малість зменшується. Та коли цьому законові дати якийсь визначений зміст, скажімо, що величина якоїсь діри *зростає* тією мірою, якою *зменшується* те, що наповнювало її, то ці обернено пропорційні відносини теж можна пере-

творити у прямо пропорційні відносини і стверджувати, що величина діри *зростає* прямо пропорційно до кількості взятого з діри, це буде *тавтологічне* твердження, яке можна висловити у формі як прямо, так і обернено пропорційних відносин, бо у своєму властивому формулюванні це тільки означає, що одна величина зростає тією мірою, якою зростає друга величина. Діра і те, що її наповнювало, а потім було забране звідти, якісно протиставлені, але реальне цих обох елементів та визначена кількість кожного з них це те саме, а збільшення величини та зменшення малості — теж те саме, і тому їхня позбавлена значення протилежність зводиться до тавтології; так само й органічні моменти цілком невіддільні у своєму реальному й у своїй кількості, *що* є кількістю цього реального; кожен зменшується тільки разом з іншим і зростає тільки разом з іншим, бо один момент має значення лише тоді, якщо наявний і другий момент; іншими словами, просто байдуже, чи вважати якийсь органічний феномен за подразливість або за чутливість — як узагалі, так і тоді, коли йдеться про його величину; і так само байдуже, чи говорити про зростання діри як про збільшення порожнечі чи як про збільшення наповнення, витягненого з діри. Або якесь число, скажімо, *три,* лишається однаковим за величиною, байдуже, вважати його за додатне чи від'ємне, а коли збільшити три до чотирьох, то зросте до чотирьох як додатня, так і від'ємна величина, і так само й південний полюс, коли йдеться про магніт, не менш сильний, ніж північний полюс, і яка^ь кислота не менш сильна, ніж її негатив, або луг, на який вона діє. Органічне *існування* — це теж така величина, як оте число три або магніт і т. ін.; воно може збільшуватись і зменшуватись, і, коли воно збільшене, збільшуються і *обидва* його фактори, так само як посилюються *обидва* полюси магніту, або обидва види електрики, коли зростає потенціал магніту абощо. А те, що обидва фактори так мало можуть різнитися між собою як *інтенсивністю,* так і *екстенсивністю,* що один не зміг би зменшити свою екстенсивність і натомість збільшити інтенсивність, тоді як

другий навпаки, мав би при цьому зменшити свою інтенсивність і натомість збільшити екстенсивність, — все це зумовлене тим самим поняттям пустої протилежності реальна інтенсивність, зрештою, має абсолютно таку саму величину, як і екстенсивність, і навпаки.

Отже, власне, при такому законотворенні стає очевидним, що, по-перше, подразливість і чутливість становлять визначену органічну протилежність; цей зміст, проте, втрачається, і протилежність зникає, стаючи формальною протилежністю кількісного зростання і зменшення, або протилежністю різних інтенсивностей та екстенсивностей, — протилежністю, що вже не пов'язана з природою чутливості та подразливості і вже не виражає її. Тому така пуста гра законотворення не пов'язана з органічними моментами, її можна здійснювати всюди і геть з усім, і спирається вона головним чином на неознайомленість із логічною природою цих суперечностей.

І, нарешті, якщо, замість чутливості й подразливості, поставити у відносини з чутливістю або подразливістю відтворення, тут не буде навіть приводу для такого законотворення: адже відтворення не протиставлене тим моментам так, як вони протиставлені один одному, а оскільки це законотворення спирається на таку протилежність^ тут зникає навіть ілюзія того, що відбувається законотворення.

Досі розглянуте законотворення містить відмінності організму, взяті в значенні моментів поняття організму, а отже, має, власне, бути апріорним законотворенням. *Але* саме йому, по суті, притаманна думка, що ті відмінності мають значення *даного* і що проста спостережна свідомість повинна дотримуватися тільки їхнього існування. Органічна реальність необхідно містить у собі таку протилежність, яку виражає її поняття і яку можна визначити як подразливість і чутливість, так само як і подразливість, і чутливість видаються відмінними від відтворення. *Зовнішність,* у якій тут були розглянуті моменти поняття органічного, — це *власна безпосередня* зовнішність внутрішнього, а не *зовнішнє,* яке є зовнішнім загалом та *фор-*

мою і у відносинах з яким слід розглядати це внутрішнє.

Та коли протилежність моментів осягати такою, якою вона є в існуванні, то чутливість, подразливість та відтворення опускаються до рівня звичайних *властивостей,* які є не менш байдужими одна до одної загальностями, ніж специфічна вага, колір, твердість і т. ін. В цьому значенні можна, звичайно, спостерегти, що одне органічне чутливіше, подразливіше або має більшу репродуктивну силу, ніж інше, так само як чутливість і т. д. одного відрізняється, відповідно до *виду,* від чутливості іншого; що одне реагує на певні подразники інакше, ніж інше, що кінь, наприклад, інакше ставиться до вівса, ніж до сіна, а собака знову-таки по-іншому ставиться і до вівса, і до сіна; ці відмінності так само легко спостерегти, як те, *що* одне тіло твердіше за інше і т. д.

Але ці чуттєві властивості — твердість, колір і т. д., так само як явища подразливості на овес, подразливості до навантажень, а також кількість потомства і способи його появи на світ, — якщо їх пов'язати одна з одною й порівняти між собою, суттєво суперечать намаганням знайти якусь закономірність. Адже визначеність "їхнього *чуттєвого буття* полягає саме в тому, щоб існувати в цілковитій байдужості одна до одної і репрезентувати радше свободу природи, звільненої від поняття, ніж єдність відносий, радше нерозумну гру природи, що полягає в переходах туди-сюди по щаблях випадкових величин між моментами поняття, ніж самі ці моменти.

Тільки другий аспект, згідно з яким прості моменти органічного поняття були порівняні з моментами *формування,* дав би власне закон, що виражав би справжнє зовнішнє як копію *внутрішнього.* Якщо тепер ці прості моменти — плинні властивості, що пронизують усе, вони не мають в органічній речі такого відокремленого реального вираження, яким є те, що ми називаємо одиничною системою форми. Або знову: якщо абстрактна ідея організму тільки тому по-справжньому виражена в цих трьох моментах, що вони не стабільні, а просто є моментами поняття та

руху, то організм натомість — як утворена форма — не обмежується тими трьома визначеними системами, на які розкладає його анатомія. Тією мірою, якою ці системи мають бути знайдені в їхній реальності й легітимовані завдяки цій знахідці, слід також пам'ятати, що анатомія подає нам не тільки три такі системи, а й багато інших. У такому разі чутлива *система,* незважаючи на це все, має означати щось цілковито інше, ніж те, що називають *нервовою системою,* так само як подразлива *система* — щось інше, ніж *м'язову систему,* репродуктивна *система* — щось інше, ніж *внутрішні органи* розмноження. В системах, *що* становлять *утворену форму* як таку, організм тлумачать на основі абстрактного аспекту мертвого існування; його моменти, отак узяті, належать до анатомії і до трупа, а не до пізнання й живого організму. Як такі частини вони радше припиняють *бути,* бо припиняють бути процесами. Оскільки буття організму — це, по суті, загальність, або відображення в собі, *буття* цілого цього організму, так само як і буття його моментів, не може полягати в якійсь анатомічній системі, бо реальне вираження і цілого, і цих моментів, їхня зовнішність радше наявні тільки як рух, *що* проходить крізь різні частини утвореної форми; в цьому русі те, що було виділене й зафіксоване як єдина система, репрезентується, по суті, як плинний момент, тож за його реальність слід вважати не ту дійсність, яку знаходить анатомія, а тільки дійсність як процес, у якому навіть анатомічні частини мають певне значення.

Отже, звідси випливає, що моменти органічного *внутрішнього,* взяті для себе, нездатні дати аспекти закону буття, бо в такому законі вони висловлені на основі якогось існування й відрізняються один від одного, тож кожен із цих аспектів не можна було б з не меншим успіхом назвати замість іншого; крім того, ці моменти, поставлені на бік якогось одного аспекту, нездатні мати в іншому аспекті свою реалізацію у вигляді стабільної системи, бо ця система не більшою мірою є тим, що взагалі могло б бути істиною органічного, ніж є виявом цих моментів внутрішнього.

Суттєве органічного, оскільки це органічне — *загальне* в собі, полягає радше в тому, щоб мати свої моменти в реальності не менш загальними, тобто як процес, який відбувається, а не в тому, щоб в одній ізольованій речі подавати образ загального.

Таким чином, *ідея закону,* коли йдеться про органічне, втрачається взагалі. Закон прагне осягнути й виразити протилежність як статичні аспекти і дати їм визначеність, що насправді є їхніми взаємовідносинами. *Внутрішнє,* якому належить з'являвана загальність, і *зовнішнє,* якому належать частини статичної утвореної форми, мають становити аспекти закону, що відповідають їм, проте, коли тримати їх отак окремо, вони втрачають своє органічне значення; в основі ідеї закону полягає якраз думка, що кожен з цих аспектів мав би мати байдуже до другого аспекту існування для себе, а відносини цих аспектів мали б бути поділені між ними, постаючи як подвійна відповідна тим відносинам визначеність. Чи, радше, кожен аспект органічного є подвійним у собі, будучи водночас і простою загальністю, в якій розпадаються всі визначеності, і процесом цього розпаду.

Розуміння різниці між цим законотворенням і попередніми формами цілком з'ясує нам його природу. Адже, коли повернутися назад до процесу сприйняття і процесу тями, що при цьому відображується в собі й визначає свій об'єкт, ми бачимо, що тяма не має перед собою у своєму об'єкті *відносин* цих абстрактних визначеностей — загального і одиничного, суттєвого і зовнішнього, — бо тяма сама є переходом, для якого цей перехід не може стати об'єктивним. Натомість тут є *об'єктом* сама органічна єдність, тобто саме ці відносини тих протилежностей, і ці відносини — це чистий перехід. Цей перехід у своїй простоті безпосередньо є *загальністю,* і, тому що ця загальність виливається у відмінності, відносини яких має виражати закон, моменти цього переходу є *немов загальними* об'єктами свідомості, а закон проголошує, що *зовнішнє* виражає *внутрішнє.* Тяма збагнула тут *думку* про сам закон, тоді як раніше шукала тільки закони взагалі, тож їхні моменти поставали перед нею

як якийсь визначений зміст, а не як думки про закони. Щодо змісту, то тут не повинно бути таких законів, які тільки пасивно беруть відмінності, *що існують,* і формулюють їх у формі загальності, бо мають бути закони, які безпосередньо зберігають у цих відмінностях неспокій поняття, а отже, водночас і необхідність відносин обох аспектів. Але оскільки сам об'єкт, органічна єдність, безпосередньо поєднує безкінечне скасування, або абсолютне заперечення буття з пасивним буттям, а моменти, по суті, — це *чистий перехід,* тут немає ніяких таких *сутніх* аспектів, які були б потрібні для закону.

Щоб мати такі аспекти, тяма повинна дотримуватись іншого моменту органічних відносин, а саме: *відображеності* органічного існування в самому собі. Але це буття так цілковито відображене в собі, що йому не лишається ніякої визначеності супроти чогось іншого. *Безпосереднє* чуттєве буття — це безпосередньо одне з визначеністю як такою і тому виражає в собі якісну різницю, скажімо, між синім і червоним, між кислотним і лужним і т. д. Проте органічне буття, яке повернулося в себе, цілковито байдуже до іншого, його існування — проста загальність, і воно відмовляється дати спостереженню перманентні чуттєві відмінності, або, що означає те саме, показує свою чуттєву визначеність тільки як *зміну* сутніх визначеностей. Отже, спосіб, яким виражає себе різниця як сутня, якраз і полягає в тому, що це *байдужа* відмінність, тобто відмінність у формі *кількості.* Але при цьому уявлення знищується, а необхідність зникає. Проте зміст і наповнення цього байдужого буття, зміна чуттєвих визначеностей, об'єднаних у простоті якоїсь органічної визначеності, виражає в такому разі водночас і те, що воно не має саме визначеності безпосередньої властивості, тож якісне, як ми вже бачили вище, припадає тільки на кількість.

Отже, хоч об'єктивний елемент, осягнений як органічна визначеність, має поняття в собі самому і, таким чином, відрізняється від об'єкта, що є для тями, яка поводиться суто перцептивно при осяганні змісту його законів, таке осягання знову цілком повертаєть-

ся до принципу і способу суто перцептивної тями, оскільки осягнене трактують як моменти- *закону,* бо таким чином осягнене набуває характеру твердої визначеності, форми безпосередньої властивості, або пасивного феномену, потім стає підпорядкованим кількісному визначенню, і природа поняття пригнічена. Тому заміна суто сприйнятого об'єкта об'єктом, відображеним у собі, заміна суто чуттєвої визначеності органічною визначеністю також втрачає свою вартість, і то через те, що тяма ще не скасувала законотворення.

При порівнянні, на основі кількох прикладів, того, що пов'язане з цією заміною, може виявитися таке: те, що для сприйняття є твариною з сильними м'язами, буде визначене як тваринний організм з високою подразливістю; те, що для сприйняття буде станом великої слабкості, — як стан високої чутливості, або, якщо віддати перевагу іншому формулюванню, як ненормальна афективність, а то й піднесення слабкості до великої сили (все це вислови, що перекладають чуттєве не поняттям, а латиною, і то дуже кепською латиною). Те, що тварина має сильні м'язи, тяма може виразити й так, що тварина володіє великою *м'язовою силою,* так само<як велику слабкість можна виразити як малу *склу.* Визначення через подразливість має ту перевагу над визначенням через *силу,* що сила виражає невизначене відображення-в-собі, а подразливість — визначене, бо *властива* сила м'язів — це якраз подразливість, і подразливість має над визначенням через *сильні м'язи* ту перевагу, *що,* як і у випадку сили, в ній уже є водночас і відображення-в-со-бі. Так само й слабкість, або мала сила, *органічна пасивність,* виражена визначеним способом через *чутливість. Але* коли *ця* чутливість, узята отак для себе й зафіксована, а до того ж пов'язана з *кількісною* визначеністю і протиставлена як більша або менша чутливість більшій або меншій подразливості, то і чутливість, і подразливість цілковито зводяться до рівня чуттєвого елемента та до звичайної форми якоїсь властивості, а основа їхніх відносин — це вже не поняття, а навпаки, кількість, на яку тепер припадає

протилежність, стаючи відмінністю, не конституйованою мисленням. Хоча при цьому, щоправда, ми позбавляємося невизначеності, характерної для таких виразів, як *могутність, сила* і *слабкість,* тепер постає не менш пуста й невизначена практика розгляду протилежностей високої і малої чутливості та подразливості, їхнього збільшення та зменшення відносно одна одної. Більша чи менша чутливість або подразливість — це не меншою мірою чуттєвий феномен, сприйнятий і виражений не вдаючись до мислення, ніж сила і слабкість — цілком чуттєві, не конституйовані мисленням визначеності. Поняття не заступає цих позбавлених поняття формулювань, бо сила і слабкість виповнюються визначеністю, яка, взята сама по собі, спирається на поняття і має його за свій зміст, проте цілковито втрачає таке своє походження і характер. Отже, завдяки формі простоти та безпосередності, у якій цей зміст став аспектом закону, і кількості, що становить елемент відмінності таких визначень, сутність, що спершу є поняттям і утверджена як поняття, зберігає характер чуттєвого сприйняття і лишається такою далекою від пізнання, як і у визначенні через могутність і слабкість сили, або через безпосередні чуттєві властивості.

Тепер треба тільки розглянути, чим є *для себе самого зовнішнє* органічного і як у ньому визначається протилежність *його* внутрішнього і зовнішнього, так само як раніше ми розглядали *внутрішнє* цілого у відносинах із його *власним* зовнішнім.

Зовнішнє, розглянуте для себе, — це *утворена форма* взагалі, система життя, почленованого на *елементи* буття і, по суті, водночас буття *для іншого* органічної сутності: об'єктивна сутність у її бутті-для-себе. *Інше* постає передусім як її зовнішня неорганічна природа. Коли органічну сутність та неорганічну природу розглядати у відносинах із законом, неорганічна природа не може, як ми бачили вище, становити аспект закону перед лицем органічної сутності, бо ця органічна сутність водночас існує цілковито для себе і має загальні та вільні відносини з неорганічною природою.

Якщо точніше визначити відносини цих двох аспектів тоді, коли йдеться про органічну форму, то ця форма в одному аспекті спрямована проти неорганічної природи, а в другому — існує *для себе* й відображена в собі. *Реальна* органічна сутність — це щось проміжне, яке пов'язує *буття-для-себе* життя з *зовнішнім* узагалі, або з *буттям-у-собі.* Проте крайність буття-для-себе — це внутрішнє як безкінечне одне, що вбирає в себе моменти самої форми з 'їхнього існування та пов'язаності з зовнішнім, беззмістовне, що бере свій зміст із форми й постає в ній як її процес. У цій крайності як простій негативності, або *чистій одиничності,* органічне має абсолютну свободу, завдяки якій воно перебуває в цілковитій безпеці й байдужості супроти буття для іншого і супроти визначеності моментів форми. Ця свобода — це водночас свобода самих моментів, можливість, що вони постануть і будуть осягнені як *сутні;* і при цьому вони вільні й байдужі не тільки відносно зовнішнього, а й відносно один одного, бо *простота* цієї свободи — це *буття, або* їхня проста субстанція. Це поняття, або чиста свобода — це те саме життя, хоч до якої різноманітної гри може вдаватися форма, або буття для іншого; цьому потокові життя байдуже, які саме млини він обертає. По-перше, слід зазначити, що це поняття не слід тут брати таким, за яке ми вважали його раніше, розглядаючи власне внутрішнє у формі *процесу,* або розвитку його моментів; його треба брати у формі *простого внутрішнього,* що становить суто загальний аспект супроти *реальної* живої сутності, або як *елемент існування* членів форми, які існують, бо саме цю форму ми тут розглядаємо і в ній сутність життя постає як простота існування. Тоді вже *буття для іншого,* або визначеність реальної форми, взята в цій простій загальності, що є її сутністю, теж є простою загальною нечуттєвою визначеністю і може бути тільки тим, що виражене як *число.* Число — це проміжна ланка форми, що пов'язує неви-значене життя з реальним життям, проста як неви-значене життя, і визначена як реальне життя. Те, що в невизначецому житті, у *внутрішньому,* було б чис-

лом, зовнішнє, відповідно до своєї манери, мало б виразити як багатоформну реальність, спосіб життя, колір і т. ін., — загалом як усю сукупність відмінностей, що розвиваються у з'явищі [феномені].

Якщо обидва аспекти органічного цілого, один з яких є *внутрішнім,* а другий — *зовнішнім,* і то так, що кожен знову-таки має в собі і внутрішнє, і зовнішнє, порівнювати на основі внутрішнього кожного з них, то внутрішнє першого було б поняттям як неспокоєм, активністю, *абстракцією,* натомість другий мав би за своє внутрішнє пасивну загальність, а отже, й пасивну визначеність — число. Отже, якщо перший аспект, оскільки поняття розвиває в ньому свої моменти, оманливо обіцяє — завдяки ілюзії необхідності відносин — закони, другий аспект негайно зрікається цієї обіцянки, бо число засвідчує себе як визначеність одного з аспектів тих законів. Адже число — це абсолютна пасивна, мертва й байдужа визначеність, у якій згасають увесь рух і будь-які відносини і яка ламає міст, що веде до живого елементу інстинктів, способу життя та будь-якого іншого чуттєвого існування.

Такий спосіб розгляду *форми* органічного як такого і внутрішнього як внутрішнього саме цієї форми, — це, фактично, вже не розгляд органічного. Адже обидва аспекти, які мали б бути пов'язані, утверджені як байдужі один щодо одного, і тому відображення-в-со-бі, що становить сутність органічного, скасоване. Тут ми радше перенесли на неорганічну природу спробу порівняти внутрішнє і зовнішнє; безкінечне поняття — тут тільки *сутність,* що захована всередині або припадає зовні на самоусвідомлення і вже не має, на відміну від органічного, своєї об'єктивної присутності. Отже, ці відносини внутрішнього і зовнішнього однаково слід розглянути в їхній властивій сфері.

По-перше, це внутрішнє форми, як проста одиничність якоїсь неорганічної речі, є *специфічною вагою.* її можна спостерігати як просте буття, так само як і числову визначеність, на яку тільки вона й здатна, або, власне, її можна заснувати завдяки порівнянню спостережень, і таким чином вона, здається, становить один з аспектів закону. Форма, колір, твердість,

тягучість та незліченна сукупність інших властивостей становитимуть разом *зовнішній* аспект і виражатимуть визначеність внутрішнього, число, тож одне матиме свою протилежність у другому.

Оскільки негативність тепер осягають тут не як рух процесу, а як *заспокоєну* єдність, або *просте буття-для-себе,* вона видається радше тим, завдяки чому річ опирається процесові і зберігає себе в ньому як байдужа до нього. А л е через те, що це просте буття-для-себе — пасивна байдужість до іншого, специфічна вага постає як *властивість поряд* із рештою властивостей, а всі її необхідні відносини з тією множиною, чи то вся її відповідність законові, припиняються. Специфічна вага як це просте внутрішнє не містить відмінності *в собі самій,* або ж має тільки несуттєву відмінність: адже саме її *чиста простота* скасовує всі суттєві відмінності. Отже, ця несуттєва відмінність, *кількість,* повинна мати свою протилежність, або своє *інше,* в другому аспекті, що є множиною властивостей, бо тільки завдяки цьому взагалі є відмінність. Коли саму цю множину об'єднати в просту форму протиставлення і визначити її, скажімо, як когезію, і то так, щоб ця когезія була *буттям-для-себе в іншості,* так само як і специфічна вага є *чистим буттям-для-себе,* ця когезія буде тоді, супроти першої визначеності, передусім визначеністю, утвердженою суто в понятті, і спосіб законотворення був би тоді таким, який ми обговорювали вище, розглядаючи відносини чутливості й подразливості. Крім того, когезія як *уюняття* буття-для-себе в іншості — це тільки *абстракція* аспекту, протиставленого специфічній вазі, і тому як така не має існування. Адже буття-для-себе в іншості — це процес, у якому неорганічне мало б виражати своє буття-для-себе як певне *самозбереження,* яке б не давало йому постати з процесу як момент якогось продукту. Але це прямо суперечить його природі, що не має в собі мети, або загальності. Цей процес — це радше визначена поведінка, якою його бут-тя-для-себе, його специфічна вага *касує* себе. Але сама ця визначена поведінка, в якій когезія полягала б у своєму справжньому понятті, і визначена величина

специфічної ваги — це поняття, цілковито байдужі одне до одного. Якщо спосіб поведінки зовсім не брати до уваги і обмежитися ідеєю кількості, ми тоді могли б міркувати про це визначення десь так: велика специфічна вага — як вищий рівень буття-в-собі — опиратиметься вступові в процес більше, ніж мала специфічна вага. Проте навпаки, свобода буття-для-себе засвідчує себе лиш у легкості пов'язуватися геть з усім і зберігати себе в цьому розмаїтті. Ота інтенсивність без екстенсивності відносин — це позбавлена змісту абстракція: адже екстенсивність становить *існування* інтенсивності. Проте, як уже згадано, самозбереження неорганічного у його відносинах виходить за межі його природи, бо воно не має в собі самому принципу руху, або ж його буття не є абсолютною негативністю та поняттям.

Коли цей інший аспект неорганічного розглядати не як процес, а як пасивне буття, це звичайна когезія, *проста* чуттєва властивість, що стала на один бік супроти визволеного моменту *іншості,* що розпадається на численні байдужі властивості й сама підпадає під когезію, як-от специфічна вага. Тоді множина властивостей становить інший аспект супроти тієї когезії. Проте в ній, як і в множині, *число* — це єдина визначеність, яка не тільки не виражає відносин і взаємного переходу цих властивостей, а полягає, по суті, в тому, щоб не мати ніяких необхідних відносин і репрезентувати знищення будь-якої закономірності, бо вона є вираженням визначеності як *несуттєвої.* Отже, одна низка тіл, що виражають відмінність як числову відмінність своєї специфічної ваги, аж ніяк не паралельна низці, де відмінність становлять інші властивості, навіть якщо, аби спростити питання, взяти з них тільки одиничні або деякі. Адже, фактично, тільки вся сукупність властивостей могла б становити тут другу сторону в цій паралелі. Щоб упорядкувати цю сукупність у собі й пов'язати в одне ціле, спостереження, з одного боку, має напохваті кількісні визначеності цих різноманітних властивостей, а з другого боку, їхня відмінність постає як якісна. А те, що в цій сукупності треба було б позначати як позитивне і не-

ґативне і що мало б касувати одне одного, взагалі становило б внутрішню конфігурацію та експозицію формули, яка була б дуже складною, — те належало б до поняття, що відкинуте саме тим способом, яким властивості репрезентовані й мають бути осягнені як *сутні;* в цьому бутті ніщо не виявляє характеру чогось негативного у відносинах з іншим, бо одне *існує* так само, як і друге, і ніщо жодним іншим способом не вказує на своє місце у структурі цілого. У випадку послідовності з паралельними відмінностями, де відносини можуть полягати як у тому, що на обох сторонах буде одночасне зростання, так і в тому, що на одній буде зростання, а на другій — зменшення, йдеться тільки про *останній* простий вияв цього поєднаного цілого, що має становити один аспект закону супроти специфічної ваги, проте цей один аспект, *як результат, що існує,* — це якраз не що інше, як те, про що ми вже згадували, а саме: одинична властивість, скажімо, звичайна когезія, поряд з якою інші властивості, а серед них і специфічна вага, наявні як байдужі до неї, і кожну іншу властивість з не меншим правом, тобто й не менш хибно, можна обрати за представницю всього другого аспекту; кожна, так само як і будь-яка інша, тільки репрезентуватиме сутність, або, коли висловитися німецькою, *заступатиме [vorstellen],* стоятиме замість, але не буде самою річчю. Отже, намагання знайти послідовність тіл, яка б тягнулася, не відступаючи від простого паралелізму обох аспектів і виражала б суттєву природу тіл згідно з законом цих аспектів, треба приписати мисленню, що не знає про своє завдання і засоби, якими його треба виконувати.

Раніше ми одразу перенесли у сферу неорганічного ті відносини внутрішнього і зовнішнього форми, які мають постати перед спостереженням, а тепер визначеність, яка спонукала до цієї дії, можна подати набагато точніше, і при цьому виникає ще одна форма та відносини цих обставин. Те, що в неорганічному нібито репрезентує можливість порівнювати внутрішнє і зовнішнє, цілковито відпадає тоді, коли йдеться про органічне. Неорганічне внутрішнє — це

просте внутрішнє, що репрезентує себе сприйняттю як *сутня* властивість, і тому його визначеність — це, по суті, величина, і вона постає як сутня властивість, байдужа до зовнішнього, або багатьох інших чуттєвих властивостей. Проте буття-для-себе живого органічного не стає на бік, протилежний своєму зовнішньому, а має принцип *іншості* в собі самому. Якщо визначити буття-для-себе як *прості самозбережні відносини з самим собою,* то його іншість — це проста *негативність,* а органічна єдність — це єдність са-мототожних відносин із собою і чистої негативності. Ця єдність як єдність — внутрішнє органічного, тож органічне, таким чином, — це загальне в собі, це *рід.* Але свобода роду супроти його реальності — це інша свобода, ніж свобода специфічної *ваги* супроти форми. Свобода специфічної ваги — це *сутня* свобода, тобто те, що вага стає на один бік як окрема властивість. Але, будучи *сутньою* свободою, це ще лише *певна визначеність,* яка, по суті, належить цій формі або завдяки якій ця форма *як сутність* є чимсь визначеним. Натомість свобода роду — це універсальна свобода, байдужа до цієї форми, або до її реальності. Тому *визначеність,* яка припадає *буттю-для-себе* неорганічного *як такому,* в органічному підпадає *під його* буття-для-себе, тоді як в неорганічному підпадає тільки під його *буття.* Отже, хоча в неорганічному ця визначеність постає водночас тільки як *властивість,* їй, проте, припадає гідність *сутності,* бо вона як просте негативне протиставлена існуванню як буттю для іншого, і це просте негативне у своїй остаточній одиничній визначеності є числом. Проте органічне — це одиничність, яка й сама є чистою негативністю, і тому воно знищує в собі фіксовану визначеність числа, що припадає *байдужому буттю.* Тією мірою, якою воно зберігає в собі момент байдужого буття, а отже, й числа, число можна вважати тільки за гру в ньому, а не за сутність його живості.

А тепер, навіть якщо чиста негативність, принцип процесу, не випадає з органічного, а органічне не має її у своїй *сутності* як певну визначеність, бо сама одиничність загальна в собі, ця чиста одинич-

ність однаково не розвинена й не реальна в ньому у своїх моментах, немов і самі ті моменти *абстрактні* та *загальні.* Навпаки, цей вияв виходить із тієї загальності, що знову повертається до *внутрішнього єства,* і між реальністю, або формою, тобто одиничністю, що сама себе розвиває, і органічним загальним, або родом, постає *визначене* загальне — *вид.* Існування, якого набуває негативність загального, або роду, — це тільки розвинений рух процесу, що відбувається в *частинах сутньої форми.* Якби рід мав у собі різні частини як стабільну просту єдність, а його *проста негативність* як така була б водночас рухом, який відбувається в теж простих і безпосередньо загальних у собі частинах, що як такі моменти були б тут реальними, органічний рід був би тоді свідомістю. Але *проста визначеність,* якою вона є тут, — як визначеність виду, — присутня у роді способом, до якого не причетний дух; реальність починається з виду; іншими словами, те, що вступає в реальність, — це не рід як такий, тобто взагалі не думка. Вид, як реальне органічне, репрезентований тільки своїм представником. Але цей представник, число, що нібито позначає перехід від роду в індивідуальну форму і пропонує спостереженню обидва аспекти необхідності — то як просту визначеність, то як цілком розвинену в усій її розмаїтості форму, — позначає радше взаємну байдужість і свободу загального та одиничного; рід віддає це одиничне на ласку несуттєвої кількісної відмінності, проте одиничне як живе теж виявляє свою свободу від цієї відмінності. Справжня загальність, як вона була визначена, — тут тільки *внутрішня сутність,* а як *визначеність виду* — це формальна загальність, і, на відміну від неї, ота справжня загальність стає на бік одиничності, що через те є живою і завдяки своєму *внутрішньому* не переймається своєю визначеністю як виду. Але водночас ця одиничність — це не універсальний індивід, тобто такий, у якому універсальність мала б ще й зовнішню реальність, бо універсальний індивід випадає з живого органічного. Але цей *універсальний* індивід, *безпосередньо* будучи індивідом природних форм, — це не сама свідомість: якби він

мав бути свідомістю, його існування як *одиничного органічного живого індивіда* не мало б випадати з тієї універсальності.

Отже, ми бачимо тут силогізм, у якому одна крайність — це *загальне життя як загальне,* або як рід, а друга крайність — *те саме життя як одиничне,* або як універсальний індивід, проте середня ланка складається з двох частин: перша, здається, припасувалася туди як *визначена* загальність, або як вид, друга — як *власне одиничність,* або як одинична *одиничність.* Оскільки цей силогізм загалом належить до аспекту *форми,* на його основі осягають і те, що вирізняється як неорганічна природа.

Оскільки тепер загальне життя, будучи *простою сутністю роду,* розвиває зі свого боку відмінності поняття й має репрезентувати їх як послідовність простих визначеностей, це буде система байдуже утверджених відмінностей, або *числова послідовність.* Якщо раніше органічне у формі одиничності було протиставлене цій несуттєвій відмінності, що не виражає і не містить його живої природи, — і якщо саме це треба сказати й про неорганічне, взявши до уваги все його існування, розвинене в сукупності його можливостей, — то тепер це універсальний індивід, якого слід розглядати не тільки як вільного від будь-якого членування роду, але і як силу цього роду. Рід, що розпадається на види на основі *загальної* числової *визначеності* або може взяти за принцип свого поділу одиничні визначеності свого існування, скажімо, зовнішній вигляд, колір і т. ін., зазнає під час цієї спокійної роботи насильства з боку універсального індивіда — землі, що як загальна негативність надає чинності (перед лицем систематизації роду) відмінностям, які має в собі земля і природа яких, завдяки субстанції, до якої вони належать, інша, ніж природа роду. Цей вияв активності роду — цілковито обмежена діяльність, що може відбуватися лиш усередині тих могутніх елементів і що внаслідок їхнього нестримного насильства всюди розірвана, має прогалини і пригнічена.

З цього випливає, що у сформованому існуванні спостереження може стати тільки розумом *як життям узагалі,* яке, проте, у своїй диференціації насправді не має в собі ніякої розумної послідовності та членування і не є заснованою в собі системою форм. Якби в силогізмі органічної форми середній термін, на який припадає вид і його реальність як одиничної індивідуальності, мав у собі самому крайності внутрішньої загальності та універсальної індивідуальності, цей середній термін мав би в *рухові* своєї реальності вияв і природу універсальності, був би розвитком, що систематизує сам себе. Так само і *свідомість* між універсальним духом і своєю одиничністю, або чуттєвою свідомістю, має за середній термін систему форм свідомості як життя духу, що упорядковує себе в ціле, — систему, яку розглядають у цьому томі і яка має своє об'єктивне існування як світова історія. Проте органічна природа не має історії; вона падає зі свого загального — життя — безпосередньо в одиничність існування, і моменти простої визначеності та одиничної життєвості, поєднані в цій реальності, породжують становлення тільки як випадковий рух, у якому кожен момент відіграє свою роль і зберігається ціле, але ця активність тут обмежена *для себе* самої лише своєю точкою, бо ціле не присутнє в ній, а не присутнє тому, що не є тут цілим *для себе.*

Крім того, що в органічній природі спостережний розум доходить тільки до споглядання себе самого як загального життя взагалі, до споглядання свого розвитку та реалізації він доходить згідно з цілком відмінною системою, визначеність якої, її сутність, полягає не в органічному як такому, а в універсальному індивіді [землі]; і серед цих відмінностей землі — до споглядання свого розвитку та реалізації згідно з послідовностями, які намагається утвердити рід.

Отже, оскільки в реальності *загальність органічного життя,* без будь-якого справжнього для-себе-сут-нього опосередкування, безпосередньо дає собі впасти в крайність *одиничності,* спостережна свідомість має перед собою як річ тільки *гадку,* а якщо розум може мати пустий інтерес спостерігати цю гадку, він

обмежується лиш описом та переказуванням здогадів і припущень про природу. Щоправда, ця позбавлена духу свобода гадки всюди пропонуватиме початки закону, сліди необхідності, натяки на порядок і послідовність, дотепні та ілюзорні відносини. Але спостереження, пов'язуючи органічне з наявними відмінностями неорганічного — стихіями, зонами, кліматами, — і то з огляду на закон і необхідність, ніколи не виходить *за межі* концепції *великого впливу.* Так само й на іншому боці, там, де індивідуальність не має значення землі, а має значення *одного, іманентного* органічному життю, і де це життя, в безпосередній єдності з загальним і справді становить рід, проте його проста єдність саме з цієї причини визначається тільки як число і тому відпускає на волю якісний феномен, — спостереження не може піти далі *дотепних зауважень, цікавих асоціацій, люб'язності до поняття.* Але *дотепні зауваження* — аж ніяк не *знання необхідності, цікаві* асоціації не відступають від *цікавості,* тоді як сама цікавість — це тільки гадка про розум, а *люб'язність* індивіда, з якою він натякає на якесь поняття, — це дитяча люб'язність, яка стає інфантильною, коли хоче (або має) бути в собі і для себе чимсь вартісним.

б. Спостереження самоусвідомлення в його чистоті та його відносинах із зовнішньою реальністю; логічні й психологічні закони

Спостереження природи бачить поняття реалізованим у неорганічній природі і з'ясовує закони, моментами яких є речі, що поводяться водночас як абстракції, але це поняття — не простота, відображена в собі. Натомість життя органічної природи — це тільки простота, відображена в собі, і протилежність, притаманна цьому життю, як протилежність загального і одиничного, не постає в сутності самого цього життя як поділ на два протилежні елементи; сутність — це не рід, що відокремлювався б і рухався б у своєму недиференційованому елементі і що лишався б водночас для себе недиференційованим у своєму проти-

ставленні. Спостереження знаходить це вільне поняття, чия загальність так само абсолютно має в собі й розвинену одиничність, але тільки в понятті, що існує як поняття, або в самоусвідомленні.

Колій спостереження тепер повертається до себе і спрямовується на поняття як на вільне поняття, воно виявляє передусім *закони мислення.* Одиничність, якою є мислення в самому собі, — це абстрактний, цілком увібраний у простоту рух негативного, і закони є зовні реальності. Вони не мають *ніякої реальності,* а це означає загалом не що інше, як те, що вони не мають істини. Отже, вони повинні бути не *всією,* а тільки *формальною* істиною. Але чисто формальне без реальності — це мисленнєва річ, або пуста абстракція без розколу в ній, що був би не чим іншим, як змістом. Проте, з другого боку, оскільки це закони чистого мислення, а чисте мислення — це загальне в собі, а отже, знання, яке безпосередньо має в собі буття, а в ньому й усю реальність, ці закони є абсолютними поняттями й невіддільні від суті як форми, так і речей. Та оскільки саморухлива загальність — це просте *розколене* поняття, це поняття має, таким чином, у собі *зміст,* і то такий, що є всім змістом, але тільки не чуттєвим буттям. Це зміст, що ані суперечить формі, ані відокремлений від неї, а, по суті, радше і є цією формою, бо форма — не що інше, як загальне, що ділиться на свої чисті моменти.

Та оскільки ця форма, або зміст, є *для спостереження* як спостереження, вона отримує визначеність *знайденого,* даного, тобто *тільки сутнього* змісту. Цей зміст стає *пасивним буттям* відносин, сукупністю відокремлених необхідностей, що як *остаточно утверджений* зміст у собі і для себе, у своїй *визначеності,* повинні мати істину, а отже, фактично, відступати від форми. Проте ця абсолютна істина усталених визначеностей, або багатьох різних законів, суперечить єдності самоусвідомлення, або мислення і форми взагалі. Те, що проголошене як усталений, постійний закон, може виявитися лише моментом єдності, відображеної в собі, поставати тільки як зникуща величина. Проте, коли спостереженням вирвати ті за-

кони з цього контексту руху й репрезентувати ' ї х одинично, їм бракує не змісту, бо вони мають певний визначений зміст, а радше форми, якої вони позбавлені і яка є їхньою сутністю. Фактично, не тому, що вони повинні бути суто формальними й не мати ніякого змісту, а радше з протилежної причини, оскільки вони у своїй визначеності, або саме *як зміст,* у якого відібрано форму, мають бути визнані за щось абсолютне, ці закони не є істиною мислення. У своїй істині, як у зникущих моментах єдності мислення, їх треба було б вважати знанням або мисленнєвим рухом, та аж ніяк не *законами* знання. Але спостереження не є самим знанням і не знає його, а перетворює свою природу у форму *буття,* тобто осягає свою негативність тільки як *закони* цього буття. Тут досить тільки вказати на нечинність так званих законів мислення, що спираються на загальну природу предмета. Докладний розвиток цих питань належить до умоглядної філософії, і якраз там вони засвідчують себе як такі, якими вони є насправді, а саме: одиничними зникущими моментами, істиною яких є тільки увесь мисленнєвий рух, саме знання.

Ця негативна єдність мислення існує для *себе,* чи, радше, є *буттям-для-самої-себе,* принципом індивідуальності, а у своїй реальності — *діяльною свідомістю.* Тому до неї як до реальності тих законів мислення й буде приведена спостережна свідомість природою предмета. Оскільки цей контекст існує не для свідомості, вона припускає, що мислення зі своїми законами лишається на одному боці, тоді як на другому боці вона отримує інше буття в тому, що є тепер для неї об'єктом, тобто діяльну свідомість, що існує для себе таким способом, що скасовує іншість, і в цьому споглядані самої себе має свою реальність як щось негативне.

Отже, таким чином *спостереженню* відкривається *нова царина — діяльна реальність свідомості.* Психологія має цілу сукупність законів, згідно з якими дух по-різному поводиться, постаючи перед різними формами своєї реальності, даної й *репрезентованої* йому як *іншість;* з одного боку, дух убирає в себе ці

різні форми і *стає відповідним* звичкам, звичаям і способам мислення, на які він натрапляє як на те, в чому дух як реальність є об'єктом для себе, а з другого боку, знаючи про свою, на відміну від них, спонтанну, самостійну діяльність, дотримується власних схильностей та вподобань і тому береться тільки за те, що є окремим, особливим для нього, і робить об'єктивне*відповідним собі;* в першому випадку він негативно ставиться до себе як до одиничності, в другому випадку — як до універсального буття. В першому аспекті самостійність надає знайденому елементу тільки *форму* усвідомленої індивідуальності взагалі й лишається з огляду на зміст в універсальній уже даній реальності; в другому аспекті він надає реальності принаймні певної характерної модифікації, яка не суперечить її суттєвому змістові, або навіть такої модифікації, завдяки якій індивід як окрема реальність і особливий зміст протиставить себе універсальній реальності, і це протиставлення стає злочином, коли індивід касує цю реальність тільки якимсь одиничним способом, або касує якимсь універсальним способом, а отже, для всіх, і тому створює інший світ, інше право, закон і звичаї замість наявних.

Спостережна психологія, що спершу висловлює своє сприйняття *загальних форм,* які трапляються їй у діяльній свідомості, виявляє різноманітні спроможності, схильності і пристрасті, і, якщо при розповіді про цю колекцію спогад про єдність самоусвідомлення не дає себе придушити, ця психологія повинна принаймні здивуватися, що в духові, немов у мішку, може співіснувати так багато різноманітних і таких різнорідних випадкових речей, а надто що вони показують себе не як мертві, пасивні речі, а як невгамовні рухи.

Розповідаючи про ці різні спроможності, спостереження дотримується загального аспекту; єдність цих різноманітних спроможностей, — це аспект, протиставлений тій загальності, *реальна* індивідуальність. Але знов осягати ці різні реальні індивідуальності й казати, що одна людина має більшу схильність до цього, а друга — до того, що одна має більше тями,

ніж інша, набагато цікавіше, ніж навіть розповідати про види комах, мохів і т. ін. Адже мохи і комахи дають спостереженню право розглядати їх поодинці й без уявлення, бо належать, по суті, до елементу випадкової одиничності. Натомість розгляд усвідомленої індивідуальності без духу, розгляд її як *одиничного* сутнього з'явища містить у собі суперечність, бо її сутність — це універсальне духу. Та оскільки її осягання водночас переводить її у форму загальності, вона знаходить *свій закон* і, здається, має тепер раціональну мету й необхідну функцію, яку треба виконувати.

Ці моменти, що становлять зміст закону, з одного боку, є самою індивідуальністю, а з другого — її загальною неорганічною природою, а саме: даними обставинами, ситуацією, звичками, звичаями, релігією і т. ін.; саме на основі їх слід розуміти визначену індивідуальність. Вони містять як щось визначене, так і загальне, і є водночас *наявним,* що надається спостереженню й виражає себе в іншому аспекті у формі індивідуальності.

Тож тепер закон цих відносин обох аспектів повинен охоплювати ті ефекти та впливи, що їх справляють на індивідуальність визначені обставини. А л е ця індивідуальність якраз і полягає в тому, щоб *однаковою мірою* бути як *загальною,* а отже, пасивним, безпосереднім способом підпорядковуватися *наявному* загальному, звичаям, звичкам і т. ін. та узгоджуватися з ними, *так і* поводитись як протилежна їм, тобто радше змінювати їх; а також, ставлячись до них у своїй одиничності цілком байдуже, вона не повинна ані дозволяти їм впливати на себе, ані сама активно діяти на них. Ось чому *те,* що має впливати на індивідуальність і *який* вплив воно має справляти, — що, власне, означає те саме, — залежить тільки від самої індивідуальності; сказати, мовляв, *те, завдяки чому* ця індивідуальність *стала визначеною саме так,* означає не що інше, як те, що *вона вже була такою.* Обставини, ситуація, звичаї і т. ін., які засвідчені, з одного боку, як наявні, як *дані,* а з другого боку — *в цій визначеній індивідуальності,* виражають тільки невизначе-

ну сутність індивідуальності, — сутність, на якій ми не зосереджуватимемось. Якби цих обставин, способів мислення, звичаїв, стану світу не було б узагалі, індивід, безперечно, не став би таким, яким він є: адже все, що є в цьому стані світу, якраз і становить ту загальну субстанцію. А л е таким, яким цей стан світу конкретизувався в *цьому* індивіді, — і саме цього індивіда нам треба осягнути, — він повинен бути конкретизованим і в собі, і для себе, і саме в цій визначеності, яку він сам собі дав, має впливати на індивіда; тільки так він міг би зробити цього індивіда тим визначеним конкретним індивідом, яким він є. Якщо зовнішнє в собі і для себе конституйоване так, як воно постає в індивідуальності, індивіда можна було б розуміти на основі зовнішнього. Ми мали б тоді подвійну галерею образів, де кожен образ був би відображенням іншого; перша низка — це галерея зовнішніх обставин, що цілковито визначають та обмежують; друга низка — галерея форм, у яких ці зовнішні обставини перебувають в усвідомленій сутності [індивіді]; ті обставини — це сферична поверхня, індивід — її центр, що репрезентує її в собі.

Але ця сферична поверхня, світ індивіда, безпосередньо має подвійне значення: це *світ, що існує сам для себе,* і *становище; світ індивіда* тією мірою, якою цей індивід злився зі світом, дав йому ввійти в себе таким, яким він є, і зайняв супроти нього лише позицію формальної свідомості, *або* світ індивіда в тому розумінні, *що* індивід змінив і перекрутив усе дане. Оскільки реальність може мати таке подвійне значення завдяки свободі, світ індивіда слід розуміти тільки на основі самого індивіда, а *вплив* реальності (репрезентованої як така, що *існує* в собі і для себе) на індивіда отримує завдяки цьому індивідові абсолютно протилежне значення: індивід або дозволяє потокові реальності, що впливає на нього, безперешкодно плисти далі, або уриває та змінює цей потік Але внаслідок цього *психологічна необхідність* стає таким пустим словом, що існує абсолютна можливість: те, що повинно мати цей вплив, може з не меншим успіхом і не мати його.

Таким чином, зникає *буття,* що було б *у собі і для себе* і мало б становити один, якраз загальний аспект закону. Індивідуальність — це те, чим є *її* світ як таки *її* світ; вона сама — коло своєї діяльності, в якому вона репрезентується як реальність і є, зрештою, тільки єдністю вже *даного буття* і *сконструйованого буття,* — єдністю, аспекти якої не розпадаються, як в уявленні про психологічний закон, на світ, даний *у собі,* та індивідуальність, що існує *для себе:* адже якщо кожен з цих обох аспектів розглядати сам по собі, ми не знайдемо ані необхідності, ані закону їхніх взаємовідносин.

в. Спостереження відносин самоусвідомлення з його безпосередньою реальністю; фізіономіка і френологія

Психологічне спостереження не виявляє ніякого закону відносин самоусвідомлення з реальністю, або протиставленим йому світом, і внаслідок їхньої взаємної байдужості змушене повернутися до *характерної визначеності* реальної індивідуальності, що існує *в собі і для себе* самої й містить у собі протилежність *буття-для-себе* і *бутгя-в-собі,* знищену в "їхньому абсолютному опосередкуванні. Індивідуальність стає тепер об'єктом спостереження, або об'єктом, до якого воно переходить.

Індивід існує в собі і для самого себе: він існує *для себе,* або є вільною діяльністю; він існує й *у собі,* тобто сам має якесь *початкове* визначене буття, і це визначеність, що, згідно з поняттям, є тією самою, яку психологія прагнула знайти за його межами. Отже, протилежність проступає *в ньому самому,* він має подвійний характер, є і рухом свідомості, і міцно усталеним буттям з'являваної [феноменальної] реальності, — реальності, що в ньому безпосередньо є *його* реальністю. Оте *буття, тіло* визначеної індивідуальності — це *початковість* цієї індивідуальності, її не-виготовленість. Та оскільки індивід — це водночас тільки те, що він зробив, то і його тіло — це *виготовлений* ним свій власний вияв, а водночас і *знак,* який

не лишається безпосереднім предметом, *бо* через нього індивід тільки дає пізнати, яким він є в тому значенні, що обертає свою початкову природу на витвір.

Якщо розглянути наявні тут моменти у відносинах із поглядом, поданим вище, тут є одна загальна людська форма, або принаймні загальний характер клімату, частини світу, народу, так само як раніше ми мали загальні звичаї і загальну культуру. Крім того, в загальній реальності є особливі обставини та ситуація, і тут ця особлива, одинична реальність є особливою конфігурацією форми індивіда. З другого боку, якщо раніше були утверджені вільна діяльність індивіда і реальність як *його* реальність супроти даної реальності, то тут форма — це вияв *його* реалізації, яку утвердив сам індивід, риси й контури його сутності, що діє сама. Проте реальність, як загальна, так і одинична, яку спостереження раніше виявляло зовні індивіда, є тут реальністю *індивіда,* його природженим тілом, і саме на це тіло припадає вияв, породжений його діяльністю. З погляду психології реальність, що існує в собі і для себе, і визначена індивідуальність повинні мати відносини між собою, але тут об'єктом спостереження є вся визначена *індивідуальність,* і кожен бік властивої їй протилежності й сам становить ціле. Отже, до зовнішнього цілого належить не тільки *початкове буття,* природжене тіло, а й сама конфігурація тіла, породжена діяльністю внутрішнього; тіло — це єдність несформованого і сформованого буття й реальність індивіда, пронизана буттям-для-себе. Це ціле, що охоплює визначені початкові фіксовані частини й риси, які постають лиш унаслідок діяльності, *існує,* і це *буття — вияв* внутрішнього, індивіда, утвердженого як свідомість і рух. Але це *внутрішнє* — вже не формальна, позбавлена змісту або визначеності самостійна діяльність, зміст і визначеність якої полягав би, як раніше, в зовнішніх обставинах, а визначений у собі початковий характер, форма якого є тільки діяльністю. Отже, нам треба розглянути тут відносини між цими двома аспектами,

побачити, як вони визначені і що слід розуміти під *виявом* внутрішнього в зовнішньому.

Зовнішнє робить внутрішнє видимим, або взагалі якимсь буттям для іншого, передусім тільки як *орган-*. адже внутрішнє, тією мірою, якою воно є в органі, — це сама *діяльність.* Рот, що говорить, рука, що працює, а якщо ваша ласка, то сюди можна додати ще й ногу, — це все органи, які реалізують і виконують, які містять у собі діяльність *як діяльність,* або внутрішнє як таке, проте зовнішнє, що його отримує внутрішнє з допомогою цих органів, — це дія як реальність, відокремлена від індивіда. Мова і праця — це вияви, в яких індивід уже не зберігає себе й не володіє собою в самому собі, а дозволяє внутрішньому цілком вийти з себе й віддає його іншому. Тому можна з однаковим правом сказати, що ці зовнішні вияви виражають внутрішнє як забагато, так і замало; *забагато,* бо внутрішнє саме розпадається в них і не лишається ніякої протилежності між тими виявами і внутрішнім; вони не тільки *виражають* внутрішнє, а безпосередньо подають його; *замало,* бо у мові та діях внутрішнє стає якимсь іншим, і тому віддається на ласку елементу перетворення, який змінює вимовлене слово й виконану дію і робить із них щось інше, ніж вони є в собі і для себе як дії цього визначеного індивіда. Витвори, що стали результатом дій, унаслідок цієї зовнішності втручань інших не тільки втрачають свій характер бути чимсь сталим супроти інших індивідуальностей, а й, ставлячись до внутрішнього, яке міститься в них, як до відокремленого байдужого зовнішнього, можуть, як внутрішнє, *через* самого *індивіда* бути чимсь іншим, ніж вони видаються: індивід або зумисне робить ' ї х чимсь іншим для з'явища, ніж вони є насправді, або сам надто невправний, щоб дати собі зовнішній аспект, якого він, власне, прагне, і так його зміцнити, щоб інші не могли перекрутити та спотворити його витвір. Отже, діяльність, як виготовлений витвір, має подвійне, самопротиставне значення, будучи або *внутрішньою* індивідуальністю, але не її *виявом,* або — як зовнішнє — реальністю, *вільною* від внутрішнього, реальністю, що цілком відрізняєть-

ся від того внутрішнього. Через цю двозначність ми повинні роздивитися, шукаючи те внутрішнє, яким воно *ще* є, *в самому індивіді,* проте у видимій, або зовнішній формі. Проте в органі воно існує тільки як сама безпосередня *діяльність,* що досягає своєї зовнішності у виконаній дії, що або репрезентує, або не репрезентує внутрішнє. Тож орган, коли розглядати його згідно з цією протилежністю, не забезпечує вияву, якого ми шукали.

Якби тепер ця зовнішня форма, тією мірою, якою вона не єЗані органом, ані *діяльністю,* а отже, є *пасивним* цілим, могла виражати внутрішню індивідуальність, вона б поводилась як річ, яка існує, що спокійно приймає внутрішнє як чуже у своє пасивне існування, а отже, стає його знаком, — зовнішнім випадковим виявом, *реальний* аспект якого не має для себе значення, — мовою, тони й поєднання тонів якої не є самим предметом, а суто довільно пов'язані з ним і випадкові для нього.

Таке довільне поєднання речей, які зовнішні одна щодо одної, не дає ніякого закону. Проте *фізіономіку* слід відрізняти від решти непевних мистецтв і нездорових досліджень, бо вона розглядає визначену індивідуальність у *необхідній* протилежності внутрішнього і зовнішнього, характеру як усвідомленої сутності і характеру як сутньої форми, і так пов'язує між собою ці моменти, як вони пов'язані між собою самим своїм поняттям, а звідси й повинні становити зміст закону. Натомість в астрології, хіромантії та подібних до них науках видається, ніби зовнішнє пов'язане тільки з зовнішнім, щось пов'язане тільки з тим, що чуже йому. *Певне* розміщення зірок при народженні і, коли це зовнішнє наблизити до самого тіла, *певні* лінії ру-ки—це все *зовнішні* моменти для довгого або короткого життя й долі окремої людини взагалі. Як зовнішні моменти, вони байдужі один до одного й не мають необхідності один для одного, яка має бути у відносинах *зовнішнього* і *внутрішнього.*

Рука, щоправда, видається не таким уже зовнішнім для долі, а радше пов'язана з нею як щось внутрішнє. Адже й доля — це тільки вияв того, чим є *в собі* ви-

значена індивідуальність як внутрішня початкова визначеність. До знань про те, чим ця індивідуальність є в собі, хіромантія і фізіономіка підходять коротшим шляхом, ніж, скажімо, Солон, який вважав, що про це можна дізнатися тільки після того, як мине все життя; Солон розглядав вияв, а ті "науки" — *в-собі.* Те, що рука має репрезентувати *в-собі* індивідуальності з огляду на її долю, можна легко пересвідчитися на основі того, що після органу мовлення рука — це найбільше, завдяки чому людина виявляє й реалізує себе; рука — це одуховлений виробник її щастя; про руку можна сказати, що вона є тим, що *робить* людина, бо в руці як у діяльному органі своєї самореалізації людина присутня як те, що одуховлює, і якщо людина — передусім сама своя доля, рука виражатиме і її в-собі.

З цього визначення, згідно з яким *орган* діяльності — це *ще* й *буття* як *діяльність* у ньому, або що в ньому присутнє саме внутрішнє *буття-в-собі* і він має *буття для* іншого, випливає зовсім інший, ніж попередній, погляд на цей орган. Бо якщо органи взагалі виявилися такими, що "їх не можна вважати за *вияв* внутрішнього, оскільки в них діяльність присутня *як діяльність,* а діяльність *як дія* — це тільки зовнішнє, тож внутрішнє і зовнішнє, таким чином, розпадаються і є або можуть бути чужими одне одному, то згідно з уже розглянутим визначенням орган знову слід вважати за *середню ланку* для них обох, оскільки саме те, що діяльність *присутня* в ньому, становить водночас *зовнішній аспект* цієї діяльності, і то навіть інший, ніж результат дії, бо той аспект лишається індивіду і в ньому. Ця середня ланка і єдність внутрішнього та зовнішнього тепер і самі є зовнішніми, але згодом цю зовнішність водночас вбирають у внутрішнє і вона або стоїть як *проста* зовнішність, протиставлена розпорошеній зовнішності, що є або *одиничним* витвором чи станом, випадковими для всієї індивідуальності, або, як *уся* зовнішність, є долею, що розпадається на множину витворів і станів. Отже, *прості лінії* руки, а також *тембр* та *повнота голосу* як індивідуальна визначеність *мовлення,* — і знову це мовлення, що отримує завдяки руці куди міцніше існу-

ся від того внутрішнього. Через цю двозначність ми повинні роздивитися, шукаючи те внутрішнє, яким воно *ще* є, *в самому індивіді,* проте у видимій, або зовнішній формі. Проте в органі воно існує тільки як сама безпосередня *діяльність,* що досягає своєї зовнішності у виконаній дії, що або репрезентує, або не репрезентує внутрішнє. Тож орган, коли розглядати його згідно з цією протилежністю, не забезпечує вияву, якого ми шукали.

Якби тепер ця зовнішня форма, тією мірою, якою вона не є) ані органом, ані *діяльністю,* а отже, є *пасивним* цілим, могла виражати внутрішню індивідуальність, вона б поводилась як річ, яка існує, що спокійно приймає внутрішнє як чуже у своє пасивне існування, а отже, стає його знаком, — зовнішнім випадковим виявом, *реальний* аспект якого не має для себе значення, — мовою, тони й поєднання тонів якої не є самим предметом, а суто довільно пов'язані з ним і випадкові для нього.

Таке довільне поєднання речей, які зовнішні одна щодо одної, не дає ніякого закону. Проте *фізіономіку* слід відрізняти від решти непевних мистецтв і нездорових досліджень, бо вона розглядає визначену індивідуальність у *необхідній* протилежності внутрішнього і зовнішнього, характеру як усвідомленої сутності і характеру як сутньої форми, і так пов'язує між собою ці моменти, як вони пов'язані між собою самим своїм поняттям, а звідси й повинні становити зміст закону. Натомість в астрології, хіромантії та подібних до них науках видається, ніби зовнішнє пов'язане тільки з зовнішнім, щось пов'язане тільки з тим, що чуже йому. *Певне* розміщення зірок при народженні і, коли це зовнішнє наблизити до самого тіла, *певні* лінії ру-ки—це все *зовнішні* моменти для довгого або короткого життя й долі окремої людини взагалі. Як зовнішні моменти, вони байдужі один до одного й не мають необхідності один для одного, яка має бути у відносинах *зовнішнього* і *внутрішнього.*

Рука, щоправда, видається не таким уже зовнішнім для долі, а радше пов'язана з нею як щось внутрішнє. Адже й доля — це тільки вияв того, чим є *в собі* ви-

значена індивідуальність як внутрішня початкова визначеність. До знань про те, чим ця індивідуальність є в собі, хіромантія і фізіономіка підходять коротшим шляхом, ніж, скажімо, Солон, який вважав, що про це можна дізнатися тільки після того, як мине все життя; Солон розглядав вияв, а ті "науки" — *в-собі.* Те, що рука має репрезентувати *в-собі* індивідуальності з огляду на її долю, можна легко пересвідчитися на основі того, що після органу мовлення рука — це найбільше, завдяки чому людина виявляє й реалізує себе; рука — це одуховлений виробник її щастя; про руку можна сказати, що вона є тим, що *робить* людина, бо в руці як у діяльному органі своєї самореалізації людина присутня як те, що одуховлює, і якщо людина — передусім сама своя доля, рука виражатиме і її в-собі.

З цього визначення, згідно з яким *орган* діяльності — це *ще* й *буття* як *діяльність* у ньому, або що в ньому присутнє саме внутрішнє *буття-в-собі* і він має *буття для* іншого, випливає зовсім інший, ніж попередній, погляд на цей орган. Бо якщо органи взагалі виявилися такими, що їх не можна вважати за *вияв* внутрішнього, оскільки в них діяльність присутня *як діяльність,* а діяльність *як дія* — це тільки зовнішнє, тож внутрішнє і зовнішнє, таким чином, розпадаються і є або можуть бути чужими одне одному, то згідно з уже розглянутим визначенням орган знову слід вважати за *середню ланку* для них обох, оскільки саме те, що діяльність *присутня* в ньому, становить водночас *зовнішній аспект* цієї діяльності, і то навіть інший, ніж результат дії, бо той аспект лишається індивіду і в ньому. Ця середня ланка і єдність внутрішнього та зовнішнього тепер і самі є зовнішніми, але згодом цю зовнішність водночас вбирають у внутрішнє і вона або стоїть як *проста* зовнішність, протиставлена розпорошеній зовнішності, що є або *одиничним* витвором чи станом, випадковими для всієї індивідуальності, або, як *уся* зовнішність, є долею, що розпадається на множину витворів і станів. Отже, *прості лінії* руки, а також *тембр* та *повнота голосу* як індивідуальна визначеність *мовлення,* — і знову це мовлення, що отримує завдяки руці куди міцніше існу-

вання, ніж те, яке може дати голос, — *письмо* і навіть, у його одиничності, *почерк,* — усе це є виявом внутрішнього, і то так, що воно, як *просте зовнішнє,* протиставлене *розмаїтому зовнішньому* дій і долі й відіграє щодо нього роль внутрішнього. Отже, якщо вважати за *внутрішнє,* за сутність дій і долі, передусім тільки визначену природу і природжену своєрідність індивіда разом з тим, чим він став під впливом освіти та культури, це внутрішнє має свій зовнішній *вияв передусім* у вустах, руці, голосі, почерку індивіда, так само як і в решті органів та в їхніх постійних ви-значеностях, і тільки *тоді* воно далі виражає себе зовні у своїй реальності у світі.

Якщо тепер ця середня ланка визначає себе як зовнішній вияв, який водночас знову вбирають у внутрішнє, то її існування не обмежене безпосереднім органом діяльності; середня ланка — це радше рух і форма обличчя і постаті взагалі, рух і форма, які нічого не виробляють і не виконують. Ці риси та їхній рух є, згідно з цим поняттям, притлумленою діяльністю, що затрималась у самому індивіді, і, відповідно до її відносин з реальною діяльністю, становлять його нагляд за цією діяльністю та її спостереження, *зовнішній вияв* як *відображення,* спрямоване *на* реальний зовнішній вияв. Тож індивід під час своєї зовнішньої діяльності аж ніяк не німий, оскільки при цьому він водночас відображений у собі й виявляє цю відображе-ність у собі зовні; така теоретична діяльність, або розмова цього індивіда з самим собою про цю діяльність, стає помітною і для інших, бо й сама є зовнішнім виявом.

У цьому внутрішньому, що лишається внутрішнім у своєму зовнішньому вияві, можна спостерегти й відображеність індивіда з його реальності, тож тепер треба побачити, що тут діється з необхідністю, утвердженою в цій єдності. Ця відображеність передусім відрізняється від самої дії, а отже, може бути чимсь *іншим,* ніж дія, і її можна вважати за щось інше; ми дивимося комусь в обличчя, щоб побачити, чи *серйозно* він ставиться до того, що каже або робить. І навпаки, те, що має бути виявом внутрішнього, є водночас

сутнім виявом, а отже, саме опускається до рівня *буття,* яке є абсолютно випадковим для самоусвідо-мленої сутності. І тому це, звичайно, вияв, але водночас тільки як *знак,* тож для вираженого змісту властивість того, завдяки чому він виражений, цілковито байдужа. Внутрішнє в цьому конкретному з'явищі є, звичайно, *видимим* невидимим, проте саме не прив'язане до нього; воно може бути і в якомусь іншому з'явищі, так само як якесь інше внутрішнє може бути в тому самому з'явищі. Отже, Ліхтенберг сказав цілком слушно: "Якщо припустити, що фізіономіст коли-небудь таки збагне людину, їй вистачило б лиш однієї мужньої постанови щоб знову стати незбагненною на цілі сторіччя" . У попередніх відносинах дані обставини були сутнім, з якого індивід брав те, що міг і чого хотів, або підпорядковуючись цьому сутньому, або змінюючи його, і з цієї причини те сутнє не містило необхідності й сутності індивіда, — і так само й тут безпосереднє феноменальне буття індивідуальності як такої або виражає її відображеність з реальності та її буття-в-собі, або є для неї тільки знаком, байдужим до означеного, і тому він насправді нічого не позначає; воно є як її обличчям, так і маскою, яку можна скинути. Індивідуальність пронизує свою форму, рухається, промовляє в ній, але все це існування з не меншим успіхом переходить у стан байдужого буття перед лицем волі та діяльності; індивідуальність знищує в собі значення, яке мала раніше, — містити в собі свою відображеність у собі, або свою справжню сутність, — і навпаки, покладає цю сутність у волі та дії.

Індивідуальність покидає *відображеність-у-собі,* що була виражена в *лініях,* і *покладає свою сутність у витвір.* Таким чином, вона суперечить відносинам, які — з огляду на те, що має бути *внутрішнім,* а що *зовнішнім* — установив інстинкт розуму, взявшись до спостереження самоусвідомленої індивідуальності. Такий погляд веде нас до властивих думок, що лежать в

Lichtenberg G. C. Uber Physiognomik. — Gottingen, 1788. — C . 3 5 . — *Перекл.*

основі фізіономічної, якщо хочете, *науки.* Протилежність, на яку натрапляє таке спостереження, є за своєю формою протилежністю між практичним і теоретичним, хоч і те, і те утверджене, власне, в практичному, — протилежністю між індивідуальністю, що реалізує себе в діяльності (взятій у найзагальнішому розумінні), та індивідуальністю, що є в цій діяльності відображеною з неї в собі і водночас вважає ту діяльність за свій об'єкт. Спостереження сприймає цю протилежність відповідно до тих самих перевернутих відносин, якими вона визначена у з'явищі. За *несуттєве зовнішнє для* спостереження править сама дія і витвір — чи то мови, чи то якоїсь іншої, набагато солідніші реальності, а за *суттєве внутрішнє — буття-в-самій-собі* індивідуальності. Серед двох аспектів, які містить у собі практична свідомість, — наміру та дії *{гадкою* про дію і самою дією), — спостереження обирає перший аспект за своє справжнє внутрішнє, і цей аспект повинен мати більш або менш *несуттєвий* зовнішній вияв у дії, тоді як справжній зовнішній вияв має бути у формі індивіда. Цей останній вияв — безпосередня чуттєва присутність індивідуального духу; внутрішнє єство, яке має бути справжнім, — це властивість наміру й одиничність буття-для-себе; і те, і те — це дух, *про який гадають.* Отже, те, що спостереження має за свій об'єкт, — це *гадане, припущене* існування, і саме тут воно шукає законів.

Безпосередня гадка про припущену присутність духу — це природна фізіономіка, поквапне судження про внутрішню природу й характер його форми при першому погляді на нього. Об'єкт цієї гадки такий, що в самій його сутності полягає те, що насправді він має бути чимсь іншим, ніж тільки чуттєвим безпосереднім буттям. Щоправда, присутнім якраз і є це буття в чуттєвому у своїй самовідображеності з нього, видиме як видимість невидимого, що є об'єктом спостереження. Але саме ця чуттєва безпосередня присутність — це *реальність* духу, і то в тій формі, в якій він є тільки для гадки, і спостереження в цьому аспекті зосереджується на його припущеному існуванні,

вдаючись до фізіономіки, аналізу почерку, тону голосу й т. ін. Спостереження якраз і пов'язує таке існування з теж *припущеним внутрішнім.* Можна розпізнати не злодія чи вбивцю, а тільки *спроможність стати ними,* і тому несхитна абстрактна визначеність утрачається в конкретній безкінечній визначеності *одиничного* індивіда, який вимагає тепер куди витонченіших зображень, ніж ті, що їх давали колишні кваліфікації. Такі витончені зображення сповіщають безперечно більше, ніж такі кваліфікації, як убивця, злодій, або зичлива, нерозбещена людина й т. ін., але вони аж ніяк не достатні для своєї мети — виражати припущене буття або одиничну індивідуальність, так само як недостатні й для зображення форми, яке виходить за межі таких рис, як "пласке чоло", "довгий ніс" і т. ін. Бо одиничну форму, як і одиничне самоусвідомлення, оскільки вони є припущеним буттям, годі виразити. Отже, наука пізнання людини, яка переймається припущеною людиною, так само як і фізіономіка, що спрямована на припущену реальність людини і прагне піднести до рівня науки некритичні судження природної фізіономіки, — це щось позбавлене як основи, так і мети, наука, яка ніколи не може сказати, що вона має на увазі, бо вона тільки гадає, а її зміст — тільки припущення.

Закони, що "їх намагається знайти така наука, — це відносини цих обох припущених аспектів, і тому вони не можуть бути чимсь іншим, як тільки пустою гадкою. Та оскільки це припущене знання, взявши на себе клопіт перейматися реальністю духу, якраз і має за свій об'єкт те, що дух зі свого чуттєвого існування відображується в собі, а визначене існування є для нього байдужою випадковістю, воно повинно безпосередньо усвідомлювати, що нічого не сповіщає своїми відкритими законами, бо це, фактично, самі балачки, або лише *його власні гадки,* висловлювання, істина якого полягає лиш у тому, що таке знання якраз і виражає тільки свою *гадку,* та аж ніяк не сам предмет, — гадку, що йде тільки *від себе.* А своїм *змістом* такі спостереження не можуть відрізнятися від ось яких тверджень: "Коли я їду на ярмарок, завжди йде

дощ", — каже купець. "І тоді, як я сушу білизну", — додає його господиня.

Ліхтенберґ, що саме так характеризував фізіономічні спостереження[1], зазначав ще й таке: "Якщо хтось каже: "Ти, безперечно, дієш як чесна людина, але з твого обличчя я вичитую, що ти силуєш себе до таких дій, а насправді у своєму серці ти шахрай", то немає жодного сумніву, що на такі слова аж до кінця світу кожен сміливий чолов'яга відповідатиме ляпа-сом"[2]. Це заперечення *слушне* з тієї причини, що спростовує перше припущення науки, яка спирається на гадки: мовляв, *реальність* людини — це її обличчя й т. ін. *Справжнє буття* людини — це радше *її вчинок;* саме в ньому індивідуальність *реальна;* вчинок є тим, що касує *припущене* в обох його аспектах. В одному аспекті припущене набирає форми живого пасивного буття, і тому індивідуальність постає в дії радше як *негативна* сутність, яка *існує* тільки тією мірою, якою касує буття. Крім того, вчинок касує не-висловлюваність гадки з огляду на самоусвідомлену індивідуальність, що в гадці є безкінечно визначеною і визначуваною. У виконаній дії, в учинку ця нездорова безкінечність знищується. Дія — це щось просто визначене, загальне, яке треба розуміти в абстракції; це вбивство, крадіжка або добрий учинок, вияв сміливості й т. ін., і про неї можна *сказати,* якою *вона є.* Дія *є* такою, і її буття — не тільки знак, а й сам предмет. Дія *є* цим, а індивідуальна людина *є* тим, чим *вона є;* у простоті *цього буття* індивідуальна людина — це універсальна сутність, що існує для іншого і припиняє бути тільки припущеною. Щоправда, вона не утверджена тут, як дух, але, оскільки йдеться про її *буття* як буття, і, *з одного боку,* подвійне буття, *тілесної форми* і *дії,* містить у собі протиставлення, і як *ия* форма, так і дія претендують на те, щоб бути її реальністю, то радше тільки дію можна утвердити як *справжнє буття* людини, — а не її обличчя, яке виражало б те, що вона гадає собі, здійснюючи свої дії,

Ibid. — С. 72. — *Перекл*
Ibid. — С. 6. — *Перекл.*

або те, що, за припущеннями інших людей, вона могла б зробити. *З другого боку,* якщо її *вчинок* і її внутрішня *можливість,* здатність чи намір протиставлені, тільки вчинок можна вважати за її справжню реальність, навіть якщо вона сама ошукує себе і, повернувшись від своєї дії до себе, гадає, ніби в цьому внутрішньому вона є чимсь іншим, ніж у *вчинку.* Індивідуальність, що доручає себе об'єктивному елементу й переходить у вчинок, постає, безперечно, перед перспективою зазнати змін і викривлень. А л е характер дії якраз і визначає, чи вона є реальним буттям, *що* підтримує себе, а чи тільки припущеним учинком, що в собі нікчемний і зникає. Об'єктивність не змінює самої дії, а тільки показує, *чим* вона є, тобто чи вона *є,* а чи вона *є нічим.* Розчленування цього буття на наміри та подібні до них тонкощі, завдяки якому *реальна* людина, тобто її дія, знову має бути зведена до припущеного буття, неначе сам індивід може витворити особливі наміри щодо своєї реальності, слід полишити тим пустим і нікчемним гадкам, що, вкладаючи в учинок свою не пов'язану з діями мудрість, заперечують у виконавця дій характер розуму і, таким чином, прагнуть несправедливо ставитися до нього, проголошуючи його буттям не дію, а радше обличчя й певні риси цього індивіда, — і тоді можна сподіватися, що ми знову постанемо перед поданим вище запереченням, яке доводить, що обличчя — це не *в-собі,* а радше об'єкт, який можна розглядати.

Якщо подивитися тепер на діапазон відносин узагалі, в яких, як можна спостерегти, самоусвідомлена індивідуальність перебуває зі своїм зовнішнім, ми знову однаково натрапимо на те, що має стати для спостереження його об'єктом. У психології це *зовнішня реальність речей,* яка повинна мати в духові свій самоусвідомлений *контробраз* і повинна зробити його зрозумілим. Натомість у фізіономіці дух має бути пізнаним у своєму *власному* зовнішньому, немов у бутті, яке було б *мовою* — видимим невидимості — його сутності. Крім того, лишається ще одне визначення аспекту реальності, згідно з яким індивідуальність виражає свою сутність у своїй безпосередній,

стабільній, суто сутній реальності. Отже, ці останні відносини відрізняються від фізіономічних тим, що такі відносини — це *вимовна* присутність індивіда, який у своєму *діяльному* зовнішньому вияві водночас репрезентує зовнішній вияв, що *відображений* у собі і *спостерігає* себе, — зовнішній вияв, що сам є рухом, пасивними рисами, що самі є, по суті, опосередкованим буттям. Зате у визначеності, яку ще треба розглянути, зовнішнє нарешті є цілком *пасивною* реальністю, що не є в самій собі вимовним знаком, а репрезентується для себе як відокремлена від самоусвідомле-ного руху і є немов простою річчю.

Передусім саме у відносинах цього внутрішнього з його зовнішнім з'ясовується, що їх, здається, треба розуміти як відносини *каузального зв'язку,* оскільки відносини того-що-існує-в-собі з чимсь іншим-що-іс-нує-в-собі, будучи *необхідними,* — це каузальний зв'язок.

Щоб тепер духовна індивідуальність могла справляти вплив на тіло, вона й сама як причина має бути тілесною. Але тілесне, там, де воно є причиною, — це орган, проте не діяльності, спрямованої на зовнішню реальність, а діяльності самоусвідомленої сутності в самій собі, чия зовнішня дія виявляється тільки в дії на своє тіло; водночас не дуже легко добачити, якими можуть бути ці органи. Якщо говорити тільки про органи взагалі, то в руці ми одразу добачимо орган праці загалом, і так само легко добачимо орган статевого потягу й т. ін. А л е такі органи слід розглядати як інструменти або частини, що їх дух як одна крайність має як засоби дії на другу крайність — зовнішній *об'єкт.* А в даному випадку орган треба розуміти як такий, у якому самоусвідомлений індивід як крайність зберігає себе *для себе* супроти своєї власної, протиставленої йому реальності, і водночас цей орган не спрямований назовні, а відображений у своїй дії, тож аспект *буття* в ньому — це не *буття для іншого.* Щоправда, й у фізіономічних відносинах орган так само розглядають як існування, що відображене в собі й розповідає про діяльність, але в цьому випадку буття об'єктивне, і результат фізіономічного спосте-

реження полягає в тому, що саме цю свою реальність самоусвідомлення трактує як щось байдуже. Ця байдужість зникає в тому, що та відображеність-у-собі й сама є *діяльною,* і внаслідок цього те існування підтримує необхідні відносини з самоусвідомленням, але щоб відображеність-у-собі могла діяти й на існування, вона й сама повинна мати буття, хоч і не об'єктивне у властивому розумінні цього слова, й має бути засвідчена як цей орган.

Скажімо, в повсякденному житті гнів, як один з різновидів такої внутрішньої діяльності, локалізований у печінці, а Платон приписує печінці навіть щось вище, те, що, як дехто вважає, є навіть найвищим, а с а м е . - пророкування, або ж дар висловлювати ірраціональним способом священне і вічне*[1]. Але рух, що його індивід має в своїй печінці, серці й т. ін., не можна розглядати як цілком відображений у собі рух цього індивіда, бо це радше рух, що вже відбився в тілі індивіда й має через те тваринне існування, що реагує на зовнішнє.

Натомість *нервова система* — це безпосередній спокій органічного в його русі. Щоправда, самі *нерви* це знову-таки органи свідомості, що з самого початку занурена у свою спрямованість назовні; мозок і спинний мозок можна вважати за безпосередню присутність самоусвідомлення, — присутність, що лишається в собі, не є об'єктивною й не виходить назовні. Тією мірою, якою момент буття, що його має цей орган, є *буттям для іншого,* існуванням, це вже мертве буття, це вже не присутність самоусвідомлення. Але *буття-в-самому-собі,* відповідно до уявлення про себе, є плинною рідиною, в якій кола, утворені в ній, негайно розпадаються і в якій не виражена як *сутня* жодна відмінність. Тим часом, оскільки сам дух — це не щось абстрактно просте, а система рухів, у якій він диференціюється на моменти, лишаючись вільним у самій цій диференціації, і оскільки дух загалом членує своє тіло на різні функції і призначає кожній окремій частині тільки *одну* функцію, тож цілком мо-

Платон. Тімей. — *Перекл.*

жна уявити собі, що плинне *буття* його *буття-в-самому-собі* почленоване; крім того, видається, що саме так ми й повинні уявляти, бо відображене в собі *буття* духу в самому мозку — це знову-таки лише середня ланка між його чистою сутністю і його тілесним членуванням, середня ланка, що внаслідок цього має брати участь у природі 'їх обох, а отже, з огляду на тілесне членування, теж повинна мати в собі членування, *що існує.*

Духовно-органічне буття має водночас необхідний аспект *пасивного сутнього* існування; духовно-органічне буття, будучи крайністю буття-для-себе, мусить відступати й мати пасивне сутнє існування за другу крайність навпроти себе, що тоді є об'єктом, на який духовно-органічне буття діє як причина. Якщо тепер мозок і спинний мозок — це оте тілесне *буття-для-себе* духу, то череп і хребет становлять другу відокремлену крайність, а с а м е - , стабільну, пасивну річ. А л е оскільки кожному, хто думає про властиве місце існування духу, спадає на думку не спина, а тільки голова, ми можемо, досліджуючи знання, як-от те, яке розглядаємо тепер, задовольнитися цією причиною, не такою вже поганок? в даному випадку, щоб обмежити існування духу черепом. Якщо кому-небудь спаде на гадку, що й спина — осереддя духу тією мірою, якою по ній, безперечно, знання і діяльність інколи почасти *входять,* почасти *виходять,* це аж ніяк не доводило б, що спинний мозок треба вважати за місце перебування духу, а хребет — за протилежне існування, бо це доводило б забагато: адже можна з не меншим успіхом пригадати, що поширені й інші зовнішні способи добутися до діяльності духу, аби пробудити її чи стримати. Отже, хребет, якщо завгодно, цілком *слушно* відпадає, і це *конструкція* не гірша від багатьох інших натурфілософських доктрин, які вважають, що не тільки сам череп містить *орган* духу. Адже це ще раніше було відкинуте з поняття цих відносин, і тому череп вважано за аспект існування; або, коли нам не можна згадувати *поняття* предмета, то досвід, звичайно, навчає нас, що черепом *не* вбивають, *не* крадуть і *не* складають вірш так само, як-от бачать

оком як органом. Отже, через те не слід вживати термін *орган* для того *значення* черепа, про яке ми ще тільки говоритимемо. Адже, *хоч* і кажуть звичайно, що для розумних людей важать не слова, а *предмет,* із цього аж ніяк не випливає дозвіл описувати предмет неадекватними словами: адже це водночас і невправність, і обман — гадати і вдавати, ніби ми просто не маємо точного *слова,* і приховувати від себе, що насправді бракує предмета, тобто поняття; якби було поняття, воно б мало і своє точне Слово. Передусім ми визначили тут лише те, *що,* так само як мозок є живою головою, череп є *caput mortuum,* мертвою головою.

Отже, в цьому мертвому бутті духовні процеси і визначені функції мозку мали б дати собі свою репрезентацію зовнішньої реальності, що, проте, є і в самому індивіді. Як відносини цих процесів та функцій із черепом, що, будучи мертвим буттям, не містить у собі духу, пропонують себе передусім визначені вище зовнішні та механічні відносини, тож властиві органи — а вони перебувають у мозку — виражають череп то як круглий, то як широкий і плаский, або яким завгодно іншим способом, що ним нам заманеться репрезентувати цей вплив. Оскільки череп і сам є частиною організму, слід вважати, що в ньому, як і в кожній кістці, є живе самоформування, і тому з цього погляду череп і справді стискає мозок і визначає його зовнішні межі, й для цього, будучи твердішим, він має куди більшу спроможність. *Але* при цьому лишаються ті самі відносини у визначенні взаємного впливу черепа і мозку, бо те, чи череп є визначальним або визначеним, загалом ніяк не впливатиме на каузальний зв'язок, хіба що череп став би тоді безпосереднім органом самоусвідомлення, бо аспект *буття-для-себе* знайшов би себе в ньому як *причина.* Та оскільки *буття-для-себе* як *органічно живе* однаковим способом належить і черепу, і мозку, каузальний зв'язок між ними відпадає взагалі. Але такий розвиток і черепа, і мозку був би внутрішньо пов'язаним і був би органічною наперед визначеною гармонією, що лишає обидва взаємопов'язані аспекти

вільними відносно один одного, кожен зі своєю власною *формою,* проте форма одного не конче має відповідати формі другого, а ще більшою мірою мають таку свободу відносно одна одної форма і якість, так само як незалежні одне від одного форма винограду і смак вина. Та оскільки визначеність *буття-для-себе* припадає аспекту мозку, а визначеність *існування* — аспекту черепа, каузальний зв'язок між ними треба встановити і в межах органічної єдності, і це буде необхідний зв'язок між ними як зовнішніми один щодо одного, тобто зв'язок, який і сам буде зовнішнім і завдяки якому буде визначена й форма одного через одне.

Але з огляду на визначеність, у якій орган самоусвідомлення діяв би як причина на протилежний аспект, можна дискутувати як завгодно: адже йдеться про властивість причини, яку розглядають відповідно до її *байдужого* існування, її форми та розміру, — причини, чиє внутрішнє і чиє буття-для-себе мають бути саме такими, що її анітрохи не обходить безпосереднє існування. Органічне самоформування черепа передусім байдуже до механічного впливу, й відносини цих обох процесів, оскільки вони є самовід-носинами себе з собою, якраз і є отією невизначеністю та безмежністю. А тоді, навіть якби мозок увібрав у себе відмінності духу як сутні відмінності й був би множиною внутрішніх органів, кожен з яких займає інший простір, — що суперечить природі, яка моментам уявлення дає їхнє власне існування, а отже, ставить *плинну простоту* органічного життя *суто на один бік,* а *артикуляцію* і *поділ* цього життя, теж із його відмінностями, на другий бік, і то так, що вони, як ми маємо розуміти їх тут, засвідчують себе як окремі анатомічні речі, — то було б невизначеним, чи духовний елемент, залежно від того, чи був він спершу сильнішим чи слабшим, мав би володіти або, в першому випадку, *розширеним* мозковим органом, або, в другому випадку, скороченим мозковим органом, або ж якраз навпаки. Так само без відповіді лишилося б питання, чи *розвиток* мозку збільшив або зменшив цей орган, чи зробив би він його грубшим і товстішим або витонченішим. Через те, що лишилося б невизначеним, як конституйована причина, було б невизначеним і те, як здійснюється вплив на череп, чи полягає цей вплив у його розширенні або звуженні і скороченні. Якщо цей вплив визначити трохи *вишуканішим* способом як *збудження,* лишається невизначеним, чи воно має форму надимання, як-от під дією пластиру зі шпанськими мухами, чи форму скорочення, як-от під дією оцту. Для всіх таких поглядів можна знайти цілком вірогідні причини, бо органічні відносини, що отак здійснюють свій вплив, дозволяють підходити якійсь одній причині не гірше, ніж другій, і байдужі до будь-якої тями.

Але спостережна свідомість не переймається прагненням визначити ці відносини. А д ж е , хай там як, вона — це не мозок, що як *тваринна* частина стоїть на одному боці, а мозок як *буття самоусвідомленої* індивідуальності. Ця індивідуальність як стабільний характер і саморухлива усвідомлена діяльність існує *для себе* і *в самій собі;* навпроти цього буття-для-себе і в-са-мій-собі стоїть її реальність та її існування для іншого; буття-для-себе і в-самій-собі — це її сутність і суб'єкт, що мають у мозку буття, яке підпорядковане йому, і отримують свою вартість тільки завдяки притаманному йому значенню. А л е другий аспект самоусвідомле-ної індивідуальності, аспект її існування, — це *буття* як незалежне буття і суб'єкт, або ж *як річ,* тобто кістка; *реальність та існування людини — це її черепна коробка.* Саме цей зв'язок і таку тяму мають обидва аспекти цих відносин у свідомості, що спостерігає їх.

Але тепер ця свідомість має перейматися набагато визначенішими відносинами цих аспектів; черепна коробка загалом, звичайно, має значення, що вона є безпосередньою реальністю духу. А л е багатоаспектність духу надає його існуванню такої самої багатозначності; нам треба з'ясувати специфічне значення окремих локалізацій, на які поділене це існування, і побачити, як ті локалізації свідчать про своє значення. Черепна коробка — аж ніяк не орган діяльності і навіть не вимовний рух; черепною коробкою не крадуть, не вбивають і т. ін., і при таких учинках череп

не вдається навіть до найменшої міміки, яка могла б бути вимовним жестом. Це *сутнє* навіть не має вартості *знаку.* Міміка й жести, тон, навіть стовп, паля, вбиті на пустельному острові, одразу повідомляють, що вони означають і дещо інше, ніж те, чим вони *є* безпосередньо. Адже водночас вони видають себе за знаки, бо мають у собі певну визначеність, яка вказує на щось інше саме тим, що не належить їм як щось притаманне їм. Звичайно, навіть у випадку черепа нам може спасти на гадку багато думок, як-от у Гам-лета, що взяв до рук череп Йорика , але черепна коробка сама по собі — це така байдужа, нічим не скута річ, що безпосередньо в ній нічого не можна побачити і безпосередньо про череп нічого не можна подумати, крім нього самого; він, звичайно, нагадує про мозок і його визначеність, про черепи іншої формації, але не про якийсь усвідомлений рух, бо на ньому не викарбувано ні якоїсь міміки, ні жесту, ні чогось іншого, що повідомляло б про походження від якоїсь усвідомленої діяльності: адже це та сама реальність, що в індивідуальності мала репрезентувати інший аспект, що вже був би не буттям, відображеним у собі, а суто *безпосереднім* буттям.

Оскільки, крім того, череп не відчуває себе, видається, що йому ще можна було б дати якесь точніше значення, і то так, щоб, наприклад, певні відчуття завдяки своїй близькості до нього дали нам змогу з'ясувати, що, як гадають, череп може означати; і якщо якась усвідомлена модальність духу має своє відчуття в певному місці черепа, то, скажімо, це місце своєю формою вказуватиме, що то за модальність і в чому полягає її особливість. Коли, наприклад, чимало людей скаржиться, що при інтенсивному мисленні, або навіть при *мисленні* взагалі, вони відчувають десь у голові болючу напругу, то й *крадіжку, вбивство, складання віршів* і т. ін. теж можуть супроводити властиві їм відчуття, які, крім того, повинні мати ще й свою специфічну локалізацію. Це місце мозку, що таким чином більше б рухалось і активніше б діяло,

Шекспір. Гамлет, V, 1. — *Перекл.*

сприяло б, напевне, й дальшому розвиткові прилеглих кісток черепа, або ж самі ці кістки внаслідок симпатії чи консенсусу були б не пасивні, а збільшувалися чи зменшувалися б, надаючи собі таким чином певної форми. Але цю гіпотезу робить невірогідною те, що відчуття взагалі є чимсь невизначеним, а відчуття в голові як у центрі цілком може бути загальним співчуттям до всіх страждань, тож свербіж або біль у голові вбивці, злодія, поета можуть змішатися з іншими відчуттями і так мало різнитимуться між собою, а також відрізнятимуться від відчуттів, які можна назвати суто тілесними, що, маючи тільки симптом головного болю і обмеживши його значення суто тілесним, ми не зможемо визначити, про яку хворобу йдеться.

Фактично, хоч з якого боку дивитися на цю ситуацію, тут відпадають усі необхідні взаємовідносини, а також будь-який промовистий натяк на ці відносини. Лишається необхідною, якщо все-таки має бути якийсь зв'язок, тільки *позбавлена поняття* вільна наперед визначена гармонія тих двох аспектів, бо один з цих аспектів *має бути бездуховною реальністю, простою річчю.* Отже, з одного боку, ми маємо сукупність пасивних ділянок черепа, а з другого — сукупність духовних властивостей, множина і характер яких залежатиме від стану психології. Що вбогіша ідея духу, то легшим стає питання в цьому аспекті: адже почасти буде менше духовних властивостей, а почасти вони такою самою мірою стануть відокрем-леніші, стабільніші й осифікованіші, а отже й подібніші до властивостей кісток, і "їх буде легше порівнювати з ними. Але, хоч убогість уявлень про дух значно полегшує справу, на обох сторонах однаково лишається ще досить багато: для спостереження там зостається ще вся випадковість їхніх відносин. Якби кожен із синів Ізраїлю з морського піску, якому мають відповідати ці сини, узяв собі ту піщинку, знаком якої він є, то байдужість і сваволя наділення кожного його піщинкою анітрохи не поступалася б сваволі приписування кожної душевної спроможності, пристрасті і, бо й це тут слід розглянути, кожного відтінку характеру, про який звичайно розводяться витончена пси-

хологія і наука про людину, якійсь ділянці черепа та її контурам. Череп убивці має не цей орган, і не знак, а цю ґулю, але цей убивця має ще цілу сукупність інших властивостей, так само як і інших ґуль, а разом з тими ґулями й западини; серед тих ґуль і западин можна вибирати. І знову-таки, схильність до вбивств можна пов'язати з якою завгодно ґулею чи заглибиною, а цю ґулю чи западину можна натомість пов'язати з якою завгодно іншою властивістю: адже вбив-ц я — а ж ніяк не абстракція вбивці і має не тільки якусь *одну* ґулю чи *одну* западину. Отже, спостереження, які можна запропонувати тут, мають звучати десь так само, як подані вище зауваги про дощ, які висловили купець, що іде на ярмарок, і господиня, що пере білизну. Купець та господиня можуть зробити і спостереження, що дощ завжди йде тоді, коли повз вікна проходить цей сусіда або коли вони їдять удома смажену свинину. Як байдужий дощ до цих обставин, так і для спостереження *ця* визначеність духу байдужа до *цього* визначеного буття черепа. Адже серед цих обох об'єктів спостереження один — це сухе *буття-для-себе,* закостеніла властивість духу, тоді як другий — сухе *буття-в-собі;* такі закостенілі речі, якими є ці обидва об'єкти, цілком байдужі до всього іншого; так само й великій ґулі байдуже, чи є десь убивця по сусідству, а вбивці байдуже, чи є десь поблизу западина.

А втім, усе-таки годі спростувати *можливість,* що якась ґуля в певному місці якимсь чином пов'язана з якоюсь властивістю, пристрастю й т. ін. *Можна уявити собі* вбивцю з великою ґулею на якійсь ділянці черепа, а злодія — з ґулею на іншій ділянці. З цього погляду френологія зберігає спроможність поширитися ще більше, бо передусім видається, що вона обмежена тільки зв'язком певної ґулі з певною властивістю *в одному індивіді,* який має і цю ґулю, і цю властивість. Але вже природна френологія — адже має бути й така френологія, якщо є природна фізіономіка, — виходить за ці межі й не тільки стверджує, ніби хитра людина має ґулю завбільшки в кулак за вухом, а й наполягає, що ґулю на лобі має не сама невірна дружина,

а її шлюбний партнер. Так само можна собі *уявити,* ніби людина, яка живе під одним дахом з убивцею, або навіть є його сусідою, або, якщо піти ще далі, співгромадянином і т. ін., теж має велику ґулю на якомусь місці черепа, а також уявити й летючу корову, яку спершу попестив рак, що їхав верхи на вислюкові, а потім... — і т. д. Але якщо вважати цю *можливість* не за можливість *уяви,* а за *внутрішню* можливість, або можливість поняття, тоді об'єкт — це реальність, що є і повинна бути чистою річчю й не мати такого значення, яке вона може мати лише в уяві.

А коли спостерігач, незважаючи на взаємну байдужість обох аспектів, таки береться до роботи визначати пов'язаність, — почасти спираючись на загальний раціональний аргумент, мовляв, *зовнішнє є виявом внутрішнього,* а почасти — на аналогію з черепами тварин, які, безперечно, можуть мати набагато простіший характер, ніж люди, і про яких водночас важче сказати, який саме характер вони мають, оскільки аж ніяк не кожна людина може легко перенестися уявою в натуру якоїсь тварини, — то знаходить, намагаючись видати за точні ті закони, які він начебто відкрив, *видатну допомогу* у вигляді однієї відмінності, про яку нам тепер теж треба подумати. *Буття* духу принаймні аж ніяк не можна вважати за щось цілковито тверде й непорушне. Людина вільна; припускають, що *початкове* буття — це тільки *схильності,* над якими людина має багато влади, або ж які потребують для свого розвитку сприятливих обставин; тобто про *початкове* буття духу можна не менш слушно сказати, що воно ще не існує як буття. Отже, якщо спостереження суперечать тому, що комусь заманулося утвердити як закон, скажімо, трапилася гарна погода під час ярмарку або прання білизни, купець і господиня могли б говорити, що, *власне, мав* іти дощ і *схильності* до цього були вже *наявні;* та й спостерігаючи череп, теж можна сказати, що цей індивід, *власне,* має бути таким, яким проголошує його згідно з законом череп, і має *початкові схильності,* які, *проте,* були не розвинені; цієї якості, щоправда, немає, але вона *мала б бути. Закон* і оце *"має бути"*

спираються на спостереження реальних дощів і реального значення даної визначеності черепа; а якщо *реальності* немає, то не меншу слушність має й *пуста можливість.* Ця можливість, тобто нереальність запропонованого закону, а отже, і спостереження, які суперечать цьому законові, саме тому повинні виринати, що свобода індивіда і обставини розвитку загалом байдужі до *буття* — як до початкового внутрішнього, так і до зовнішнього закостенілого, — а індивід може бути й іншим, ніж тим, яким він є за своєю початковою внутрішньою природою, і чимсь набагато більшим від того, яким він є як кістка.

Отже, ми постаємо перед можливістю, що ця ґуля чи западина черепа може означати як щось реальне, так і лише *схильність* до чогось, і то таку невизначе-ну, що вона означає щось нереальне; ми бачимо тут, як і завжди, результат кепських викрутнів: проти того, що вони мають підтримувати, їх самі можна й використати. Ми бачимо, що мислення, яке є тільки гадкою, самою природою предмета спонукане казати, але *бездумно,* протилежне тому, чого воно дотримується, — казати, що ця кістка вказує на щось, але водночас *і не* вказує.

А те, що ширяє перед гадкою, коли вона вдається до таких викрутнів, — це істинна думка (яка якраз і скасовує ту гадку), що буття як таке взагалі не є істиною духу. Якщо схильність — це те *початкове буття,* що не бере ніякої участі в діяльності духу, то таким самим буттям є зі свого боку й кістка. Сутнє без духовної діяльності — це річ для свідомості, і вона такою малою мірою є сутністю свідомості, що становить радше її протилежність, а свідомість реальна в своїх очах тільки завдяки запереченню та знищенню такого буття. Отже, з цього погляду те, що за *реальне існування* свідомості видають якусь кістку, можна було б; вважати за цілковиту відмову від розуму, і саме за це ту кістку й видаватимуть, якщо трактуватимуть її як зовнішнє духу, бо зовнішнє якраз і є сутньою реальністю. Нічого не зарадить казати, що на основі цього зовнішнього ми *тільки висновуємо* внутрішнє, яке є *чимсь іншим,* що зовнішнє — це не саме внутрішнє, а

тільки його *вияв.* Адже у взаємовідносинах зовнішнього і внутрішнього на бік внутрішнього якраз і припадає визначення *реальності, що мислить* і *умисленою,* тоді як на бік зовнішнього припадає визначеність *сутньої реальності.* Коли сказати людині: ти (твоє внутрішнє) така і така, *бо* твої кістки отак побудовані, це означатиме не що інше, як те, що ці кістки ми вважаємо за *її реальність.* Згадане вище при обговоренні фізіономіки заперечення такого судження ляпасом передусім зсуває *м'які* тканини голови, по-збавляючи "їх звичного для них місця та поважності, й засвідчує тільки, що ці тканини не є справжнім *у-собі,* не є реальністю духу; заперечення тут, власне мало, б піти далі: тому, хто висловлює такі судження, годилося б розбити череп, щоб показати йому способом, не менш відчутним, ніж його мудрість, що кістка для людини — не щось *у собі* і ще меншою мірою — *її* справжня реальність.

Природний інстинкт самоусвідомленого розуму відкидатиме френологію, навіть не придивляючись до неї: адже тільки інший, спостережний інстинкт самоусвідомленого розуму, спромігшись дійти до *здогаду* в процесі пізнання, збагнув це пізнання в позбавленій духу формі, мовляв, зовнішнє — вияв внутрішнього. Але що гірша думка, то менше нам інколи впадає у вічі, що саме робить цю думку поганою, і то важче пояснити її. Бо думку вважають тим гіршою, що чистіша й пустіша абстракція, яка тій думці править за сутність. Але протилежність, на яку ми тут натрапляємо, складається з таких членів, як самоусвідомлена індивідуальність і абстракція зовнішності, що цілком стала річчю, — внутрішнє буття духу, осягнене як фіксоване бездуховне існування, простиставлене такому буттю. Внаслідок цього видається, що спостережна свідомість і справді досягнула своєї кульмінаційної точки, де вже має полишити себе й перетворити себе: адже тільки цілком погане має в собі безпосередню необхідність змінитися на свою протилежність. Про єврейський народ можна сказати: саме тому, що він безпосередньо стоїть перед брамою спасіння, він є і був найупослідженішим народом; він не є тим,

чим мав бути в собі і для *себе,* не є своєю самосутніс-тю, а ставить її по той бік від себе; завдяки такому зреченню він *уможливив би* для себе вище існування, якби йому пощастило знов увібрати в себе свій об'єкт, немов він ніколи не покидав безпосередності буття, оскільки дух тим могутніший, що з більшої протилежності він повертається в себе, але цю протилежність він створює собі сам, касуючи свою безпосередню єдність і зрікаючись свого буття-для-себе. Але якщо така свідомість не відображує себе, середня ланка, в якій вона перебуває, є фатальною порожнечею, бо те, що мало її виповнювати, стало несхитною крайністю. Ця остання стадія спостережного розуму — це його найгірше, але саме через це стає необхідним його цілковите перетворення.

Адже огляд досі розглянутих відносин, що становлять зміст і об'єкт спостереження, доводить, що ще у своїй *першій модальності,* у спостереженні відносин неорганічної природи, вона вже *втрачає чуттєве буття;* моменти відносин неорганічної природи репрезентуються як чисті абстракції і як прості уявлення, які мають бути тісно пов'язані з існуванням речей і які, проте, втрачаються, тож момент засвідчує себе як чистий рух і як щось загальне. Цей вільний, завершений у собі процес містить у собі значення чогось об'єктивного, але постає тільки як *одне;* у процесі неорганічного одне — це внутрішнє, що не існує, а існуючи як одне, процес є органічним. Одне як буття— для-себе, або негативна сутність, протиставлене загальному, відходить від нього й лишається вільним для себе, тож уявлення, будучи реалізованим лише в елементі абсолютної синґуляризації, не знаходить в органічному існуванні свого справжнього вияву, тобто буття *немов чимсь загальним,* а лишається зовнішнім, або, що означає те саме, *внутрішнім* органічної природи. Органічний процес вільний лиш *у собі,* але не *для самого себе;* буття-для-себе його свободи постає у вигляді *мети,* а *існує* як якась інша сутність, як самоусвідомлена мудрість, що перебуває зовні цього процесу. Отже, спостережний розум повертається до цієї мудрості, до духу, до поняття, що існує як універсаль-

ність, або до мети, що існує як мета, і його власна сутність стає відтепер для нього об'єктом.

Спостережний розум звертається передусім до чистоти цього об'єкта, та оскільки він осягає об'єкт, що рухається у своїх відмінностях, як щось сутнє, перед ним постають *закони мислення,* відносини одного постійного чинника з іншим постійним чинником, та оскільки зміст цих законів — лише моменти, вони розпливаються і зникають в одному самоусвідомлення. Цей новий об'єкт, коли так само вважати його за *сутній,* — це *одиничне, випадкове* самоусвідомлення, і тому спостереження перебуває в межах духу, припущеного гадкою, і випадкових відносин усвідомленої реальності з неусвідомленою. Дух сам у собі — це тільки необхідність цих відносин, а отже, спостереження підступає до нього ближче і порівнює його прагнучу та діяльну реальність зі своєю відображеною в собі й розглянутою реальністю, що й сама об'єктивна. Це зовнішнє, хоч і будучи мовою індивіда, яку він має в собі, є водночас, як знак, чимсь байдужим до змісту, який воно має позначати, так само як те, що утверджує знак для себе, байдуже до того знаку.

Через те від цієї мінливої мови спостереження нарешті знову переходить до *стабільного буття* й висловлює, відповідно до свого поняття, що зовнішнє — це зовнішня й безпосередня реальність духу не як орган і не як мова чи знак, а як *мертва річ.* Те, що найперша форма спостереження неорганічної природи скасувала, а саме: ідею, що поняття має поставати як річ, ця остання форма спостереження відновлює так, щоб перетворити на річ реальність самого духу, або, коли висловитись інакше, щоб надати мертвому буттю значення духу. Таким чином, спостереження доходить до вислову того, що було нашим поняттям про нього, а саме: вірогідність розуму шукає себе як об'єктивної реальності. Щоправда, при цьому аж ніяк не гадають, ніби дух, репрезентований черепом, був би висловлений як річ; у цій думці не повинно бути ніякого, як його називають, матеріалізму, а радше дух має бути чимсь іншим, ніж ця кістка; проте дух *є,* і це означає не що інше, як те, що дух — це *річ.* Якщо

предикатом духу називають *буття* як таке, або бут-тя-річчю, то істинним формулюванням цього твердження є те, що дух — така сама річ, як і *кістка.* Отже, слід вважати украй важливим, що знайшлося істинне формулювання того, що можна сказати суто про дух: *він є.* Коли за інших обставин кажуть про дух: *він є,* має *буття,* є *річчю,* одиничною *реальністю,* то аж ніяк не гадають, ніби його можна побачити, взяти до рук, штовхнути й т. ін., проте тут однаково *сказано* щось подібне до цього, і тому те, що насправді сказано, можна висловити так *буття духу — це кістка.*

Цей результат має тепер подвійне значення: по-перше, його істинне значення, тією мірою, якою він є доповненням результату попереднього руху самоусвідомлення. Нещасливе самоусвідомлення зрікається своєї незалежності і опускає своє *буття-для-себе* до рівня *речі.* Таким чином воно покидає рівень самоусвідомлення і повертається до просто свідомості, тобто свідомості, для якої об'єктом є *буття, річ;* але те, що тут є річчю, — це самоусвідомлення, а також єдність Я і буття — *категорія.* Якщо об'єкт визначений отак для свідомості, *свідомість має розум.* Свідомість, так само як і самоусвідомлення, *є в собі* власне розумом, але тільки про ту свідомість, чий об'єкт визначений як категорія, можна сказати, що вона *має* розум, але від цього слід ще й відрізняти знання, що таке розум. Категорія, будучи безпосередньою єдністю *буття* і *свого,* повинна пронизувати обидві форми, і спостережна свідомість — це саме та свідомість, якій вона репрезентує себе у формі *буття.* У своєму результаті свідомість висловлює те, неусвідомленою вірогідністю чого вона є, як твердження, — твердження, що лежить у самому уявленні про розум. Це твердження — *безкінечне судження,* що Я — це річ, — судження, яке касує само себе. Отже, через цей результат до характеристики категорії додається ще й те, що вона є цією протилежністю, яка сама себе скасовує. *Чиста* категорія, що існує для свідомості у формі *буття або безпосередності,* є ще *не опосередкованим,* а тільки *даним* об'єктом, а свідомість — це теж неопосередковане ставлення. Моментом цього безкінечного судження є перехід *безпосередності* в опосередкування, або *негативність.* Тому даний об'єкт визначений як негативний, а свідомість у своєму ставленні до нього — як сшюусвідомлення, або категорія, що пронизувала форму *буття* у спостереженні, а тепер утверджена у формі буття-для-себе; свідомість прагне вже не *знаходити* себе *безпосередньо,* а породжувати себе своєю діяльністю. *Вона сама* становить мету своєї діяльності, так само як у спостереженні переймалася тільки речами.

Іншим значенням цього результату є вже розглянуте спостереження, позбавлене поняття. Це спостереження не має іншого способу осягнути й висловити себе, як заявити, нітрохи не бентежачись, що *реальністю* самоусвідомлення є кістка — така, яку вона виявляє як чуттєву річ, що водночас не втрачає для свідомості своєї об'єктивності. Але, заявляючи таке, це спостереження не має ясного усвідомлення й не осягає своє твердження у визначеності його суб'єкта та предиката і відносин між ними, і ще меншою мірою осягає це твердження у значенні безкінечного судження, що саме розпадається, та уявлення. Радше внаслідок розміщеного глибше самоусвідомлення духу, що видається тут природною чесністю, воно приховує ганебність позбавленої поняття голої думки, мовляв, кістка — реальність самоусвідомлення, й затушковує та прикрашає цю кістку самою бездумністю, домішує різноманітні відносини причин і наслідків, знаків, органів і т. ін., які тут не мають жодного значення, і прикриває кричущість цього твердження відмінностями, що походять від них.

Мозкові волокна й т. ін., коли їх розглядати як буття духу, — це вже тільки вигадана, суто гіпотетична, а не *сутня,* не відчута, не бачена, не справжня реаль-і ість; коли ці волокна *присутні тут,* коли ми їх бачимо, — це мертві об'єкти, які вже не можна вважати на буття духу. Але властива об'єктивність повинна бути *безпосередньою, чуттєвою,* щоб дух у цій об'єктивності як мертвій, — адже кістка мертва тією мірою, якою мертве належить до живого, — був утверджений

як реальний. Поняття, пов'язане з цим уявленням, полягає в тому, що сам розум претендує на те, щоб бути *всією речовістю,* навіть *суто об'єктивною* речовістю, проте він є цією речовістю тільки в *понятті,* або ж тільки поняття — його істина, і що чистіше саме поняття, то безглуздіше уявлення, до якого воно опускається, коли його зміст є не поняттям, а уявленням, — якщо судження, що само себе касує, брати не з усвідомленням властивої йому безкінечності, а як стабільне твердження, суб'єкт і предикат якого мають свою окрему для кожного чинність, Я зафіксоване як Я, річ — як річ, а проте одне з них має бути іншим. Розум, тобто, по суті, поняття, безпосередньо поділяється на себе і на свою протилежність, і це протиставлення, яке саме з цієї причини одразу стає скасованим. Але, якщо він репрезентує як себе, так і свою протилежність, і дотримується цілком одиничного моменту цього розпаду, то розум осягають нераціональним способом; а що чистіші моменти цього протиставлення, то кричущіше з'явище цього змісту, що або є тільки для свідомості, або висловлений нею без усякого збентеження. *Глибина,* що її дух виводить назовні, але тільки до рівня своєї *уявлювальної свідомості,* на якому він і лишає її, та *необізнаність* цієї свідомості з тим, що вона насправді сповіщає, — це таке саме поєднання високого і низького, як і те, що в живому наївно виражає природа, поєднуючи органи своєї найвищої довершеності — органи розмноження — з органами сечовипускання. Безкінечне судження як безкінечне було б довершеністю життя, що само себе осягає, проте усвідомлення життя, -— усвідомлення, що лишається у виображенні, — відповідає сечовипусканню.

Б. Реалізація раціонального самоусвідомлення завдяки самому собі

Самоусвідомлення виявляє річ як себе, а себе як річ, тобто *усвідомлює,* що *в собі* воно є об'єктивною реальністю. Самоусвідомлення — вже не *безпосередня* вірогідність, ніби воно становить усю реальність, а тільки вірогідність, для якої безпосереднє загалом має форму скасованого, тож *об'єктивність* цього безпосереднього править лише за поверхню, чиїм внутрішнім і сутністю є *саме* самоусвідомлення. Отже, об'єкт, з яким самоусвідомлення пов'язане позитивно,— це самоусвідомлення; цей об'єкт має форму речовості, тобто він *незалежний,* але самоусвідомлення має впевненість, що цей незалежний об'єкт аж ніяк не чужий для нього, отже, знає водночас, що воно *в собі* визнане тим об'єктом; самоусвідомлення — це *дух,* який має впевненість, що в подвоєнні його самоусвідомлення і в незалежності цих обох компонентів полягає його єдність із собою. Тепер цю впевненість треба піднести в очах духу до істини; те, *що* самоусвідомлення вважає за слушне, тобто що воно існує *в собі* і у своїй *внутрішній* вірогідності, має тепер увійти в його свідомість і стати *для нього.*

Якими мають бути загальні стадії цієї реалізації, ми загалом уже визначили, покликаючись на пройдений досі шлях. Якщо спостережний розум і справді повторює в елементі категорії рух *свідомості,* а саме: чуттєвої вірогідності, сприйняття і тями, то й тут він теж проходить крізь подвійний рух самоусвідомлення і з незалежності переходить у свою свободу. Попервах цей діяльний розум усвідомлює себе просто як індивід і повинен, як індивід, вимагати своєї реальності (й породжувати її) в іншому, але тоді, коли його свідомість піднеслася до універсальності, він стає *універсальним* розумом і усвідомлює себе як розум, як щось, уже визнане в собі і для себе, що у своїй чистій свідомості поєднує все самоусвідомлення; це найпростіша духовна сутність, що, доходячи водночас до свідомості, є *реальною субстанцією,* до якої як до своєї основи повертаються попередні форми, будучи перед лицем цієї основи тільки одиничними елементами її становлення, які, щоправда, відриваються й постають як власні форми, але мають, фактично, *існування* й *реальність* тільки завдяки їй, а свою *істину* мають тільки тією мірою, якою є і лишаються в цій основі.

Якщо вважати, ніби *ми* вже справді досягнули своєї мети, що є *поняттям,* а саме: визнаного самоусвідомлення, яке в іншому вільному самоусвідомленні має свою вірогідність, і саме в цьому ще й свою істину, або якщо піднести цей ще внутрішній дух як субстанцію, що вже розвинулася, ставши існуванням, то в цьому понятті перед нами розкривається тоді *царство звичаєвості [Sittlichkeit].* А д ж е це царство — не що інше, як абсолютна духовна *єдність* сутності індивідів у їхній незалежній реальності; загальне в собі самоусвідомлення, що вбачає себе таким реальним в іншій свідомості, що ця інша свідомість має цілковиту незалежність, або ж є річчю для нього, і загальне самоусвідомлення саме в цьому усвідомлює свою *єдність* із тією річчю і тільки в єдності з цією об'єктивною сутністю стає самоусвідомленням. Ця звичаєва [моральна] *субстанція,* взята в *абстракції загальності,* — це тільки *помислений* закон, але не менш безпосередньо вона є і реальним *самоусвідомленням,* або *звичаєм.* І навпаки, *одинична* свідомість — це тільки сутнє одне, бо універсальну свідомість вона усвідомлює у своїй одиничності як своє буття, оскільки її діяльність та існування — загальний звичай.

Фактично, уявлення про реалізацію самоусвідомле-ного розуму, яке означає добачати в незалежності *іншого* свою цілковиту *єдність* із ним, або мати за свій об'єкт, немов *моє буття-для-мене,* ту вільну речо-вість іншого, яку я виявив і яка є негативом мене самого, знаходить свою довершену реальність у житті народу. Розум присутній тут як загальна плинна *субстанція,* як незмінна проста речовість, що, проте, розпадається на багато цілком самостійних сутнос-тей (так само як світло зірок — на незліченні цятки, що світяться для себе), які у своєму абсолютному бут-ті-для-себе розчиняються в простій незалежній субстанції не тільки *в собі,* а й *для самих себе;* вони усвідомлюють, що є цією одиничною незалежною сутністю завдяки тому, що жертвують своєю одиничністю і ця загальна субстанція є їхньою душею та їхньою сутністю, так само як це загальне знову-таки є

їхньою діяльністю як індивідів або ж результатом, який вони створили.

Чиста одинична діяльність та заходи індивіда пов'язані з потребами, які він має як природна істота, тобто як *сутня одиничність.* Те, що навіть ці його найзвичайніші функції не зводяться нанівець, а мають реальність, здійснюється завдяки загальному під-тримному середовищу, *могуті* всього народу. Проте в загальній субстанції індивід загалом має не тільки цю *форму існування* своєї діяльності, а водночас і *її зміст;* те, що він робить, — це загальне практичне вміння і звичай усіх. Цей зміст, тією мірою, якою він цілком став одиничним, є, перебуваючи у своїй реальності, обмеженим діяльністю всіх. *Праця* індивіда задля своїх потреб — це не меншою мірою задоволення потреб інших людей, ніж своїх, а задоволення своїх потреб він досягає тільки через працю інших. Індивід у своїй *одиничній* праці *неусвідомлено* вже виконує якусь загальну працю, проте виконує загальну працю і як свій *усвідомлений* об'єкт. Ціле стає *як ціле* його витвором, задля якого він жертвує собою і завдяки якому підтримує сам себе. Тут немає нічого, що не було б взаємним, нічого, в чому незалежність індивіда не віддала б, розчиняючи своє буття-для-себе, *заперечуючи* саму себе, свого позитивного значення буття для себе. Ця єдність буття для іншого, або перетворення себе на річ, і буття-для-себе, ця загальна субстанція, виголошує свою *універсальну мову* у звичаях і законах народу; але ця сутня незмінна сутність — не що інше, як вияв самої одиничної індивідуальності, що видається протиставленою цій субстанції; закони сповіщають те, чим *є* кожен індивід і що він *робить;* індивід не тільки пізнає "їх як свою загальну об'єктивну речовість, а не меншою мірою пізнає й себе в них, або пізнає їх як *такі, що стали одиничними* в його власній індивідуальності і в кожному його співгромадянині. Через те в універсальному духові кожен має впевненість лиш у собі, впевненість, що в сутній реальності він не знайде нічого, крім себе; кожен так само впевнений в інших, як у собі. Я бачу в усіх них, що вони є для себе тільки цими незалежними сутнос-

тями, якою є і я; я бачу в них вільну єдність з іншими, і то так, що ця єдність існує як через мене, так і через інших; я бачу їх як себе, а себе як їх.

Отже, у вільного народу розум насправді реалізований; це присутній живий дух, у якому індивід не тільки знайшов своє *призначення,* тобто свою загальну та одиничну сутність, як уже висловлену й дану йому як речовість, а сам є цією сутністю і ще й досягнув свого призначення. Через те наймудріші люди давнини казали, що *мудрість і чеснота полягають у тому, щоб жити у згоді зі звичаями свого народу.*

Але від цього щастя — досягнути свого призначення й жити в ньому — самоусвідомлення, що передусім *безпосередньо* і *згідно з уявленням* є тільки духом, відступає, або навіть ще не досягнуло й о г о - , адже з не меншою слушністю можна казати і те, і те.

Розум *повинен вийти з цього щасливого стану.* адже життя вільного народу є *реальною звичаєвістю* тільки *в собі* або *безпосередньо;* іншими словами, ця звичаєвість *сутня,* і тому цей універсальний дух — ще й одиничний дух, уся сукупність звичаїв і законів, певна *визначена* моральна субстанція, що тільки у вищому моменті, а саме: *усвідомивши свою сутність,* позбувається своєї обмеженості й має свою абсолютну істину тільки в цьому пізнанні, а не безпосередньо у своєму бутті; в цьому бутті, з одного боку, моральна субстанція обмежена, а з другого — абсолютне обмеження якраз і полягає в тому, що дух існує у формі *буття.*

Крім того, саме з цієї причини одинична свідомість, безпосередньо маючи своє існування в реальній звичаєвості, або в житті народу, має міцну довіру, що розум не розпався на свої *абстрактні* моменти, а також не думає про себе, як про чисту *одиничність, що існує для себе.* А коли вона, як і повинна, доходить цієї думки, ця *безпосередня* єдність із духом, або *буття* в духові, її довіра, втрачаються; ця свідомість, *ізольована* для себе, є тепер у своїх очах сутністю і вже не є універсальним духом. Щоправда, *момент цієї одиничності самоусвідомлення* є в самому універсальному духові, але тільки як зникуща величина, що,

тільки-но поставши для себе, одразу розчиняється в універсальному духові й доходить до свідомості лише як довіра. Зафіксувавшись таким чином, — і кожен момент, будучи моментом сутності, сам повинен дійти до того, щоб репрезентуватись як сутність, — індивід стає протиставлений законам і звичаям; ці закони і звичаї — тільки думка без абсолютної суті, абстрактна теорія без реальності, тоді як індивід як це конкретне Я є у своїх очах живою істиною.

Або ж самоусвідомлення *ще не досягло цього щастя* — бути моральною субстанцією, духом народу. Адже, покинувши спостереження, дух спершу ще не став реалізований як дух завдяки самому собі; він утверджений тільки як *внутрішня* сутність, або як абстракція. Або ж дух є лише *безпосереднім;* існуючи безпосередньо, він є *одиничним;* він є практичною свідомістю, що вступає у свій уже даний світ із метою подвоїтись у тій визначеності індивіда, створити себе як цього конкретного індивіда, як свою сутню протилежність, і усвідомити єдність своєї реальності з об'єктивною сутністю. Самоусвідомлення має *впевненість* у цій єдності; воно вважає, що ця єдність існує в собі, або що гармонія між ним і речовістю вже наявна й дана і має стати такою і *для нього* завдяки його власній діяльності, або що виробити цю єдність — це однаково, що *виявити* її. Оскільки цю єдність називають щастям, індивід, таким чином, посланий своїм духом у світ шукати щастя.

Але якщо істина цього раціонального самоусвідомлення є для нас звичаєвою субстанцією, для цього самоусвідомлення тут починається моральне сприйняття світу [Welterfahrung]. Коли вважати, що воно ще не стало звичаєвою субстанцією, цей рух спонукає йти до тієї субстанції, і те, що він касує в ній, — це одиничні моменти, що їх самоусвідомлення вважає слушними поодинці. Ці моменти мають форму безпосереднього прагнення, або *природного потягу,* що досягає свого задоволення, яке саме є змістом якогось нового потягу. А коли вважати, що самоусвідомлення втратило щастя бути в субстанції, ці природні потяги пов'язані з усвідомленням своєї мети як свого істинного

призначення та суті; звичаєва субстанція опускається до рівня позбавленого Я предиката, чиїми живими суб'єктами є індивіди, що самі мають здійснювати свою універсальність і дбати про своє призначення. Отже, коли брати в першому значенні, ті форми є становленням звичаєвої субстанції і передують їй, а в другому значенні вони йдуть після неї й розкривають самоусвідомленню, яким є його призначення; у першому випадку в рухові, в якому вони дізнаються, що є "їхньою істиною, вони втрачають безпосередність, або грубість, потягів, і зміст цих потягів переходить у щось вище, а в другому випадку втрачається хибне уявлення свідомості, яка утверджує в тих потягах свою визначеність. У першому випадку *мета,* якої досягає самоусвідомлення, — це безпосередня звичаєва субстанція, а в другому — усвідомлення цієї субстанції, і то таке усвідомлення, яке знає, що та субстанція є його власною сутністю, — і саме цією мірою цей рух буде становленням моральності, форми, вищої від звичаєвості. Проте ці форми водночас становлять тільки *один* аспект становлення моральності, а саме: той, який припадає буттю-для-себе, або в якому свідомість касує свою мету, та аж ніяк не аспект, згідно з яким моральність походить із самої субстанції. Оскільки ці моменти ще не можуть мати значення бути конституйованими як цілі, на відміну від утраченої звичаєвості, вони тут, звісно, мають чинність відповідно до свого невимушеного змісту, а мета, якої вони прагнуть, — звичаєва субстанція. Оскільки для нашого часу набагато ближча та форма цих моментів, у якій вони постають після того, як свідомість утратила своє звичаєве життя і, шукаючи його, повторює ті форми, їх можна репрезентувати куди більшою мірою, виразивши другим способом.

Самоусвідомлення, що є тільки поняттям духу, ступає на цей шлях у визначеності бути для себе, як одиничного духу, сутністю, і тому його мета — дати собі як одиничному реалізацію й тішитися собою в ній як одиничним.

У визначеності бути в своїх очах, як *те, що існує для себе,* сутністю, самоусвідомлення це негативність

іншого, і тому у своїй свідомості воно постає як позитивне, протиставлене чомусь такому, яке, щоправда, *існує,* але має для нього значення того, що не існує в собі; свідомість постає як роздвоєна на цю дану реальність, що лежить перед нею, і *мету,* якої вона досягає, касуючи цю реальність, і яку, замість тієї, вона робить реальністю. Проте перша мета самоусвідомлення — це *безпосереднє* абстрактне *буття-для-себе,* або погляд на себе як на *це конкретне одиничне* в іншому чи на інше самоусвідомлення як на себе. Досвід, що є істиною цієї мети, ставить самоусвідомлення вище, і отже, відтепер воно є метою для себе тією мірою, якою водночас є *загальним* і має *закон безпосередньо* в собі. Але, виконуючи цей *закон* свого *сер-щ,* воно довідується, що *одинична* сутність тут не може зберегти себе, бо добро можна вчинити, тільки пожертвувавши нею, і тому самоусвідомлення стає *чеснотою.* Досвід, крізь який проходить ця чеснота, не може бути чимсь іншим, як з'ясуванням, що її мета вже досягнена, що щастя безпосередньо полягає в самій діяльності і що добром є сама діяльність. У русі цього досвіду перед самоусвідомленням постає поняття цієї всієї сфери, мовляв, речовість — це *бут-тя-для-себе* самого духу. Оскільки самоусвідомлення знайшло це поняття, самоусвідомлення є у своїх очах ще й реальністю як індивідуальністю, яка безпосередньо виражає себе, яка вже не виявляє ніякого опору в протиставленій їй реальності і об'єктом та метою якої є тільки оце вираження.

а. Насолода і необхідність

Самоусвідомлення, знаючи, що воно є тією *реальністю,* має свій об'єкт у самому собі, але як такий, який він має тільки *для себе* і який ще не існує; *буття* протиставлене йому мов якась інша реальність, ніж його, і самоусвідомлення прагне, здійснивши своє буття-для-себе, споглядати себе як іншу незалежну сутність. Ця *перша мета* — усвідомити себе в тому іншому самоусвідомленні як одиничну сутність, або зробити це інше самим собою; самоусвідомлення має

впевненість, що це інше *в собі* вже є ним. Тією мірою, якою самоусвідомлення зі звичаєвої [моральної] субстанції й пасивного буття мислення підноситься до свого *буття-для-себе,* воно полишає за собою, немов сіру тінь, що от-от зникне, закон звичаю та існування, знання, набуті спостереженням, і теорію, бо все це — радше знання про те, чиє буття-для-себе і реальність інші, ніж буття-для-себе і реальність самоусвідомлення. Замість небесного сяйливого духу універсальності знання і діяльності, в якому замовкають відчуття та втіхи одиничності, в самоусвідомлення переходить дух землі, для якого за справжню реальність править тільки буття, що є реальністю одиничної свідомості.

> Воно попхнуло розум і знання —
> Найвище людське надбання,
> Воно чортам себе віддало, Отож тепер уже пропало[1].

Самоусвідомлення занурюється в життя і доводить до завершення чисту індивідуальність, у якій воно постає. Воно не так робить своє щастя, як бере його безпосередньо й тішиться ним. Тіні науки, законів і принципів, які лише самі стоять між ним і його власною реальністю, щезають, наче мертвий туман, який не може втриматися супроти його впевненості у своїй реальності; воно бере собі життя, немов зриваючи стиглий плід, що сам з не меншою силою тягнеться назустріч руці, яка зриває його.

Його діяльність тільки в одному моменті є діяльністю *бажання;* воно спрямоване не на знищення всієї об'єктивної сутності, а тільки на форму своєї іншості або незалежності, що є ілюзією, позбавленою сутності: адже *в собі* воно вважає цю іншість за ту саму сутність, що й свою самість. Елемент, у якому бажання та його об'єкт існують байдужі й незалежні одне щодо одного, — це *живе існування;* втіха бажання касує це

Дуже скорочена і трохи змінена цитата з фрагмента "Фауста" ґете, опублікованого 1790 р. (В повному тексті це ч. І, дія І, К а -бінет Ф а у с т а , рядки 1851 — 1852, 1866 — 1867. Переклад М. Д у -ката). — *Пєрєкл.*

існування тією мірою, якою воно належить об'єкту бажання. А л е елемент, який надає тут і бажанню, і його об'єкту відокремленої реальності, — це вже радше категорія, буття, що, по суті, є *уявленим,* і тому цей елемент — *усвідомлення* незалежності (чи то природне усвідомлення, чи то усвідомлення, розвинене в систему законів), яке кожен індивід зберігає для себе. Це відокремлення не існує в собі для самоусвідомлення, що знає інше як свою власну самість. Отже, самоусвідомлення досягає втіхи *насолоди,* усвідомлення своєї реалізації у свідомості, що видається незалежною, або ж споглядання єдності обох незалежних са-моусвідомлень. Воно досягає своєї мети, але саме там і дізнається, якою є істина тієї мети. Воно осягає себе як *цю одиничну* сутність, *що існує для себе,* але реалізація цієї мети якраз і є її скасуванням, бо воно стає об'єктом для себе не як *це одиничне,* а радше як *єдність* себе самого та іншого самоусвідомлення, а отже, як скасоване одиничне, тобто як *загальне.*

Насолода, якою втішалися, має, звичайно, позитивне значення, ставши *для себе* об'єктивним самоусвідомленням, але не меншою мірою й негативне, скасувавши сама себе. Оскільки самоусвідомлення розуміє свою реалізацію тільки в першому значенні, його досвід постає в його свідомості як суперечність, у якій досягнена реальність своєї одиничності бачить себе зруйнованою негативною *сутністю,* що стоїть без реальності та без змісту навпроти неї, а проте є силою, що пожирає її. Ця сутність — не що інше, як *поняття* того, чим є ця індивідуальність у собі. А втім, ця індивідуальність — найубогіша форма духу, що реалізується, бо у своїх очах вона є тільки *абстракцією* розуму, або ж *безпосередністю єдності буття-для-себе* і *бут-тя-в-собі;* її сутність — тільки *абстрактна* категорія. Але вона вже не має форми *безпосереднього простого* буття, як у випадку спостережного духу, де вона є абстрактним *буттям* або, утверджена як щось чуже, *ре-човістю* взагалі. А в даному випадку в цю речовість увійшли буття-для-себе і опосередкування. Отже, індивідуальність постає тут як коло, круговий процес, змістом якого є розвинені чисті відносини простих сутно-

стей. Тому досягнена реалізація цієї індивідуальності полягає якраз у тому, що вона вириває це коло абстракцій із замкненості простого самоусвідомлення і ставить 'їх в елемент *буття-для-неї,* де вони постають як окремі об'єкти. Те, що для самоусвідомлення, яке тішиться насолодою, стає *об'єктом* як її сутність, — це обшир тих пустих сутностей, чистої єдності, чистої відмінності та їхніх відносин; крім того, цей об'єкт, який індивідуальність сприймає в досвіді як свою *сутність,* не має змісту. Він є тим, що названо *необхідністю:* адже необхідність, доля й т. ін. — це саме те, про що людина не здатна сказати, *що* воно чинить, які його визначені закони й позитивний зміст, оскільки воно — це саме абсолютне чисте поняття, яке розглядають як *буття,* прості й пусті, проте невпинні й непорушні *відносини,* чиїм витвором є тільки ніщо одиничності. Вони є цим *міцним зв'язком,* бо пов'язане тут чисті сутності або пусті абстракції; єдність, відмінність та відносини — це категорії, кожна з яких у собі і для себе — ніщо, бо вони існують лиш у відносинах зі своєю протилежністю і тому не можуть розійтися. Вони пов'язані одна з одною своїм *поняттям,* бо й самі є чистими поняттями, і саме *ці абсолютні відносини* та абстрактний рух становлять необхідність. Просто одинична індивідуальність, що має за свій зміст тільки чисте поняття розуму, занурилася таким чином, замість покинути мертву теорію й зануритись у життя, лише в усвідомлення своєї безживності, тож " їй припадає тільки пуста й чужа необхідність, *мертва* реальність.

Перехід відбувається з форми *одного* у форму *загальності,* з однієї абсолютної абстракції в другу, від мети чистого *буття-для-себе,* що відкинуло спільність з *іншими,* в *чисту* протилежність, тобто саме з цієї причини в не менш абстрактне *буття-в-собі.* Отже, це буття постає в такій формі, що індивід просто гине, тож абсолютна міць одиничності розпорошується в не менш міцній, але неперервній реальності. Оскільки індивід як свідомість — це єдність себе і своєї протилежності, ця загибель існує і для нього, він є водночас своєю метою та її реалізацією, а також суперечністю між тим, що було *для нього* його сутніс-

тю, і тим, чим ця сутність є *в собі;* він дізнається про подвійне значення, яке полягає в тому, що він робить, а саме: в тому, що він *узяв* собі своє *життя,* він узяв життя, але при цьому радше вхопився за смерть.

Тому цей перехід його живого буття в безживну необхідність видається йому нічим не опосередкованим збоченням. Опосередкувальне має бути тим, у чому обидва аспекти були б одним, отже, свідомістю, що визнаватиме один момент у другому, свою мету та діяльність — у долі, а свою долю — в меті та діяльності, *свою власну сутність* — у цій *необхідності.* Але ця єдність для цієї свідомості якраз і є самою насолодою, або *простим одиничним* почуттям, і перехід від моменту цієї її мети до моменту її істинної сутності є для неї чистим стрибком у протилежність, бо ці моменти містяться й пов'язані не в почутті, а в чистому Я, що є універсальним, або мисленням. І тому свідомість через свій досвід, у якому перед нею мала постати її істина, стає для себе радше загадкою, наслідки її дій уже не є для неї самими її діями; те, що трапляється їй, не є *для неї* досвідом про те, чим вона є *в собі;* перехід — це не просто зміна форми того самого змісту й тієї самої сутності, репрезентованих то як зміст і сутність свідомості, то як її об'єкт, або її *споглянута* сутність. Таким чином, *абстрактна необхідність* набуває для свідомості значення тільки негативної незбагнутої *сили загальності,* об яку розбивається індивідуальність.

Саме до цієї точки й доходить з'явище цієї форми самоусвідомлення; останній момент його існуван-ня—це думка про свою загибель у необхідності, або думка про *себе* мов про якусь абсолютно *чужу* собі сутність. Проте самоусвідомлення *в собі* переживає цю загибель, бо та необхідність, або чиста загальність, — це *його власна* сутність. Це відображення свідомості в собі, знання, що необхідність — це *вона сама,* становить нову форму свідомості.

б. Закон серця і божевілля самозакоханості

Тим, чим необхідність є насправді в самоусвідомленні, вона є для його нової форми, в якій воно і в своїх

очах є необхідним; самоусвідомлення знає, що має *безпосередньо* в собі *загальне,* або *закон,* який з огляду на таку його визначеність, що він існує *безпосередньо* в бутті-для-себе свідомості, названо *законом Сергія.* Ця форма свідомості є *для себе,* як *одиничність,* сутністю, як і попередня форма, але тепер вона багатша завдяки визначеності, що це *буття-для-себе* править у її очах за необхідне або загальне.

Отже, закон, безпосередньо будучи законом самоусвідомлення, або серцем, що, проте, має в собі закон, — це *мета,* яку самоусвідомлення збирається реалізувати. Тепер треба розглянути, чи її реалізація відповідає цьому поняттю і чи самоусвідомлення в ній сприймає цей свій закон як сутність.

Супроти того серця стоїть реальність, бо в серці закон існує тільки *для себе,* він ще не реалізований, а отже, є чимсь *іншим,* ніж уявленням. Тому це інше визначається як реальність, протиставлена тому, що треба реалізувати, а отже, є *суперечністю закону* та *одиничності.* Тож, з одного боку, ця реальність — закон, що тисне на одиничну індивідуальність, насильство світового порядку, що суперечить законові серця, а з другого боку — людство, що страждає від того порядку, не йде за законом серця, а підпорядковується чужій йому необхідності. Ця реальність, що постає як *протиставлена* теперішній формі свідомості, — це, як стає очевидним, не що інше, як уже розглянуті роздвоєні відносини індивідуальності та її істини, відносини жорстокої необхідності, які пригнічують ту індивідуальність. Отже, *для нас* попередній рух постає як протиставлений цій новій формі, бо ця форма в собі походить від нього, і тому момент, від якого вона походить, необхідний для неї, але цей момент видається їй немов *знайденим,* бо вона не усвідомлює свого *походження* і сутність для неї полягає радше в тому, щоб бути *для себе,* або бути негативом супроти того позитивного в-собі.

Отже, мета індивідуальності — це скасування необхідності, що суперечить законові серця, а також спричинених тією необхідністю страждань. Тобто тут уже немає легковажності, характерної для попередньої

форми, що прагнула лиш одиничної насолоди, а є серйозність високої мети, яка шукає своєї насолоди в репрезентації своєї *неоціненної* власної сутності та у створенні *добробуту людства.* Те, що вона реалізує, і саме є законом, і тому її насолода — це водночас загальна насолода всіх сердець. І те, і те для неї *невіддільне-,* її насолода — закономірна, а реалізація закону всього людства дає їй окрему насолоду. А д ж е в ній індивідуальність і необхідне *безпосередньо* становлять одне, закон становить одне з законом серця. Індивідуальність ще не зрушила з місця, і єдність обох членів ще не породжена опосередкувальним рухом індивідуальності, ще не утвердилася завдяки дисципліні. Реалізація безпосередньої *недисциплінованої* сутності править за репрезентацію неоціненності й за створення добробуту людства.

Натомість закон, протиставлений законові серця, відокремлений від серця й вільний для себе. Людство, підпорядковане йому, живе не в щасливій єдності закону з серцем, а живе або у страшній відокремленості та стражданнях, або принаймні без втіхи з приводу того, що *воно дотримується* закону, без усвідомлення своєї неоціненності, яка спонукає *переступати* цей закон. Оскільки той сповнений насильства божественний і людський порядок відокремлений від серця, він для серця — тільки *омана,* яка повинна втратити те, що вона досі має, а саме: насильство і реальність. А якщо випадково він своїм *змістом* таки може узгоджуватися з законом серця і тоді припаде до вподоби серцю, то сутністю в очах цього серця буде аж ніяк не чиста закономірність як така, а тільки те, що воно тут має самоусвідомлення, задовольняється *собою.* А там, де зміст загальної необхідності не узгоджується з серцем, необхідність з огляду на свій зміст становить у собі ніщо й мусить поступитися законові серця.

Отже, індивід *виконує* закон свого серця, і цей закон стає *загальним порядком,* а насолода — реальністю, що в собі і для себе закономірна. Але в цій реалізації закон, фактично, втік від індивіда й безпосередньо стає тільки відносинами, які слід скасувати. Саме

внаслідок своєї реалізації закон серця припиняє бути законом *серц.* Бо він набуває при цьому форми *буття* і є тепер *загальною силою,* якій *це конкретне* серце байдуже, тож індивід, *утвердивши свій власний* порядок, саме з цієї причини вже не сприймає його як свій. Отже, реалізувавши свій закон, він породжує не *свій* закон, оскільки *ця* реалізація *в собі* є його власною, а для нього — чимсь чужим, а тільки свою втяг-неність у реальний порядок, і то в порядок, що не тільки чужий йому, а є ворожою могутньою силою. Цією своєю дією індивід утверджується *в,* чи, радше, *як* загальний елемент реальності, що існує, і сама його дія, відповідно до свого значення, повинна мати вартість загального порядку. Але цією дією індивід звільняється від себе, зростає для себе як загальність і очищається від одиничності, тож індивід, який хоче пізнати загальність лиш у формі свого безпосереднього буття-для-себе, не впізнає себе в цій визволеній загальності, до якої він водночас належить, бо вона є його діяльністю. Таким чином, ця діяльність має зворотне значення й *суперечить* загальному порядку, бо дія індивіда має бути дією *його* одиничного серця, а не вільною загальною реальністю; водночас він, фактично, *визнав* цю реальність, бо діяльність має значення утвердження його сутності як *вільної реальності,* тобто визнання, що реальність є його сутністю.

Індивід через уявлення про свою діяльність визначений куди точнішим способом, у якому реальна загальність, до ^якої він прилучив *себе,* повертається проти нього. Його дія *як реальність* належить загальному, але її зміст — це його власна індивідуальність, що прагне зберігати себе як ця одинична індивідуальність, протиставлена загальному. Це не якийсь визначений закон, про утвердження якого годилося б говорити, а безпосередня єдність одиничного серця з загальністю ідеї, яка піднесена до закону і претендує на слушність, — ідеї, що в тому, що є законом, *кожне серце* повинно само *себе* впізнавати. А л е тільки серце цього індивіда втиснуло його реальність у його дію, що виражає, на його думку, *його буття-для-себе,* або *його насолоду.* Дія безпосередньо має правити за загальне, тобто насправді вона є чимсь окремим і має тільки форму загального: її *окремий* зміст повинен *як такий* правити за загальне. Через те інші бачать, що в цьому законі виконано не закон 'їхнього серця, а радше закон *чийогось* серця; якраз у згоді з загальним законом, що в тому, що є законом, кожен повинен знаходити своє серце, вони повертаються проти реальності, яку установило *це серце,* так само як це серце повертається проти "їхньої реальності. Отже, індивід з'ясовує, що спершу тільки непорушний закон, а тепер і серця інших людей протиставлені його неоціненним намірам і є просто гидкими.

Оскільки ця свідомість знає загальність тільки як *безпосередню,* а необхідність — як необхідність *серця,* природа реалізації та реальності невідома їй; вона не знає, що як *сутнє* у своїй істині вона є радше *загальним у собі,* в якому одиничність свідомості, яка довіряється йому, щоб *бути цією* безпосередньою *одиничністю,* радше гине; отже, замість цього *свого буття* свідомість досягає в бутті відчуження *від самої себе.* Але те, в чому вона не впізнає себе, — вже не мертва необхідність, а необхідність як оживлена універсальною індивідуальністю. Свідомість приймає цей божественний і людський порядок, визнаючи його слушним, за мертву реальність, у якій не тільки вона сама, фіксуючи себе як це серце, що існує для себе і протиставлене загальному, а й ті, хто підпорядкований цьому порядку, не мали б самоусвідомлення; тепер вона бачить, що порядок оживлений свідомістю всіх і є законом усіх сердець. Водночас індивідуальність дізнається в процесі досвіду, що реальність — це оживлений порядок, і то завдяки тому, що вона реалізує закон свого серця: адже це означає не що інше, як те, що індивідуальність стає своїм власним об'єктом як загальне, в якому вона не впізнає себе.

Отже, те, що ця форма самоусвідомлення бере з досвіду як істину, *суперечить* тому, чим вона є *для себе. Але* те, чим вона є для себе, набирає для неї форми абсолютної загальності, а те, що безпосередньо становить одне з самоусвідомленням, — це закон серця. Водночас живий і чинний порядок — це теж її

власна сутність та витвір, вона не продукує нічого іншого, крім нього; цей порядок теж перебуває в безпосередній єдності з самоусвідомленням. Таким чином, самоусвідомлення тут належить подвійній протипоставленій суттєвості, є внутрішньо суперечливим і розхитане аж до найдальших глибин. Тільки закон *цього* серця — це той закон, де самоусвідомлення впізнає себе, проте загальний чинний порядок, реалізувавши той закон, теж стає власною *сутністю* і власною *реальністю* самоусвідомлення; отже, те, що є суперечливим у його свідомості, має в обох випадках для нього форму сутності і його власної реальності.

Самоусвідомлення, виразивши цей момент своєї усвідомленої загибелі, а отже, й результат свого досвіду, засвідчує себе як внутрішнє збочення, як божевілля свідомості, для якої її сутність безпосередньо є несутністю, її реальність — нереальністю. Це божевілля тут не можна тлумачити, мовляв, щось узагалі позбавлене сутності вважають за суттєве, а щось нереальне — за реальне, тож те, що для одного є суттєвим і реальним, для іншого може бути не таким, а усвідомлення реальності чи нереальності або суттєвості чи несуттєвості розпорошиться. Фактично, коли для свідомості загалом щось є реальним і суттєвим, а для мене натомість ні, то в усвідомленні його нікчемності я, будучи загалом свідомістю, водночас усвідомлюю його реальність, а оскільки і те, і те зафіксоване в мені, то є єдність, яка загалом є божевіллям. У цьому божевіллі, проте, збожеволів тільки *об'єкт* свідомості, а не свідомість як така в собі і для себе. Але в результаті досвіду, який постає тут, свідомість у своєму законі усвідомлює *саму себе* як оцю реальність, а водночас, оскільки ця сама сутність, ця сама реальність *відчужена* від неї, вона — як самоусвідомлення, як абсолютна реальність — усвідомлює свою нереальність; іншими словами, обидва аспекти в їхній суперечності вона безпосередньо вважає за *свою сутність,* що, отже, безумна у своїх найдальших глибинах.

Ось чому серце, що б'ється задля добробуту людства, переходить до шаленства божевільної самозакоха-

ності, до несамовитості свідомості, що прагне зберегти себе від руйнування, і то завдяки тому, що викидає з себе збочення, яким є вона сама, й намагається трактувати та виражати це збочення як щось інше. Отже, вона викриває загальний порядок як перекручення закону серця і його щастя, — перекручення, яке здійснили фанатичні ченці, деспоти, що живуть у розкошах, та їхні служники, що надолужують своє приниження, теж удаючись до утисків та принижень, спрямованих на збільшення безіменних злиднів одуреного людства. В цьому своєму божевіллі свідомість проголошує *індивідуальність* божевільною й викривленою, але це *чужа* та *випадкова* індивідуальність. Проте серце, або *одинична свідомість, що безпосередньо прагне бути загальною,* й саме божевільне та перекручене, і його діяльність має лише той результат, що ця суперечність доходить *до його* свідомості. Адже істина, на його думку, — це закон серця, закон тільки *припущений,* що, на відміну від наявного порядку, не проходив випробування часом і, поставши перед часом, гине. Цей його закон повинен мати *реальність;* саме в ній закон як *реальність,* як *чинний порядок,* стає для нього метою і суттю, але безпосередньо для нього й ця *реальність,* саме цей закон, як *чинний порядок,* є водночас нічим. Так само і власна *реальність* індивідуальності, тобто *вона сама* як одинична свідомість, є в її очах сутністю, проте її мета полягає в тому, щоб утвердити цю одиничність як *сутнє;* таким чином, вона радше саму себе вважає як неодиничне за сутність, а її мета править їй за закон, і саме завдяки цьому — за загальність, якою б вона була для самої своєї свідомості. Це поняття індивідуальності стає завдяки її діяльності її об'єктом, отож своє власне Я вона сприймає в досвіді радше як нереальне, а нереальність — як свою реальність. Таким чином, це не випадкова та чужа індивідуальність, а саме це конкретне серце, що в собі в усіх аспектах є перекрученим і перекручувальним.

Але оскільки безпосередня загальна індивідуальність перекручена й перекручувальна, цей загальний порядок, будучи законом усіх *сердець,* тобто перекру-

ченого, не меншою мірою й сам є перекрученим, яким і проголошує його несамовите божевілля. З одного боку, цей загальний порядок через опір з боку інших індивідів, на який натрапляє закон одного серця, засвідчує себе *законом* усіх сердець. Наявні закони захищені від закону одного індивіда, бо ці закони — не просто неусвідомлена, пуста й мертва необхідність, а духовна універсальність та субстанція, що в них ті, в кому вони мають свою реальність, живуть як індивіди та усвідомлюють *себ^;* отже, навіть нарікаючи на цей порядок, мовляв, він суперечить їхньому внутрішньому законові, і спрямовуючи проти нього гадки свого серця, вони насправді пов'язані з ним своїм серцем, немов зі своєю сутністю, а коли їх позбавлять цього порядку або вони самі вийдуть за його межі, то втрачають усе. Оскільки саме в цьому й полягає реальність і влада соціального порядку, цей порядок постає як оживлена геть усіма самототожна сутність, а індивідуальність — як її форма. Але цей порядок ще й перекручений.

Адже в тому, що він є законом усіх сердець, що всі індивіди безпосередньо є цим загальним, він є реальністю, яка є тільки реальністю індивідуальності, що *існує для себе,* або серця. Отже, свідомість, що утверджує закон свого серця, відчуває опір інших свідомостей, бо цей закон *теж:* суперечить *одиничним* законам їхніх сердець, і ці серця, чинячи опір, роблять не що інше, як утверджують свій закон і надають йому чинності. Через те наявне *загальне* — це лише загальний опір і боротьба всіх проти всіх, у якій кожен надає чинності своїй одиничності, хоча водночас не досягає цього, бо відчуває той самий опір і зазнає розпаду внаслідок впливу інших. Отже, те, що видається соціальним *порядком,* — це отакий стан загальної боротьби, де кожен виборює те, що може, чинить суд над одиничністю інших і зміцнює свою одиничність, що теж зникає внаслідок втручання інших. Оце і є *хода світу,* ілюзія постійного неперервного поступу, що є тільки *припущеною загальністю,* а його зміст — це радше позбавлена сутності гра утвердження одиничностей та їхнього розпаду.

А коли розглядати ці обидва аспекти загального порядку, протиставлячи " їх один одному, ця друга загальність має своїм змістом невпокійну індивідуальність, для якої гадка або одиничність є законом, реальне — нереальним, а нереальне — реальним. Але водночас ця загальність має *аспект реальності* порядку: адже їй належить *буття-для-себе* індивідуальності. Інший аспект є *загальним* як *пасивна* сутність, але саме з цієї причини тільки як *внутрішнє,* про яке аж ніяк не можна сказати, ніби воно зовсім не існує, але яке не є реальністю і може стати реальним, тільки скасувавши індивідуальність, що претендувала на реальність. Отож форма свідомості, яка усвідомлює себе в законі і яка стає собою в тому, що є істиною та добром, не як одиничність, а тільки як *сутність,* проте знає індивідуальність як перекручену й перекручува-льну і тому мусить пожертвувати одиничністю свідомості, — це *чеснота.*

в. Чеснота і хода світу

У першій формі діяльного розуму самоусвідомлення було в своїх очах чистою індивідуальністю, і йому була протиставлена пуста загальність. У другій формі кожна з обох частин протилежності мала в собі *обидва* моменти — закон та індивідуальність, але одна з цих частин — серце — була їхньою безпосередньою єдністю, а друга — їхнім протиставленням. А тут, у відносинах чесноти і ходи світу, кожен з обох членів є єдністю і протилежністю цих моментів, або рухом відносно одне одного закону та індивідуальності, але рухом у протилежних напрямах. Для свідомості чесноти *закон* — це *суттєве,* а індивідуальність — те, що слід скасувати, і то як у самій її свідомості, так і в ході світу. В першому випадку власну індивідуальність слід піддати дисципліні з боку загального, добра та істини в собі, проте тут лишається ще особиста свідомість; справжня дисципліна полягає лиш у жертвуванні всією особистістю, — немов випробуванні, яке має засвідчити, що свідомість фактично вже не пов'язана з одиничностями. В цій одиничній пожертві ін-

дивідуальність водночас стає знищеною *в ході світу,* бо індивідуальність — це ще й простий момент, спільний для обох випадків. А в ході світу індивідуальність займає позицію, протилежну тій, у якій вона утвердилась у чеснотливій свідомості, тобто робить себе сутністю й підпорядковує собі добро та істину *в собі.* Крім того, й хода світу для чесноти — це не тільки загальне, *перекручене індивідуальністю,* бо абсолютний *порядок* — це теж спільний момент, який у ході світу не тільки наявний як *сутня реальність* для свідомості, а є її *внутрішньою сутністю.* Отже, цей порядок вироблений, власне, не тільки завдяки чесноті, бо виробництво, будучи *діяльністю,* — це свідомість індивідуальності, а індивідуальність радше має бути скасована, але це скасування тільки вивільняє місце для *в-собі* ходи світу, щоб воно в собі і для себе ввійшло в існування.

Отже, загальний *зміст* реальної ходи світу вже виявився, а коли придивитися пильніше, він знову-таки є не чим іншим, як обома попередніми рухами самоусвідомлення. З цих рухів походить форма чесноти; оскільки вони її породжують, чеснота має їх перед собою, проте її мета — скасувати своє походження і реалізувати себе, тобто стати *для себе.* Отже, хода світу, з одного боку, — це одинична індивідуальність, що шукає своєї насолоди і втіхи, хоча, звичайно, знаходить у цих пошуках свою загибель, а отже, задовольняє загальне. Але й саме це задоволення, і решта моментів цих відносин, — це перекручені форма і рух загального; реальність — це тільки одиничність насолоди і втіхи, але цій одиничності протиставлене загальне — необхідність, що є тільки пустою тінню загальності, суто негативною реакцією, діяльністю без змісту. Інший момент ходи світу — це індивідуальність, що прагне бути законом у собі й для себе і під впливом цієї чванькуватості порушує наявний порядок. Щоправда, загальний закон зберігає свої позиції супроти такої зарозумілості і постає вже не як пуста протиставленість свідомості й не як мертва необхідність, а як *необхідність у самій свідомості.* Та, існуючи як *усвідомлені* відносини абсолютно супереч-

ливої реальності, закон є божевіллям, а оскільки він — ще і *об'єктивна* реальність, то є просто перекрученістю. Отже, загальне в обох аспектах постає як сила їхнього руху, але *існування* цієї сили — це тільки загальне перекручення.

Загальне тепер має отримати від чесноти свою справжню реальність, скасувавши індивідуальність, цей принцип перекручення; мета чесноти — знову перекрутити перекручену ходу світу і виявити її справжню сутність. Ця справжня сутність ходи світу — це тільки її *в-собі,* вона ще не реальна, і тому чеснота лише *вірить* у неї. Чеснота хоче піднести цю віру до рівня бачення, проте не користаючись результатами своїх зусиль і пожертви. А д ж е тією мірою, якою чеснота є індивідуальністю, вона є діяльністю боротьби, яку вона провадить із ходою світу; проте її мета і справжня сутність — це перемога над реальністю ходи світу, а здійснене таким чином існування добра — це ще й припинення її *діяльності,* або *свідомості* індивідуальності. Як може точитися сама ця боротьба, про що чеснота дізнається в ній і чи внаслідок самопожертви, на яку йде чеснота, хода світу зазнає поразки, а чеснота перемагає, — це все слід вирішувати на основі живої *зброї,* яку мають учасники боротьби. Адже зброя тут — не що інше, як сутність самих учасників боротьби, — сутність, що постає для них тільки взаємно. Таким чином, їхня зброя — результат того, що в собі вже наявне в цій боротьбі.

Загальне для чеснотливої свідомості є справжнім *у вірі,* або *в собі,* це ще не реальна, а *абстрактна* загальність, і в самій цій свідомості вона править *за мету,* а в ході світу — за *внутрішнє.* Саме отак визначене загальне репрезентується для ходи світу і в чесноті: адже чеснота ще тільки *хоче* здійснити добро і сама ще не видає його за реальність. Цю визначеність можна розглядати й так, що добро, вступивши в боротьбу з ходою світу, репрезентується немов сутнє *для іншого,* як те, що не існує *в собі і для себе,* бо інакше воно б не хотіло здобути свою істину лиш унаслідок перемоги над своєю протилежністю. Отже, добро існує передусім тільки *для іншого,* і це означає

те саме, що з'ясувалося раніше при протилежному погляді на нього, а саме: добро — це тільки *абстракція,* що має реальність лиш у відносинах, та аж ніяк не в собі і для себе.

Добро, або ж загальне, як воно постає тут, — це те саме, що називають *обдаруваннями, спроможностями, силами.* Це певний спосіб буття духовного, коли духовне репрезентоване як загальне, що для свого життя та руху потребує принципу індивідуальності і має в ній свою *реальність.* Тією мірою, якою принцип індивідуальності є у свідомості чесноти, він *добре застосовує* це загальне, але, перебуваючи в ході світу, цей принцип *надуживає* його, і тому це загальне — пасивний інструмент, яким керує рука вільної індивідуальності і якому байдуже, як уживають його, бо його можна навіть надужити з метою виробляти реальність, що є для нього загибеллю; це безживна матерія, позбавлена своєї незалежності, — матерія, яку можна сформувати так або так, а то й задля її загибелі.

Оскільки загальне однаковою мірою є до послуг як свідомості чесноти, так і ходи світу, важко добачити, чи, отак устаткована, чеснота переможе нечестя. Адже зброя та сама — ці конкретні спроможності й сили. Щоправда, чеснота ховає в засідці свою віру в початкову єдність своєї мети і сутності ходи світу, і ця віра під час боротьби має напасти на ворога з тилу і в собі довести цю мету до реалізації, щоб таким чином лицар чесноти, фактично, з'ясував, що його *діяльність* та боротьба — це, власне, прикидання, яке він не *може* трактувати серйозно, бо всю свою істинну силу вклав у те, щоб добро існувало *в собі і для себе,* тобто само себе реалізувало, — прикидання, яке він навіть *не має права* довести до серйозності. Адже те, що він спрямовує проти ворога і що бачить спрямованим проти себе, те, що він ставить під ризик зужити й пошкодити як у самому собі, так і в своєму ворогу, не повинно бути власне добром, бо він бореться, аби зберегти й реалізувати це добро, а те, що поставлене тут під ризик, — лише байдужі обдарування і спроможності. Проте ці спроможності, фактично, — не що інше, як саме те позбавлене індивідуальності загальне, яке треба зберегти й реалізувати в процесі боротьби. А л е водночас це загальне безпосередньо *вже реалізоване* самим поняттям боротьби; воно існує *в-собі, загальне,* і його реалізація означає тільки те, що воно *водночас* існує *для іншого.* Обидва згадані вище аспекти, згідно з якими — з кожним поодинці — загальне стає абстракцією, *уже не відокремлені,* бо в боротьбі й через боротьбу добро утверджене одразу обома способами. Проте чеснотлива свідомість вступає в боротьбу проти ходи світу немов проти того, що протиставлене добру, і те, *що* хода світу репрезентує йому в цій боротьбі, — це загальне, але не просто як абстрактне загальне, а як загальне, оживлене індивідуальністю й сутнє для іншого, або ж *як реальне добро.* Отже, там, де чеснота зіткнулася з ходою світу, вона завжди нападає на ті місця, що є існуванням самого добра; добро як *у-собі* ходи світу нерозривно переплетене з усіма виявами ходи світу і має в її реальності і своє існування; таким чином, хода світу невразлива для чесноти. Саме таким існуванням добра, а отже, й незнищенними відносинами є всі моменти, що їх чеснота, зіткнувшись із ходою світу, має поставити під ризик і пожертвувати ними. Отже, боротьба в такому разі може бути лише коливанням між зберіганням і жертвуванням, чи, радше, тут може не бути ні жертвування власним, ні заподіяння шкоди чужому. Чеснота — це не просто воїн, що в битві дбає тільки про те, аби не забруднити свого меча, бо вона через те й почала боротьбу, щоб зберегти свою зброю; вона не може не тільки не вдаватися до своєї зброї, а й повинна зберегти неушко-дженою зброю ворога й захищати її від самої себе, бо вся зброя — це шляхетні частки добра, задля якого вона втягнулась у боротьбу.

Натомість той ворог має за свою сутність не *в-собі,* а *індивідуальність,* і тому його сила — негативний принцип, для якого немає нічого сталого і абсолютно священного і який може піти на ризик утратити геть усе й пережити ту втрату. Через те перемога йому забезпечена як завдяки йому самому, так і завдяки

суперечності, в якій заплутався його супротивник. Те, що для чесноти існує *в собі,* для ходи світу існує тільки *для неї;* хода світу вільна від кожного моменту, який для чесноти є міцно утвердженим і з яким вона пов'язана. Цей момент хода світу має під своєю владою тому, що він для неї править тільки за такий, який вона може як скасувати, так і лишити, і внаслідок цього хода світу контролює й пов'язаного з ним чеснотливого лицаря. Цей лицар не може звільнитися від нього, немов скинути плащ, накинутий йому на плечі, бо для нього цей момент — сутність, якої він не може зректися.

Що стосується засідки, з якої *добре в-собі* має підступно вискочити в тил ходи світу, ця надія нікчемна в собі. Хода світу — це пильна і впевнена в собі свідомість, що не дасть напасти на себе ззаду й повертається грудьми до кожної небезпеки, бо це свідомість, для якої все існує *для неї, перед якою* стоїть усе. А якщо добре *в-собі* існує *для* її ворога, то лиш у боротьбі, яку ми вже бачили, а тією мірою, якою воно існує не *для ворога,* а *в собі,* воно є пасивним інструментом обдарувань і спроможностей, матерії, позбавленої реальності; репрезентоване як існування, воно було б сплячою свідомістю і лишалося б десь позаду, невідомо де.

Таким чином, чеснота подолана ходою світу, бо, фактично, мета чесноти — абстрактна нереальна *сутність,* а з огляду на реальність її діяльність спирається на *відмінності,* які полягають тільки в *словах.* Чеснота прагнула полягати в тому, щоб, пожертвувавши індивідуальністю, забезпечити *реальність* добра, але й сам аспект *реальності* — не що інше, як аспект *індивідуальності.* Добро має бути тим, що існує *в собі,* і протиставленим тому, що *є,* проте *в-собі,* взяте в його реальності та істині, — це радше *саме буття. В-со-бі* — це передусім *абстракція сутності* супроти реальності, але абстракція — це те, що не істинне, а існує тільки *для свідомості,* тобто й сама є тим, що називають *реальним,* бо *реальне* — це те, що, по суті, існує *для іншого,* або ж є *буттям.* Проте свідомість чесноти спирається на цю відмінність між *у-собі* та

буттям, яке не має істини. Хода світу має бути перекрученням добра, бо має за свій принцип *індивідуальність,* а цей принцип — принцип *реальності,* бо саме він є свідомістю, завдяки якій *те, що існує в собі,* існує й *для іншого;* хода світу перекручує незмінне, але, фактично, перетворює його з *ніщо абстракції в буття реальності.*

Отже, хода світу перемагає те, що, будучи протилежним їй, становить чесноту, перемагає те, що вважає позбавлену сутності абстракцію за сутність. Проте перемагає не щось реальне, а виробництво відмінностей, які не є відмінностями, помпезні балачки про найкраще в людях і про пригноблення людства, про пожертви задля добра та надуживання обдарувань, — усі такі ідеальні сутності та наміри гинуть як пусті слова, що підносять серце і спустошують розум, виховують, але нічого не вибудовують; декламації, зміст яких має полягати лиш у тому, що індивід, який стверджує, ніби діє задля таких шляхетних цілей, і вживає такі неоціненні фрази, вважає себе за неоціненну сутність, — це пухлина, що робить великою і свою голову, і голови інших, проте великою внаслідок пустого надимання. Антична чеснота мала своє певне визначене значення, бо її *багатою змістом основою була, субстанція* народу, а метою — *реальне* добро, яке *вже існувало,* і тому антична чеснота не була спрямована проти реальності як *загальної збоченості* і проти ходи світу. Натомість чеснота, розглянута вище, вже вийшла з субстанції, є чеснотою без сутності, чеснотою, що полягає лиш в уявленнях та словах і позбавлена того змісту. Пустота цієї красномовності, що воює з ходою світу, розкрилася б одразу, якби треба було сказати, що означають усі ті красномовні фрази, — і саме тому їх *припускають як відомі.* Вимога висловити це відоме або була б задоволена новим потоком красномовних фраз, або зіткнулася б з протиставленим їй покликанням на серце, яке *внутрішньо* сповістило б, що вони означають, — і таким чином була б виражена *фактична* неспроможність висловити те *значення.* А втім, для культури нашої доби нікчемність цього красномовства якимсь неусвідо-

мленим способом, здається, набула вірогідності, бо зникла всяка цікавість до всього масиву тих словесних формул і манери вживати їх, щоб пишатися собою, і ця втрата цікавості засвідчує, що ті фрази навівають тільки нудьгу.

Отже, результат, який постає з цієї протилежності, полягає в тому, що ідеї про якесь добро *в собі,* яке ще не має реальності, свідомість дозволяє спасти з себе, немов плащеві, під яким нікого нема. Під час боротьби свідомість дізналася, що хода світу не така вже лиха, як видається: адже реальність ходи світу — це реальність загального. Після такого відкриття вже годі думати, ніби можна породжувати добро, *жертвуючи* індивідуальністю, бо індивідуальність — це якраз і є *реалізація* того, що існує в собі, а перекручення припиняють вважати за перекручення добра, бо це радше перетворення добра, як простої мети, в реальність; отже, рух індивідуальності — це реальність загального.

А фактично, внаслідок цього зазнає поразки і зникає ще й те, *що* як *хода світу* протиставлене усвідомленню того, що існує в собі. *Буття-для-себе* індивідуальності було там протиставлене сутності, або загальному, й видавалося реальністю, відокремленою від *буття-в-собі.* Але оскільки з'ясувалося, що реальність перебуває в нерозривній єдності з загальним, то *бут-тя-для-себе* ходи світу, так само як і *в-собі* \Ansicb] чесноти, засвідчує себе лише як погляд \Ansicbt] і більше ніяк. Індивідуальність ходи світу цілком може гадати, *що* вона діє тільки *для себе* або *егоїстично,* проте вона краща, ніж думає про себе, її діяльність — це ще й діяльність, що існує *в собі, загальна.* Коли вона діє егоїстично, то не знає, що саме вона робить, а коли запевняє, ніби всі люди діють егоїстично, то тільки заявляє, що всі люди не усвідомлюють, що таке діяльність. Коли вона діє *для себе,* це якраз і є доведенням до реальності того, що існує тільки *в-собі;* отже, мета *буття-для-себе,* яке гадає, ніби йому протиставлене в-собі, його пусті хитрощі, а також його чудові пояснення, які тямлять довести всюди існування егоїзму, — все це зникає так само, як і мета *в-собі* і його красномовство.

Отже, *зусилля та діяльність індивідуальності — мета в самій собі] використання сил, взаємодія їхніх зовнішніх виявів — це те, що* дає їм життя, *бо* інакше вони були б і мертвим у-собі; це в-собі — не невиконане, позбавлене існування та абстрактне загальне, а саме безпосередньо є присутністю й реальністю процесу індивідуальності.

В. Індивідуальність, що в своїх очах реальна в собі і для себе

Самоусвідомлення тепер збагнуло поняття про себе, що досі було тільки нашим поняттям про нього, тобто поняття, що, оскільки воно має вірогідність буття всією реальністю, його мета і сутність відтепер — взаємопроникнення, що само себе рухає, загального (обдарувань і спроможностей) та індивідуальності. Окремі моменти здійснення цього взаємопроникнення *до єдності,* в яку вони тепер зливаються, — це досі розглянуті цілі. Вони зникли як абстракції та химери, які належать до тих перших пісних форм духовного самоусвідомлення і мають свою істину тільки в припущеному бутті серця, вигадках та риториці, а не в розумі, що тепер у собі і для себе впевнений у своїй реальності, вже не прагне реалізувати себе як *мету,* будучи *протиставленим* безпосередньо сутній реальності, а має за об'єкт своєї свідомості категорію як таку. Це означає скасування визначеності, в якій постає розум, визначеності, що самоусвідомлення *існує для себе,* або ж є *негативним.* Це *самоусвідомлення натрапило* на вже *дану реальність,* що мала бути його негативом, і тільки внаслідок її скасування воно реалізувало б свою *мету.* Оскільки *мета* і *буття-в-собі* виявляються тим самим, чим є *буття для іншого* і *дана реальність,* істина вже не відокремлена від вірогідності, байдуже, чи поставлену мету вважати за самовірогідність, а реалізацію тієї мети — за істину, а

чи мету вважати за істину, а реальність — за вірогідність, бо в собі і для себе сутність і мета — це вірогідність самої безпосередньої реальності, взаємопроникнення *буття-в-собі* і *буття-для-себе,* загального та індивідуальності; діяльність сама по собі — своя істина та реальність, *а репрезентація,* або *вияв індивідуальності* — це її мета в собі і для себе.

Отже, з цим уявленням самоусвідомлення повертається в себе, покидаючи протиставлені визначеності, що їх мала для нього категорія і що були його ставленням до неї — спершу спостережним, а потім діяльним. Тепер самоусвідомлення має за свій об'єкт чисту категорію; іншими словами, є категорією, що стала усвідомлювати себе. Таким чином, його рахунок зі своїми попередніми формами свідомості тепер закритий, і вони лежать позаду нього в забутті, не постають перед ним як уже даний світ, а розвиваються тільки в собі як прозорі моменти. Проте вони розпадаються у своїй свідомості на рух різних моментів, які ще не об'єдналися у свою субстанційну єдність. Але в *усіх* цих моментах самоусвідомлення твердо дотримується простої єдності буття і самого себе, що є його *родом.*

Таким чином, свідомість відкинула будь-яку протилежність і будь-які умови, накинуті її діяльності; вона знову починає *з себе* й переймається не *якимсь іншим,* а *собою.* Оскільки індивідуальність у собі є реальністю, то *матеріал,* на який спрямована дія, і *мета* діяльності полягають у самій діяльності. Саме тому діяльність має подобу руху кола, що в порожнечі вільно й без перешкод рухається в собі, то розширюючись, то звужуючись, і цілком задоволена тільки в цій грі з собою і цією грою з собою. Елемент, у якому індивідуальність репрезентує свою форму, має значення чистого набуття цієї форми; це просто день, якому хоче показатися свідомість. Діяльність нічого не змінює, ні проти чого не спрямована і є чистою формою переходу від стану *невидимості* до стану *видимості,* і зміст, що буде виявлений і репрезентований, — це не що інше, як те, чим уже є ця діяльність *у собі.* Діяльність існує *в собі:* це її форма як *помислена* єдність; і діяльність *реальна-,* це її форма як *сутня єд-*

ність, а сама вона є *змістом* лиш у цій визначеності простоти, протиставленій визначеності її переходу та її руху.

а. Зграя наділених духом індивідів і обман,

Ця реальна в собі індивідуальність передусім знов *одинична* й *визначена;* отже, абсолютна реальність, що знає себе як таку, є, як і сама вона стала усвідомлювати, *абстрактно універсальною,* що без наповнення та змісту буде тільки пустою думкою про цю категорію. Отже, треба подивитись, як це поняття про індивідуальність, реальну в собі і для себе, визначає себе в своїх моментах і як вона починає усвідомлювати своє поняття про себе.

Поняття цієї індивідуальності, що як така є для себе всією реальністю, — це передусім *результат;* вона ще не репрезентувала свого руху й свою реальність і утверджена тут *безпосередньо* як *просте буття-в-со-бі.* Натомість негативність, яка є тим самим, що постає як рух, править у цьому *простому в-собі* за *визначеність,* і буття, або ж просте в-собі, стає визначеним обсягом. Індивідуальність через те постає як початкова визначена природа: як *початкова* природа, бо вона *існує в собі,* як початково *визначена,* бо негативне полягає в *у-собі,* і це в-собі стає якістю. Таке обмеження буття все-таки *не може обмежити діяльності* свідомості, бо ця діяльність тут — завершені *відносини з собою;* відносини з іншим, що були б обмеженням тієї діяльності, скасовані. Тому початкова визначеність природи — це тільки простий принцип, прозорий універсальний елемент, у якому індивідуальність як лишається вільна й самототожна, так і безперешкодно розвиває свої відмінності і є чистою взаємодією з собою у своїй реалізації. Це щось подібне до невизначеного тваринного життя, що дає свій віддих, скажімо, стихії [елементу] води, повітря або землі, а в осерді кожної з цих стихій — ще визначенішим принципам, занурює в ту стихію всі свої моменти, але, незважаючи на обмеження з боку стихії, утримує

ті моменти під своєю владою, а себе в єдності і, як така особлива організація, лишається тим самим загальним тваринним життям.

Така визначена початкова *природа* свідомості, в якій ця свідомість вільна та ціла, видається немов безпосереднім та єдиним властивим *змістом* того, що править індивідові за мету. Цей зміст, щоправда, *визначений,* але загалом є *змістом* тільки тією мірою, якою *буття-в-собі* ми розглядаємо ізольовано; насправді це реальність, пронизана індивідуальністю, дійсність як така, яку свідомість містить у собі як щось одиничне, дійсність, утверджена передусім *як сутня,* а не діяльна. Тому, з одного боку, для діяльності ця визначеність — аж ніяк не обмеження, яке вона хоче подолати, бо, коли вважати її за сутню якість, ця визначеність -~ просто барва елементу, в якому вона рухається, а з другого боку, негативність є *визначеністю* тільки в бутті; але й сама *діяльність* — не що інше, як негативність; отже, в діяльній індивідуальності її визначеність розчиняється в негативності загалом, або в квінтесенції будь-якої визначеності.

Проста первісна природа тепер вступає в *діяльність* та в усвідомлення діяльності, вступає у відмінність, зумовлену діяльністю. Отже, діяльність наявна *передусім* як об'єкт, щоправда, *об'єкт, ЯКИЙ* ще належить *свідомості,* наявна як мета і, таким чином, протиставлена будь-якій даній реальності. *Другий* момент — це *рух* мети, репрезентованої як пасивна, реалізація як відносини мети з цілком формальною реальністю, а отже, й ідея самого *переходу,* або *засобу. Третій* момент — це, нарешті, об'єкт, але не як мета, яку виконавець дії безпосередньо усвідомлює як *свою,* а як те, що перебуває зовні виконавця дій і є *для нього іншим.* Але, згідно з поняттям цієї сфери свідомості, ці різні аспекти слід трактувати так, що зміст у них завжди той самий і не постає ніякої відмінності чи то між індивідуальністю та буттям узагалі, чи то між *метою* та *індивідуальністю* як *початковою природою,* або між метою і даною реальністю, тобто між *засобами* і цією реальністю як абсолютною *метою,* або, нарешті, між *здійсненою реальністю* і метою, початковою природою чи засобами.

Отож передусім початково визначена природа індивідуальності, її безпосередня сутність, ще не утверджена як діяльна і тому має назву тієї або тієї *окремої* властивості, таланту, характеру й т. ін.. Це особливе забарвлення духу слід вважати за єдиний зміст самої мети і за те, що становить усю реальність. Якщо уявляти собі, ніби свідомість виходить за межі цього й прагне довести до реальності якийсь інший зміст, тоді б ми уявляли її як *ніщо,* яке прагне *ніщо.* Крім того, ця початкова сутність — не тільки зміст мети, а в собі ще й *реальність,* що інакше видавалася б *даним* матеріалом діяльності, вже наявною реальністю, яку треба формувати в процесі діяльності. Тобто діяльність — це тільки чистий перехід від ще не репрезентованої до вже репрезентованої форми буття; бут-тя-в-собі тієї реальності, протиставленої свідомості, опускається до рівня простої пустої ілюзії. Отже, свідомість, вирішуючи діяти, не дає себе збити на манівці тією ілюзією наявної реальності й водночас повинна цуратися блукань серед пустих думок та намірів і дотримуватися початкового змісту своєї сутності. Щоправда, цей початковий зміст існує тільки *для* свідомості, *оскільки вона реалізувала його-,* проте різниця між тим, що існує *для* свідомості тільки *в ній,* і реальністю, що існує *в собі* за межами свідомості, зникає. Свідомість повинна діяти тільки задля того, щоб те, що існує *в собі,* стало *для неї;* іншими словами, діяльність якраз і є становленням духу *як свідомості.* Отже, свідомість знає те, чим вона є *в собі,* зі своєї реальності. Звідси випливає, що індивід не може знати, чим *він є,* перше ніж зробить себе реальним завдяки діяльності. Але при цьому видається, що свідомість не може визначити *мету* його діяльності, поки не відбудеться дія, але водночас свідомість по-нинна, оскільки є свідомістю, попередньо мати всю дію перед собою як *цілком свою,* тобто як *мету.* Тож індивід, що береться діяти, здається, опиняється в колі, де кожен момент уже зумовлює інший момент, і тому там не можна знайти початку, бо індивід може

дізнатися про свою початкову сутність, що має бути його метою, *тільки з дії,* але, щоб діяти, він *попередньо* повинен мати *мету.* Саме тому він повинен *одразу* починати і, хоч якими будуть обставини, без жодних дальших думок про *початок, засіб* і *мету* братися до діяльності: адже його сутність та його природа, що існує *в собі,* — це все в одному, початок, засіб і мета. Як *початок* ця природа дана в *обставинах* діяльності, а *цікавість,* яку має індивід до чогось, — це вже дана відповідь на запитання, чи повинен він діяти і що він повинен діяти. А д ж е те, що видається вже наявною реальністю, є в собі його початковою природою, яка має тільки ілюзію *буття,* — ілюзію, яка полягає в уявленні про діяльність, що роздвоюється, — але як *його* початкова природа виражає себе в *цікавості,* яку індивід виявляє до неї. Так само і "Як?", або *засіб,* визначене в собі і для себе. І так само й *талант* — не що інше, як визначена початкова індивідуальність, яку вважають за *внутрішній засіб,* або *перехід* мети в реальність. Проте реальний *засіб* і реальний перехід — це єдність таланту і даної в цікавості природи предмета; талант репрезентує в засобі аспект діяльності, предмет цікавості — аспект змісту; талант і зміст — це сама індивідуальність, як взаємопроникнення буття і діяльності. Те, що вже дане, — це наявні *обставини,* що *в собі* є початковою природою індивіда, крім того, цікавість, що його ця природа утверджує як *свою* цікавість, або як *мету,* і, нарешті, зв'язок і скасування цієї протилежності в *засобі.* Сам цей зв'язок відбувається у свідомості, і щойно розглянуте ціле — одна зі сторін цієї протилежності. Ця ілюзія протиставлення, яка ще лишається, скасована самим *переходом,* або *засобом,* бо засіб — це *єдність* зовнішнього і внутрішнього, протилежність визначеності, яку він має як *внутрішній* засіб; отже, він касує цю визначеність і утверджує себе — цю єдність діяльності й буття — -теж як *зовнішнє,* тобто як саму індивідуальність, що стала реальною, — індивідуальність, яка утверджена *для самої себе* як *сутня.* Таким чином, уся діяльність знову не виходить за свої ме-

жі — ані як *обставини,* ані як *мета,* ані як *засіб,* ані як *витвір.*

Але з витвором, здається, проступає й різниця між початковими природами; витвір, подібно до початкової природи, яку він виражає, — це щось *визначене-.* адже, звільнена діяльністю і ставши *сутньою реальністю,* негативність існує в ньому як якість. Проте свідомість визначає себе супроти витвору як те, що має в собі визначеність як негативність *узагалі,* як діяльність; таким чином, діяльність — це загальне, протиставлене тій визначеності витвору, і витвір, отже, можна *порівняти* з іншими витворами, а звідси осягнути як *різні* й самі індивідуальності; осягнути індивіда, що стає масштабніший у своєму витворі, осягнути його як такого, що має або могутнішу енергію волі, або багатшу природу, тобто таку природу, початкова визначеність якої менш обмежена, натомість іншого ідивіда — як такого, що має слабшу або вбогішу природу. Порівнюючи з цією неістотною суто *кількісною* різницею, *добро* і *зло* виражатимуть абсолютну відмінність, але ця відмінність постає не тут. Те, що можна прийняти тим або тим способом, однаково є діяльністю та зусиллями, репрезентацією та виявом індивідуальності, і тому все це — добро, і, власне, годі було б сказати, що повинно бути злом. Те, що можна було б назвати поганим [злим] витвором, — це індивідуальне життя певної визначеної природи, яка реалізується в тому житті; витвір був би спаплюжений як поганий витвір лиш унаслідок порівняльного мислення, яке, проте, є чимсь пустим, бо виходить за межі сутності витвору — самовияву індивідуальнос-ті—й шукає та вимагає там невідомо чого. Порівнювати можна тільки тоді, коли йдеться про вже згадану вище відмінність, проте ця відмінність, будучи кількісною, в собі несуттєва, а тут іще несуттєвіша, бо ж ідеться про різні витвори та різні індивідуальності, які треба було б порівнювати між собою, а вони не впливають одне на одного й кожне покликається тільки на себе. Тільки початкова природа є *в-собі,* або ж те, що могло б правити за критерій судження про витвори, і навпаки; але і те, і те відповідає одне одно-

му, немає нічого *для* індивідуальності, що не було б *через* реальність, або ж немає *реальності,* що не була б природою та діяльністю індивідуальності, і немає ані діяльності, ані в-собі індивідуальності, що не були б реальними, і тільки ці моменти слід порівнювати між собою.

Отже, тут загалом ми не бачимо ні *піднесення,* ні *нарікання,* ні *каяття,* бо все це походить із мислення, яке уявляє собі якийсь інший *зміст* і якесь інше *в-собі,* ніж ті, що є внутрішньою природою індивіда і наявним здійсненням її в реальності. Хоч би що вчинив індивід і хоч би що з ним сталося, це вчинив індивід і він є цим; він може мати лиш усвідомлення чистого переходу *себе самого* з ночі можливостей у день наявності, від *абстрактного в-собі* до значення *реального* буття, а також мати впевненість: те, що трапляється з ним удень, — не що інше, як те, що було в ньому приспане вночі. Щоправда, усвідомлення цієї єдності — теж порівняння, але те, що було порівняне, має тільки *подобу* протилежності, — подобу форми, що для самоусвідомлення розуму (мовляв, сама індивідуальність у собі є реальністю) — є не чим більшим, як ілюзією. Отже, індивід, знаючи, що у своїй реальності він не може знайти чогось іншого, крім єдності реальності з собою, або тільки вірогідність своєї істини, і знаючи, що він завжди досягає своєї мети, може *тільки тішитися собою.*

Отже, таким є поняття, яке формує про себе свідомість, упевнена, що вона є абсолютним взаємопроникненням індивідуальності та буття, але тепер погляньмо, чи досвід підтверджує це поняття і чи реальність досвіду узгоджується з ним. Витвір — це реальність, яку дає собі свідомість; витвір — це те, в чому індивід існує для себе таким, яким він існує *в собі,* і то таким чином, що свідомість, *для якої* індивід постає у витворі, — не окрема, а універсальна свідомість; своїм витвором індивід виводить себе назовні в елемент універсальності, в позбавлений визначеності простір буття. Свідомість, що відступає від свого витвору, — це, фактично, універсальна свідомість (оскільки в цій протилежності витвору і свідомості вона стає *абсолютною* негативністю, або діяльністю), протиставлена витворові, що є *визначеним;* таким чином, свідомість виходить за свої межі як витвір, а сама є позбавленим визначеності простором, що його не заповнив витвір. Якщо у згаданому вище понятті їхня єдність ще зберігалася, то лише завдяки тому, що витвір як витвір, *що існує,* був скасований. Але він повинен *існувати,* і нам треба побачити, як у його бутті індивідуальність зберігає свою універсальність і вміє задовольнитися. Готовий витвір слід передусім розглянути для себе. Він увібрав у *себе* всю природу індивідуальності, і тому саме його *буття* — це діяльність, у якій усі відмінності взаємопронизують одна одну й розпадаються; отже, витвір укинуто в *існування,* в якому *визначеність* початкової природи спрямовується, фактично, проти інших визначених природ, втручається в них, так само як вони втручаються в неї, і втрачає себе як зникущий момент у цьому загальному процесі. Якщо в *понятті* індивідуальності, реальної в собі і для самої себе, всі моменти, обставини, мета, засіб і реалізація взаємототожні й початкова визначена природа править лише за універсальний елемент, звідси випливає, що, оскільки цей елемент став об'єктивним буттям, його *визначеність* як такого стає очевидною у витворі й отримує свою істину у своєму розпаді. Коли придивитися ближче, цей розпад репрезентується так, що в цій визначеності індивід як *цей конкретний* індивід стає реальним у своїх очах, але ця визначеність — не тільки зміст реальності, а й форма реальності; іншими словами, реальність загалом як така є саме цією визначеністю, що полягає у протиставле-ності самоусвідомленню. В цьому аспекті реальність ниявляється такою реальністю, що зникає з уявлення, Є тільки *вже наявною чужою* реальністю. Витвір *є,* тобто існує для інших індивідуальностей і є для них чужою реальністю, на місце якої *вони* повинні постачити свою, щоб *своєю* діяльністю дати собі усвідомлення *своєї* єдності з реальністю; іншими словами, *їхня* цікавість до того витвору, утверджена *їхньою* початковою природою, є іншою, ніж цікавість, *притаманна* цьому витворові, що внаслідок цього стає

чимсь іншим. Отже, витвір — це взагалі щось минуще, що розпадається внаслідок протидії інших сил та зацікавлень і репрезентується радше як зникуща, а не як здійснена реальність індивідуальності.

Отож свідомість у своєму витворі постає перед протилежністю діяльності й буття, що в попередніх формах свідомості була водночас *початком* діяльності, а тут є тільки *результатом.* Але ця протилежність, фактично, правила ще й за основу, оскільки свідомість як реальна *в собі індивідуальність* бралася до діяльності: адже передумовою діяльності була *визначена початкова природа* як *у-собі,* а чисте виконання задля виконання мало цю природу за свій *зміст.* Але чиста діяльність — *самототожна* форма, з якою, таким чином, нетотожна *визначеність* початкової природи. Отже, тут, як і всюди, байдуже, що саме названо *поняттям,* а що *реальністю;* початкова природа — це *помислене,* або *в-собі,* протиставлене діяльності, в якій воно лиш і має свою реальність; або ж початкова природа — це *буття* й індивідуальності як такої, й індивідуальності як витвору, тоді як діяльність — це початкове *поняття* як абсолютний перехід, або як *становлення.* Про цю *невідповідність* поняття і реальності, що полягає в сутності свідомості, свідомість дізнається у своєму витворі; отже, у витворі свідомість стає у своїх очах такою, якою вона є насправді, і її пусте поняття про себе зникає.

Отже, в цій головній суперечності витвору, що є істиною цієї реальної в собі індивідуальності, всі аспекти індивідуальності знову постають як суперечливі; або ж витвір, як зміст усієї індивідуальності, взятої з *діяльності,* що є негативною єдністю й міцно утримує всі елементи цього змісту, й перенесеної в *буття,* дає їм тепер свободу, і в елементі існування вони байдужіють один до одного. Таким чином, мета і реальність відокремлюються як мета і те, що є *початковою суттю.* Тому мета мала істинну сутність або в-собі стало метою випадково. Так само й поняття та реальність розходяться як *перехід* до дійсності й *мета;* іншими словами, випадково був вибраний і *засіб,* що виражає мету. І, нарешті, всі ці моменти, взяті разом, — мають вони в собі якусь внутрішню єдність чи ні, — тобто *діяльність* індивіда, знову-таки випадкові супроти *дійсності* взагалі; *фортуна* вирішує як *на користь* кепсько визначеної мети і кепсько вибраного засобу, так і проти них.

Якщо, таким чином, свідомість починає тепер усвідомлювати у своєму витворі *протилежність* прагнення і здійснення, мети і засобу і, знову-таки, всього цього внутрішнього разом і самої реальності, — протилежність, що загалом засвідчує *випадковість діяльності свідомості,* — то тут наявні ще і єдність та *необхідність* цієї діяльності, і цей аспект бере гору над попереднім аспектом, і *досвід* про *випадковість діяльності* й сам — лише *випадковий досвід. Необхідність* діяльності полягає в тому, що *мета* прямо пов'язана з *дійсністю,* і ця єдність — уявлення про діяльність; дія відбувається, бо діяльність у собі і для себе є сутністю дійсності. Звичайно, у витворі виявляється випадковість, яка характеризує *виконаність,* протиставлену *прагненню* і *виконанню;* і цей досвід, що видається таким, начебто він повинен правити за істину, суперечить тому поняттю діяльності. А коли все-таки розглянути зміст цього досвіду в його повноті, цей зміст — *зникущий витвір; зберігається* не *зникнення,* а саме зникнення є реальним, пов'язаним з витвором і зникає разом з ним; *негативне й саме гине* разом з *позитивним,* запереченням якого воно є.

Це зникнення зникнення полягає в самому понятті реальної в собі індивідуальності: адже те, в чому зникає витвір, або те, що зникає у витворі, і те, що мало б надати тому, що названо досвідом, свою зверхність над уявленням, яке індивідуальність має про себе, — це *об'єктивна реальність;* проте ця об'єктивна реальність — момент, який у самій цій формі свідомості вже не має своєї істини; ця істина полягає лиш у єдності свідомості з діяльністю, а *справжній витвір* — це тільки єдність *діяльності* і *буття, прагнення* і *виконання.* Отже, для свідомості, внаслідок упевненості, що лежить в основі її діяльності, сама *протиставлена* їй реальність є тим, що існує тільки *для неї;* в очах свідомості як самоусвідомлення, яке повернулося в

себе і для якого зникла всяка протилежність, це протиставлення вже не може існувати у формі її *буття-для-себе,* протиставленого *реальності,* бо протилежність і негативність, що виявляються у витворі, стосуються не тільки змісту витвору *або* навіть змісту свідомості, а й реальності як такої, а отже, і протилежності, наявної тільки через реальність і в цій реальності, і зникнення витвору. Таким чином, свідомість відображується в собі зі свого минущого витвору й утверджує своє поняття і свою впевненість як *сутні* та *постійні* супроти досвіду про *випадковість* діяльності; вона, фактично, дізнається про своє поняття, в якому реальність є тільки одним моментом, чимсь *для свідомості,* а не в-собі-і-для-себе; дізнається, що реальність — зникущий момент, який, отже, править для неї тільки за *буття* взагалі, чия універсальність тотожна з діяльністю. *Ця* єдність — справжній витвір; цей витвір — *сам предмет,* який цілковито утверджує себе і виявляється в досвіді як тривалий, незалежний від предмета, що є *випадковістю* індивідуальної діяльності як такої, обставинами, засобом і реальністю.

Сам предмет протиставлений цим моментам лише тією мірою, якою вони претендують на ізольовану вартість, проте є, по суті, "їхньою єдністю як взаємопроникненням реальності та індивідуальності; водночас предмет — це й діяльність і, як діяльність, *чиста діяльність* узагалі, *а отже, й діяльність цього індивіда,* і ця діяльність, що належить індивідові у протиставленні до реальності, діяльність як *мета;* водночас предмет — це ще й *перехід* від цієї визначеності до протилежної визначеності і, нарешті, *реальність,* наявна *для свідомості.* Таким чином, *сам предмет* виражає *духовну* сутність, у якій усі ці моменти скасовані як чинні для себе і, отже, мають чинність лише як універсальні моменти, і в якій для свідомості її впевненість у собі, її вірогідність, є об'єктивною сутністю, *якимсь предметом,* об'єктом, народженим зі самоусвідомлення як *свого,* хоча він і не припинив бути вільним, властивим об'єктом. Таким чином, *річ* чуттєвої вірогідності і сприйняття має своє значення в очах самоусвідомлення тільки завдяки йому, і саме на

це спирається різниця між річчю *[Ding]* і предметом *[Sacbe].* Свідомість здійснює при цьому рух, що відповідає рухові чуттєвої вірогідності і сприйняття.

Отже, в *самому предметі,* як у взаємопроникненні індивідуальності та об'єктивності, що стало об'єктивним, самоусвідомлення досягає свого справжнього поняття про себе, або ж доходить до усвідомлення своєї субстанції. Водночас самоусвідомлення, таким, яким воно існує тут, є щойно посталим, а отже, *безпосереднім* усвідомленням субстанції, і це становить визначений спосіб, яким тут виявляється духовна сутність, ще не розвинувшись до своєї справді реальної субстанції. *Сам предмет* має в цьому безпосередньому усвідомленні форму *простої сутності,* що, як універсальне, містить у собі всі свої різні моменти і належить їм, але, знову-таки, ще й байдужа до них як до визначених і вільних для себе моментів, і тому як цей вільний *простий, абстрактний* предмет править за *сутність.* Різні моменти початкової визначеності, або моменти *предмета цього* індивіда, його цілі, засоби, сама діяльність і реальність, є для цієї свідомості, з одного боку, одиничними моментами, які вона може покинути й віддати в обмін за *сам предмет,* а з другого боку, всі ці моменти мають сам предмет за сутність, і то так, *що* він виявляє *себе в* кожному з цих різних моментів як їхнє *абстрактне* універсальне і може бути "їхнім *предикатом.* Сам він ще не є суб'єктом, але за суб'єкт правлять оті моменти, бо вони загалом припадають на аспект *одиничності,* тоді як сам предмет — тільки просте універсальне. Предмет — це *рід,* що виявляється в усіх тих моментах як у своїх *видах* і водночас вільний від них.

Свідомість називають *чесною,* коли вона, з одного боку, доходить до цього ідеалізму, що виражає *сам предмет,* а з другого боку, має в собі як у цій формальній універсальності істину; така свідомість завжди переймається тільки предметом, і, отже, блукає в усіх своїх різних моментах, або видах, і, не досягаючи предмета в одному з цих моментів, а чи в одному значенні, саме через це отримує його у своєму іншому, тобто, фактично, завжди досягає задоволення, яке

має припадати цій свідомості згідно з її поняттям. Хоч яка може складатися ситуація, свідомість завжди виготовляє *сам предмет* і досягає його, бо цей предмет, будучи цим *універсальним* родом тих моментів, є предикатом усіх.

Якщо свідомість не доведе якоїсь *мети* до реальності, вона все-таки *прагнула* цієї мети, тобто перетворювала *мету* як мету, *чисту діяльність,* яка нічого не робить, на *сам предмет,* і тому може стверджувати і втішати себе, що вона принаймні щось *пробувала,* щось *робила.* Оскільки саме універсальне містить у собі негативне, або зникнення, то навіть те, що витвір сам себе знищує, — це *її діяльність-,* свідомість спонукає до цього інших і знов отримує задоволення у *зникненні* своєї реальності, як-от неслухняні хлопчаки *самі* тішаться отриманим ляпасом, бо ж були його причиною. Або ж свідомість *навіть не намагалася* виготовити сам предмет і *нічого не робила,* бо не *хотіла; сам предмет* є в її очах *єдністю* її *постанови* й *реальності;* вона стверджує, що *реальність* не може бути чимсь іншим, ніж її *хотінням.* І, нарешті, щось цікаве може статися взагалі без участі свідомості, і тоді для неї ця *реальність* — сам предмет якраз у тій цікавості, яку вона виявляє до неї, хоч і не вона здійснювала цю реальність; якщо це просто несподіване щастя, що припало їй особисто, вона вважає його тоді за свою *дію* і *заслугу;* а якщо просто якась подія у світі, яка вже не обходить її далі, вона теж привласнює її, тож *бездіяльна цікавість* править їй за *сторону,* на яку вона стає: за або проти, *поборюючи* або *підтримуючи.*

Чесність цієї свідомості, а також задоволення, яке вона всюди отримує, полягає, як виявляється, фактично в тому, що вона *не зводить докупи своїх думок, які вона має про сам предмет. Сам предмет,* що є в її очах і *її* власним предметом, і *аж ніяк не витвором,* і *чиста діяльність,* і *пуста мета,* а то й *бездіяльна реальність* — кожне з цих значень вона по черзі робить суб'єктом цього предиката й одразу забуває їх одне за одним. Тепер, у простому *прагненні,* а то й у *нехотінні* сам предмет має значення *пустої мети* і

припущеної єдності прагнення і здійснення. Розрада за знищення мети, якої все-таки прагнули або яку принаймні *суто визначили,* а також задоволення дати іншим щось до роботи, перетворюють *чисту діяльність,* або цілком поганий витвір, на сутність: адже поганим слід називати витвір, який аж ніяк не є витвором. І, нарешті, коли пощастить *знайти* вже наявну реальність, таке буття без дії стає самим предметом.

Але істина цієї чесності полягає в тому, що вона не така чесна, якою видається. А д ж е вона не така бездумна, щоб і справді дати розпастися всім цим різним моментам, бо повинна мати безпосереднє усвідомлення їхньої протилежності, оскільки вони цілковито пов'язані один з одним. *Чиста* діяльність — це, по суті, діяльність *цього* індивіда, і ця діяльність — це водночас, по суті, *реальність,* або предмет. І навпаки, *реальність,* по суті, — лише *його* діяльність, а також і *діяльність узагалі;* так само і *його* діяльність — це водночас тільки діяльність узагалі, тобто теж реальність. Отже, хоч індивід гадає, ніби йому йдеться тільки про *сам предмет* як *абстрактну реальність,* насправді тут ідеться ще й про предмет як про *його* діяльність. І водночас, хоча йому йдеться тільки про діяльність і зусилля, він ставиться до цього несерйозно, бо йому йдеться радше про *предмет,* і то про предмет як *його.* І, нарешті, хоча він, здається, прагне тільки *свого* предмета і *своєї* діяльності, йому знову-таки йдеться про *предмет узагалі, або* реальність, що постійно лишається в собі і для себе.

Сам предмет та його моменти тут постають як *зміст,* але з не меншою необхідністю вони є у свідомості *як форми.* Вони постають як зміст тільки на те, аби зникнути, і кожен поступається місцем іншому. Отже, вони мають бути репрезентовані у визначеності *скасованих,* і в такому разі вони є аспектами самої свідомості. А *сам предмет* наявний як *у-собі,* або як *відображеність* свідомості *в собі;* проте *взаємовипи-хання* моментів виражається у свідомості так, що вони утверджені в ній не в собі, а тільки для *іншого.* Якийсь один момент змісту свідомість виставляє на

світло й репрезентує його *для іншого,* проте свідомість водночас відображується від нього в собі, отож протиставлене теж наявне в ній, і вона зберігає його для себе як своє. Водночас немає такого, щоб котрийсь із цих моментів був би *тільки* виставлений назовні, а другий мав би зберігатися тільки всередині, бо свідомість по черзі переймається ними: адже як один, так і другий вона повинна робити суттєвим для себе і для інших. *Ціле* — це рухливе взаємопроникнення індивідуальності та універсального, але оскільки це ціле наявне для свідомості тільки як *проста* сутність, а отже, і як абстракція *самого предмета,* моменти цього цілого відокремлюються від нього та один від одного, тож *як ціле* воно буде вичерпно репрезентоване тільки через відокремлювальне чергування виставляння цих моментів назовні і зберігання їх для себе. Оскільки в цьому процесі чергування свідомість має *один* з цих моментів для себе, і то як суттєвий, у своєму відображенні, а другий тільки зовнішньо в *собі* або *для інших,* тут, таким чином, постає гра індивідуальностей, у якій вони і самі себе, і одна одну ошукують і виявляються ошуканими.

Індивідуальність наміряється щось здійснити і при цьому, здається, зробила щось *предметові;* вона діє, завдяки цьому стає для інших, і здається, переймається тим, щоб була якась реальність. Отже, інші вважають діяльність індивідуальності за цікавість до предмета як такого, а за мету вважають *здійснення предмета в собі,* байдуже, чи це виконує сама та перша індивідуальність, чи вони. Якщо, відповідно до цього твердження, вони показують, що предмет постав завдяки їхнім зусиллям, або, якщо ні, пропонують і надають свою допомогу, та свідомість радше покинула те місце, де, на 'їхню гадку, вона має перебувати; саме *її* діяльність та зусилля зацікавлюють 'їх у предметі, і коли вони усвідомлюють, що це був *сам предмет,* почуваються ошуканими. А л е , фактично, 'їхній поспіх надати допомогу й сам є не чим іншим, як прагненням бачити й засвідчувати *свою* діяльність, а не *сам предмет,* тобто вони прагнуть ошукати іншого таким самим способом, яким, як вони нарікають, ошукують ' ї х . Оскільки

тепер з'ясовується, що *власні діяльність* та *зусилля* свідомості, взаємодія *її сил* правлять за сам предмет, видається, що свідомість опікується своєю сутністю *для себе,* а не для інших, і переймається тільки діяльністю як *своєю,* а не як діяльністю інших, а отже, дає змогу й іншим піклуватися про *свій* предмет. А л е вони знову помиляються: свідомість уже покинула те місце, де, на їхню гадку, вона перебувала. Адже свідомість переймається не предметом як *цим своїм одиничним,* а як *предметом,* як загальним, що існує для всіх. Отже, свідомість втручається в діяльність та витвори інших, а якщо вже не може забрати діяльність та витвори з їхніх рук, принаймні виявляє до них цікавість, засвідчуючи її своїм прагненням висловлювати судження; коли вона позначає витвори печаттю свого схвалення й похвали, тут слід розуміти, що у витворі вона хвалить не тільки сам витвір, а водночас і *свою власну* великодушність та скромність: адже вона не спаплюжила витвір як витвір і не занапастила його своєю критикою. Виявляючи цікавість до *витвору,* свідомість тішиться при цьому *собою,* і так само й *витвір,* що зазнає з її боку критики, вона вітає задля цього самого втішання *своєю власною* діяльністю, яка забезпечена їй тим, що вона може критикувати. А ті, хто вважає або вдає, ніби вони ошукані таким втручанням інших, радше прагнуть самі ошукувати таким самим способом. Свою діяльність і зусилля вони видають за те, що існує тільки для них і в чому вони не мають іншої мети, крім *себе* і *своєї* сутності. Та оскільки вони щось роблять, а отже, репрезентують і виставляють себе серед білого дня, вони своєю дією безпосередньо суперечать своїм претензіям на прагнення відкинути сам той білий день, загальну свідомість і участь решти; реалізація — це радше виставляння свого в загальному елементі, завдяки чому воно стає і повинно ставати *предметом* для всіх.

Отже, стверджуючи, що увага має бути спрямована тільки на *чистий предмет,* люди ошукують і себе, і інших; свідомість, яка розкриває предмет, радше дізнається, що інші збігаються, як-от, скажімо, злітаються мухи до розлитого молока, і прагнуть і собі докласти

до нього рук, а інші теж з'ясовують у процесі досвіду, що їм ідеться не про предмет як об'єкт, а про предмет як *свій.* Натомість якщо тільки *сама діяльність,* використання сил і спроможностей, або ж вияв даної індивідуальності, мають бути суттєвими, тоді всі взаємно дізнаються, що *кожен* зворушений та вважає себе запрошеним і, замість якоїсь *чистої* діяльності, або якоїсь власне *одиничної* діяльності, розкрив радше те, що так само існує і *для інших,* тобто *сам предмет.* В обох випадках відбувається те саме і має відмінне значення тільки відносно того значення, яке припускали там і яке мало там бути. Свідомість з'ясовує, що обидва аспекти — однаково важливі моменти, а отже, дізнається, яка *природа самого предмета,* тобто що це ані тільки предмет, який був би протиставлений діяльності взагалі й одиничній діяльності, ані діяльність, яка протиставлена існуванню і була б *родом,* незалежним від тих моментів як своїх *видів.* Та природа — це сутність, чиє *буття* — це *діяльність одиничного* індивіда та всіх індивідів і чия діяльність існує безпосередньо *для інших,* або як предмет, і є предметом тільки як *діяльність усіх* і *кожного;* це сутність, що є сутністю всіх сутностей, *духовною сутністю.* Свідомість дізнається, що жоден з тих моментів — не *суб'єкт,* а радше розчиняється в *самому загальному предметі;* моменти індивідуальності, що " їх бездумність цієї свідомості один за одним вважала за суб'єкт, збираються в просту індивідуальність, що як *така* не меншою мірою безпосередньо є універсальною. Внаслідок цього сам предмет утрачає відносини предиката й визначеність безживної абстрактної універсальності і є радше субстанцією, пронизаною індивідуальністю; суб'єктом, у якому індивідуальність є і як сама індивідуальність, або як *ця* індивідуальність, і як *усі* індивіди; універсальним, що є *буттям* тільки як діяльність усіх та кожного і чия реальність полягає в тому, що *ця* свідомість знає її як свою єдину реальність і як реальність усіх. *Сам* чистий *предмет* є тим, що вище було визначене як *категорія.* буттям, що є Я, або Я, що є буттям, проте як *мислення,* яке ще відрізняється від *реального самоусвідомлення;* але тут моменти реального самоусвідомлення, — як

тією мірою, якою ми називаємо їх його змістом, метою, діяльністю і реальністю, так і тією мірою, якою ми називаємо " їх його формою, буттям-для-себе і буттям для іншого, — стали тотожні з самою простою категорією, і категорія через те становить водночас увесь зміст.

б. Розум-законодавець

Духовна сутність у своєму простому бутті є *чистою свідомістю* і *цим* самоусвідомленням. Початково *визначена* природа індивіда втратила своє позитивне значення, яке полягало в тому, щоб бути *в собі* елементом і метою своєї діяльності; вона є тільки скасованим моментом, а індивід — це *Я* як загальне Я. І навпаки, *сам формальний предмет* має своє здійснення в діяльній індивідуальності, що диференціює в собі: адже відмінності індивідуальності становлять *зміст* того загального. Категорія існує *в собі* як загальне *чистої свідомості,* але існує і *для себе,* бо Я свідомості — це теж її момент. Категорія — це абсолютне *буття,* бо та загальність — це просто *самототож-ність буття.*

Отже, те, що для свідомості — об'єкт, має значення бути *істиною; воно є* і *править* за істину в тому розумінні, що *існує* та *?гравить* за істину *в собі* і *для себе;* це *абсолютний предмет,* що вже не страждає від протилежності вірогідності та своєї істини, загального і одиничного, мети і своєї реальності, бо його існуван-н я — ц е *реальність* і *діяльність* самоусвідомлення; таким чином, цей предмет — *моральна [sittliche] субстанція,* а усвідомлення цієї субстанції — *моральна* свідомість. Об'єкт цієї свідомості в її очах теж править за *істину,* бо поєднує в одну єдність самоусвідомлення і буття; він править за *абсолют, бо* самоусвідомлення вже не хоче й не може виходити за межі цього об'єкта, бо є в ньому в себе вдома: не *може,* бо цей об'єкт — усе його буття та сила; не *хоче,* бо цей об'єкт — *Я,* або воля цього Я. Це *реальний* об'єкт у собі самому як об'єкт, бо має в собі відмінність свідомості; він поділяється на маси, що є *визначеними зако-*

нами абсолютної сутності. Проте ці маси не затуманюють поняття, бо в ньому лишаються замкнені моменти буття, чистої свідомості і Я — єдність, що становить сутність цих мас і вже не дозволяє розпадатися цим моментам у тій відмінності.

Ці закони, або маси моральної субстанції, визнані безпосередньо, тож не можна ні запитувати про " ї х н є походження та виправдання, ні шукати чогось іншого, бо інше, ніж сутність, що існує *в собі* і *для себе,* було б тільки самим самоусвідомленням; але самоусвідомлення — не що інше, як ця сутність, бо воно само є буттям-для-себе цієї сутності, яка є істиною саме тому, що існує і як Я свідомості, і як її в-собі, тобто чиста свідомість.

Оскільки самоусвідомлення знає себе як момент *буття-для-себе* цієї субстанції, воно виражає існування закону в собі таким способом, що *здоровий розум* безпосередньо знає, що *справедливе* і що *добре.* Здоровий розум *знає* закон *безпосередньо,* тож і закон безпосередньо *чинний* для нього, і він одразу каже: це справедливе й добре. Щоправда, тільки *це,* бо є *визначені* закони, є сам здійснений, сповнений змісту предмет.

Те, що дається отак безпосередньо, слід так само безпосередньо сприймати і розглядати; як і тоді, коли йшлося про те, що чуттєва вірогідність безпосередньо проголошувала за сутнє, тепер слід подивитись, як сконструйоване буття, *що* його виражає *ця* безпосередня моральна вірогідність [упевненість], або ж як сконструйовані маси моральної сутності, які безпосередньо існують. Приклади таких законів покажуть нам те, що ми прагнемо дізнатися, а оскільки ми приймаємо їх у формі тверджень здорового розуму, *що знає,* нам не треба запроваджувати спершу момент, якому треба надати слушності в них, коли вважати їх за *безпосередні моральні* закони.

Кожен повинен казати правду. До цього безапеляційно висловленого обов'язку слід одразу додати умову: *якщо* він знає правду. Тож заповідь тепер звучатиме так: *кожен повинен казати правду, і то щоразу відповідно до своїх знань і переконань* про неї.

Здоровий розум, саме та моральна свідомість, яка безпосередньо знає, що справедливе і добре, ще й пояснить, що ця умова повинна бути пов'язаною зі своїм загальним твердженням так, ніби він уже *думав, що ця* заповідь має бути такою. Таким чином, розум, фактично, визнає, що в самому процесі вислову він перекрутив висловлене твердження; розум *проголошує:* кожен повинен казати правду, *але думав,* що кожен повинен казати її відповідно до своїх знань і переконань, тобто *сказав інакше, ніж думав,* а говорити інакше, ніж думати, означає не казати правди. Отже, виправлена неправда, або невправність, тепер матиме таку форму: *кожен повинен казати правду відповідно до своїх наявних у кожному випадку знань і переконань.* Але таким чином *загально необхідне,* слушне *в собі,* що його мало висловити твердження, перетворюється радше на цілковиту випадковість. Адже висловлювання правди лишають випадкові, тобто тому, чи знаю я її і чи можу бути переконаний у ній, і в цьому твердженні немає більше нічого, крім заяви, що правду і неправду слід висловлювати впереміш, як виходить, відповідно до того, як кожен знає 'їх, думає про них і розуміє їх. Ця *випадковість змісту* має *загальність* лиш у *формі твердження,* в якому його висловлено, проте як моральне твердження це твердження обіцяє якийсь загальний і необхідний *зміст* і, отже, само суперечить випадковості того змісту. Якщо, нарешті, виправити твердження, сказавши, *що* випадковість знань і переконань про правду повинні відпасти і що правда теж *повинна* бути *знаною,* це була б заповідь, яка б прямо суперечила тій, з якої ми починали. Ми припускали, що здоровий розум повинен мати передусім *безпосередню* спроможність висловлювати правду, а тепер кажемо, що він *повинен* знати правду, тобто що він не знає, як висловлювати її *безпосередньо.* Коли дивитися в аспекті змісту, то у вимозі, *що* людина повинна *знати* правду, зміст відпадає: адже ця вимога пов'язана зі *знанням узагалі:* людина повинна знати; отже, те, чого вимагають, — це радше те, що вільне від будь-якого *визначеного* змісту. Але ж тут ідеться про *визначений* зміст, про

відмінність у моральній субстанції. Проте це *безпосереднє* визначення тієї субстанції — це такий зміст, що засвідчує себе радше як цілковита випадковість, а коли піднести його до універсальності та випадковості так, щоб *знання* було висловлене як закон, цей зміст радше щезає.

А ось іще одна славетна заповідь: *люби свого ближнього як самого себе.* Вона звернена до індивіда, що перебуває у відносинах з іншим індивідом, і *проголошує ці відносини як відносини індивіда з індивідом,* або як відносини почуття. Діяльна любов — бо недіяльна любов не має буття, тож її, звичайно, не мали на увазі — спрямована на те, щоб позбавляти людину зла і збільшувати її добро. З цією метою слід розрізняти, що в людині є злом, яке добро доцільно спрямовувати проти цього зла і в чому взагалі полягає її добробут, тобто людину треба любити з розумом; нерозумна любов зашкодить їй, мабуть, більше, ніж ненависть. Проте розумне, справжнє доброчинство у своїй найбагатшій, найважливішій формі — це розумна загальна діяльність держави, — діяльність, порівнюючи з якою діяльність індивіда як індивіда — це взагалі щось таке незначуще, що майже не варто зусиль говорити про неї. Причому діяльність держави має таку велику силу, що, коли протиставити їй діяльність індивіда, яка або безпосередньо є злочином, або, на догоду комусь, прагне ошукати загальне, від-кидаючи права і претензії, які воно має на індивіда, ця діяльність буде взагалі непотрібною й неминуче буде знищена. Отже, доброчинство, яке полягає в почуттях, матиме значення тільки цілком одиничної діяльності, допомогою в разі потреби, що не менш випадкова, ніж миттєва. Випадок визначає не тільки нагоду, коли надають ту допомогу, а й те, чи вона взагалі є *витвором,* чи вона не розпалась одразу знову й не перетворилася сама радше на зло. Отже, ця діяльність задля добра іншого, проголошена *необхідною,* конституйована так, що вона, можливо, може існувати, а можливо, й ні; що, коли раптом з'явиться нагода допомогти, ця допомога може бути витвором, може бути добром, а може, й ні. Отож цей закон має не

більше універсального змісту, ніж перший закон, який ми вже розглянули, й не виражає, як мав би виражати, абсолютний моральний закон, те, що є *в собі і для себе.* Одне слово, такі закони не виходять за межі *"повинно бути"* й не мають ніякої *реальності;* це не *закони,* а тільки *заповіді.*

Але, фактично, з самої природи предмета з'ясовується, що слід зректися всіх претензій на універсальний абсолютний *зміст:* адже кожна *визначеність,* утверджена в простій субстанції, — а її сутність і полягає в тому, щоб бути простою, — *неадекватна* їй. Заповідь у своїй простій абсолютності сама висловлює *безпосереднє моральне буття;* відмінність, яка виявляється в ній, — це визначеність, а отже, і зміст, що стоїть *під* абсолютною універсальністю цього простого буття. Оскільки, таким чином, слід зректися абсолютного змісту, йому може дістатися тільки *формальна універсальність,* тобто те, що він не суперечить сам собі: адже позбавлена змісту загальність — це формальна загальність, а сам абсолютний зміст — це однаково, що відмінність, яка не є відмінністю, тобто беззмістовність.

Отже, законодавчій діяльності лишається тільки *чиста форма загальності,* або, фактично, *тавтологія* свідомості, що протиставлена змістові і є знанням не *сутнього,* або властивого *змісту,* а *сутності,* або самототожності змісту. Таким чином, моральна сутність — це не безпосередньо зміст, а тільки критерій, чи спроможний зміст бути законом чи ні, тобто чи не суперечить він сам собі. Отже, розум-законодавець опускається на рівень розуму, що просто *перевіряє.*

в. Розум, що перевіряє закони

Відмінність у простій моральній субстанції — це випадковість для неї, що, як ми бачили, постає у визначеній заповіді як випадковість сутності, реальності і діяльності. *Порівняння* того простого буття і визначеності, яка не відповідає йому, відбувається в нас, і проста субстанція засвідчила себе при цьому як формальна універсальність або чиста свідомість, що, вільна від змісту,

протиставлена йому і є *знанням* про цей зміст як про щось визначене. Ця універсальність таким способом лишається тим самим, чим був *сам предмет.* А л е у свідомості ця універсальність є чимсь іншим, а саме: це вже не позбавлений мислення пасивний рід, бо вона пов'язана з одиничним і править за його силу та істину. Ця свідомість видається спочатку тією самою перевіркою, якою раніше були ми, і її діяльність не може бути чимсь іншим, ніж тим, що вже було, тобто порівнянням загального з визначеним, що породить, як і раніше, 'їхню взаємоневідповідність. Проте відносини змісту з загальним тут інші, бо це загальне набуло тут іншого значення; воно є *формальною* універсальністю, на яку здатний визначений зміст, бо в цій універсальності зміст розглядають лиш у відносинах із собою. В нашій перевірці універсальна тверда субстанція протиставлена визначеності, що розвивається як випадковість свідомості, до якої входить субстанція. Тут один член порівняння зник, і загальне — вже не субстанція, *що існує* і *має чинність,* або щось слушне в собі і для себе, а проста сутність, чи форма, що порівнює зміст тільки з собою і приглядається до нього, чи є він тавтологією. Закони вже не дають, а *перевіряють,* і для свідомості, що перевіряє, закони *вже* дано; вона сприймає 'їхній *зміст* таким, яким він просто є, не беручись, як робили ми, розглядати одиничність та випадковість, пов'язані з його реальністю, а лишається біля заповіді як заповіді і ставиться до неї так само просто, як є її критерієм.

З цієї причини така перевірка заходить не дуже далеко; саме тому, що критерій — це тавтологія, що він байдужий до змісту, він сприймає цей зміст не гірше, ніж протилежний. Якщо запитати, чи повинен бути закон у собі і для себе про існування *власності, — у собі і для себе,* а не з огляду на її корисність для інших цілей, то моральна суть полягає якраз у тому, що закон тотожний тільки з собою і завдяки цій самото-тожності є не зумовленим, має основу у своїй власній сутності. Власність у собі і для себе не суперечить собі, це *ізольована,* або утверджена лише як самототож-на визначеність. Але й неіснування власності, відсутність у речей господарів або спільне володіння майном, теж не суперечить собі. Те, що щось нікому не належить, або належить першому-ліпшому, хто привласнив його, або належить усім разом і кожному відповідно до його потреб або рівними частками, — це *проста визначеність, формальна ідея,* така сама, як і її протилежність — власність. Коли позбавлену господаря річ справді вважають за *необхідний об'єкт потреб,* необхідно, щоб вона була власністю якогось конкретного індивіда, й суперечність полягала б радше в тому, щоб проголошувати законом свободу речей. Під тим, що річ не має господаря, розуміють, проте, не абсолютну відсутність господаря, а те, що річ повинна *стати власністю* відповідно до *потреб* індивіда, і то не на те, щоб зберігати її, а щоб безпосередньо використовувати. А л е дбати про потребу з такою цілковитою випадковістю суперечить природі усвідомленої сутності, що тільки про неї тут ідеться, бо вона має уявляти собі свою потребу у формі *загальності,* дбати про все своє існування й забезпечувати собі тривале добро. Отже, ідея, мовляв, річ має випадково діставатися першому-ліпшому самоусвідом-леному життю відповідно до його потреб, суперечить сама собі. За спільності благ, коли якимсь універсальним і постійним способом буде виявлена турбота про те, щоб кожному діставалося стільки, *скільки він потребує,* така нерівність суперечить сутності свідомості, принципом якої є *рівність* індивідів. Або ж, дотримуючись цього останнього принципу, буде забезпечений *рівний* розподіл, і тоді частка кожного не матиме зв'язку з його потребами, а проте саме цей зв'язок і становить уявлення про ту частку.

Але якщо з такої позиції неіснування власності видається суперечливим, то тільки тому, що його не лишили у формі *простої* визначеності. Власність зазнає такої самої долі, коли розпадається на окремі моменти. Одинична річ, що є моєю власністю, править, таким чином, за щось *загальне, усталене, постійне,* але це суперечить її природі, яка полягає в тому, що бути нжитою і *зникати.* Водночас ця річ править за *моє,* і це визнають усі інші, тож і не претендують на неї. Але

саме в тому, що мене визнали, полягає моя тотожність з усіма, тобто протилежність того браку претензій. Те, чим я володію, — це *річ,* тобто буття для іншого взагалі, цілком загальне й невизначене, щоб бути тільки для мене; те, що *Я* володію ним, суперечить його загальному характерові речі. Отже, власність, таким чином, суперечить собі в усіх аспектах так само, як і неіснування власності; кожен має в собі ці обидва протиставлені, внутрішньо суперечливі моменти одиничності та універсальності. А л е якщо кожну з цих визначеностей репрезентувати *просто,* як власність або неіснування власності без будь-якого подальшого розвитку, то кожна з них не менш *проста,* ніж інша, тобто не є внутрішньосуперечливою. Тому критерій закону, що його містить у собі розум, підходить однаково добре в кожному випадку, а отже, фактично, не є критерієм. Тож має видаватися дивним, якщо тавтологія, принцип суперечності, що була визнана тільки як формальний критерій для пізнання теоретичної істини, тобто як те, що цілковито байдуже і до істини, і до неістини, *повинна бути чимсь більшим* для пізнання практичної *істини.*

В обох щойно розглянутих випадках наповнення доти порожньої духовної сутності скасовується утвердження безпосередніх визначеностей у моральній субстанції, а отже, і знання, чи є ці визначеності законами. Результат, здається, полягає в тому, що не можна мати ні визначених законів, ні знання про них. Але субстанція — це *усвідомлення* себе як абсолютної *суті,* — усвідомлення, що не може відмовитися ні од *відмінності* в тій субстанції, ні від *знання* про цю відмінність. Те, що законодавча діяльність і законоперевірча діяльність засвідчили свою нікчемність, означає, що і перша, і друга, коли їх брати окремо та ізольовано, — це лише нестабільні моменти моральної свідомості, а рух, у якому вони постають, має формальне значення, яке полягає в тому, що моральна субстанція таким чином репрезентується як свідомість.

Тією мірою, якою обидва моменти є найточнішими визначеностями усвідомлення *самого предмета,* їх можна розглядати як форми *чесності,* що переймається тепер, як давніше своїми формальними моментами, змістом (який має бути) добра та справедливості й перевіркою цієї остаточної істини і гадає, ніби здоровий розум та тямущий погляд правлять їй за силу і слушність заповідей.

Але без цієї чесності закони б не правили за *сутність свідомості,* а перевірка — за діяльність *у межах* цієї свідомості; ці моменти, коли кожен з них *безпосередньо* постає для себе як *реальність,* виражають: один — нечинне виникнення й буття реальних законів, а другий — не менш нечинне визволення від тих законів. Закон, як визначений закон, має випадковий зміст, а цей зміст означає тут, що цей закон — закон одиничної свідомості з довільним змістом. Отже, ота безпосередня законодавча діяльність — це тиранічне блюзнірство, що перетворює сваволю в закон, а моральність — у покору цій сваволі, — покору законам, що є *тільки* законами, не будучи водночас *заповідями.* Так само й другий момент — перевірка законів, — тією мірою, якою він ізольований, означає рух нерухомого і блюзнірство знання, що невимушено трактує абсолютні закони і вважає їх за чужу йому сваволю.

В обох формах ці моменти є негативними відносинами з субстанцією, або ж реальною духовною сутністю; іншими словами, субстанція не має в них своєї реальності, а свідомість містить у собі субстанцію ще у формі своєї безпосередності, і ця субстанція — це лише *прагнення* і *знання* цього індивіда, або *"має дути"* якоїсь нереальної заповіді, а також знання формальної універсальності. Але оскільки ці модальності скасовані, свідомість повертається в універсальне, і ті протилежності зникають. Із цієї причини духовна сутність — це реальна субстанція саме тому, що ці модальності мають слушність не окремо, а як скасовані, і єдність, у якій вони є тільки моментами, — це Я свідомості, що відтепер, утверджена в духовній сутності, робить цю сутність реальною, завершеною й самоусвідомленою.

Таким чином, духовна сутність є передусім для самоусвідомлення як закон, що існує *в собі;* універсаль-

ність перевірки, що була формальною універсальністю, а не універсальністю *в собі,* скасована. Водночас це вічний закон, що не має своєї основи у *волі цього індивіда,* а існує в собі і для себе, є абсолютною *чистою волею всіх,* що має форму безпосереднього *буття.* Крім того, закон — не *заповідь,* що тільки *повинна* бути, а *існує* і *має чинність,* і тому закон — це універсальне Я категорії, і він безпосередньо є реальністю. Оскільки цей *закон, що існує,* має цілковиту чинність, покора самоусвідомлення — це не служба якомусь господареві, чиї накази були б сваволею, в якій воно не впізнавало б себе. А д ж е закони — це думки його власної абсолютної свідомості, яку воно безпосередньо *має* в собі. Крім того, воно не вірить у них, бо хоч віра й прозирає сутність, та сутність чужа для неї. Моральне самоусвідомлення завдяки *універсальності* свого *Я безпосередньо* становить одне з сутністю, натомість віра починає з одиничної свідомості, і це рух, у якому ця свідомість завжди прямує до цієї єдності, не досягаючи присутності своєї сутності. Натомість моральна свідомість скасована як одинична свідомість, це опосередкування завершене, і тільки завдяки тому, що воно завершене, ця свідомість є безпосереднім самоусвідомленням моральної субстанції.

Отже, відмінність самоусвідомлення від сутності цілком прозора. Тому *відмінності,* наявні *в самій сутності,* — це не випадкові визначеності, бо внаслідок єдності сутності й самоусвідомлення, від якої лиш і може походити нетотожність, вони є почленованими масами, пронизаними своїм власним життям, чистими нерозколеними духами, прозорими для самих себе, незаплямованими небесними постатями, що у своїх відмінностях зберігають непорочну невинність і гармонію своєї сутності. Отже, самоусвідомлення — це водночас і прості, ясні *відносини* з законами. Вони *є* й більш нічого, і саме це становить його усвідомлення своїх відносин з ними. Тож Антігона в п'єсі Софокла вважає їх за *неписане* й *непомильне* право богів:

[Богів закон одвічний, хоч не писаний.]
Його не вчора, не сьогодні створено, К
о л и з'явивсь в і н — в ж е ніхто не в і д а є.

Закони *є.* Коли я запитаю про їхнє походження і зведу 'їх до точки 'їхнього походження, то вийду таким чином за їхні межі: адже я тепер — універсальне, а вони — зумовлене та обмежене. Якщо вони мають бути легітимовані моїм розумінням, я вже розворушив 'їхнє непохитне буття-в-собі та вважаю 'їх за те, що є для мене, можливо, істинним, а можливо, неіс-тинним. Моральне чуття полягає якраз у тому, щоб твердо й несхитно дотримуватися того, що є справедливим, і взагалі утримуватися від усього, що може порушити, похитнути, зменшити справедливість. Припустімо, мені дали щось на зберігання, та річ — власність іншого, я визнаю це, *бо це так,* і непохитно перебуваю в цих відносинах із нею. Але якщо цю саму річ я зберігаю для себе, то відповідно до принципу своєї перевірки — тавтології — аж ніяк не суперечу собі, бо в цьому випадку я вже не вважаю її за власність іншого; зберігати те, що я не вважаю за власність іншого, — цілком послідовна позиція. Зміна *погляду* — це не суперечність, бо ж ідеться не про погляд, а про об'єкт і зміст, що не повинен суперечити собі. Я можу, — коли позбуваюся чогось, даруючи,— змінити погляд, що якась річ є моєю власністю, на погляд, що вона є власністю когось іншого, не завинивши при цьому в суперечності, і так само я можу пройти цей шлях у зворотному напрямку. Отже, звідси випливає: справедливе — це не те, коли я з'ясовую, мовляв, щось не суперечить собі; справедливе є справедливим тому, що це справедливість. *За основу* тут служить те, що якась річ — власність іншого, і тому я не повинен удаватися до розважань про це, шукати якісь думки, асоціації та міркування, не повинен думати ані про законодавчу діяльність, ані про перевірку законів, бо внаслідок таких рухів свого мислення я похитну ті відносини, бо я, фактично, можу, як мені

Переклад Бориса Тена. — *Перекл.*

заманеться, зробити адекватним моєму невизначеному тавтологічному знанню і щось протилежне, тобто зробити законом і протилежне. Але те, чи та або та з двох протилежних визначеностей становить справедливість, визначене *в собі* і *для себе;* для себе я міг би зробити закон таким, яким хочу, і так само міг би не вважати за закон жодну з цих визначеностей, а коли я починаю перевіряти закон, я одразу стаю на аморальний шлях. Через те, що справедливість є для мене *в собі* і *для себе,* я перебуваю в моральній субстанції, і, таким чином, ця субстанція — *сутність* самоусвідомлення, а самоусвідомлення — це *реальність* та *існування* цієї субстанції, *ИЯ* та її *воля.*

(ББ)
Дух

VI
Дух

Розум — це дух, якщо його впевненість, що він є всією реальністю, піднеслася до істини, і розум усвідомлює себе як свій світ, а світ як самого себе. На становлення духу вказував безпосередній попередній рух, у якому об'єкт свідомості, чиста категорія, піднеслася до поняття розуму. У *спостережному* розумі ця чиста єдність *Я* і *буття, буггя-для-себе* і *буття-в-собі* визначена як *у-собі* або як *буття,* тож усвідомлення розуму *знаходить себе.* А л е істина спостереження — це радше скасування цього безпосереднього інстинкту, що знаходить, неусвідомленого існування цього інстинкту. *Розглянута* категорія, *знайдена* річ вступають у свідомість як *буття-для-себе* Я, яке тепер знає себе в об'єктивній сутності *як Я.* А л е визначення категорії як буття-для-себе протиставлене буттю-в-собі, теж є однобічним і є моментом, що сам себе скасовує. Через це категорія стає для свідомості визначеною — такою, якою вона є у своїй універсальній істині, як сутність, що існує *в собі* і *для себе.* Це ще абстрактне визначення, що становить *сам предмет,* є тільки *духовною сутністю,* і усвідомлення цієї сутності — лише формальне знання про неї, яке переймається її різноманітним змістом; це усвідомлення, фактично, ще відрізняється від субстанції як щось одиничне і або дає свавільні закони, або гадає, ніби ті закони, якими вони є в собі і для себе, воно має у своєму знанні як такому і вважає себе за силу, що висловлює судження про ці закони. Або ж, коли дивитися з боку субстанції, це духовна сутність, *яка існує в собі і для*

себе, ще не *усвідомлюючи* себе. Проте сутність, *яка існує в собі і для себе* й водночас реальна в своїх очах як свідомість і сама репрезентується собі, — це *дух.*
Його духовна *сутність* уже була позначена як *моральна субстанція,* але дух — це *моральна реальність.* Дух — це *Я* реальної свідомості, якій він протиставлений, чи, радше, сам протиставить себе, як об'єктивний реальний світ, що, проте, втратив для Я будь-яке значення чогось чужого, і так само і Я втратило будь-яке значення відокремленого від духу, залежного чи незалежного буття-для-себе. Будучи *субстанцією* і універсальною, самототожною постійною сутністю, дух становить непохитну і незнищенну *основу* і *вихідний пункт* діяльності всіх, а також 'їхню *мету* і *кінцевий пункт* як помислене *в-собі* будь-якого самоусвідомлення. Ця субстанція — ще й загальний *витвір,* вироблений завдяки *діяльності* всіх і кожного як 'їхня єдність і тотожність, бо вона є *бут-тям-для-себе,* Я, діяльністю. Як *субстанція* дух — це несхитна справедлива *самототожність,* проте як *буття-для-себе* ця субстанція — доброта, яка розпадається, жертвує собою і в якій кожен здійснює свій власний витвір, розриває універсальне буття й бере собі свою частку. Саме цей розпад сутності на одиничні частки становить *момент* діяльності і Я всіх індивідів; цей розпад — рух і душа субстанції, спричинена універсальна сутність. Саме в тому, що ця субстанція це буття, яке розчинилось у Я, вона є не мертвою сутністю, а *реальною* і *живою.*

Таким чином, дух — це самопідтримна абсолютна реальна сутність. Усі дотеперішні форми свідомос-1 ті — це абстракції духу; вони конституйовані тим, що він аналізує себе, диференціює свої моменти й перебуває при кожному одиничному моменті. Така ізоляція цих моментів має за *передумову* сам цей дух і по-требує його для свого *існування;* іншими словами, ця ізоляція існує тільки в духові, що є існуванням. Отак ізольовані, ці моменти створюють ілюзію, ніби вони *були б* такими, якими є, проте 'їхній відступ і повернення до своєї основи та сутності засвідчує, *що* вони тільки моменти, або зникущі величини, й саме ця сутність становить рух і розпад тих моментів. Тут, де вже утверджений дух, або відображення тих моментів у собі, наша рефлексія може коротко згадати про них у цьому аспекті: тими моментами були свідомість, самоусвідомлення і розум. Отже, дух — це *свідомість* узагалі, що містить у собі чуттєву вірогідність, сприйняття і тяму, і то тією мірою, якою він, аналізуючи себе, дотримується моменту, що він у своїх очах є *об'єктивною сутньою* реальністю, і абстрагується від того, що ця реальність — його власне буття-для-себе. А якщо навпаки, дух дотримується іншого моменту, набутого при аналізі, тобто вважає, що його об'єкт — це його *буття-для-себе,* тоді він є самоусвідомленням. Проте як безпосереднє усвідомлення *буття-в-собі-і-для-себе,* як єдність свідомості й самоусвідомлення, дух — це свідомість, що *має розум,* свідомість, що, як і свідчить дієслово *"мати",* має об'єкт як раціонально визначений *у собі,* або як категоризова-ний, але так, що для усвідомлення об'єкта цей об'єкт ще не має вартості категорії. Дух — це свідомість, від розгляду якої ми щойно відступили. І, нарешті, той розум, що його *має* дух, він розглядає як такий, що *існує,* або як розум, що реальний у духові і є його світом, тож дух досягає своєї істини; тепер це *дух, реальна моральна* сутність.

Дух — це *моральне життя народу* тією мірою, якою дух є *безпосередньою істиною;* це індивід, що є світом. Дух повинен іти до усвідомлення того, чим він є безпосередньо, повинен скасувати прекрасне моральне життя і через низку форм дійти до знання про себе. Ці форми відрізняються від попередніх форм тим, що вони є реальними духами, власне реальностями і, замість бути лише формами свідомості, є формами світу.

Живий моральний світ — це дух у своїй істині; оскільки дух доходить передусім до абстрактного *знання* про свою сутність, моральність гине у формальній універсальності права. Дух, відтепер поділений у собі, змальовує у своєму об'єктивному елементі як у несхитній реальності один зі своїх світів — *царство культури,* і, протиставлячи цьому світові, описує в

елементі мислення *світ віри, царство сутності.* Проте обидва світи, схоплені духом, що з цієї втрати самого *себе* перейшов до *себе,* схоплені *поняттям,* збаламучуються й революціонізуються під впливом *розуміння* та його поширення, під впливом *Просвітництва,* і царство, поділене й розширене на *цього-бічність* і *потойбічність,* повертається в самоусвідомлення, яке тепер, уже як *моральність,* осягає себе як суть, а сутність — як реальне Я, вже більше не ставить свій *світ* і *основу* цього світу зовні від себе, а всьому дає згаснути в собі і як *сумління* є духом, *упевненим у собі.*

Отже, моральний світ, світ, розірваний на *цьогобічність* і *потойбічність,* і моральний світогляд — це форми духу, їхні рух і повернення у просте для-себе-сутнє Я духу розвиватимуться, і з них як їхня мета і результат постане реальне самоусвідомлення абсолютного духу.

А. Істинний дух. Моральність

Дух у своїй простій істині є свідомістю і роз'єднує свої моменти. *Діяльність* поділяє дух на субстанцію і усвідомлення цієї субстанції, а також поділяє і субстанцію, і свідомість, що усвідомлює. Субстанція як універсальна *сутність* і *мета* протиставлена собі як *синіуляризованій* реальності; безмежна середня ланка між цими термінами — це самоусвідомлення, яке, будучи *в собі* єдністю себе і тієї субстанції, стає тепер *для себе,* об'єднує універсальну сутність і свою синґу-ляризовану [одиничну] реальність, підносить цю реальність до рівня універсальної сутності й діє морально, а також понижує цю сутність до рівня одиничної реальності і здійснює мету, цю суто помислену субстанцію; самоусвідомлення продукує єдність себе і субстанції як *свій витвір,* а отже, і *як реальність.*

У розпаді свідомості проста субстанція, з одного боку, зберігає свою протилежність самоусвідомленню, а з другого — репрезентує таким чином у собі природу свідомості, яка полягає в тому, щоб диференціюватись у собі, немов якийсь світ, почленований у своїх сферах. Субстанція, таким чином, розпадається на диференційовану моральну сутність, на людський закон і на божественний закон. Водночас і протиставлене їй самоусвідомлення приписує себе, відповідно до своєї сутності, одній із цих сил, а як знання розпадається на незнання того, що воно робить, і на знання про те, що воно робить, — знання, яке через те є оманливим. Отже, у своїй дії воно відразу дізнається про суперечність тих *сил,* на які роздвоюється субстанція, та їхнє взаємознищення, а водночас і про суперечність між знанням про моральність своєї діяльності і тим, що є моральним у собі і для себе, і знаходить *свою власну* загибель. А л е фактично завдяки цьому рухові моральна субстанція стала *реальним самоусвідомленням,* або *ж це Я* стало Я, що існує *в собі і для себе,* проте саме внаслідок цього моральність гине.

а. Моральний світ. Людський і божественний закон, чоловік і жінка

Проста субстанція духу поділяється як свідомість. Або ж як усвідомлення абстрактного чуттєвого буття переходить у сприйняття, але так само переходить і безпосередня вірогідність реального морального буття; для чуттєвого сприйняття просте буття стало річчю з багатьма властивостями, і так само й для морального сприйняття конкретна дія стає реальністю з багатьма моральними відносинами. Для чуттєвого сприйняття непотрібне розмаїття властивостей стягується до суттєвої протилежності між одиничністю та загальністю, і тим паче для морального сприйняття, що є очищеною, субстанційною свідомістю, розмаїття моральних моментів стає двоїстістю закону одиничності і закону універсальності. Проте кожна з цих мас субстанції лишається духом у його повноті; якщо в чуттєвому сприйнятті речі не мають жодної іншої субстанції, крім обох визначеностей одиничності та загальності, тут вони виражають тільки поверхову взаємопротилежність двох аспектів.

У сутності, яку ми тут розглядаємо, одиничність має значення *самоусвідомлення* взагалі, а не одиничної випадкової свідомості. Отже, моральна субстанція є в цій визначеності *реальною* субстанцією, абсолютним духом, *реалізованим* у розмаїтті *сутньої* свідомості; цей дух — це *спільнота [Gemeinwesen],* яка під час вступу в практичне формування розуму взагалі була *для нас* абсолютною сутністю, а тут постає *для себе* у своїй істині як усвідомлена моральна сутність і як *сутність для* свідомості, що тепер є нашим об'єктом. Це дух, що існує *для себе,* оскільки підтримує себе у *відображенні індивіда,* і він є *в собі,* або субстанцією, *бо* зберігає себе в собі. Як *реальна субстанція* він є *народом,* а як *реальна свідомість — громадянином* цього народу. Ця свідомість має свою *сутність* у простому духові, а свою вірогідність — у *реальності* цього духу, в усьому народі, і безпосередньо в цьому полягає його *істина,* отже, не в чомусь нереальному, а в духові, *що існує* і *має чинність.*

Цей дух можна назвати людським законом, бо він, по суті, існує у формі *реальності, що сама себе усвідомлює.* А цей дух у формі універсальності — це *відомий* закон і *даний* звичай; у формі одиничності він є реальною впевненістю в собі *індивіда* взагалі, а впевненість у собі як у *простій індивідуальності* — це вже дух *як уряд,* його істина — відкрита, неприхована *чинність; екзистенція,* що для безпосередньої вірогідності переходить у форму нескутого існування.

Проте цій моральній силі та відкритості протиставлена інша сила — *божественний закон.* Адже моральна *влада держави,* як рух *діяльності,* що сама *себе усвідомлює,* має свою протилежність у *простій* і *безпосередній сутності* моральності; як *реальна універсальність* вона є насильством, спрямованим проти буття-для-себе індивіда, а як реальність узагалі вона має у *внутрішній* сутності ще щось інше, ніж те, чим вона є.

Ми вже згадували, що кожен із двох протиставлених способів існування моральної субстанції містить цю субстанцію в усій повноті, а також усі моменти її змісту. Отже, якщо спільнота є цією субстанцією у

формі її усвідомленої реальної діяльності, другий аспект має форму безпосередньої, або сутньої субстанції. Ця безпосередня субстанція має, з одного боку, внутрішнє поняття, або загальну можливість моральності взагалі, проте, з другого боку, містить у собі ще й момент самоусвідомлення. Цей момент, що виражає моральність в елементі *безпосередності,* або *буття,* тобто є *безпосереднім* самоусвідомленням (усвідомленням себе як сутності і як цього Я в іншому), а отже, *природною моральною* спільнотою, — це *родина.* Родина як *неусвідомлене,* ще внутрішнє уявлення протиставлена своїй самоусвідомленій реальності, а як *елемент* реальності народу протиставлена самому народові; як *безпосереднє* чуттєве буття — моральності, що формує й підтримує *себе* завдяки праці для загального, а як пенати — універсальному духові.

Хоча *моральне буття* родини визначене як *безпосереднє,* воно в собі становить *моральну* сутність, але не *тією мірою, якою* є *природними* відносинами своїх членів або якою їхній зв'язок — це *безпосередній* зв'язок *реальних одиничних* членів: адже моральне — *універсальне* в собі, і ці природні відносини — це, по суті, дух, і вони моральні тільки як духовна сутність. Треба ще подивитися, в чому полягає властива їй моральність. Передусім, оскільки моральне — універсальне в собі, моральний зв'язок членів родини — це не зв'язок через почуття або відносини любові. Моральне в цьому випадку, здається, повинно полягати у відносинах *одиничного* члена родини з *усією* родиною як субстанцією, тож діяльність та реальність індивіда мають за свою мету і зміст тільки родину. Але усвідомлена мета, яку має *діяльність* цього цілого, тією мірою, якою ця мета пов'язана з цілим, і сама є індивідом. Здобуття і збереження влади та багатства пов'язане, з одного боку, тільки з потребами й належить бажанню, а з другого боку, у своїй вищій визначеності вони стають чимсь суто пересічним. Ця визначеність припадає не на саму родину, а пов'язана зі справді загальним, зі спільнотою; ця визначеність радше негативна супроти родини й полягає в тому, щоб виводити індивіда за межі родини, пригнічувати його

природність та одиничність і тягнути його до *чесноти,* до життя в загальному і для загального. Властива *позитивна* мета родини — індивід як такий. Щоб ці відносини були моральними, ні індивід, що діє, ні індивід, на якого спрямована дія, не повинні виступати наперед унаслідок якоїсь *випадковості,* як, скажімо, трапляється тоді, коли йдеться про допомогу комусь чи якусь послугу. Зміст морального вчинку повинен бути субстанційним, або цілим та універсальним, і тому він може перебувати у відносинах тільки з індивідом як *цілим,* або з індивідом як універсальним. І це знову-таки не в тому розумінні, коли тільки *уявляють,* ніби якась *послуга* становитиме все його щастя, бо ця послуга, будучи безпосередньою та реальною дією, робить йому лише щось одиничне, і так само не в тому розумінні, що моральний учинок, як акт виховання, справді має за об'єкт індивіда як ціле і в *низці* намагань продукує його, немов якийсь витвір, бо тут *реальна дія,* окрім мети, негативної до родини, має лиш обмежений зміст, і, нарешті, не в тому розумінні, що цей учинок — необхідна допомога, завдяки якій справді врятовано всього індивіда: адже сама ця допомога — цілком випадкова дія, привід для якої — звичайна реальність, що може як існувати, так і не існувати. Отже, вчинок, що охоплює все існування кревного родича і має його за свій об'єкт і зміст (його, а не громадянина, бо громадянин не належить до родини, і не того, хто повинен стати громадянином і *припинити* бути *цим конкретним індивідом,* а таки *цього* індивіда, належного до родини) як *універсальну* сутність, позбавлену чуттєвої, тобто одиничної, реальності, стосується вже не *живого,* а *мертвого,* що, вийшовши з довгої низки розпорошеного існування, зібрався в довершену форму і з неспокою випадкового життя піднісся до спокою простої універсальності. *Реальний* та *субстанційний* тільки як громадянин, індивід, якщо він не громадянин, а належить до родини, є тільки *нереальною,* позбавленою наповнення тінню.

Ця універсальність, якої досягає індивід як *такий,* — це *чисте буття, смерть;* це *продукт безпосереднього природного становлення,* а не *діяльність свідомості.* Через те обов'язок членів родини полягає в тому, щоб додавати цей аспект, щоб і це останнє *буття,* це *універсальне* буття, не тільки належало природі й було чимсь нераціональним, а й було чимсь *зробленим* і щоб у ньому було утверджене право свідомості. Або значення вчинку полягає радше в тому, що, оскільки насправді спокій та універсальність самоусвідомленої сутності не належать природі, зникає ілюзія такої діяльності, на яку претендує природа, й відновлюється істина. Те, що природа робить в індивіді, — це аспект, у якому його становлення універсальним репрезентується як рух чогось *сутнього.* Щоправда, сам цей аспект наявний у межах моральної спільноти й має за свою мету цю спільноту; смерть — це завершення й найвища праця, яку індивід як такий виконує задля спільноти. А л е тією мірою, якою індивід, по суті, є *одиничним,* це просто випадково, що його смерть безпосередньо пов'язана з його працею задля загального й була результатом цієї праці; почасти, навіть якщо вона й була цим результатом, смерть — це *природна* негативність і рух індивіда як *сутнього,* в якому свідомість не повертається в *себе* і стає самоусвідомленням; або ж, оскільки рух *сутнього* полягає в тому, що воно було скасоване й досягнуло *буття-для-себе,* смерть — це аспект роздвоєння, в якому вже досягнене буття-для-се-бе є чимсь іншим, ніж сутнє, що вступило в рух. Оскільки моральність — це дух у своїй *безпосередній* істині, то й аспекти, на які розпадається його свідомість, теж припадають на цю форму *безпосередності, а* одиничність переходить у ту *абстрактну* негативність, яка, без утіхи та примирення в самій собі, повинна, *по суті,* сприймати їх через *реальну* й *зовнішню дію.* Отже, кревна спорідненість доповнює абстрактний природний рух тим, що додає рух свідомості, перериває витвір природи й рятує кревну спорідненість від знищення; або ж, ліпше, оскільки знищення, його перехід у чисте буття, є необхідним, вона сама бере на себе акт знищення. Звідси випливає, що навіть *мертве,* універсальне буття теж стає чимсь

поверненим у себе, *буттям-для-себе,* або ж чиста безсила *одинична* одиничність підноситься до *універсальної індивідуальності.* Мертвий, звільнивши своє *буття* від своєї діяльності або негативної єдиності, стає пустою одиничністю, просто пасивним *буттям для іншого,* відданим у жертву кожній ницій і нерозумній індивідуальності та силам абстрактних матерій, причому і те, і те тепер сильніше за нього: індивідуальність — завдяки життю, яке вона має; сили — внаслідок своєї негативної природи. Родина не дає зганьбити смерть отій діяльності неусвідомленого бажання і абстрактних сутностей, ставить замість тієї діяльності свою власну діяльність і поєднує родича з лоном землі, елементарної [стихійної] неминущої індивідуальності; таким чином, родина робить мертвого членом спільноти, яка радше перемагає й пов'язує сили одиничних матерій і ниці живі сили, що хочуть визволитися від мертвого і зруйнувати його.

Отже, цей останній обов'язок становить довершений *божественний* закон, або позитивний *моральний* учинок, спрямований проти індивіда. Всі інші відносини з ним, які не лишаються на рівні любові, а є моральними, належать до людського закону й мають негативне значення, яке полягає в піднесенні індивіда над ув'язненням у межах природної спільноти, до якої він належить як *реальний* індивід. Та навіть якщо людське право має за свій зміст і силу реальну самоусвідомлену моральну субстанцію, увесь народ, тоді як божественне право і закон мають за свій зміст і силу тільки індивіда, що перебуває по той бік реальності, цей індивід однаково не позбавлений сили; його сила — *абстрактне* суто універсальне, *елементарний* індивід, що бере індивідуальність, яка відривається від елемента і становить самоусвідомлену реальність народу, і знову повертає її в чисту абстракцію, немов у її сутність, що править їй за основу. Далі ми розглянемо спосіб, яким ця сила репрезентується в самому народі.

Тепер як в одному законі, так і в другому є *відмінності* та *ступені. Адже* оскільки ці дві сутності мають у собі елемент свідомості, всередині них самих розвивається відмінність, і саме вона й становить їхній рух та їхнє властиве життя. Розгляд цих відмінностей виявляє спосіб *діяльності* й *самоусвідомлення* обох *універсальних сутностей* морального світу, а також їхній *взаємозв'язок* і їхній *взаємоперехід.*

Спільнота, цей вищий чинний закон, що відкрито існує під сонцем, має своє реальне життя в *уряді,* немов в уряді вона є індивідом. Уряд — це *відображений}' собі реальний* дух, просте ІГ всієї моральної субстанції. Щоправда, ця проста сила дозволяє сутності розширюватись у своєму членуванні і дає кожній частці існування та її власне буття-для-себе. Дух має в цьому свою *реальність,* або своє *існування,* і родина — *елемент [стихія]* цієї реальності. Але водночас дух — це сила цілого, що знову збирає ці частки в негативне одне, дає їм чуття їхньої несамостійності й підтримує їх у свідомості, мовляв, їхнє життя полягає тільки в цілому. Таким чином, спільнота може, з одного боку, організуватись у системи особистої незалежності і власності, особистих прав і прав, пов'язаних із речами, а з другого, почленувати на власні поєднання (та унезалежнити їх) способи праці задля передусім одиничних цілей — вигоди і втіхи. Дух загального поєднання — це *простота* і *негативна* сутність цих систем, що ізолюють себе. Щоб не дати їм у цій ізоляції пустити коріння та зміцніти і, таким чином, розбити ціле й дати духові відлетіти, уряд повинен від часу до часу струшувати їх аж до глибин війною, а отже, руйнувати і збаламучувати їхній установлений порядок та право на незалежність, і саме в цій накинутій роботі давати індивідам, що, загрузнувши, відриваються від цілого і прагнуть непорушного *бут-тя-для-себе* та особистої безпеки, відчути свого господаря — смерть. Завдяки цьому розпадові форми існування дух протидіє виходу з морального існування і зануренню в природне існування, зберігає Я своєї свідомості й підносить це Я до рівня своєї *свободи* і *сили.* Негативна сутність засвідчує себе як властива *могутність* спільноти і *сила* її самозбереження; отже, спільнота має істину та підтвердження своєї могутно-

сті в сутності *божественного закону* і в *підземному царстві.*

Божественний закон, що панує в родині, теж містить у собі відмінності, відносини яких становлять живий рух її реальності. Проте серед трьох відносин — чоловіка і жінки; батька-матері і дітей; братів і сестер — передусім саме *відносини чоловіка* і *жінки* є *безпосереднім* самовизнанням однієї свідомості в іншій і визнанням цього взаємного визнання. Та оскільки йдеться про *природне* самовизнання, а не моральне, це тільки репрезентація і образ духу, а не сам реальний дух. Проте репрезентація або образ мають свою реальність у чомусь іншому, ніж у тому, чим вони є, і тому ці відносини мають свою реальність не в самих собі, а в дитині — іншому, становленням якого вони є і в якому самі вони зникають, і *ця* неперервна зміна одного покоління наступним має своє існування в житті народу. Взаємне шанобливе ставлення чоловіка і жінки теж поєднані з природними відносинами та почуттям, і відносини чоловіка і жінки не мають у самих собі повернення до себе, і так само й другі відносини — взаємне *шанобливе ставлення* батьків-матерів і дітей. Ставлення батька-матері до дітей позначене саме тим почуттям, унаслідок якого вони усвідомлюють, що їхня реальність полягає в іншому, і бачать, як це інше стає буттям-для-себе, не повертаючись до них, а лишаючись чужою, власною реальністю. Натомість шанобливе ставлення дітей до батька-матері позначене чуттям, що вони мають своє становлення, або своє в-собі, в зниканні іншого й отримують своє буття-для-себе і своє самоусвідомлення тільки через відокремлення від свого джерела, відокремлення, в якому те джерело згасає.

Ці обоє відносин перебувають у сфері переходу однієї сторони в іншу й нетотожності цих сторін, що поділені тими відносинами. Проте відносини між *братом* і *сестрою* вже ні з чим не поєднані. Вони однієї крові, що, проте, перебуває в них у стані *спокою* й *рівноваги.* Отже, вони не жадають одне одного й не дають одне одному й не отримують одне від одного

буття-для-себе, а є відносно одне одного вільними індивідами. Ось чому жіночий елемент у постаті сестри найповнішою мірою *провіщає* моральну сутність, проте не доходить до її *усвідомлення* та реалізації, бо закон родини — це *внутрішня* сутність, що існує *в-собі, що* не лежить під світлом свідомості, а лишається внутрішнім почуттям і божественним елементом, звільненим від реальності. Жіночий елемент пов'язаний із тими пенатами, в яких він почасти добачає універсальну субстанцію, а почасти й свою одиничність, і то так, що ці відносини одиничності не є водночас природними відносинами насолоди. Як *дочка* жінка з природним хвилюванням і моральним спокоєм змушена бачити, як її батько-мати зникають, бо тільки коштом таких відносин вона досягає *бут-тя-для-себе,* на яке вона спроможна; отже, в батько-ві-матері вона не бачить позитивно свого буття-для-себе. Проте відносинам *матері* і *жінки* одиничність властива почасти як щось природне, належне до насолоди, а почасти як щось негативне, яке бачить у цих відносинах тільки своє зникнення, і почасти саме тому ця одиничність є чимсь випадковим, яке можна замінити чимсь іншим. У домі моральності відносини жінки спираються не на *цього* конкретного чоловіка, не на *цю* конкретну дитину, а на *чоловіка,* на *дитину взагалі,* не на почуття, а на універсальне. Різниця між моральністю жінки і моральністю чоловіка полягає в тому, що у своєму призначенні для одиничності і у своїй насолоді жінка лишається безпосередньо універсальною і чужою одиничності жадання, натомість у чоловіка ці обидва аспекти відокремлені, і, маючи як громадянин *самоусвідомлену* силу *універсальності,* він набуває таким чином ще й право на *жадання* і отримує водночас свободу від жадання. Оскільки в ці відносини жінки домішана одиничність, моральність цих відносин не чиста, але тією мірою, якою вони таки моральні, одиничність стає *байдужа,* і жінка позбавлена моменту визнання себе як *цього* конкретного Я в іншому. Натомість брат для сестри — це спокійна тотожна сутність узагалі, визнання сестри в ньому чисте й не поєднане з

природними відносинами, і тому в цих відносинах відсутні байдужість та моральна випадковість одиничності, натомість момент *одиничного Я,* яке визнає і яке визнають, може заявити тут про своє право, бо він пов'язаний із рівновагою крові й відносинами, вільними від жадання. Отже, втрата брата для сестри незамінна, і її обов'язок щодо нього найвищий.

Ці відносини — водночас межа, на якій закрита в собі родина розпадається й виходить із себе. Брат — це член родини, в якому її дух стає індивідуалізованим, повертається проти іншого й переходить в усвідомлення універсальності. Брат покидає цю *безпосередню елементарну,* а тому і власне негативну моральність родини, аби здобути і створити реальну са-моусвідомлену мораль.

Брат переходить із божественного закону, у сфері якого він жив, у людський закон. Проте сестра стає, або жінка лишається господинею дому і берегинею божественного закону. Таким чином, обидві статі долають свою природну сутність і постають у своєму моральному значенні, постають як різні форми, які ділять між собою ті два різні аспекти, що їх прибирає моральна субстанція. Ці обидві *універсальні* сутності морального світу мають свою визначену *індивідуальність* у *природно* диференційованих самоусвідом-леннях, бо моральний дух є *безпосередньою* єдністю субстанції з самоусвідомленням, — *безпосередністю,* що постає як існування природної відмінності в аспекті водночас і реальності, й відмінності. Це той самий аспект, що у формі реальної для себе індивідуальності постає в понятті духовної сутності як *початково визначена природа.* Цей момент втрачає невизначеність, яку він ще має там, і випадкове розмаїття схильностей та спроможностей. Тепер це визначена протилежність обох статей, природність якої набуває водночас значення їхньої моральної визначеності.

Проте ця різниця статей та їхнього морального змісту зостається все-таки в єдності субстанції, і рух цієї різниці якраз і є постійним становленням цієї субстанції. Духом родини чоловік посланий далі в життя спільноти і знаходить у спільноті свою самоус-

відомлену сутність; таким чином, як родина знаходить у спільноті свою універсальну субстанцію та існування, так і навпаки, спільнота знаходить у родині формальний елемент своєї реальності, а в божественному законі — свою силу й підтвердження. Ані родина, ані спільнота не є тільки в собі й для себе; людський закон у своєму живому русі походить з божественного закону, закон, що чинний на землі, походить від підземного закону, усвідомлений закон — від не-усвідомленого, опосередкованість — від безпосередності, й усе повертається потім туди, звідки вийшло. Натомість підземна сила має свою *реальність* на землі; через свідомість вона стає існуванням та діяльністю.

Отже, універсальні моральні сутності є субстанцією як універсальне і є субстанцією як окрема свідомість; як свою універсальну реальність вони мають народ і родину, проте чоловік і жінка є для них їхнім природним Я і діяльною індивідуальністю. В цьому змісті морального світу ми бачимо вже досягненими цілі, що їх ставили перед собою попередні безсубстанційні форми свідомості; те, що розум сприймав тільки як об'єкт, стало самоусвідомленням, а те, що це самоусвідомлення містило в собі, вже наявне як справжня реальність. Те, що спостереження знало як уже щось *дане* і *знайдене,* в якому Я не брало жодної участі, тут уже є даним звичаєм, а проте і реальністю, що водночас є і діяльністю, й витвором суб'єкта, який знайшов її. Індивід, що шукає насолоди *втішання своєю індивідуальністю,* знаходить її в родині, а необхідність, у якій гине ця насолода, — це його власне самоусвідомлення як громадянина свого народу; або ж це знання, що *закон серця* є законом усіх сердець, що свідомість *Я* — це визнаний загальний устрій; це *чеснота,* що насолоджується плодами своєї жертви, і вона породжує те, чого прагнула, а саме: підносить сутність до реальної присутності, і її насолода є цим загальним життям. І, нарешті, усвідомлення *самого предмета* задовольняється в реальній субстанції, що якимсь позитивним способом містить і утримує в собі абстрактні моменти тієї пустої категорії. Ця субстанція має в моральних силах справжній зміст, який стає на місце тих несуб-

станційних заповідей, що їх здоровий розум хотів дати і знати, так само як завдяки цьому він отримує конкретний, визначений у ньому самому критерій перевірки не законів, а зробленого.

Ціле — це стабільна рівновага всіх частин, а кожна частина питомий дух, що шукає свого задоволення не за своїми межами, а в собі, і то через те, що він сам перебуває в цій рівновазі з цілим. Щоправда, ця рівновага може бути живою тільки тому, що в ній постає нерівність, а потім *справедливість* знову доводить усе до стану рівноваги. Проте справедливість — це ані якась чужа сутність, що перебуває десь у по-тойбіччі, ані негідна назви справедливості реальність взаємних підступів, зрад, невдячності й т. ін., що бездумним, випадковим, нічим не зумовленим способом чинитиме правосуддя, не зважаючи на вчинки й не дбаючи про безкарність; навпаки, будучи справедливістю *людського* права, яка повертає до загального суспільного життя буття-для-себе, що вийшло з рівноваги, незалежність суспільних станів та індивідів, вона є урядом народу, — урядом, що є присутньою для себе індивідуальністю загальної сутності і власною самоусвідомленою волею всіх. Проте справедливість, що повертає до рівноваги загальне, яке набуло надто великої влади над індивідом, — це ще й простий дух жертви несправедливості, й він не розпадається в цій жертві на, по-перше, власне скривдженого, і, по-друге, якусь потойбічну сутність; сам цей скривджений є підземною силою, а та сутність — його Еринія, яка здійснює помсту: адже його індивідуальність, його кров і далі живуть у домі, його субстанція має тривалу реальність[1]. Кривда, якої можна заподіяти індивідові в царстві моралі, полягає лише в тому, що з ним щось *відбувається.* Сила, яка заподіює кривду свідомості, перетворюючи її на чисту річ, — це природа, загальність, проте не *спільноти,* а *абстрактної* універсальності *буття;* тож індивід, виправляючи заподіяну йому кривду, обертається не проти спільноти, бо не вона його скривдила, а проти тієї загальності. Як ми ба-

Натяк на Ореста. — *Перекп.*

чили, свідомість тих, хто однієї крові з індивідом, виправляє цю кривду так, що те, що сталося, стає радше *витвором,* а звідси й *буття,* цей *останній стан,* є чимсь бажаним, а отже, і втішним.

Таким чином, моральне царство у своєму *існуванні* — це незатьмарений світ, що його не занечищує жоден поділ. Так само і його рух є спокійним перетворенням однієї з його сил в іншу, тож кожна сила сама зберігає і створює іншу силу. Ми, звичайно, бачили, що цей світ поділяється на дві сутності та 'їхні реальності, проте їхня протилежність — це радше підтвердження однієї сили через іншу, і там, де вони безпосередньо контактують між собою як реальні, ' ї х -ня проміжна ланка та елемент — це їхнє безпосереднє взаємопроникнення. Одна крайність, тобто універсальний самоусвідомлений дух, стає пов'язана з другою крайністю, тобто своєю силою і своїм елементом — з *неусвідомленим* духом, — через індивідуальність чоловіка. Натомість *божественний* закон має свою індивідуалізацію, або ж *неусвідомлений* дух індивіда має своє існування в жінці, яка править за проміжну ланку й через *посередництво* якої він переходить із нереальності в реальність, із незнання й невідання в усвідомлену царину. Союз чоловіка та жінки становить діяльну середню ланку для цілого й елементу, що, роздвоєний на крайності божественного і людського закону, водночас є їхнім безпосереднім поєднанням, яке перетворює обидва перші силогізми на один силогізм і об'єднує протилежні рухи: реальності, що опускається до нереальності, людського закону, що організується в незалежні члени і опускається до небезпеки й випробування смертю, і підземного закону, що піднімається до реальності дня та усвідомленого існування, причому перший процес припадає чоловікові, а другий — жінці.

б. Моральна поведінка. Людське і божественне знання. Провина і доля

Оскільки в щойно розглянутому царстві моралі є протилежність, самоусвідомлення ще не постає у своєму праві як *окрема індивідуальність;* індивідуальність у ньому, з одного боку, — це тільки *загальна воля,* а з другого — *кров* родини; цей *конкретний індивід* має значення тільки як *нереальна тінь.* Поки що не здійснено *жодної дії;* проте дія — це *реальне Я.* Дія перешкоджає стабільній організації та рухові морального світу. Те, що в цьому світі видається порядком і гармонією між двома його сутностями, кожна з яких підтверджує й доповнює другу, стає внаслідок дії переходом *протилежностей* одна в одну, в якому кожна радше доводить свою нікчемність і нікчемність своєї протилежності, ніж підтверджує себе та її; стає негативним рухом, або вічною необхідністю страхітливої *долі,* яка затягує в прірву своєї *простоти* як божественний, так і людський закон, а також обидва самоусвідомлення, в яких ці сили мають своє існування, й переходить для нас в *абсолютне буття-для-себе* чистого індивідуального самоусвідомлення.

Основа, з якої починається цей рух і на якій він відбувається, — це царство моралі, проте *діяльність* цього руху — самоусвідомлення. Як *моральна* свідомість воно є *простим чистим спрямуванням* на моральну сутність, тобто *обов'язком.* У цій свідомості немає жодної сваволі, а також жодної боротьби, жодної нерішучості, бо вона вже відмовилась від створення та перевірки законів, натомість моральна сутність є для неї чимсь безпосереднім, непохитним, позбавленим суперечностей. Отже, це ані кепська вистава, коли стаєш свідком зіткнення пристрасті та обов'язку, ані комічна вистава, коли стаєш свідком зіткнення обов'язку та обов'язку, — зіткнення, зміст якого — той самий, що й у зіткнення пристрасті та обов'язку: адже пристрасть теж можна репрезентувати як обов'язок, оскільки обов'язок, коли свідомість повертається в себе зі своєї безпосередньої субстанційної сутності, стає формально-загальним обов'язком, що йому, як ми вже бачили вище, однаково добре пасує будь-який зміст. А зіткнення обов'язків комічне тому, що виражає суперечність, а саме: два *протиставлені* один одному *абсолюти,* тобто щось абсолютне і — безпосередньо — нікчемність цього так званого абсолюту, або обов'язку. Але моральна свідомість знає, що їй треба робити, і сповнена рішучості належати чи то до людського, чи то до божественного закону. Ця безпосередність її рішучості — це буття-в-собі, й тому, як ми вже бачили, воно має водночас значення природного буття; природа, а не випадковість обставин чи вибору приписує одну стать до одного закону, а другу — до другого; або ж навпаки, обидві моральні сили самі дають собі в обох статях своє індивідуальне існування та реалізацію.

Таким чином, оскільки, з одного боку, мораль полягає, по суті, в цій безпосередній *рішучості,* й отже, для свідомості тільки один закон є сутністю, а з другого — моральні сили реальні в *Я* свідомості, ці сили набувають значення взаємного *відкидання* і *протилежності;* в самоусвідомленні вони є *для себе,* так само як у *царстві* моралі — тільки *в собі.* Моральна свідомість, *рішуче* ставши на бік однієї з них, є, по суті, *характером;* для неї немає тотожності між *сутно-стями* обох сил, і тому протилежність видається їй *нещасливим* зіткненням обов'язку тільки з позбавленою прав *реальністю.* У цій протилежності моральна свідомість є самоусвідомленням, і як така вона водночас намагається силоміць підпорядкувати тим законам, яким вона кориться, цю протиставлену їй реальність або ж ошукати цю реальність. Бачачи право тільки на своєму боці, а неправо — на другому боці, та сила, що належить до божественного закону, бачить на другому боці випадкове людське *насильство,* тоді як сила, належна до людського закону, бачить на іншому боці тільки впертість та *неслухняність* внутрішнього буття-для-себе: адже накази уряду мають загальне значення, очевидне для всіх, проте воля іншого закону має підземне, замкнене у внутрішньому

значення, що у своєму існуванні постає як воля індивіда і, суперечачи першому законові, є злочином.

Таким чином, у свідомості постає протилежність *відомого* і *невідомого,* так само як у субстанції є протилежність *усвідомленого* і *неусвідомленого;* абсолютне *право* морального *самоусвідомлення* виявляється у стані конфлікту з *божественним правом сутності.* Для самоусвідомлення як свідомості об'єктивна реальність як така має сутність, проте відповідно до своєї субстанції воно є єдністю себе і цієї протилежності, а моральне самоусвідомлення — це усвідомлення тієї субстанції; об'єкт, як протиставлений самоусвідомленню, через те цілком втрачає таке значення, як мати для себе сутність. Давно вже зникли сфери, де об'єкт був тільки *річчю,* і так само зникли і сфери, в яких свідомість утвердила щось сама собою й перетворила якийсь окремий момент на сутність. Проти такої однобічності реальність має свою власну силу; вона стоїть разом з істиною проти свідомості, й тільки репрезентує свідомості, що таке істина. Проте моральна свідомість напилася з чаші абсолютної субстанції забуття про всяку однобічність буття-для-себе, про свої цілі і про свої питомі поняття і тому водночас утопила в тих водах Стіксу всю свою сутність і самостійне значення об'єктивної реальності. її абсолютне право полягає в тому, що вона, діючи за моральним законом, знаходить у цій реалізації не що інше, як тільки виконання самого морального закону, а вчинок засвідчує не що інше, як моральну діяльність. Моральне, будучи водночас абсолютною *сутністю* і абсолютною *силою,* не може стерпіти жодного перекручення свого змісту. Якби воно було тільки абсолютною *сутністю,* а не силою, то могло б зазнавати перекручень під впливом індивідуальності, але індивідуальність, будучи моральною свідомістю, зреклася всяких перекручень, відмовившись від однобічного буття-для-себе; і навпаки, проста сила могла б бути перекручена сутністю, якби й далі була тільки таким буттям-для-себе. Внаслідок такої єдності індивідуаль-ність є чистою формою субстанції, що є змістом, а діяльність полягає в переході від думки до реальності, проте лише як рух несуттєвої протилежності, моменти якої не мають ніякого окремого, відмінного один від одного змісту та суті. Отже, абсолютне право моральної свідомості полягає в тому, що *дія,* ця *форма* її *реальності,* — це не що інше, як те, що вона *знає.*

Проте сама моральна сутність розпалася на два закони, а свідомість, як нероздвоєне ставлення до закону, приписана тільки одному з них. *Проста* свідомість наполягає на абсолютному праві, щоб сутність *поставала* перед нею (як перед моральною свідомістю) такою, якою вона є *в собі,* і так само й ця сутність наполягає на праві бути своєю *реальністю,* тобто на праві бути подвійною. Це право сутності водночас не протиставлене самоусвідомленню, немов це право перебуває десь-інде, а є власною сутністю самоусвідомлення; тільки в ньому воно має своє існування і свою силу, і його протилежністю є дія самого *самоусвідомлення.* Бо самоусвідомлення, саме тому, що воно у своїх очах існує як Я й переходить до дії, підноситься над *простою безпосередністю* й саме утверджує *роздвоєння.* Внаслідок дії воно втрачає визначеність моралі, цієї простої впевненості в безпосередній істині, й утверджує свій поділ і в собі як у діяльному, і в протиставленій йому негативній для нього реальності. Отже, через дію воно стає *провиною.* Бо ця дія — його *діяльність,* а діяльність — його найвластивіша сутність; провина набирає ще й значення *злочину:* адже як проста моральна свідомість вона повертається до одного закону, але зрікається другого і тому порушує його своєю дією. *Провина* — не байдужа двозначна сутність, згідно з якою дія, якою вона *справді* постає у світлі дня, може або не може бути *діяльністю* винного Я, немов із діяльністю можна пов'язати щось зовнішнє та випадкове, яке не належить до діяльності і з боку якого діяльність була б невинною. Адже й сама діяльність є тим роздвоєнням, утверджуючи себе для себе і утверджуючи напроти себе чужу зовнішню реальність; те, що така реальність існує, спричинене самою діяльністю і є її результатом. Отже, невинною є тільки недіяльність, скажімо, буття каменя, та аж ніяк не буття дитини. Але в аспекті

змісту моральна *дія* містить у собі ще й момент злочину, бо не скасовує *природного* розподілу обох законів між двома статями, а радше лишається *нерозд-воєним* спрямуванням на закон у межах *природної безпосередності* і, як діяльність, перетворює цю однобічність на провину, бо сприймає тільки один аспект сутності й негативно ставиться до другого, тобто заподіює йому кривду. До чого саме в загальному моральному житті належать провина і злочин, дії та вчинки, ми згодом розглянемо набагато докладніше, а тим часом з'ясовується, що діє і є винним не *цей конкретний індивід:* адже цей індивід, як *це конкретне* Я, — тільки нереальна тінь, або ж існує тільки як універсальне Я, а індивідуальність — це суто *формальний* момент *діяльності* взагалі, тоді як її зміст — це закони і звичаї, а коли йдеться про індивіда, закони і звичаї його стану; індивід — це субстанція як рід, що, звичайно, внаслідок своєї визначеності стає видом, але вид водночас лишається загальним роду. Самоусвідомлення в лоні народу опускається лише від загального до окремого, а не до одиничної індивідуальності, що утверджує у своїй діяльності ексклюзивне Я, негативну в своїх очах реальність; натомість діяльність цього самоусвідомлення спирається на впевнену довіру до цілого, до якої не домішано нічого чужого, ніякого страху та ворожості.

Моральне самоусвідомлення дізнається тепер у своєму вчинку про розвинену природу *реальної* діяльності, а також про те, коли воно кориться божественному законові, а коли дотримується людського. Для нього очевидний закон пов'язаний, у сутності, з протилежним йому законом; сутність — це єдність обох законів, проте вчинок — це виконання тільки одного закону, спрямоване супроти другого закону. Але, пов'язане в сутності з цим другим законом, виконання одного закону породжує другий закон, і той стає таким, яким його зробив учинок, тобто покривдженою й відтепер ворожою сутністю, що вимагає помсти. В діяльності загалом очевидний тільки один аспект постанови, але постанова *в собі* — це щось негативне, яке протиставить їй інше, постанові, що є

знанням, — інше, те, що чуже їй. Через те реальність приховує в собі інший, чужий знанню аспект і не показується свідомості такою, якою вона є в собі і для себе,- не показує синові батька в постаті кривдника, якого він убиває, й не показує матері в постаті цариці, яку він бере собі за дружину. Таким чином, на моральне самоусвідомлення влаштовує засідку темна сила, яка показується тільки тоді, коли відбулася дія, і хапає його в мить самої дії: адже виконана дія — це скасована протилежність між Я, що знає, і протиставленою йому реальністю. Виконавець дії не може заперечити злочин і свою провину; дія полягає в тому, щоб привести в рух нерухливе й породити те, що було тільки замкненим у можливості, а отже, пов'язати неусвідомлене з усвідомленим, те, що не існувало, з буттям. У цій істині й виявляється дія — як те, в чому усвідомлене поєднане з неусвідомленим, своє — з чимсь чужим, як роздвоєна сутність, що її інший аспект сприймає в досвіді свідомість, і то як свій аспект, проте як силу, яку вона скривдила і спровокувала на ворожість.

Цілком може бути, що право, яке перебувало в засідці, наявне для діяльної *свідомості* не у своїй питомій формі, а тільки *в собі,* у внутрішній провині постанови й діяльності. Проте моральна свідомість повніша, її провина чистіша, якщо вона *наперед знає* закон і силу, яка йому протиставлена, вважає її за насильство й несправедливість, за моральну випадковість і свідомо, немов Антігона, коїть злочин. Виконана дія перекручує її погляд, оскільки саме *виконання* проголошує: те, що *моральне,* має бути *реальним,* бо мета діяльності — це *реальність* мети. Діяльність виражає якраз *єдність реальності* й *субстанції,* виражає те, що реальність не випадкова для сутності, а, пов'язана з нею, не дана жодному праву, яке не було б істинним правом. Через цю реальність і свою діяльність моральне самоусвідомлення повинно визнати свою протилежність як свою реальність і повинно визнати свою провину.

Унаслідок своїх страждань ми визнаємо, що помилилися[1].

Це визнання виражає скасований розрив між моральною *метою* і *реальністю,* виражає повернення до моральної *настроєності,* яка знає, що ніщо не є слушним, окрім права. А л е , таким чином, виконавець дії зрікається свого *характеру* й *реальності* свого Я і гине. Його *буття* полягає в належності до свого морального закону як до своєї субстанції, проте, визнавши протилежний закон, він уже не бачить у тому першому законі своєї субстанції, і замість своєї реальності той закон досягає нереальності, просто настроєності. Щоправда, субстанція постає *в* індивідуальності як *пафос* індивідуальності, а індивідуальність постає як те, що оживляє ту субстанцію і, отже, стоїть над нею; проте субстанція — це пафос, що водночас є характером індивідуальності; моральна індивідуальність безпосередньо і в собі становить одне з тим своїм загальним, існує лиш у ньому й не спромагається пережити загибелі, якої зазнає ця моральна сила під дією протиставленої їй сили.

Проте ця індивідуальність має водночас упевненість, що та індивідуальність, пафосом якої є ця протиставлена сила, *зазнає не більшого лиха, ніж завдає сама.* Взаємний рух навпроти моральних сил та індивідуальностей, що утверджують їх у житті та діяльності, досягає своєї *справжньої мети* тільки в тому, що обидві сторони зазнають тієї самої загибелі. Адже жодна сила не має ніякої переваги над іншою, щоб бути якимсь *суттєвішим* моментом субстанції. Те, що вони мають однакову суть та існують поряд, байдужі одна до одної, означає, що їхнє буття позбавлене Я; у *вчинку* вони мають свою самостійну, проте різну сутність, що суперечить єдності Я і становить їхню безправність та необхідну загибель. *Характер* теж почасти, відповідно до свого пафосу, чи субстанції, належить тільки одній із цих сил, а почасти, коли взяти до уваги аспект знання, як один, так і другий характер поділяються на усвідомлене та неусвідомлене; оскільки кожен характер сам породжує цю протилежність, а через учинок навіть незнання є його витвором, кожен опускається у провину, що пожирає його. Отже, перемога однієї сили та її характеру і поразка другої сторони були б тільки частиною та незакінче-ним витвором, що невпинно посувається до рівноваги обох сил. Тільки в однаковому підпорядкуванні обох сторін здійснюється абсолютне право і постає моральна субстанція — як негативна сила, яка поглинула обидві сторони, або як всемогутня і справедлива *доля.*

Якщо обидві сили розглядати відповідно до їхнього змісту та його індивідуалізації, перед нами постає образ їхнього сформованого конфлікту, а з формального боку — це конфлікт моральності й самоусвідомлення з позбавленою свідомості природою і наявною завдяки їй випадковістю (випадковістю, що має певне право супроти самоусвідомлення, бо воно є тільки *істинним* духом, існує тільки в безпосередній єдності зі своєю субстанцією), тоді як за своїм змістом — це розрив між божественним і людським законами. Юнак виходить із позбавленої свідомості сутності, з родинного духу, і стає індивідуальністю спільноти, але його належність до природи, від якої він відірвався, засвідчує те, *що* він вступає у випадковість двох братів [Етеокла й Поліника], що з однаковим правом опановують спільноту [трон свого батька Едіпа]; нетотожність (спричинена тим, що один народився раніше, а другий пізніше), будучи природною різницею, не має *для них,* що вступають у моральну сутність, ніякого значення. Проте уряд, як проста душа, або Я народного духу, не терпить роздвоєння індивідуальності, і природа, будучи випадковістю множини, постає проти моральної необхідності цієї єдності. Отже, обидва брати стають через те роз'єднані, і їхнє однакове право на державну владу знищує їх обох, бо вони однаково завинили. Коли дивитися з погляду людини, злочин скоїв той, хто, *не володіючи,* напав на спільноту, на чолі якої стояв інший. Натомість право на своєму боці мав той, хто розглядав другого брата

Софокл. Антігона. Рядок 926. — *Перекл.*

лише як *індивіда,* відокремленого від спільноти, і хто виганяв його як такого безвладного; він зазіхав тільки на індивіда як такого, а не на спільноту, не на сутність людського права. Спільнота, на яку нападає і яку захищає пуста одиничність, зберігається, а кожного брата спіткала смерть від рук його брата: адже індивідуальність, що пов'язує зі своїм *буттям-для-себе* небезпеку для цілого, сама вигнала себе зі спільноти й розпалася в собі. Проте одного брата, що був на її боці, спільнота вшановуватиме, натомість другого, який ще на мурах погрожував спустошити місто, уряд, відновлена простота Я спільноти, покарає, позбавивши останньої почесті; той, хто підняв руку на найвищий дух свідомості, дух спільноти, повинен бути позбавлений честі мати свою сутність цілою й завершеною, позбавлений честі, якою вшановують дух, що відійшов.

Та якщо загальне отак легко збиває чисту верхівку своєї піраміди й безперечно *перемагає* родину, цей бунтівливий принцип одиничності, воно, таким чином, утягується в *боротьбу* з божественним законом, а самоусвідомлений дух — у боротьбу з неусвідомле-ним духом, бо цей неусвідомлений дух — ще одна суттєва сила, не знищена, а тільки покривджена усвідомленим духом. Але перед лицем цього владного й очевидного закону він для допомоги собі в *реальному* здійсненні може знайти тільки безкровну тінь. Як закон слабкості й пітьми він, отже, кориться передусім законові дня і сили, бо перша з цих двох сил панує під землею, а не на землі. Проте реальне, що забрало у внутрішнього його честь і силу, спожило таким чином свою сутність. Очевидний дух має коріння своєї сили в підземному світі; властива народові *впевненість,* яка впевнена в собі й запевняє себе, має істину своєї присяги, що поєднує всіх в одне, тільки в позбавленій свідомості та німій субстанції всіх, у водах забуття. Таким чином, здійснення очевидного духу обертається на свою протилежність, і дух дізнається, що його найвище право — це найвища несправедливість, його перемога — радше його власна загибель. Отже, вбитий, чиє право було порушене, знає,

як знайти засоби помсти, що мають не меншу реальність і насильство, що й сила, яка скривдила його. Ці сили — це інші спільноти, вівтарі яких загидили своїм трупом собаки та птахи і які не піднеслися до не-усвідомленої загальності через повернення, до якого і слід було вдатися, до елементарного індивіда, а зостаються над землею в царстві реальності і, як сила божественного закону, зберігають тільки самоусвідом-лену реальну загальність. Вони стають ворожі одна одній і руйнують спільноту, що позбавила честі й розбила свою силу — родинну шанобливість.

У такій репрезентації рух людського і божественного законів є виявом їхньої необхідності в індивіді, в якому загальне постає як *пафос,* а діяльність руху — як *індивідуальна* діяльність, яка надає подоби випадковості необхідності цього процесу. Але індивідуальність та діяльність становлять загалом принцип одиничності, що у своїй чистій універсальності був названий внутрішнім божественним законом. Як момент очевидної спільноти цей закон має не тільки ту підземну, або зовнішню у своєму існуванні чинність, а й очевидні реальні існування та рух у реальному народі. Взяте в цій формі те, що було репрезентоване як простий рух індивідуалізованого пафосу, набуло іншого вигляду, злочин і зіперте на нього руйнування спільноти набули власної форми свого існування. Отже, людський закон, що у своєму загальному існуванні є спільнотою, у своїй діяльності взагалі — мужністю, а у своїй реальній діяльності — урядом, *рухається* й *підтримує* себе завдяки тому, що, поглинаючи сепаратизм пенатів, або незалежну індивідуалізацію в родинах, які перебувають під владою жіноцтва, підтримує їх у стані розпаду в неперервності своєї плинності. Але родина водночас — це загалом елемент того людського закону, а одинична свідомість — універсальна діяльна основа. Оскільки спільнота має своє існування тільки завдяки руйнуванню родинного щастя й розпаду самоусвідомлення в загальному, вона створює свого внутрішнього ворога в тому, що вона пригнічує і що водночас необхідне для неї, — в жіноцтві загалом. Жіноцтво, *ця* споконвічна іронія спіль-

ноти, змінює внаслідок інтриґ загальну мету вряду-вання на приватну мету, перетворює загальну діяльність спільноти на витвір тих або тих конкретних індивідів і перекручує загальну власність держави, обертаючи її на власність і пишноту родини. Жінка, таким чином, обертає поважну мудрість зрілих літ, що, мертва для всякої одиничності насолоди та втіхи, а також і реальної діяльності, думає і дбає лише про загальне, на об'єкт клинів із боку пустотливої незрілої молоді, на об'єкт зневаги за її ентузіазм, і підносить загалом силу молоді до того, що має значення: сина, що його мати народила як свого господаря, брата, в якому сестра бачить чоловіка, що є їй рівнею, юнака, завдяки якому дочка, позбавлена своєї залежності, досягає втіхи і гідності дружини. Але спільнота може зберігати себе, тільки придушуючи цей дух одиничності, а оскільки цей дух — суттєвий момент, спільнота, звичайно, ще й створює його, щоправда, своїм репресивним ставленням до нього як до ворожого принципу. А проте цей момент, відірвавшись від загальної мети, є тільки лихим і нікчемним у собі й не спромагається ні на що, якщо тільки сама спільнота не визнає сили молоді, — тієї мужності, яка, не дозрівши, ще перебуває в межах одиничності, — як *сили* цілого. Бо ціле, спільнота, — це народ, воно саме є індивідуальністю і, по суті, існує тільки для *себе* лише тому, що *інші індивідуальності* існують *для нього,* що воно відкидає їх від себе і знає, *що* незалежне від них. Негативний аспект спільноти, що полягає *в її межах* у придушенні синґуляризації індивідів, а *за її межами* в незалежній діяльності, має свою зброю в індивідуальності. Війна — це дух і форма, в якій суттєвий момент моральної субстанції, абсолютна *свобода* моральної *незалежної сутності* від усякого існування, вочевидь підтверджений та реалізований. Якщо війна, з одного боку, дає відчути силу негативного окремим *системам* власності та особистої незалежності, а також самій індивідуальній *особистості,* з другого боку, ця негативна сутність війни постає як те, що дає змогу зберегти ціле; сміливий юнак, у якому жіноцтво має свою насолоду, пригнічений принцип згуби, ви-

ходить тепер наперед і запановує. Нині він є природною силою і тим, *що* постає як щасливий випадок, який вирішує існування моральної сутності й духовної необхідності; оскільки, таким чином, існування моральної сутності спирається на силу і щасливий шанс, то *вже вирішено,* що вона має загинути. Якщо раніше тільки пенати гинули в народному дусі, тепер, унаслідок своєї індивідуальності, *живі* народні духи гинуть у *загальній* спільноті, чия *проста загальність* позбавлена духу й мертва і чиє життя є *окремим* індивідом як одиничністю. Моральна форма духу зникає, і на її місці з'являється інша.

Отже, ця загибель моральної субстанції та її перехід в іншу форму визначені тим, що моральна свідомість, по суті, *безпосередньо* спрямована на закон; таке визначення безпосередності зумовлює те, що природа просто входить у дії, продиктовані мораллю. її реальність розкриває тільки суперечність і зародок загибелі, що їх приховує прекрасна гармонія і стабільна рівновага морального духу самою своєю стабільністю і красою: адже безпосередність має суперечливе значення, будучи водночас неусвідомленим спокоєм природи і самоусвідомленим неспокійним спокоєм духу. Через цю природність цей конкретний моральний народ загалом є визначеною природою, а отже, обмеженою індивідуальністю, і тому знаходить своє скасування в іншій індивідуальності. А л е , оскільки ця визначеність, що утверджена в існуванні, є обмеженням, а водночас і негативністю взагалі та Я індивідуальності, зникає, життя духу і ця субстанція, що усвідомлює *себе* в усіх своїх індивідуальних елементах, втрачаються. Субстанція постає в цих своїх елементах як їхня *формальна універсальність* і вже не властива їм як живий дух, бо проста компактність її індивідуальності в багатьох місцях розірвалася.

в. Правний стан

Загальна єдність, до якої повертається жива безпосередня єдність індивідуальності й субстанції, — це позбавлена духу спільнота, яка припиняє бути самоне-

усвідомленою субстанцією індивідів і в якій вони тепер, кожен відповідно до свого окремого буття-ддя-себе, мають статус незалежних сутностей та субстанцій. Загальне, подрібнене на атоми абсолютної множини індивідів, цей тепер мертвий дух, — це *рівність,* у якій *усі,* як і *кожен,* мають значення як *особи.* Те, що у світі моралі було назване прихованим божественним законом, вийшло, фактично, зі свого внутрішнього в реальність; у внутрішньому *індивід* був (і його вважали за такого) реальним лише як спільна для всіх *кров родини.* Індивід як *цей* конкретний індивід був *позбавленим Я* духом, *що відійшов,* а тепер він уже вийшов зі своєї нереальності. Оскільки моральна субстанція — це тільки *істинний* дух, індивід через те повертається до *впевненості* в собі; він є моральною субстанцією як *позитивне* універсальне, але його реальність полягає в тому, щоб бути *негативним* універсальним *Я.* Ми бачили, що сили і форми морального світу занурені в просту необхідність пустої *долі.* Сила морального світу — це субстанція, що відображується у своїй простоті, натомість абсолютна сутність, що відображується в собі, саме оця необхідність пустої долі — це не що інше, як *Я* самоусвідомлення.

Це Я править відтепер за сутність, що *існує в собі і для себе,* і отака його *визнаність* — це його субстан-ційність, але ця субстанційність — *абстрактна універсальність,* бо її зміст — *оце непоступливе Я,* а не Я, що розчинилось у субстанції.

Отже, особистість тут вийшла з життя моральної субстанції і є незалежністю свідомості, яка *справді визнана як незалежна. Нереальне мислення* такої незалежності, яке стає собою, *зрікаючись реальності,* раніше вже було репрезентоване нам як *стоїчне* самоусвідомлення; це самоусвідомлення було результатом панування і рабства, безпосереднім існуванням *самоусвідомлення,* і так само і особистість походить від безпосереднього *духу,* що є загальною панівною волею всіх, а також їхньою покорою. Те, що для стоїцизму було *в-собі* лише в *абстракції,* тепер є реальним світом. Стоїцизм — це не що інше, як свідомість,

що доводить до абстрактної форми принцип правно-го стану, позбавлену духу незалежність; завдяки цій утечі з *реальності* вона досягає тільки думки про незалежність; свідомість тут існує абсолютно для *себе* через те, що не пов'язує свою сутність ні з яким існуванням, а ладна відмовитися від будь-якого існування і утверджує свою сутність тільки в єдності чистого мислення. Таким самим чином і право особи не пов'язане ані з якимсь багатшим чи могутнішим існуванням індивіда як такого, ані з якимсь універсальним живим духом, а пов'язане радше з чистим одним своєї абстрактної реальності, або з цим одним як зі самоусвідомленням узагалі.

Абстрактна незалежність стоїцизму репрезентує свою реалізацію, і так само й ця незалежність повторює тепер рух тієї першої незалежності. Перша незалежність перейшла в скептичне збурення свідомості, в оті незв'язні балачки негативного, що, безформне, блукає від однієї випадковості буття та мислення до другої, щоправда, і розчиняє їх в абсолютній незалежності, але водночас і знову створює " ї х , будучи, фактично, тільки суперечністю між незалежністю й залежністю свідомості. Та й особиста незалежність, характерна для сфери *права,* — це радше таке саме загальне збурення і взаєморозчинення. А д ж е те, що колись правило за абсолютну сутність, — це самоусвідомлення як чисте *пусте одне* особи. Супроти цієї пустої універсальності субстанція має форму *наповнення* і *змісту,* і зміст тепер цілком вільний та непідпорядко-ваний: адже дух, що підпорядковував його і утримував у єдності, вже відсутній. Тому це пусте одне особи є у своїй *реальності* випадковим існуванням, позбавленою сутності сукупністю рухів і дій, що не має ніякої стабільності. Отже, як і скептицизм, формалізм права внаслідок самого свого уявлення не має питомого змісту; він виявляє існування розмаїтих випадків володіння й накидає йому ту саму абстрактну універсальність, унаслідок якої його називають *власністю.* Але якщо отак визначену реальність у скептицизмі загалом називають *ілюзією* і вона має тільки негативну вартість, у праві вона має позитивну вартість. Та

негативна вартість полягає в тому, що реальне має значення Я як мислення, як універсальне *в собі,* а ця позитивна вартість — у тому, що реальне має значення *мого як* категорія, як те, що *реальне* й *визнане.* І те, і те — це те саме *абстрактне універсальне;* реальний зміст, або *визначеність* мого — чи то йдеться про якесь зовнішнє володіння, чи то про внутрішнє багатство або вбогість духу й характеру — не міститься в цій порожній формі й не обходить її. Отже, зміст належить якійсь *власній силі,* яка є чимсь іншим, ніж формально універсальне, що є лише випадковістю і сваволею. Через те усвідомлення права в самому реальному утвердженні своєї чинності дізнається радше про втрату своєї реальності і свою цілковиту несут-тєвість, тож позначити індивіда як особу — це виразити зневагу.

Вільна сила змісту визначає себе так, що розпорошення в абсолютній *множині* особистих атомів унаслідок природи цієї визначеності водночас концентрується в якійсь *одній* чужій їм і теж позбавленій духу точці, що, з одного боку, як і непоступливість їхньої особистості, є суто одиничною реальністю, але, на відміну від їхньої пустої одиничності, має водночас значення всього змісту, а отже, реальної сутності, а на відміну від їхньої начебто абсолютної, проте несуттєвої реальності, є універсальною силою і абсолютною реальністю. Таким чином, цей володар світу є у своїх очах абсолютною особою, яка водночас містить у собі все існування і для свідомості якої не існує ніякого вищого духу. Це особа, проте самотня особа, що стоїть супроти *всіх,* ці всі становлять визнану й чинну універсальність особи, бо індивід як такий є істинним тільки як загальна множина одиничності; відокремлене від неї самотнє Я є фактично безсилим і нереальним. Водночас тій універсальній особистості протиставлена свідомість змісту. Але цей зміст, визволений від своєї негативної сили, — це хаос духовних сил, що, розкуті, несамовито лютують і нищать одна одну, немов стихійні сутності; їхнє безсиле самоусвідомлення — це безпорадна замкненість і основа їхніх заворушень. Цей володар світу, що знає себе як

квінтесенцію всіх реальних сил, — це страхітливе самоусвідомлення, що усвідомоює себе як реального Бога; та оскільки воно існує тільки як формальне Я, нездатне приборкати ті сили, його рух та його втішання собою становлять і не менш страхітливу гульню.

Володар світу реально усвідомлює те, чим він є, — універсальною силою реальності, — в нищівному насильстві, яке він спрямовує на протиставлені йому Я його підданих. А д ж е його сила — це не духовна *єдність,* у якій різні особи пізнаватимуть своє самоусвідомлення, бо вони радше існують як особи для себе й відкидають будь-яку неперервність з іншими на основі абсолютної непоступливості своєї атомістичної природи; отже, вони перебувають у суто негативних відносинах і між собою, і з володарем, що є 'їхнім зв'язком, або їхньою неперервністю. Як ця неперервність, володар — це сутність і зміст 'їхньої формальної природи, проте зміст, що чужий їм, і сутність, яка ворожа їм і радше касує саме те, що для них правило за сутність, позбавлене змісту буття-для-себе, і яка, як неперервність 'їхньої особистості, саме цю особистість і знищує. Отже, юридична особистість, оскільки їй накинуто й визнано в ній чужий їй зміст, і вона дозволяє його визнати, бо він є її реальністю, дізнається радше про свою безсубстанційність. Натомість руйнівний шал цієї позбавленої сутності основи дає собі усвідомлення своєї всевладності, але це Я — просто спустошення, а отже, існує тільки зовні від себе й радше становить тільки відкидання свого самоусвідомлення.

Отак побудований той аспект, у якому самоусвідомлення як абсолютна сутність є *реальним.* Але *свідомість,* вигнана з цієї реальності й *затамована в собі,* думає, що це її несубстанційність; раніше ми бачили, як стоїчна незалежність чистого мислення пронизала скептицизм і знайшла свою істину в нещасливій свідомості, — істину, яким саме є його буття-в-собі-і-для-себе. Якщо тоді це знання поставало лише як однобічний погляд свідомості як такої, тут проступила й *реальна* істина цього погляду. Вона полягає в тому,

що ця *загальновизнана чинність* самоусвідомлення — це чужа йому реальність. Ця *чинність* — універсальна реальність Я, але *ця.* реальність безпосередньо є ще й перекрученням Я, втратою його сутності. Реальності Я, якої не було в моральному світі, досягнено завдяки його поверненню в *особу;* те, що в моральному світі було єдиним, постає тепер у розвиненій, проте чужій собі формі.

Б. Дух, чужий сам собі. Культура

Моральна субстанція зберігає протилежність у своїй простій свідомості, а цю свідомість — у безпосередній єдності зі своєю сутністю. Тому сутність має просту визначеність *буття* для свідомості, яке безпосередньо спрямоване на неї і звичаєм якої воно є; ані свідомість не вважає себе за *ир конкретне Я, що все відкидає,* ані субстанція не має значення якогось існування, викинутого з неї, — існування, з яким вона могла б поєднатися тільки через відчуження від себе і яке вона водночас мала б виробляти. Але той дух, чиє Я абсолютно дискретне, має свій зміст перед собою як реальність, що не менш непроникна, ніж він сам, і світ має тут визначеність бути чимсь зовнішнім, негативним самоусвідомлення. Але цей світ — духовна сутність і є в собі взаємопроникненням буття та індивідуальності; таке його існування — це *витвір* самоусвідомлення, а водночас і безпосередньо дана й чужа йому реальність, яка має своє питоме буття і в якій самоусвідомлення не пізнає *себе.* Ця зовнішня реальність — це зовнішня сутність і вільний зміст права, проте *ця* зовнішня реальність, яку володар світу права містить у собі, — не тільки елементарна сутність, — випадково наявна для Я, а і його праця, тільки не позитивна, а радше негативна. Вона досягає свого існування внаслідок *власного* самовідчуження та знесутнення самоусвідомлення, що їх йому, серед спустошення, яке панує у світі права, здається, заподіює зовнішнє насильство розкутих елементів [стихій].

Ці елементи є для себе тільки чистим спустошенням і власним розпадом, проте цей розпад, ця їхня негативна сутність якраз і становить Я; Я — це їхній суб'єкт, їхня діяльність і становлення. Але ці діяльність і становлення, завдяки яким субстанція стає реальною, — це відчуження особистості, бо *безпосереднє* Я, тобто Я *без відчуження,* що має чинність у собі і для себе, позбавлене субстанції і є іграшкою тих несамовитих елементів; отже, його субстанція — це його власне самовідчуження, а відчуження — це субстанція, або ж духовні сили упорядковуються в якийсь світ і завдяки цьому зберігають *себе.*

Таким чином, субстанція — це *дух,* самоусвідом-лена *єдність* Я і сутності, проте, і Я, і сутність означають одне для одного ще й відчуження. Дух — це *свідомість* об'єктивної субстанції, вільної для себе, але цій свідомості протиставлена єдність Я і сутності, *реальній* свідомості протиставлена *чиста свідомість.* З одного боку, реальне самоусвідомлення через своє відчуження переходить у реальний світ, а реальний світ — знов у реальне самоусвідомлення; але, з другого боку, саме ця реальність, як особа, так і об'єктивність, скасовуються; вони є суто універсальними. Це їхнє відчуження — *чиста свідомість,* або *сутність.* Теперішнє безпосередньо має свою протилежність у своїй *потойбічності,* що є його мисленням і помис-леністю, тоді як потойбічність має свою протилежність у цьогобічності, у своїй відчуженій від себе реальності.

Тому цей дух вибудовує не *один* світ, а подвійний, поділений і взаємопротиставлений світ. Світ морального духу — це його власна *присутність,* і через те кожна сила цього світу перебуває в цій єдності, і, тією мірою, якою ці сили відокремлюються одна від одної, в рівновазі з цілим. Ніщо не має значення негативності самоусвідомлення; навіть дух того, хто відійшов, існує в *крові* родичів, у *Я* теперішньої родини, а загальна *сила* уряду — це *воля,* Я народу. Але теперішнє, присутнє означає тут об'єктивну *реальність,* що має свою свідомість у потойбічності; кожен окремий момент, як *сутність,* отримує її, а отже, й реальність від

якогось іншого, і, тією мірою, якою він реальний, його сутність є іншим, ніж його реальність. Ніщо не має духу, що мав би в ньому основу й жив би там, бо все існує за своїми межами в чомусь чужому; рівновага цілого — це не єдність, що лишається з собою, та стабільність її спрямованості в себе, бо вона спирається на відчуження протиставленого. Тому ціле, як і кожен його окремий момент, — це самовідчужена реальність. Воно розпадається на царство, де *самоусвідомлення* є як *реальним,* так і своїм об'єктом, і на царство *чистого* самоусвідомлення, яке, будучи по той бік від першого, не має реальної присутності, а існує у *вірі* Тож як моральний світ відступив від поділу на божественний і людський закони в їхніх різних формах, а його свідомість відступила від поділу на знання і необізнаність назад до своєї долі, до *Я* як *негативної* сили цієї протилежності, то тепер і ці обидва царства самовідчуженого духу повертаються в *Я,* але якщо оте перше *Я* мало безпосередню чинність і було окремою *особою,* це друге Я, що зі свого відчуження повернулося в себе, буде *універсальним Я,* свідомістю, що сприймає поняття, і ці духовні світи, всі моменти яких претендують, буцімто мають фіксовану реальність і недуховне існування, розпадаються в *чистому розумінні.* Це розуміння, будучи Я, що осягає само себе, завершує культуру. Воно не осягає нічого, а тільки Я, і все осягає як Я, тобто *розуміє* все, знищує всяку об'єктивність і перетворює все буття-в-сооїі на буття-*для-себе.* Спрямоване проти віри як проти чужого потойбічного царства *сутності,* воно стає *просвітництвом.* Просвітництво завершує відчуження в цьому царстві, де відчужений дух рятується немов в усвідомленні тотожного з собою спокою; просвітництво розладнує йому господарство, яким він там порядкує, запроваджуючи в ньому знаряддя, які належать до цього світу й від яких він не може відмовитися, сказавши, що вони — не його власність, бо і його свідомість теж належить до цього світу. Водночас у цій негативній роботі чисте розуміння реалізує себе й породжує свій власний об'єкт — непізнавану *абсолютну сутність* і *корисне.* Оскільки реальність таким чином втрачає всю субстанційність і в ній уже немає нічого *в собі,* царство реального світу, так само як і царство віри, стає поваленим, і ця революція створює *абсолютну свободу,* завдяки якій перед тим відчужений дух цілковито повернувся в себе, покинув терен культури й перейшов до іншого краю, — краю моральної свідомості.

I. Світ самовідчуженого духу

Світ цього духу розпадається на два світи; перший — це світ реальності, або самого його відчуження, а другий — світ, що його дух, підносячись над першою сферою, вибудовує собі в ефірі чистої свідомості. Цей другий світ, *протиставлений* тому відчуженню, саме тому й не вільний від нього, а є радше тільки іншою формою відчуження, що якраз і полягає в тому, щоб мати свідомість у двох світах і охоплювати обидва. Ми розглядаємо тут не самоусвідомлення абсолютної сутності, яким воно є *в собі* й *для себе,* і не релігію, а *віру,* тією мірою, якою вона є *втечею* з реального світу, а отже, не існує *в собі* і *для себе.* Тому ця втеча з царства наявної теперішності в самій собі є безпосередньо подвійною. Чиста свідомість — це елемент, у якому підноситься дух, але це елемент не тільки *віри,* а й *поняття;* отже, і віра, і поняття виступають наперед одночасно, і віра постає перед нами тільки в протилежності до поняття.

а. Культура та її царство реальності

Дух цього світу — це духовна *сутність,* пронизана самоусвідомленням, яке знає себе як *це конкретне* безпосередньо присутнє, *що існує для себе,* і знає *сутність* як реальність, що протиставлена йому. Але існування цього світу, а також реальності самоусвідомлення спирається на процес, у якому це самоусвідомлення зрікається своєї особистості й, таким чином, створює свій світ, ставлячись до нього як до чужого, який тепер треба опанувати. Але відмова від свого буття-для-себе й сама є створенням реальності, і саме

завдяки йому самоусвідомлення безпосередньо опановує й цей світ. Або ж самоусвідомлення є *чимсь* і має *реальність* тільки тією мірою, якою воно само-відчужене; внаслідок цього самоусвідомлення утверджується як універсальне, і ця його універсальність — його чинність і реальність. Отже, *ця рівність* з усіма — це не рівність у сфері права, не безпосереднє визнання й чинність самоусвідомлення просто тому, що воно *існує,* а навпаки: те, що воно має чинність, пояснюється тим, що через відчужувальне опосередкування воно стало відповідним універсальному. Позбавлена духу універсальність права набуває будь-якої природної форми характеру, немов існування, й виправдовує її. Проте універсальність, про яку тут ідеться, — це універсальність, що пройшла крізь процес *становлення,* і тому вона *реальна.*

Отже, те, завдяки чому індивід має тут чинність і реальність, — це культура. її справжня *початкова природа* і субстанція — це дух *відчуження природного* буття. Тому це відчуження — і *мета,* і *існування* духу; відчуження — водночас і *засіб,* або *перехід* — як *помисленої субстанції* в реальність, так і навпаки, *визначеної індивідуальності* в *буття.* Ця індивідуальність у процесі культурного формування стає тим, чим вона є *в собі,* і тільки тоді вона *є в собі й* має реальне існування; рівень її культури визначає ступінь її реальності та сили. Хоча Я як *це конкретне* Я знає, \ що воно тут реальне, його реальність полягає лиш у скасуванні природного Я, і тому його початково визначена природа зводиться до *несуттєвої* кількісної різниці, до більшої або меншої енергії прагнення [волі]. Але мета і зміст цього прагнення належать тільки до самої універсальної субстанції й можуть бути лише чимсь універсальним; окремість природи, що стає метою і змістом, є чимсь *безсилим* і *нереальним;* це *вид,* що докладає марних і сміховинних зусиль, аби утвердитись як витвір; це суперечність, яка полягає в тому, щоб надати окремому реальності, бо реальність безпосередньо є загальним. Отже, якщо хибно вважають, мовляв, індивідуальність полягає в *окремості* природи і характеру, то в реальному світі немає жодних індивідуальностей і характерів, бо всі індивіди мають один для одного однакове існування; ота начебто індивідуальність якраз і є тільки *припущеним* існуванням, яке в цьому світі, де реальність має тільки те, що відчужується від себе, тобто тільки універсальне, не має постійного місця. Через те *припущене* править тільки за те, чим воно є, — за вид. Вид — не те саме, що *espece,* "це найстрашніше з усіх прізвиськ, бо воно ~~означа~~є пересічність і виражає найвищий ступінь зневаги"*[1]. Проте слово *"вид"* [Art] і вираз *добрий по-своєму"* [in seiner Art gut] німецькі й додають до цього значення відтінок чесності, неначе люди хочуть сказати, що дотримуються не такої вже поганої думки, або що насправді ще не усвідомлюють, що таке вид, культура та реальність.

Те, що, коли йдеться про одного *індивіда,* постає як його культура, є суттєвим моментом самої *субстанції,* а саме: безпосереднім переходом її помисленої універсальності в реальність, або ж простою душею цієї субстанції, завдяки чому *в-собі* стає чимсь *визнаним* та існуванням. Тому процес, у якому індивідуальність набирається культури, безпосередньо є становленням індивідуальності як універсальної об'єктивної сутності, тобто становленням реального світу. Цей світ, хоч і утворений завдяки індивідуальності, для самоусвідомлення є безпосередньо відчуженим і має для нього форму несхитної реальності. А л е водночас самоусвідомлення впевнене, що це його субстанція, й наміряється опанувати її; владу над нею воно здобуває завдяки культурі, яка в цьому аспекті постає як самоусвідомлення, що робить себе відповідним реальності, і то тією мірою, якою йому дозволяє енергія його початкового характеру й талантів. Те, що видається тут насильством індивіда, яке підпорядковує субстанцію й, таким чином, скасовує її, є тим самим, що й реалізація цієї субстанції. Адже сила індивіда полягає в тому, що він робить себе відповідним тій субстанції, тобто зрікається власного Я і утверджує себе як субстанцію, що об'єктивно існує. Через те йо-

ДідроД. Небіж Рамо. Німецький переклад Ґете, 1805 р. — *Перекл.*

го культура і його власна реальність — це реалізація самої субстанції.

Я реальне для себе тільки як *скасоване.* Через те воно не становить для себе єдності свого *самоусвідомлення* і об'єкта, бо цей об'єкт для Я — негативне його самого. Отже, через Я як душу субстанція так формує й вибудовує себе в різних моментах, що одне протилежне породжує друге, кожне протилежне завдяки своєму відчуженню дає існування іншому і так само й отримує від нього існування. Водночас кожен момент, перед лицем іншого, має свою визначеність як неминуща вартість і несхитна реальність. Мислення фіксує цю відмінність найуніверсальнішим способом — через абсолютне протиставлення *добра* і *зла,* що, швидко розбігаючись, аж ніяк не можуть бути чимсь одним. Але за душу цьому стабільному буттю править безпосередній перехід у протилежність; існування — це радше перетворення кожної визначеності на її протилежність, і тільки таке відчуження є сутністю і збереженням цілого. Тепер нам треба розглянути процес реалізації та одуховлення моментів; відчуження відчужить само себе, і завдяки цьому ціле знову повернеться до свого поняття.

Передусім нам треба розглянути саму просту субстанцію в безпосередній організації її сутніх, але ще не одуховлених моментів. Як природа розпадається на свої загальні елементи, серед яких повітря є *постійною* суто універсальною прозорою сутністю, зате вода — сутністю, якою завжди *жертвують, вогонь* — їхньою єдністю, що *надихає* їх і завжди розв'язує їхні суперечності, а водночас і розбиває їхню просту єдність на протилежні складники, і, нарешті, земля *твердим вузлом* цього розчленованого цілого і *суб'єктом* цієї сутності, виходом і поверненням цих елементів, — так само розпадається на такі самі, теж загальні, але духовні маси внутрішня *сутність,* або простий дух самоусвідомленої реальності, стаючи цілим світом. *Перша* маса — це *універсальна в собі, самототожна* духовна сутність; друга маса — це сутність, що *існує для себе,* що стає *нетотожна* з собою, *жертвує собою й віддає себе;* третя маса, будучи самоусвідомленням, є суб'єктом і безпосередньо містить у собі силу вогню. У першому випадку сутність усвідомлює себе як *буття-в-собі,* але в другому випадку вона є становленням *буття-для-себе* внаслідок жертвування універсальним. Проте сам дух — це *буття-в-собі-і-для-себе цілого,* що *розпадається* на субстанцію як постійну й на субстанцію як саможертовну і водночас *знову вбирає* субстанцію в її єдність — і як полум'я, що спалахує і споживає субстанцію, і як постійна форма цієї субстанції. Ми бачимо, що ці сутності відповідають спільноті й родині морального світу, не володіючи, проте, питомим духом, властивим їм; натомість, якщо доля чужа цьому духові, самоусвідомлення є і знає себе тут як 'їхню реальну силу.

А тепер нам і слід розглянути ці члени: передусім те, як вони репрезентовані в чистій свідомості як думки, або як сутності, що існують *у собі,* а потім — у реальній свідомості як *об'єктивні* сутності. В першій формі — формі простоти — перший член, будучи *самототожною,* безпосередньою і незмінною сутністю всякої свідомості, — це *добро,* незалежна духовна сила *в-собі,* поряд із якою рух свідомості, що існує для себе, має другорядне значення. Натомість інша сутність — це *пасивна* духовна сутність, або універсальне, тією мірою, якою зрікається себе й дозволяє індивідам усвідомити в ній свою одиничність; це ніяка сутність, *зло.* Цей абсолютний розпад сутності й сам є постійним; якщо перша сутність — це основа, вихідний пункт і результат індивідів, які є в ній суто універсальними, натомість друга сутність є, з одного боку, *буттям для іншого,* яке жертвує собою, а з другого боку, і то саме з цієї причини, 'їхнім постійним поверненням до себе як до *індивідів* і постійним *становленням* їхнього *буття-для-себе.*

Але ці прості *ідеї* добра і зла так само безпосередньо й відчужуються одна від одної; вони *реальні* і в реальній свідомості постають як *об'єктивні* моменти. Отже, перша сутність — це *державна влада,* а друга — *багатство.* Державна влада — це і проста *субстанція,* і загальний *витвір,* абсолютний *предмет,* у якому індивідам проголошено 'їхню сутність, а їхня одинич-

ність є тільки усвідомленням їхньої *універсальності;* державна влада — це ще й витвір і простий *результат,* з якого зникають будь-які сліди, що цей витвір породжений *діяльністю* індивідів; цей витвір — абсолютна основа та існування всієї їхньої діяльності. Ця проста ефірна субстанція їхнього життя є, внаслідок такої своєї визначеності, як незмінна самототожність, *буттям,* а отже, тільки *буттям для іншого.* Отже, вона безпосередньо в собі є своєю протилежністю — *багатством.* Хоча багатство пасивне або нікчемне, воно теж є універсальною духовною сутністю, теж є постійно *створюваним результатом праці* та *діяльності всіх* і знову-таки розпадається в *насолоді* всіх. Щоправда, в насолоді кожна індивідуальність стає *для себе, або окремою,* але сама ця насолода — результат загальної діяльності, так само як і навпаки: багатство спонукає до загальної праці й створює насолоду для всіх. *Реальне* має абсолютно духовне значення — безпосередньо бути універсальним. Звичайно, кожен індивід гадає цієї миті, ніби він діє *задля своєї користі,* бо це мить, коли він усвідомлює, що існує для себе, і тому він не вважає її за щось духовне, проте, навіть коли дивитися зовні, з'ясовується, що у своїй насолоді кожен індивід дає насолоду всім, а працюючи, працює не тільки на себе, а й на всіх, так само як і всі працюють на нього. Тому його *буття-для-себе* загальне в собі, а егоїзм — тільки припущений, бо ніхто не може зробити реальними свої гадки, або припущення, тобто робити щось таке, що не сприяло б загальному добру.

Отже, в цих обох духовних силах самоусвідомлення пізнає свою субстанцію, зміст і мету; воно добачає в них свою подвійну сутність: в одній — своє *бут-тя-в-собі,* а в другій — своє *буття-для-себе.* Водночас воно, як дух, є негативною *єдністю* існування тих сил та відокремлення індивідуальності від універсального, або реальності від Я. Через те панування і багатство постають перед індивідом як об'єкти, тобто як об'єкти, про які він знає, що *вільний* від них і має змогу вибирати між ними або ж не вибирати ніякого. Як ця вільна й *чиста* свідомість він протиставлений

сутності як такій, що існує тільки *для нього.* Тоді він має в собі сутність як *сутність.* У цій чистій свідомості моменти субстанції є для нього не державною владою і багатством, а тільки ідеями *добра* і *зла.* Але самоусвідомлення, крім того, — це ще й відносини чистої свідомості індивіда з його реальною свідомістю, помисленого з об'єктивною сутністю; воно, по суті, ще й *судження.* Щоправда, що добро і що зло, ми вже з'ясували для обох аспектів реальної сутності через безпосереднє визначення цих аспектів; добро — це державна влада, а зло — багатство. А л е це перше судження не можна вважати за духовне судження: адже в ньому один аспект визначений як такий, що існує *в-собі,* позитивний, а другий — тільки як такий, що існує *для-себе,* негативний. А л е як духовні сутності кожен з них є взаємопроникненням обох моментів, і тому їхня природа не вичерпується цими визначеннями, й самоусвідомлення, що пов'язане з ними, існує *в собі* і *для себе,* а отже, має пов'язуватися з кожним із них подвійним способом, і внаслідок цього виявляється їхня природа — бути самовідчуженими визначеностями.

Самоусвідомлення тільки той об'єкт вважає за *добрий* і такий, що існує *в собі,* в якому воно знаходить себе, а за лихий — той, у якому знаходить свою протилежність; *добро* — це *тотожність* об'єктивної реальності з ним, а *зло — нетотожність.* Водночас те, що є добром або злом *для самоусвідомлення,* — це добро і зло *в собі:* адже самоусвідомлення є саме тим, у чому обидва моменти — *бугтя-в-собі* і буття-для-*иього* — становлять те саме; самоусвідомлення — це реальний дух об'єктивних сутностей, а судження — свідчення його сили в них, — сили, що *робить* їх такими, якими вони є *в собі.* їхній критерій та їхня істина — це не те, чи ці об'єктивні сутності безпосередньо в собі *тотожні* чи *нетотожні,* тобто чи є вони абстрактним буттям-у-собі чи абстрактним буттям-для-себе, а те, якими вони є у відносинах духу з собою, їхня тотожність чи нетотожність із духом. *Відносини* духу з цими сутностями, що спершу були утверджені як *об'єкти,* а потім, *через нього,* стали

в-собі, стають водночас їхнім *відображенням у собі,* завдяки якому вони отримують реальне духовне буття й постає те, що є *їхнім духом.* А л е оскільки їхнє перше, *безпосереднє визначення* відрізняється від *відносин* духу з ними, то й третє визначення, сам їхній дух, відрізняється від другого. Це їхнє *друге в-собі,* що постає внаслідок відносин духу з ними, передусім повинно набути іншої форми, ніж *безпосереднє* в-собі: адже це *опосередкування* духу урухомлює радше *безпосередню* визначеність і робить її чимсь іншим.

Отже, в результаті цього процесу свідомість, *що існує в собі і для себе,* безперечно знаходить у *державній владі* свою *просту сутність* та *існування* взагалі, але не знаходить свою *індивідуальність* як таку, знаходить своє *буття-в-собі,* але не *буття-для-себе,* а знаходить радше діяльність як одиничну заперечену діяльність, змушену до послуху. Отже, перед цією владою індивід відображується в собі; влада в його очах — гнобительська сутність і *зло:* адже замість бути тотожною з індивідуальністю, вона абсолютно нетотожна з нею. Натомість *багатство* — це *добро;* багатство спрямоване на загальну насолоду, роздає себе і кожному створює усвідомлення його Я. Багатство *в собі* — це загальне доброчинство; якщо багатство не робить якогось конкретного доброчинства й задовольняє не кожну потребу, — це випадковість, яка не завдає жодної шкоди його необхідній загальній сутності, яка полягає в тому, щоб кожному давати його частку й бути тисячоруким доброчинцем.

Ці обидва судження надають ідеям добра і зла певного змісту, який є протилежністю тому змісту, який вони мали для нас. Проте самоусвідомлення досі було пов'язане зі своїми об'єктами неповно, а саме: тільки згідно з критерієм *буття-для-себе.* А л е свідомість — це ще й сутність, що існує *в собі,* і цей аспект вона теж повинна зробити критерієм, який дасть змогу закінчити духовне судження. Відповідно до цього аспекту *державна влада* виражає свою *сутність:* державна влада — це почасти спокій закону, почасти вряду-вання й наказ, який підпорядковує одиничні рухи загальній діяльності; перше — це сама проста субстанція, а друге — її діяльність, що підтримує й надихає сама себе та всіх індивідів. Отже, індивід, таким чином, з'ясовує, що в державній владі його основа й сутність виражені, оганізовані і втягнені в діяльність. Натомість, насолоджуючись *багатством,* індивід не дізнається про свою загальну сутність, а отримує тільки *минуще* самоусвідомлення й насолоду *собою* як *одиничністю,* що існує для себе, і *нетотожністю* зі своєю сутністю. Отже, уявлення про добро і про зло отримують тут зміст, протилежний тому, який мали раніше.

Кожен з цих обох способів судження знаходить *тотожність* і *нетотожність;* перша свідомість, що формулює судження, виявляє, що державна влада *нетотожна* з нею, а насолода *багатством* тотожна з нею; натомість друга — що державна влада тотожна з нею, а насолода багатством — *нетотожна.* Отож перед нами подвійне з'ясування *тотожності й* подвійне — *нетотожності й* відносини протиставності з обома реальними сутностями. Нам треба розглянути самі ці різні судження, застосовуючи вже визначений критерій. За цим критерієм, відносини свідомості, які знаходять тотожність, — це *добро,* а які знаходять нетотожність, — *зло,* і відтепер ці обидва способи відносин слід розглядати як *різні форми свідомості.* Завдяки цим різним відносинам і саму свідомість визначають тепер по-різному, як добру або лиху, і це аж ніяк не наслідок того, що вона має за свій принцип або *буття-для-себе,* або чисте *буття-в-собі,* бо ці обидва буття однаковою мірою її суттєві моменти; подвійне судження, яке ми щойно розглянули, репрезентує ці принципи як відокремлені й тому містить тільки *абстрактні* способи *судження.* Реальна свідомість має в собі обидва принципи, і різниця між ними припадає лише на її *сутність,* тобто на її *відносини* з реальним.

Ці відносини за своїм характером протилежні: одні з них — це ставлення до державної влади й багатства як до чогось, із чим *погоджуються,* а другі — як до чогось, із чим *не погоджуються.* Свідомість, що погоджується з цими відносинами, позначена *шляхетніє-*

тю. В публічній владі держави вона бачить те, що тотожне з нею, і то так, що в тій владі вона має свою *просту сутність* та сферу для своєї діяльності і, служачи їй, засвідчує їй реальний послух і глибоку внутрішню повагу. Водночас і в багатстві вона бачить, що воно забезпечує їй усвідомлення свого другого суттєвого аспекту — *буття-для-себе,* і тому й багатство вважає за певну *сутність* у відносинах із собою, визнає того, хто дає їй насолоду, за доброчинця й зобов'язана йому вдячністю.

Натомість свідомість, що визнає інший тип відносин, — це *нища* свідомість, яка твердо дотримується *незгоди, нетотожності* з обома тими сутностями і тому трактує владу суверена як кайдани і згнічення *буття-для-себе,* а отже, ненавидить володаря, кориться лише своїй підступній злобі й завжди ладна вчинити бунт. А в багатстві, завдяки якому вона досягає свого буття-для-себе, вона так само вбачає тільки нетотожність, а саме: нетотожність зі своєю постійною *сутністю;* оскільки завдяки багатству вона доходить лише до усвідомлення одиничності й минущої насолоди, любить багатство, але зневажає його, то, коли насолода, що сама по собі зникуща, зникає, вона гадає, нібито зникають і її відносини з багатієм.

Ці відносини виражають тільки *судження,* визначеність того, чим є для свідомості ці обидві сутності як *об'єкти,* але поки що не те, чим вони є *в собі* і *для себе.* З одного боку, рефлексія, репрезентована в судженні, є *для нас* утвердженням як однієї визначеності, так і другої, а отже, і скасуванням як однієї, так і другої, це ще не рефлексія про них для самої свідомості. З другого боку, вони *є сутностями* тільки безпосередньо, а отже, не стали такими в процесі *становлення* й не мають самоусвідомлення; те, для чого вони існують, — це не принцип, що оживлює їх; вони — предикати, які ще не стали суб'єктом. Через це відокремлення ціле духовного судження теж розпадається на дві свідомості, кожна з яких має однобічну визначеність. Як *байдужість* обох аспектів відчуження — першого, що є *в-собі* чистої свідомості, а саме: визначених *ідей* добра і зла, і другого, їхнього *існування* як

державної влади й багатства, — підноситься до відносин з обома, до *судження,* так тепер і ці зовнішні відносини мають піднестися до внутрішньої єдності, або ж до відносин мислення з реальністю, й має постати дух обох форм судження. Це відбувається тоді, коли *судження* стає *висновком,* опосередкувальним процесом, у якому постає необхідність і середній термін обох сторін судження.

Отже, шляхетна свідомість знаходить себе в судженні в такій позиції супроти державної влади, що ця влада ще не стала Я, а є тільки універсальною субстанцією, яку ця свідомість усвідомлює як свою *сутність,* мету і абсолютний зміст. Маючи отакі позитивні відносини з владою, вона негативно ставиться до своєї мети, свого окремого змісту та існування й дає їм зникнути. Вона є героїзмом *служіння, чеснотою,* що жертвує окреме буття загальному і, таким чином, дає загальному буттю існування, — *особою,* що зрікається своїх володінь та насолод і діє та є реальною задля наявної влади.

Завдяки цьому процесові універсальне поєднується з існуванням узагалі, так само як свідомість, що існує, завдяки такому зреченню освічує себе до суттєвості. Те, від чого та свідомість відчужується в служінні, — це її свідомість, занурена в існування; проте самовід-чужене *буття* — це *в-собі;* завдяки цій освіті вона починає поважати себе і здобуває повагу в інших. А л е державна влада, що була тільки *помисленим* універсальним, була *в-собі,* внаслідок саме цього процесу стає *сутнім* універсальним, реальною силою. Вона є цією силою лиш у реальному послуху, якого досягає через судження самоусвідомлення, що державна влада — це *сутність,* і через вільну самопожертву з боку цього самоусвідомлення. Ця діяльність, що поєднує сутність із Я, породжує *подвійну* реальність: Я, що має *істинну* реальність, і державну владу як *істинне,* що має чинність.

Але завдяки цьому відчуженню державна влада ще не стає самоусвідомленням, що знає себе як державну нладу; це просто *закон* держави, або її *в-собі,* яке має чинність; державна влада ще не має ніякої *окремої*

волі: самоусвідомлення, що служить, ще не відчужило свого чистого Я, щоб надихати ним державну владу, а дає державі тільки своє буття; жертвує їй тільки своє *існування,* а не своє *буття-в-собі.* Це самоусвідомлення має чинність як таке, що відповідає *сутності й* визнане з огляду на своє *буття-в-собі.* Інші знаходять у ньому свою сутність як діяльну, а не своє бут-тя-для-себе, бачать, що здійснене їхнє мислення, або чиста свідомість, проте не їхня індивідуальність. Ось чому воно має вартість у їхніх думках і тішиться *шанобою.* Таке самоусвідомлення — це гордий васал, що діє задля державної влади тією мірою, якою вона є не чиєюсь особистою волею, а *суттєвою,* а сам він має вартість лише в цій шанобі, тільки в суттєвій репрезентації загальної думки, а не у *вдячній* репрезентації індивідуальності, бо він не допомагав цій індивідуальності набути *буття-для-себе.* Його *мова,* якщо він матиме певне ставлення до власної волі державної влади, яка ще не постала, набирала б форми *поради,* спрямованої на загальне добро.

Тому державна влада ще позбавлена волі перед лицем поради й не вирішує, вибираючи між різними думками про найбільше загальне добро. Вона ще не *уряд* і тому насправді ще не є державною владою. *Буття-для-себе, воля,* що як воля ще не пожертвувала собою, — це внутрішній відокремлений дух суспільних станів, який, усупереч своїм словам про *загальне* добро, зберігає своє *окреме* добро і схильний перетворювати балачки про загальне добро на сурогат діяльності. Жертвування існуванням, яке відбувається в процесі служіння, справді повне тільки тоді, коли доходить аж до смерті, але наявна смертельна небезпека, яку індивід таки переживає, однаково лишає йому певне існування, а отже, й *окреме для-себе,* яке надає двозначності й підозрілості порадам із приводу загального добра і, фактично, зберігає власну думку й окрему волю супроти сили держави. Отже, свідомість у своєму ставленні до державної влади виявляє незгоду й потрапляє під визначеність ницої свідомості, завжди ладної спалахнути бунтом.

Ця суперечність, яку слід подолати, в цій формі незгоди *буття-для-себе* з універсальністю державної влади містить ще й іншу форму: оте зречення існування, коли воно завершується, тобто у смерті, й саме є просто сутнім, а не зреченням, що повертається у свідомість, і тому ця свідомість не переживає його, не існує *в собі* і *для себе,* а тільки переходить у свою непримиренну протилежність. Тому тільки щире жертвування *буттям-для-себе* є таким, коли воно цілковито, немов у смерті, віддає себе, а проте зберігається в цьому зреченні; завдяки цьому воно стає немов реальним як таке, яким воно є в собі, немов тотожною єдністю себе і себе як своєї протилежності. Таким чином, оскільки відокремлений внутрішній дух, Я як таке, виступає наперед і зрікається себе, державна влада водночас підноситься до власного Я; без цього зречення вчинки, продиктовані честю, шляхетна свідомість і поради й далі зберігатимуть свій двозначний характер, який мала б уже згадана вище відокремлена потаємність одиничного наміру і власної думки.

Але це зречення, це відчуження відбувається лиш у *мові,* яка постає тут у своєму питомому значенні. У світі моралі мова — це *закон* і *наказ,* а у світі реальності — лише порада, за її зміст править сутність, і мова — форма цього змісту, а тут вона має за свій зміст саму форму, в якій вона існує, і має чинність як *мова;* це сила мовлення як такого, яке виконує те, що слід виконати. Адже мовлення — це *існування* чистого Я як Я; в мові *для себе сутня одиничність* самоусвідомлення входить в існування як така, що існує *для іншого.* Отже, *Я* як це чисте Я інакше не *існує;* в кожному іншому вияві воно занурене в реальність і постає у формі, з якої може вийти; воно відображується в собі, відвертаючись від своєї дії і свого фізіономічного вияву, й полишає позаду бездушним таке неповне існування, в якому завжди чогось і забагато, і замало. Але мова містить це Я в його чистоті, тільки вона виражає Я, саме Я. Це її *існування* є як *існування* об'єктивністю, яка має в ній свою справжню природу. Я, *це конкретне* Я, є водночас і *універсальним;* його поява - - це ще й безпосередньо відчуження і зник-

нення *цього конкретного* Я, а отже, його перебування в своїй універсальності. Я, яке виражає себе, є *сприйнятим,* тобто *схопленим:* це зараження, в якому Я безпосередньо переходить у єдність із тим, для чого воно існує і в якому воно є універсальним самоусвідомленням. Оскільки воно сприйняте, його *існування* безпосередньо *завмирає;* ця його іншість утягується в себе, і саме це становить його існування як само-усвідомленого *тепер,* яким воно і с н у є . - воно не існує і саме завдяки цьому зникненню існує. Отже, це зникнення безпосередньо становить його перебування, це його власне знання про себе і його знання про *себе* як таке, що перейшло в інше Я, стало сприйнятим і чимсь універсальним.

Дух отримує тут цю реальність, бо крайності, чиєю *єдністю* він є, не менш безпосередньо мають визначеність бути для себе власними реальностями. їхня єдність розпадається на непоступливі аспекти, кожен з яких для іншого є реальним, відокремленим від нього об'єктом. Тому єдність постає як *середній термін,* відокремлений та диференційований від реальності аспектів; отже, єдність і сама має реальну, диференційовану від своїх аспектів об'єктивність і існує *для себе,* тобто є сутньою. *Духовна субстанція* постає як така до існування тільки тоді, коли набуває як свої аспекти ті самоусвідомлення, які знають це чисте Я як *безпосередньо чинну* реальність і не менш безпосередньо знають, що вони є такою реальністю тільки через відчужувальне *опосередкування.* Через те чисте Я моменти стають категорією, яка знає сама себе, а отже, й очищаються, стаючи моментами духу, а через опосередкування дух починає існувати в духовній формі. Отже, дух — це проміжна ланка, середній термін, який припускає ті крайності і створений 'їхнім існуванням, але між ними водночас прориває ться й духовне ціле, що розпадається в них, і тільки завдяки цьому контакту ціле породжує кожну крайність як таку, що в принципі є цілим. Те, що обидві крайності вже скасовані *в собі* й розбиті, породжує їхню єдність, і ця єдність — процес, що пов'язує їх обидві, здійснює взаємообмін "їхніх визначеностей і поєднує

'їх між собою, і то *в кожній крайності.* Таким чином, це опосередкування утверджує *уявлення* кожної з обох крайностей в його реальності, або ж робить їх такими, що кожна з них^ *собі* є своїм *духом.*

Обидві крайності, державна влада і шляхетна свідомість, розпадаються через цю свідомість: державна влада — на абстрактну універсальність, якій коряться, і волю, яка існує для себе і ще не належить до тієї універсальності, а шляхетна свідомість — на покору скасованого існування, або *буття-в-собі* самоповаги й честі, і на ще не скасоване чисте буття-для-себе, ще причаєну в засідці власну волю. Обидва моменти, до яких очищаються крайності і які, отже, є моментами мови, є *абстрактним універсальним,* яке називають найбільшим загальним добром, і чистим *Я,* що, служачи, зрікається своєї свідомості, зануреної в розмаїття існування. І те, і те в уявленні є тим самим, бо чисте Я — це якраз абстрактно універсальне, і тому 'їхня єдність утверджена як їхній середній термін. Але *Я* є реальним лиш у крайності свідомості, тоді як *у-собі* — тільки в крайності державної влади; свідомості бракує того, що державна влада не тільки як *честь,* а реально мала б перейти до неї, натомість державній владі бракує того, що їй мали б коритися не тільки як так званому *найбільшому загальному добру,* а і як волі, тобто як Я, що саме все вирішує. Єдність уявлення, в якій ще перебуває державна влада і якою стає, очищаючись, свідомість, стає в цьому *опосередкувальному процесі* реальною, і просте існування цього процесу, як *середнього терміна,* є мовою. А проте сторони цієї єдності — це ще не два Я, наявні як *Я.* адже державну владу спершу треба одуховити, щоб вона стала Я, і тому ця мова — ще не дух як середовище, в якому він себе досконало знає й виражає.

Шляхетна свідомість, будучи крайністю Я, постає як така, що від неї походить *мова,* завдяки якій сторони відносин формуються в одушевлене ціле. Героїзм німого служіння обертається на *героїзм лестощів.* Це мовне відображення служіння становить духовний середній термін, що сам розпадається, й відображує не тільки свою крайність у собі, а й у самій цій край-

ності — ще й крайність універсального насильства, й перетворює її, що існувала тільки *в собі,* на *буття-для-себе* й одиничність самоусвідомлення. Завдяки цьому постає дух цієї влади — *необмежений монарх, необмежений,* бо мова лестощів підносить владу до її очищеної *універсальності;* цей момент, будучи витвором мови, існування, очищеного до духу, — це очищена самототожність, *монарх,* бо та мова лестощів підносить на вершину й *одиничність;* те, чого зрікається шляхетна свідомість у цьому аспекті простої духовної єдності, — це чисте *в-собі її мислення,* саме її Я. А коли висловитися точніше, лестощі підносять одиничність, яка доти була тільки *припущеною,* до її сутньої чистоти, даючи монархові власну *назву.* адже лише назва становить ту *відмінність* індивіда від решти людей, яка не просто *припущена,* а справді витворена всіма; маючи назву, індивід *править* за чистого індивіда не тільки у своїй свідомості, а у свідомості всіх. Завдяки назві монарх стає абсолютно відокремленим від усіх, виділеним і самотнім; у своїй назві монарх стає атомом, що не може передати жодної частки своєї сутності й не має собі рівні. Таким чином, ця назва — його відображення-в-собі, або *реальність,* яку містить *у самій собі* універсальна влада; завдяки їй ця влада є *монархом.* Натомість він, *цей конкретний індивід,* завдяки назві знає *себе, цього конкретного індивіда,* як універсальну владу, знає, що шляхетні не тільки готові служити державній владі, а зібралися, мов оздоби, навколо трону й завжди *кажуть* тому, хто сидить на ньому, хто він такий.

Мова їхніх похвал стає, таким чином, духом, що в *самій державній владі* поєднує обидві крайності; ця мова відображує в собі абстрактну владу й надає їй момент іншої крайності — *буття-для-себе,* що має волю й вирішує, а отже, самоусвідомлене існування; або ж таким чином *одиничне реальне* самоусвідомлення починає *безперечно усвідомлювати* себе як владу. *Ир.* влада є точкою Я, в якій унаслідок відчуження *внутрішньої вірогідності* зливається багато точок Але оскільки цей власний дух державної влади полягає в тому, щоб черпати свою реальність і живлення з

тих жертв діяльності та мислення, на які йде шляхетна свідомість, він є *самовідчуженою незалежністю;* шляхетна свідомість, крайність *буття-для-себе,* знов отримує крайність *реальної універсальності* замість універсальності мислення, якої вона зреклася; могутність держави *переходить* до неї. Тільки у шляхетній свідомості державна влада стає справді діяльною; в її *бутті-для-себе* державна влада припиняє *ЩшШр-тною сутністю,* якою вона видавалась як крайність абстрактного буття-в-собі. Коли розглядати *в собі, державна влада, відображена в собі,* або ж те, що вона стала духом, означає не що інше, як те, що вона стала *моментом самоусвідомлення,* тобто існує тільки як *скасована* влада. А звідси вона є тепер сутністю як те, чий дух відкинули й пожертвували ним, тобто існує як *багатство.* Щоправда, супроти багатства, в яке, згідно з уявленням, державна влада переходить завжди, вона існує водночас і як реальність, проте як така реальність, чиє уявлення є саме тим процесом, завдяки якому служіння й пошана, внаслідок яких і постає влада, перетворюються на свою протилежність, на відчуження влади. Отже, притаманне їй *Я,* що є її волею, стає для себе, відкинувши шляхетну свідомість, самовідчужувальною універсальністю, цілковитою одиничністю та випадковістю, відданою на поталу кожній могутній волі; від *загальновизнаної* й не здатної передаватись незалежності їй лишається тільки пуста назва.

Тож якщо шляхетна свідомість визначає себе як те, що перебуває *у згоді* з універсальною владою, її істина полягає радше в тому, щоб зберегти в служінні своє власне буття-для-себе, проте бути, власне зрікшись своєї особистості, реальним скасуванням і роз-шматуванням універсальної субстанції. її дух — це ставлення, для якого характерна цілковита неузгодженість, бо, з одного боку, вона зберігає свою волю у виявленій повазі, а з другого — зрікається цієї волі, почасти самовідчужуючи своє внутрішнє й досягаючи найвищої незгоди з собою, а почасти підпорядковуючи собі універсальну субстанцію і роблячи її цілковито нетотожною з собою. В результаті стає очеви-

дним, що її визначеність, яка в *судженні* робила її відмінною від так званої ницої свідомості, а водночас і сама *ця* свідомість зникли. Ниця свідомість досягнула своєї мети, а саме: підпорядкувала універсальну владу буттю-для-себе.

Отож, збагачене універсальною владою, самоусвідомлення існує як *загальне доброчинство,* або ж є *багатством,* що й саме становить об'єкт свідомості. Адже багатство в очах свідомості тут і справді становить підпорядковане універсальне, яке, проте, внаслідок першого скасування ще аж ніяк не повернулося абсолютно в Я. *Я* має за свій об'єкт ще не *себе як Я,* а тільки *скасовану універсальну сутність.* Оскільки цей об'єкт тільки-но виник, відносини свідомості з ним утверджені як безпосередні, бо свідомість ще не репрезентувала своєї незгоди з ним; це шляхетна свідомість, що зберігає своє буття-для-себе в універсальності, що стала несуттєвою, а отже, визнала цей об'єкт і відчуває вдячність до свого доброчинця.

Багатство вже в самому собі має момент буття-для-себе. Багатство — це ані позбавлене Я універсальне державної влади, ані невимушена неорганічна природа духу; це державна влада, яка завдяки волі твердо тримається свого супроти тих, хто хоче опанувати її задля своєї насолоди. Але оскільки багатство має тільки форму сутності, це однобічне буття-для-себе, що не існує *в собі,* а є радше скасованим у-собі, становить повернення в себе індивіда, який не знайшов сутності у своїй насолоді. Отже, багатство й саме потребує, щоб його оживили, і процес його відображення полягає в тому, що воно, існуючи тільки для себе, стає *буттям-у-собі-і-для-себе,* а будучи скасованою сутністю, стає сутністю; таким чином багатство І зберігає в собі свій власний дух. Оскільки форму цього процесу ми вже докладно обговорили, тут нам досить визначити лише його зміст.

Отже, шляхетна свідомість має тут відносини не з об'єктом як сутністю взагалі, а сама є *буттям-для-се-бе,* яке є для неї чимсь чужим; вона *знаходить* своє Я як таке, що відчужене, як фіксовану об'єктивну реальність, яку вона має отримати від якогось іншого утве-

рдженого *буття-для-себе.* її об'єкт — це буття-для-себе, отже, *її* буття, але саме тому, що це буття — об'єкт, воно водночас безпосередньо становить чужу реальність, що є власним буттям-для-себе, власною волею, тобто свідомість бачить своє Я під владою чужої волі, від якої залежить, чи дасть вона їй це Я.

Самоусвідомлення може абстрагуватися від будь-якого окремого аспекту і тому, навіть у зобов'язанні, поєднаним з якимсь одним аспектом, зберігає своє визнання і свою *чинність-у-собі* як сутність, що існує для себе. Але тут воно, дивлячись на себе з боку своєї чистої власної *реальності,* або свого Я, бачить, що вона зовні від себе й належить якомусь іншому, бачить свою *особистість* як таку залежною від випадкової особистості когось іншого, від випадковості миті, чиєїсь сваволі або інших байдужих обставин. За правного стану те, що було під владою об'єктивної сутності, постає як *випадковий зміст,* від якого можна абстрагуватись, і ця влада не поширюється на *Я* як *таке,* бо це Я радше визнане. Але тут Я бачить свою самовірогідність як щось найпозбавленіше сенсу, а свою чисту особистість — як абсолютну знеособле-ність. Тому дух його вдячності — це почуття як найглибшої відкинутості, так і найглибшого бунту. Оскільки саме чисте Я бачить себе зовні від себе та розірваним, усе, що має неперервність та універсальність, усе, що має назву закону, добра і справедливості, перебуває в цій розірваності, розпадається й гине; розпадається все тотожне та узгоджене, бо наявні *чиста нетотожність,* цілковита незгода, абсолютна несут-тєвість абсолютно суттєвого, буття-зовні буття-для-себе, а саме чисте Я абсолютно розбите.

Тож, хоча від багатства ця свідомість звичайно отримує назад об'єктивність буття-для-себе і скасовує її, вона не тільки, як і попереднє відображення, не завершена відповідно до свого уявлення, а й невдоволе-на сама собою; відображення, оскільки Я [Selbst] сприймає себе як щось об'єктивне, є безпосередньою суперечністю, утвердженою в самому чистому Я [Іся], Але як Я [Selbst] воно безпосередньо стоїть над цією суперечністю, є абсолютною еластичністю, яка знову

скасовує скасованість Я [Selbst], відкидає цю відкинутість, за якої його буття-для-себе було чимсь чужим, і обурюється таким своїм сприйняттям, і в самому своєму сприйнятті існує *для себе.*

Отже, оскільки відносини цієї свідомості повязані з цією абсолютною розірваністю, духовна відмінність притаманна цим відносинам, визначеним як шляхетність супроти *ницості,* відпадає, і обидва аспекти є тим самим. Крім того, дух доброчинного багатства можна відрізняти від духу свідомості, що приймає до-брочинство, тож його треба розглянути окремо. Багатство було буттям-для-себе, позбавленим сутності, сутністю, розданою всім. Проте завдяки цій передачі воно стало *в-собі;* оскільки здійснило своє призначення пожертвувати собою, скасовує одиничність, що полягає в насолоді тільки для себе, і як скасована одиничність *є універсальністю,* або *сутністю.* Те, що багатство передає, те, що воно віддає іншим, — це *бут-тя-для-себе.* Проте воно віддає себе не як позбавлену Я природу, не розподіляється вільно й нескуто, як умова життя, а віддає себе як самоусвідомлену сутність, що тримається сама за *себе-,* багатство — не неорганічна сила елементів, яку сприймальна свідомість усвідомлює як минущу в собі, а сила, що стоїть над Я, усвідомлює свою *незалежність* та *сваволю* і водночас знає: те, що вона витрачає, — це Я когось іншого. Отже, багатство поділяє відкинутість зі своїми клієнтами, але замість бунту постає зарозумілість. Бо багатство, як і клієнт, що користується ним, з одного боку, знає, що *буття-для-себе* — випадкова річ, але воно й саме є випадковістю, під владою якої перебуває особистість. У зарозумілості, яка спонукає її гадати, ніби під час їжі вона спожила якесь чуже Я [Ich-Selbst] і завдяки цьому скорила собі його найглибшу сутність, вона недобачає внутрішнього бунту іншого, не бачить, що всі кайдани вже скинуто, недобачає ту чисту розірваність, за якої, оскільки *самототожність* буття-для-себе стала цілковито нетотожною, розшматовані і знищені всяка тотожність, усяке існування, і за якої, отже, найбільшої шкоди зазнала репутація доброчинця та повага до нього. Багатство стоїть на са-

мому краю цієї найвнутрішнішої прірви, над цією безоднею, де зникає всяка опора та субстанція, й бачить у тій безодні не що інше, як звичайну річ, іграшку своїх примх, випадковий результат своєї сваволі; дух багатства — цілком несуттєві гадки, поверхня, позбавлена духовного змісту.

Перед лицем державної влади самоусвідомлення мало свою мову, іншими словами, між цими двома крайностями поставав дух як їхній реальний середній термін, але воно має свою мову й перед лицем багатства, ба більше, сам бунт становить його мову. Мова, що дає багатству усвідомлення його значення й завдяки цьому підпорядковує його собі, — це теж мова лестощів, проте нешляхетних: адже про те, що вона проголошує за сутність, вона знає: це сутність, яка не існує *в собі,* кинута напризволяще, залежна від чужої ласки. Проте мова лестощів, як уже згадано вище, — це ще однобічний дух. Адже, хоча завдяки культурному формуванню під час служіння його моменти і справді досягнули чистого існування очищеного *Я* і *буття-в-собі* влади, чистого уявлення, в якому просте *Я* і *в-собі,* тобто чисте Я і чиста сутність, або мислення, є тим самим, — цієї єдності обох аспектів, між якими відбувається взаємодія, немає в усвідомленні тієї мови; для цього усвідомлення об'єкт і досі — це *в-собі,* на відміну від Я, або ж *об'єкт* не є для нього водночас і його *Я* як таким. Проте мова розірваності — це довершена мова та істинний сутній дух усього світу культури. Самоусвідомлення, на яке припадає бунт, що відкидає його власну відкинутість, безпосередньо становить абсолютну самототожність в абсолютній розірваності, чисте опосередкування чистого самоусвідомлення з самим собою. Це тотожність судження про тотожність, у якому та сама особистість — як суб'єкт, так і предикат. Але це судження про тотожність водночас і нескінченне: адже ця особистість абсолютно роздвоєна, а суб'єкт і предикат — абсолютно *байдужі* одна до одної *сутності,* що не мають необхідної єдності, тож кожна з них навіть є силою своєї власної особистості. *Буття-для-себе* має за свій об'єкт *буття-для-себе* як щось цілком *інше* й водно-

час безпосередньо як *само себе,* — себе як інше, а не так, що це інше мало б якийсь інший зміст, бо цей зміст — це те саме Я у формі абсолютного протиставлення і цілком власного байдужого існування. Отже, тут перед нами постає дух цього реального світу культури та освіти, — дух, що *усвідомлює* себе у своїй істині та своєму *понятті.*

Цей дух — абсолютне та універсальне перекручення і відчуження реальності й мислення, *чиста культура.* Те, про що в цьому світі дізнаються в процесі досвіду, полягає в тому, що ні *реальні сутності* — влада і багатство, ні "їхні визначені *поняття* — добро і зло, або ж усвідомлення добра і зла, шляхетна і ниця свідомості, — не мають істини, бо радше всі моменти перекручуються один в одному, і кожен є своєю протилежністю. Універсальна влада, що є *субстанцією,* оскільки через принцип індивідуальності вона досягає своєї власної духовності, отримує своє власне Я тільки як назву, дану їй, і є, будучи *реальною* силою, радше безсилою сутністю, що жертвує собою. Але ця позбавлена Я, кинута напризволяще сутність, або Я, перетворене на річ, — це радше повернення сутності в себе, *буття-для-себе, що-існує-для-себе,* екзистенція духу. *Думки* цієї сутності, ідеї *добра* і *зла,* теж перекручуються в цьому процесі; те, що визначене як добро, — це зло, а те, що визначене як зло, — добро. Усвідомлення кожного з цих моментів, визначених судженням як шляхетна й ниця свідомість, є у своїй істині радше перекрученням того, чим мають бути ці визначеності, тож шляхетна свідомість — це водночас і ниця та відкинута, а відкинутість перетворюється на шляхетність найрозвиненішої свободи самоусвідомлення. Отже, коли дивитися формально, *зовні* все видається перекрученням того, чим воно є для *себе;* і знову: те, що існує для себе, насправді є не таким, а чимсь іншим, ніж воно хоче бути; буття-для-себе — це радше втрата себе, а самовідчуження — це радше самозбереження. Отож ми бачимо тут, що всі моменти здійснюють відносно один одного універсальне правосуддя, і кожен з них не меншою мірою самовід-чужений у собі, ніж формує себе в уяві до своєї протилежності й таким чином перекручує цю протилежність. Але істинний дух якраз і є цією єдністю абсолютно відокремлених моментів і справді досягає існування тільки завдяки *вільній реальності* цих *позба-атієних Я* крайностей, будучи "їхнім середнім терміном. Його існування — це загальні *балачки* й розривне *судження,* під впливом якого всі моменти, що мали правити за сутність та реальні члени цілого, розпадаються і яке є водночас цією грою з собою в саморозпад. Отже, ці судження й балачки — це істина, яку годі присилувати, тим часом як вона запановує над усім; це те *єдине,* чим у цьому реальному світі і *справді* слід перейматися. Кожна частка цього світу доходить до того, що її дух уже виражений, або ж до того, що разом із духом уже виражено і сказано те, яка вона. Чесна свідомість вважає кожен момент за постійну сутність і є неосвіченою бездумністю, яка не знає, що водночас удається й до перекручень. Проте розірвана свідомість усвідомлює перекручення і є, фактично, усвідомленням абсолютного перекручення; в ній панує поняття, що зводить докупи думки, які в очах чесності лежать дуже далеко одна від одної і мова яких через те насичена духовністю.

Отже, зміст, що його виражає мова духу, який висловлюється про себе, — це перекручення всіх понять та реальностей, загальне самоошуканство та ошукування інших, і безсоромність, із якою він ошукує, саме тому й становить найбільшу істину. Ця мова — це божевільність музиканта, що "поєднав і змішав тридцять найрізноманітніших італійських, французьких трагічних і комічних арій і то глибоким басом опускається аж до пекельних глибин, то звужує горло і фальцетом розриває небесну височінь... по черзі то лютує, то заспокоює, то наказує, то глузує"[1]. Спокійній свідомості, що простосердо пов'язує мелодію добра та істини з гармонією звуків і рівністю тонів, тобто з *однією* нотою, ця мова видається "нісенітницями мудрості та божевілля, мішаниною вправності й ницості, ідей, не менш слушних, ніж хибних, цілковито-

[1] *Дідро Д.* Небіж Рамо. Розд. XXI. — *Перекл.*

го перекручення почуттів і абсолютної безсоромності з щирістю, відвертістю та правдою. Вона не годна утриматися, щоб не ввійти в кожен тон і не пробігти вниз і вгору всю шкалу почуттів від найглибшої зневаги та відкинутості аж до найвищого захвату та розчуленості, і в цій розчуленості розтане дрібка сміховинності, *що* позбавляє тони їхньої природи"[1], тоді як зневага та відкинутість матимуть у самій своїй щирості примирливий відтінок, а в своїй страхітливій глибині— риску всемогутності, яку дає собі сам дух.

Коли мову цього ясного в своїх очах збурення протиставити мові *простого усвідомлення* істини і добра, то перед лицем відкритої й самоусвідомленої красномовності духу культури та освіти ця мова може бути тільки односкладовою, бо це усвідомлення нічого не може сказати духові, чого б він сам не знав і не казав. А якщо воно виходить за межі своєї односкладовості, то сповіщає те саме, що каже дух, але при цьому коїть дурницю, гадаючи, ніби каже щось геть нове та інше. Навіть виголошені склади — *ганебний, ниций* — уже становлять цю дурницю, бо цей дух і сам вимовляє "їх. Цей дух перекручує у своїй мові все монотонне, оскільки така самототожність — лиш абстракція, що у своїй реальності є тільки перекрученням у самій собі, натомість проста свідомість бере під свій захист добро і шляхетність, тобто те, що зберігає свою тотожність у процесі вираження, і то єдиним можливим тут способом, тобто добро не втрачає своєї вартості через те, що *пов'язане* зі злом або *змішане* з ним, бо така пов'язаність — *умова* й *необхідність* добра, і саме в цьому полягає мудрість природи. Отже, ця свідомість, гадаючи, ніби вона суперечить, тільки узагальнює зміст мови духу якимсь тривіальним способом, що бездумно, перетворюючи те, що *протилежне* добру і шляхетності, на *умову* та *необхідність* добра і шляхетності, вважає, ніби каже щось інше, ніж ось що: те, що назване добром і шляхетністю, за своєю сутністю є своєю протилежністю, і так само й навпаки: зло — це щось неоціненне.

Там само. Ґеґель значно змінив текст цитати. — *Перекл.*

Якщо проста свідомість заступає ці позбавлені духу *думки реальністю* неоціненного, подаючи це неоціненне як *приклад* у якомусь вигаданому випадку чи навіть у справжньому анекдоті, й показує таким чином, що це не пуста назва, а щось *дане,* то вона стоїть проти *універсальної* реальності перекрученої діяльності всього реального світу, в якому той приклад становить тільки щось цілком окреме, якийсь *especе, вид,* проте репрезентувати існування добра і шляхетності мов якусь бувальщину, чи то справжню, чи то вигадану, — це найгірше, що можна сказати про добро і шляхетність. А якщо, нарешті, проста свідомість вимагає розпаду всього цього світу перекручень, вона не може вимагати від *індивіда,* щоб він дистанціював-*ся* від цього світу, бо навіть Діоген у діжці зумовлений цим світом, тож вимога, звернена до конкретного індивіда, — це саме те, що вважають за зло, яке полягає в тому, щоб дбати *про себе* як *індивіда.* Та коли звертати вимогу дистанціюватися до універсальної *індивідуальності,* ця вимога не може означати, щоб розум знову зрікся розвиненої культурою духовної свідомості, до якої він дійшов, знову занурив у простоту природного серця широке багатство своїх моментів і повернувся до дикунства та близькості до тваринної свідомості, яку ще називають природною невинністю; навпаки, вимога цього розпаду може бути звернена тільки до *духу* самої культури, вимагаючи, щоб він вийшов зі свого збурення й повернувся в себе як *дух* і здобув для себе ще вищу свідомість.

Насправді дух уже здійснив це в собі. Усвідомлення та вияв своєї розірваності — це зневажливий сміх над існуванням, а також над збуренням цілого й над собою; водночас це і збурення, яке відмирає, а проте відчуває це відмирання. Це марнославство, яке само себе сприймає, всієї реальності й кожного визначеного уявлення — це подвійне відображення реального світу в собі: першого разу в *цьому конкретному Я* свідомості як *цьому,* другого разу — в чистій *універсальності* свідомості, або в мисленні. В першому випадку дух, що прийшов до себе, спрямовує погляд на світ реальності і ще досі має ту реальність за свою

мету й безпосередній зміст, але в другому випадку його погляд почасти звернений тільки на себе і є негативним супроти реальності, а почасти відвернений від *себе* до небес, і його об'єктом є потойбіччя реальності.

В аспекті повернення в Я *марнославство* всіх *речей* — це *власне марнославство* Я, або ж Я *марнославне.* Це Я, яке існує для себе і не тільки вміє про все судити і все обговорювати, а й тямить дотепно сказати про *суперечність,* властиву й утвердженим сутнос-тям реальності, і утвердженим визначенням, що їх формулює судження, і ця суперечність є його реальністю. З погляду форми воно знає, що все самовідчу-жене, *буття-для-себе* відокремлене від *буття-в-собі,* припущене і мета відокремлені від істини, а від обох форм буття відокремлене *буття для іншого;* безпідставне твердження відокремлене від обґрунтованої думки, справжнього предмета і справжнього наміру. Отже, воно вміє правильно виразити кожен момент через протиставлення з іншим, а також перекручення всіх моментів узагалі; воно знає краще, чим є кожен з цих моментів, хоч якою може бути його визначеність. Оскільки Я знає субстанційне в аспекті *роз'єднаності* та *суперечності,* поєднаних у ньому, проте не знає з боку його єдності, то вміє дуже добре судити про субстанційне, проте втратило здатність *розуміти* його. Це його марнославство потребує при цьому марнославства всіх речей, щоб на основі "їх дати собі самоусвідомлення, й тому само себе породжує, є душею, яка його ж і пітримує. Влада й багатство — найвищі цілі зусиль Я; воно знає, що через зречення та жертви воно формується аж до універсального, досягає влади над ним і, володіючи, має універсальну чинність; влада й багатство — це реальні визнані сили. Але й сама ця їхня визнаність марна, і саме тому, що марнославство опановує їх, воно знає: ці сили не є незалежними сутностями, а радше воно само становить їхню силу, а вони марні. Те, що в самому своєму володінні ними Я стоїть зовні від них, воно репрезентує своєю дотепною мовою, що, отже, є його найвищим інтересом та істиною цього всього; са-

ме в цій мові *це* Я, будучи чистим Я, незалежним ні від реальних, ні від помислених визначеностей, стає духовним Я, що справді має універсальну чинність. Воно *є* природою всіх відносин, що сама себе розриває, та усвідомленим розривом усіх відносин, проте знає про свою розірваність тільки як збунтоване самоусвідомлення і саме в цьому знанні безпосередньо підноситься над тією розірваністю. В тому марнославстві ввесь зміст стає чимсь негативним, яке вже не можна розуміти позитивно; позитивний об'єкт — це тільки *саме чисте Я,* а розірвана свідомість є *в собі* чистою самототожністю самоусвідомлення, що повернулося в себе.

б. Віра і чисте розуміння

Дух самовідчуження існує в світі освіти та культури. Але оскільки це ціле стало відчуженим від себе, по той бік цього світу стоїть нереальний світ *чистої свідомості,* або *мислення.* Зміст цього світу — суто помислене, мислення — його абсолютний елемент. Оскільки мислення — передусім *елемент* цього світу, свідомість, хоч і має тільки ці думки, не думає їх або не знає, що вони є думками, бо вони постають перед нею у формі *уявлень \Vorstellung].* Адже вона і справді переходить із реальності в чисту свідомість, але сама загалом перебуває ще у сфері та визначеності реальності. Розірвана свідомість є *в собі* тільки *самотото-жністю* чистої свідомості для нас, а не для себе самої. Отже, вона є тільки *безпосередньою,* а не завершеним у собі піднесенням, і ще має в собі свій протилежний принцип, який її зумовлює, проте ще не стала паном над цим принципом унаслідок опосеред-кувального процесу. Тому сутність її думок має правити їй за *сутність* не тільки у формі абстрактного в-собі, а й у формі чогось *загальнореального,* реальності, що була піднесена тільки в іншому елементі, не втративши в ньому визначеності непомисленої реальності. Розірвана свідомість, по суті, відрізняється від *у-собі,* що становить сутність *стоїчної* свідомості; для стоїчної свідомості має значення тільки *форма мис-*

лення як така, що має при цьому якийсь чужий їй, узятий із реальності зміст, тоді як для свідомості, про яку йдеться, *форма мислення* не має значення; крім того, важливо відрізняти її від *у-собі* чеснотливої свідомості, для якої, звичайно, сутність перебуває у відносинах із реальністю і для якої вона є сутністю самої реальності, але тільки нереальною сутністю; отже, для свідомості, про яку йдеться, сутність, хоча, звичайно, по той бік реальності, править таки за реальну сутність. Так само і справедливе та добре в собі розу-му-законодавця та універсальне свідомості, що перевіряє закони, теж не мають визначеності реальності. Отже, коли у світі самої культури чистому мисленню припадає бути одним аспектом відчуження, тобто критерієм для суджень про абстрактне добро і абстрактне зло, вона, пройшовши крізь рух цілого, стає збагаченою на елемент реальності, а отже — на зміст. Але водночас ця реальність сутності — лише реальність *чистої,* а не *реальної* свідомості, і, хоч і піднесена в елементі мислення, має значення для цієї свідомості не як думка, а радше стоїть для цієї свідомості по той бік її власної реальності, бо реальність сутності — це втеча з цієї реальності.

Якщо тут *релігія* — бо ж очевидна річ, що йдеться про неї, — постає як віра світу культури, вона ще не постає такою, якою вона є *в собі і для себе.* Релігія вже поставала перед нами в інших визначеностях, а саме: як *нещаслива свідомість,* як форма несубстан-ційного руху самої свідомості. А в моральній субстанції вона поставала як віра в підземний світ, але свідомість духу, що відійшов, — це, власне, не *віра,* не сутність, утверджена в елементі чистої свідомості по той бік реального, бо радше вона й сама має безпосередню присутність; її елемент — це родина. А л е тут, з одного боку, релігія походить із *субстанції* і є її чистою свідомістю субстанції; з другого боку, ця чиста свідомість відчужена від своєї реальної свідомості, *сутність* відчужена від свого *існування.* Таким чином, релігія, безперечно, вже не є несубстанційним рухом свідомості, але ще має визначеність протилежності реальності як *цій конкретній* реальності загалом, а

надто реальності самоусвідомлення; ось чому вона, по суті, є тільки *вірою.*

Ця *чиста свідомість* абсолютної сутності — *відчужена* свідомість. Треба придивитися пильніше, як визначається те, чиїм іншим вона є, і її треба розглядати лиш у зв'язку з ним. Передусім видається, ніби ця чиста свідомість має перед собою тільки *світ* реальності, але оскільки вона є втечею з цього світу, а отже, *визначена* через *протилежність,* вона містить реальність у самій собі, і тому чиста свідомість, по суті, самовідчужена в собі, й віра становить лиш один її аспект. Водночас другий аспект уже постав перед нами. Тож чиста свідомість — це таке відображення зі світу культури, що субстанція цього світу, а також масиви, на які він членується, показуються такими, якими вони є в собі: *духовними* сутностями, абсолютно неспокійними процесами або визначеностями, які миттю касуються у своїй протилежності. Отже, їхня сутність, тобто проста свідомість, — це простота *абсолютної відмінності,* яка безпосередньо не є відмінністю. Таким чином, це чисте *буття-для-себе,* проте не *цього конкретного індивіда,* а *універсального* в собі Я як неспокійного руху, який нападає на *спокійну сутність предмета* [Sache] й пронизує її. Тому в тій сутності вірогідність, яка саму себе безпосередньо знає як істину, є чистим мисленням, наявне як *абсолютне поняття* з усієї силою своєї *негативності,* яка знищує будь-яку об'єктивну сутність, що має стояти супроти свідомості, та обертає її на буття свідомості. Водночас ця чиста свідомість ще й *проста,* оскільки саме її відмінність не є відмінністю. А л е як форма простого відображення-в-собі вона є елементом віри, в якому дух має визначеність *позитивної універсальності, буття-в-собі,* на відміну від буття-для-себе самоусвідомлення. Загнаний у себе з позбавленого сутності світу, що є тільки розпадом, дух, відповідно до своєї істини, становить неподільну єдність як *абсолютного руху* й *негативності* свого з'явища, так і *задоволеної* в самій собі сутності та її позитивного *спокою.* Але, будучи загалом визначені як *відчуження,* ці обидва моменти розпадаються на подвійну свідо-

мість. Перший момент -— це *чисте розуміння,* духовний *процес,* зосереджений у самоусвідомленні, — процес, що має перед собою усвідомлення чогось позитивного, певну форму об'єктивності або уявлення і спрямовується на них; проте власний об'єкт чистого розуміння — тільки *чисте Я.* Натомість просте усвідомлення позитивного, або *стабільно,* самототожність, має за свій об'єкт внутрішню *сутність* як сутність. Тому чисте розуміння передусім не має в собі ніякого змісту, бо воно існує для себе, заперечуючи все, натомість вірі належить зміст, проте без розуміння. Якщо розуміння не виходить із самоусвідомлення, віра, звичайно, теж має свій зміст в елементі чистого самоусвідомлення, проте в *мисленні,* а не в *поняттях, у чистій свідомості, а не в чистому самоусвідомленні.* Віра, таким чином, — це чисте усвідомлення *сутності,* тобто *простого внутрішнього,* а отже, віра — це мислення, що становить головний момент у природі віри, якого звичайно недобачають. *Безпосередність,* із якою в ній існує сутність, полягає в тому, що її об'єктом є *сутність,* тобто *чисте мислення.* Але ця *безпосередність,* тією мірою, якою *мислення* входить у свідомість, або чиста свідомість входить у самоусвідомлення, набуває значення якогось об'єктивного *буття,* що лежить по той бік самоусвідомлення. Завдяки цьому значенню, якого набувають безпосередність і простота *чистого мислення* у *свідомості, сутність* віри опускається з мислення в *уявлення* і стає надчуттєвим світом, який, по суті, є іншим самоусвідомлення. Натомість у чистому розумінні перехід чистого мислення у свідомість має протилежну визначеність; об'єктивність має значення тільки суто негативного змісту, що сам себе скасовує й повертається в *себе,* тобто, власне, тільки Я є об'єктом у своїх очах, або ж об'єкт має істину тільки тією мірою, якою він є формою Я.

Оскільки і віра, й чисте розуміння належать разом до елементу чистої свідомості, вони разом водночас є й поверненням з реального світу культури. Ось чому вони репрезентують себе в трьох аспектах. По-перше, обидва моменти існують *у собі* і *для себе* зовні всіх відносин; по-друге, кожен з них перебуває у відносинах із *реальним* світом, протиставленим чистій свідомості, а по-третє, кожен з цих моментів пов'язаний із другим у чистій свідомості.

У свідомості, *що вірить,* аспект *буття-в-собі-і-для-себе* є її абсолютним об'єктом, зміст і визначеність якого ми вже з'ясували. Адже згідно з поняттям віри .цей об'єкт — не що інше, як реальний світ, піднесений до універсальності чистої свідомості. Тому членування цього світу становить і організацію свідомості, що вірить, правда, її частини у своєму одуховлен-ні не відчужуються, а є сутностями, які існують у собі і для себе, формами духу, що повертаються в *себе* й лишаються в собі. Через те процес їхнього переходу одна в одну тільки для нас є відчуженням визначеності, в якій вони існують у своїй відмінності, і тільки для нас він становить *необхідну послідовність;* для віри їхня відмінність є тільки статичним розмаїттям, а їхній процес — просто *подією.*

Якщо назвати 'їх коротко згідно з зовнішньою визначеністю їхньої форми, то, немов у світі культури, де провідне становище посідала державна влада, або добро, тут на першому місці стоїть *абсолютна сутність,* дух, що існує в собі і для *себе* тією мірою, якою він є простою вічною *субстанцією.* Але під час реалізації свого поняття, яке полягає в тому, щоб бути духом, ця субстанція переходить у *буття для іншого;* її самототожність стає *реальною* абсолютною сутністю, *що жертвує* собою, вона стає Я, проте минущим Я. Тому третій момент — це повернення цього відчуженого Я та приниженої субстанції до 'їхньої первісної простоти, і тільки таким чином субстанція стає репрезентована як дух.

Ці диференційовані сутності, з мінливості реального світу повернені мисленням у себе, — це незмінні вічні форми духу, буття яких полягає в тому, щоб мислити єдність, яку вони становлять. Відірвані таким чином від самоусвідомлення, ці сутності однаково зазіхають на нього, бо, якби сутність непохитно була у формі першої простої субстанції, вона була б чужою самоусвідомленню. Проте відчуження цієї субстанції, а потім її дух мають у собі момент реальності й бе-

руть, таким чином, участь у самоусвідомленні, що вірить; іншими словами, свідомість, що вірить, належить реальному світові.

Згідно з цими другими відносинами, свідомість, що вірить, з одного боку, має свою реальність у реальному світі культури і становить його дух та його існування, і це ми вже розглянули; з другого боку, вона стає в опозицію до цієї своєї реальності, вважаючи її за марну, і є процесом її скасування. Цей процес полягає не в тому, що якась свідомість дотепно викриватиме перекрученість реального світу, бо це проста свідомість, яка зараховує дотепність до марноти, оскільки й дотепна свідомість має за свою мету реальний світ. Проте спокійному царству її мислення протистоїть реальність як позбавлене духу існування, що його з цієї причини слід подолати якимсь зовнішнім способом. Саме покора служіння й вихвалянь породжує — скасувавши чуттєве знання та діяльність — усвідомлення єдності з сутністю, що існує в собі й для себе, проте не реальної єдності, яку можна споглядати, бо це служіння — неперервний процес породження чуття єдності, який у теперішньому ніколи не досягає цілковито своєї мети. Релігійна громада, щоправда, досягає, бо вона є загальним самоусвідомленням, проте для індивідуального самоусвідомлення царство чистого мислення необхідно лишається по той бік його реальності, або, оскільки через відчуження вічної сутності ця потойбічність вступає в реальність, його реальність чуттєва, її не осягають на основі уявлень; проте одна чуттєва реальність завжди байдужа до іншої чуттєвої реальності, тож потойбічність, таким чином, здобуває лише визначеність віддаленості в просторі й часі. Проте поняття, ця реальність духу, присутня в своїх очах, лишається у свідомості, що вірить, *внутрішнім,* яке є всім і впливає на все, але саме ніколи не показується.

А в *чистому розумінні* реальним є тільки поняття, і цей третій аспект віри — бути об'єктом для чистого розуміння — є властивими відносинами, в яких постає тут віра. Проте й саме чисте розуміння теж слід розглядати, з одного боку, в собі і для себе, а з другого — у відносинах із реальним світом тією мірою, якою він постає ще в позитивній формі, а с а м е - , як марна свідомість; і, нарешті, з третього — в уже згаданих відносинах із вірою.

Ми вже бачили, чим є це чисте розуміння в собі і для себе; віра — це спокійне чисте *усвідомлення* духу як *сутності,* а чисте розуміння — це самоусвідомлення духу, і тому чисте розуміння знає сутність не як *сутність,* а як абсолютне *Я.* Воно наміряється скасувати будь-яку *іншу* незалежність, ніж незалежність самоусвідомлення, байдуже, чи то йдеться про реальну незалежність або таку, що існує *в собі,* й перетворити її на уявлення. Чисте розуміння — це не тільки впевненість самоусвідомленого розуму, що він є всією істиною; воно знає, *що* є цією істиною.

А проте у формі, в якій постає поняття чистого розуміння, воно ще не *реалізоване.* Тому як стадія свідомості воно постає як щось *випадкове, одиничне,* а те, що для цієї свідомості становить сутність, — як мета, яку треба реалізувати. Свідомість має тільки *намір* зробити *чисте розуміння універсальним,* тобто перетворити все реальне на поняття, і то на одне поняття для всіх самоусвідомлень. Цей намір *чистий,* бо його зміст — чисте розуміння, а це розуміння теж *чисте,* бо його зміст — тільки абсолютне поняття, що ані не має протилежності в об'єкті, ані обмежене в собі. В необмеженому понятті безпосередньо є обидва аспекти: все об'єктивне має значення тільки *буття-для-себе,* самоусвідомлення, а це самоусвідомлення — значення чогось *універсального,* чисте розуміння має стати власністю всіх самоусвідомлень. Цей другий аспект наміру — результат культури тією мірою, якою в культурі зникли як відмінності об'єктивного духу, частини й дані судженнями визначеності його світу, так і відмінності, які поставали як початково визначені природи. Геній, талант, окремі спроможності взагалі належать світові реальності тією мірою, якою цей світ ще скидається на зграю наділених духом індивідів, де серед плутанини і взаємного насильства окремі індивіди ошукують і поборюють одне одного з приводу сутності реального світу. Щоправда, відмін-

ності наявні в цьому світі не як справжні especes; індивідуальність і не задовольняється *самим* нереальним *предметам,* і не має якогось *окремого* змісту та власних цілей. Радше вона має значення тільки як щось загальноприйнятне і визнане, а саме: як освічена, тож відмінність зводиться до більшої чи меншої енергії — *кількісної,* тобто несуттєвої відмінності. Але це останнє розмаїття й саме зводиться нанівець, *бо* в цілковитій розірваності свідомості відмінність обертається на абсолютно якісну різницю. Те, що тут є іншим для Я, — це просто саме Я. В цьому нескінченному судженні знищується всяка однобічність і своєрідність початкового буття-для-себе; Я знає, що воно як чисте Я є своїм об'єктом, і ця абсолютна тотожність обох аспектів — елемент чистого розуміння. Ось чому чисте розуміння — це проста, недиференційована в собі *сутність,* а також загальний *витвір* і загальний набуток У цій *простій* духовній субстанції самоусвідомлення дає собі і зберігає в усіх об'єктах усвідомлення *цієї* своєї *одиничності,* або діяльності, так само як і навпаки, його індивідуальність тут *самототожна* та універсальна. Отже, чисте розуміння — це дух, що звертається до *кожної* свідомості: *будь для самої себе такою,* якою ви всі *є в собі, — розумною.*

II. Просвітництво

Своєрідний об'єкт, на який чисте розуміння спрямовує силу уявлення, — це віра як форма чистої свідомості, протиставлена їй у цьому самому елементі. Чисте розуміння, проте, має відносини і з реальним світом, бо, як і віра, є поверненням з цього світу в чисту свідомість. Нам треба спершу подивитись, як конституйована її діяльність, спрямована проти нечистих намірів і перекручених форм розуміння, наявних у реальному світі.

Вище ми вже згадували про спокійну свідомість, протиставлену цьому вирові, що ненастанно розпадається й самовідтворюється; саме вона становить аспект чистого розуміння й наміру. Проте, як ми бачили, на цю спокійну свідомість не припадає ніякого

окремого розуміння світу культури; радше сам цей світ має найболючіше відчуття і найсправжніше розуміння себе самого, — відчуття, що він є розпадом усього міцного та закріпленого, що йому колесовано всі моменти його існування й розтрощено всі кістки; крім того, він є мовою цього відчуття й дотепною промовою-судженням про всі аспекти свого стану. Тому чисте розуміння не може тут мати ніякої власної діяльності та змісту й може поводитись тільки як формально точне *осягання* цього власного дотепного розуміння світу та його мови. Оскільки ця мова розпорошена й незв'язна, а судження — лише виголошені тієї або тієї миті нісенітниці, про які одразу забувають, і все це відоме як ціле тільки якійсь третій свідомості, то цю свідомість можна диференціювати як *чисте* розуміння тільки завдяки тому, що вона збирає ті розпорошені риси в одну загальну картину, а потім робить їх одним розумінням усіх.

Завдяки цьому простому способові чисте розуміння розв'язує плутанину цього світу. А д ж е з'ясувалося, що ані масиви, ані визначені поняття та індивідуальності не становлять суті реальності, а вона має свою субстанцію та опору лиш у духові, який існує як судження і обговорення, і що тільки інтерес, який полягає в тому, щоб мати якийсь зміст для міркувань та балачок, зберігає ціле й масиви, на які воно членується. В мові, властивій розумінню, його самоусвідомлення й досі є *цим конкретним одиничним,* що *існує для себе,* але марність змісту — це водночас і марність Я, яке знає про марність того змісту. Оскільки свідомість, яка спокійно сприймає всі ці дотепні балачки про марність, збирає в одну збірку всі найвлуч-ніші й найпроникливіші висловлювання про предмет, то разом з усією іншою марністю, яка може існувати деінде, зникає і душа, яка ще містить ціле, марність дотепного судження. Ця збірка демонструє більшості людей кращі дотепи, або принаймні демонструє всім людям розмаїтіші дотепи, ніж їхні, доводить, що краще знання та судження — це загалом щось універсальне, а відтепер і загальновизнане; таким чином, ни-

щиться єдиний ще наявний інтерес, і одинична проникливість розчиняється в загальному розумінні.

А проте над марним знанням і досі твердо стоїть знання про сутність, а чисте розуміння постає в активній формі лише тією мірою, якою воно виступає проти віри.

а. Боротьба просвітництва з забобоном

Різні способи негативного ставлення свідомості, належні, з одного боку, до скептицизму, а з другого — до теоретичного і практичного ідеалізму, — це форми підпорядковані, якщо порівнювати "їх із формами *чистого розуміння* та його продовження — *просвітництва-,* адже чисте розуміння народилося з субстанції, знає чисте *Я* свідомості як абсолютне і вступає в конфлікт із чистою свідомістю абсолютної сутності всієї реальності. Оскільки віра й розуміння — це та сама чиста свідомість, і вони протиставлені тільки за формою *(бо* для віри сутністю є *мислення,* а не *поняття,* а отже, щось цілком протилежне самоусвідомленню, а для чистого розуміння сутністю є *Я),* кожне з них є абсолютним запереченням іншого. Вірі, коли вони обоє протиставлені одне одному, припадає ввесь *зміст,* бо в її спокійному елементі мислення кожен момент здобуває існування; натомість чисте розуміння передусім не має змісту і радше є його чистим зникненням, проте завдяки запереченню свого заперечення реалізується й дає собі зміст.

Розуміння знає віру як те, що протилежне йому, розуму та істині. Віра в його очах — загалом тільки плетиво забобонів, упереджень та хибних поглядів, і тому в його очах свідомість, що охоплює такий зміст, організується в царство помилок, у якому хибне розуміння безпосередньо, спонтанно й без відображення в собі постає як *загальна маса* свідомості та в якому вона, проте, однаково містить момент відображен-ня-в-собі, або самоусвідомлення, відокремлений від спонтанності, і тримає його на затиллі як розуміння, що лишається для себе, й лихий намір, що ошукав це розуміння. Та маса — це жертва обману з боку *свяще-*

ництва, яке утверджує своє заздрісне марнославство, мовляв, тільки воно володіє розумінням, а також свої інші егоїстичні інтереси, а водночас уклало змову з *деспотизмом,* що як синтетична, позбавлена понять єдність реального та цього ідеального царств — напрочуд непослідовна сутність — стоїть над нерозумінням юрби і лихим наміром священика й поєднує їх у собі обидва, а з глупоти і заплутаності народу, вдавшись до такого засобу, як священицьке ошуканство, зневажаючи як народ, так і священиків, висотує вигоду спокійного панування та задоволення своїх пристрастей і забаганок, а водночас теж є тією самою тупістю розуміння, тим самим забобоном та оманою.

На ці три аспекти ворога просвітництво нападає, не забуваючи, що їх треба розрізняти: адже оскільки його сутність — це чисте розуміння, що в собі й для себе *універсальне,* його справжні відносини з іншою крайністю — це відносини, в яких ідеться про *спільний* та *тотожний* елемент для них обох. Аспект *одиничності,* що ізолюється з універсальної спонтанної свідомості, — це його протилежність, на яку воно не може впливати безпосередньо. Отже, воля священи-ків-ошуканців та деспотів-гнобителів не може бути безпосереднім об'єктом діяльності просвітництва, бо його об'єкт — позбавлене волі розуміння, що не має індивідуалізованого буття-для-себе, *поняття* розумного самоусвідомлення, що має своє існування в масі, проте ще не присутнє в ній як поняття. Але чисте розуміння, вириваючи це чесне розуміння та його спонтанну сутність із лабет забобонів і помилок, виборює з рук лихого наміру реальність та силу його ошуканства, *основу* і *матеріал* царства якого становить позбавлена понять свідомість загальної маси, так само як його *буття-для-себе* має свою *субстанцію* в *простій* свідомості взагалі.

Отже, відносини чистого розуміння зі спонтанною свідомістю абсолютної сутності мають тепер подвійний аспект, бо, з одного боку, чисте розуміння *в собі* — це те саме, що й абсолютна сутність, а з другого боку, ця спонтанна свідомість надає й абсолютній сутності,

і її частинам свободу дій у простому елементі свого мислення, дає їм там існувати й надає їм чинність тільки як своєму *в-собі,* а отже, об'єктивним способом, проте заперечує своє *буття-для-себе* в цьому в-собі. Тією мірою, якою, згідно з першим аспектом, ця віра *в собі* є для чистого розуміння чистим самоусвідомленням і якою вона має бути тільки *для себе,* чисте розуміння має в понятті віри елемент, у якому, замість хибного розуміння, реалізується воно.

У цьому аспекті, коли і чисте розуміння, і віра є, по суті, тим самим і відносини чистого розуміння відбуваються в тому самому елементі й через той самий елемент, комунікація між ними стає *безпосередньою,* а їхнє давання і приймання — безперешкодним вза-ємообміном. Хоч які кілочки ще можуть бути вбиті у свідомість, вона в собі є тією простотою, в якій усе розчиняється, забувається, стає спонтанним і яка, отже, є абсолютно сприйнятливою до поняття. Через те передачу чистого розуміння можна порівняти зі спокійним розпливанням, або *поширенням,* наприклад, запаху в атмосфері, що не чинить опору. Така передача — проникливе зараження, тож спершу навіть не помічають, що вона протиставлена байдужому елементові, в який проникає, і тому від неї не можна захиститися. Тільки тоді, коли зараза поширилася, *вона вже існує для свідомості,* яка безтурботно піддалася її впливові. Адже те, що свідомість впустила в себе, було, звичайно, простою сутністю, тотожною і з нею, і з собою, а водночас і простотою відображеної в собі *негативності,* яка згодом, відповідно до своєї природи, розвинулась як щось протилежне, а отже, й нагадує, таким чином, свідомості про її попередній стан; ця простота — це поняття, що є простим знанням, яке знає себе, а водночас і свою протилежність, проте вже як скасовану в ньому самому. Отже, тієї миті, коли чисте розуміння починає існувати для свідомості, воно вже поширилось, і боротьба з ним засвідчує, що зараження відбулося; тепер уже пізно, й кожен засіб тільки погіршує хворобу, бо вона вражає сам мозок духовного життя, а саме: свідомість у її понятті, або саму її чисту сутність, і через те у свідомості не-

має жодної сили, яка могла б подолати хворобу. Оскільки вона вражає саму сутність, її ще одиничні вияви притлумлені, а її зовнішні симптоми приглушені. Це надзвичайно вигідно хворобі, бо вона не марнує сили й не виявляє себе негідною своєї сутності, що трапляється тоді, коли вона розпадається на симптоми та поодинокі виверження, спрямовані проти змісту віри і проти сукупності зв'язків своєї зовнішньої реальності. Адже, будучи тепер невидним і непомітним духом, вона прокрадається в усі шляхетні частини й невдовзі цілковито опановує всі нутрощі і члени позбавленого свідомості кумира, і *"одного чудового ранку* вона штурхає ліктем під бік свого товариша і — торох! ох-ох! — кумир простерся на підло-зі"[1]. *Одного чудового ранку,* чий полудень не закривавлений, якщо зараза проникла в усі органи духовного життя; тепер тільки пам'ять зберігає, немов історію, що відбулася невідомо як, мертву форму попередньої форми духу, а новий змій мудрості, піднесений для поклоніння, лише безболісно скинув таким чином зморщену шкіру.

Проте це неперервне німе ткання духу в простому внутрішньому своєї субстанції, коли він приховує від себе свою діяльність^ — тільки *один* аспект реалізації чистого розуміння. Його експансія полягає не тільки в тому, що тотожне збігається з тотожним, а його реалізація — це не тільки позбавлене опору поширення. Адже діяльність негативної сутності — це теж, по суті, розвинений, диференційований у собі рух, що як усвідомлена діяльність повинен виставити свої моменти в певному очевидному існуванні й бути присутнім як гучний галас і сповнена насильства боротьба В протилежністю як такою.

Отже, слід подивитись, як *чисте розуміння* й *намір* виявляють своє *заперечне* ставлення до іншого, що, як вони з'ясовують, протиставлене їм. Чисте розуміння й намір, що ставляться заперечно, можуть, оскільки "їхнє поняття — це вся суть і ніщо поза нею, бути лише власним запереченням. Тому розуміння перехо-

Дідро Д. Небіж Рамо. — *Перекл.*

дить у заперечення чистого розуміння, стає неісти-ною та нерозумом, а намір — у заперечення чистого наміру, стає брехнею й нечесністю мети.

Чисте розуміння заплутується в цій суперечності тому, що встряє в конфлікт і гадає, ніби бореться з чимсь *інтим.* А гадає тільки через те, що його сутність як абсолютна негативність полягає в тому, щоб мати цю іншість у собі. Абсолютне поняття — це категорія, і вона полягає в тому, що знання і *об'єкт* знання — це те саме. Таким чином, те, що чисте розуміння виражає як своє інше, те, що воно виражає як помилку або оману, може бути не чим іншим, як тільки ним самим; воно може засуджувати тільки те, чим воно є. Те, що не раціональне, не має *істини;* іншими словами, того, що не осягнене на основі понять, *немає;* отже, хоча розум говорить про щось *інше,* ніж те, чим він є, він насправді говорить тільки про себе; таким чином, він не виходить за свої межі. Отже, ця боротьба з протилежністю поєднує у своєму значенні й значення *реалізації* чистого розуміння. Ця реалізація якраз і полягає в процесі розвитку моментів та вбирання їх у себе; одна частина цього процесу — диференціація, в якій розуміння, спрямоване на те, щоб збагнути себе, протиставить себе собі як *об'єкт;* доки воно перебуває в цьому моменті, доти воно відчужене від себе. Як чисте розуміння воно позбавлене всякого *змісту;* процес його реалізації полягає в тому, що воно *саме* стає собі змістом, бо ніщо інше не може бути його змістом, оскільки воно є самоусвідомленням категорії. Але знаючи той зміст передусім як щось протилежне й тільки як *зміст* і ще не знаючи, що цей зміст — це воно, чисте розуміння не впізнає себе в ньому. Ось чому його завершеність має значення, що зміст, який спершу видавався йому об'єктивним, воно повинно визнати за свій. Через те його результат не буде ані відновленням помилок, з якими воно боролося, ані просто його першим поняттм, а розумінням, яке визнає, що абсолютне заперечення його самого — це його власна реальність, це воно саме, або ж визнає його за своє поняття, яке саме себе пізнає. Така природа боротьби просвітництва з по-

милками — в них поборювати себе й засуджувати них те, що воно само утверджує, — існує *для нас* або ж є тим, чим просвітництво та його боротьба є *всо(Г* Проте перший аспект цієї боротьби — занечищення просвітництва внаслідок запровадження негативного ставлення в його самототожну *чистоту,* — це аспект у якому воно є *об'єктом для віри,* яка сприймає його як брехню, нерозум і лихий намір, так само як ппо світництво вважає віру за помилку та упередженість ~ З огляду на свій зміст просвітництво — це передусім пусте розуміння, якому його зміст видається чимсь іншим, і тому воно *виявляє* цей зміст у формі, яка ш не є його формою, виявляє як цілком незалежне ві нього існування, — у вірі. ^

Тож просвітництво передусім і загалом сприймав свій об'єкт так, що вважає його за *чисте розуміння* і не впізнавши таким чином себе, проголошує йог помилкою. В *розумінні* як такому свідомість сппи~° має об'єкт так, що він стає для неї сутністю свідомос" ті або об'єктом, який пронизує свідомість і в яком" вона підтримує себе, лишається при собі й прпсv/ ньою перед собою і, оскільки, таким чином вона рухом цього об'єкта, породжує його. Просвітництво має цілковиту слушність, коли, характеризуючи Binv стверджує: те, що для віри — абсолютна сутність р буттям її власної свідомості, її власним мисленням чимсь, що витворила сама свідомість. Таким чином' просвітництво оголошує віру помилкою та вигадкою якраз про те, що таке просвітництво. Просвітництво що прагне навчити віру нової мудрості, не сповіщає їй при цьому нічого нового, бо і об'єкт віри є для н^саме цим, тобто чистою сутністю її власної свідомос[1] ті, тож ця свідомість не утверджується в об'єкті як утрачена й заперечена, а радше довіряє йому, тобто саме *в ньому* виявляє *себе як цю конкретну* свідо мість, або як самоусвідомлення. *Впевненість у собі* того, кому я довіряю, є для мене й моєю *впевненістю в собі;* я визнаю в ньому моє буття-для-мене і знаю що й він визнає його, і воно є для нього і метою а сутністю. Але ж віра — це довіра, бо її свідомість має *безпосередні відносини* з її об'єктом, а отже, бачить

те що вона становить *одне* з об'єктом, є в ньому. Крім того, оскільки об'єкт для мене — це те, в чому я визнаю сам себе, я водночас є в цьому об'єкті як взагалі *інше* самоусвідомлення, тобто самоусвідомлення, яке стало в ньому відчуженим від своєї окремої одиничності, а саме: від своєї природності та випадковості проте, з одного боку, й далі лишається самоусвідомленням у тому об'єкті, а з другого — є там *суттєвою* свідомістю, як є нею й чисте розуміння. Уявлення про розуміння полягає не тільки в тому, що свідомість упізнає себе в об'єкті, який вона прозирає, й *безпосередньо* виявляє себе там, не полишаючи мислення й не повертаючись із нього тільки в себе, а радше в тому, що усвідомлює *себе* як опосередкуваль-ний рух або як *діяльність* чи процес витворення; завдяки цьому вона має *для себе* в мисленні оту свою єдність як єдність *Я* і об'єкта. Проте й віра є саме цією свідомістю; *покора та діяльність* — це необхідний момент, завдяки якому постає вірогідність буття в абсолютній сутності. Щоправда, ця діяльність віри не видається такою, ніби й сама абсолютна сутність має бути витворена нею. Але абсолютна сутність вір$_{И?}$ __ це, власне, не *абстрактна* сутність, яка перебувала б по той бік свідомості, що вірить, а дух релігійної громади, єдність абстрактної сутності й самоусвідомлення. Суттєвим моментом для появи цього духу громади є діяльність громади, проте дух є таким, яким є, *тільки завдяки тому, що його витворює* свідомість, чи, радше, він *не може* існувати, не будучи витвореним свідомістю: адже, хоч яким важливим є процес витворення, він не може бути аж таким важливим, щоб становити єдину основу сутності, а є тільки одним моментом. Сутність існує водночас у собі й для себе.

З другого боку, уявлення про чисте розуміння є в очах розуміння чимсь *іншим,* ніж його об'єктом: адже саме ця негативна визначеність і становить об'єкт. Отже, з цього другого боку, розуміння й сутність віри виражає як щось *чуже* самоусвідомленню, те, що не становило б *його* сутності, а було б підкинуте йому, наче дитина-виродок. Але просвітництво тут цілкови-то дурне; віра сприймає його в досвіді як мову, яка не знає, що мовить, і, розводячись про священицьке ошуканство та одурений народ, не розуміє самого предмета. Воно стверджує, ніби внаслідок штукарства священиків-ілюзіоністів свідомості підкинуто як сутність щось абсолютно *чуже* та *інше* їй, і водночас сповіщає, що це підкинуте становить для свідомості сутність, що свідомість вірить у нього, довіряє йому й намагається прихилити його до себе, тобто бачить у ньому і *свою чисту* сутність, і *свою* окрему та універсальну *індивідуальність* і завдяки своїй діяльності витворює єдність себе і своєї сутності. Просвітництво безпосередньо проголошує: те, що воно назвало *чужим* для свідомості, є *найвластивішим* для неї. Отже, як можна говорити про ошуканство та облуду? Через те, що саме просвітництво *безпосередньо* висловлює протилежне тому, що воно заявляє про віру, воно видається вірі радше зумисною брехнею. Як ошуканство та облуда можуть виникати там, де свідомість у своїй істині безпосередньо має *впевненість у собі,* де вона у своєму об'єкті володіє *сама собою,* бо як виявляє себе там, так і витворює? Відмінності вже немає навіть у словах. Якщо порушити загальне питання, *чи можна ошукувати народ*[1]*,* відповідь повинна бути ось яка: це питання не має слушності, бо саме тут народ неможливо ошукати. Окремим індивідам можна, звичайно, продати бронзу замість золота, дати фальшиві монети замість справжніх, програну битву багатьом людям можна подати як виграну, а також змусити їх повірити на якийсь час в іншу брехню про чуттєві речі та окремі події, проте в знанні про сутність, де свідомість має безпосередню *впевненість у собі,* думки про ошуканство цілком відпадають.

Подивімося тепер, як віра сприймає просвітництво в *диференційованих* моментах своєї свідомості, до якої щойно поданий погляд застосовний тільки взагалі. Ці моменти такі: чисте мислення, або, як об'єкт, *абсолютна сутність* у собі і для себе; крім того, її

[1] Конкурсне запитання Берлінської Академії Наук, яке сформулював д'Аламбер, а затвердив Фридрих II (1779 р.). — *Перекл.*

відносини — як *знання* — з цією абсолютною сутністю, *основою своєї віри,* і, нарешті, її відносини з абсолютною сутністю у своїх діях, або *своєму служінні.* У вірі чисте розуміння загалом не визнає себе й заперечує, і так само і в цих моментах його позиція перекручена не меншою мірою.

Чисте розуміння ставиться до *абсолютної сутності* свідомості, що вірить, негативно. Ця сутність — чисте *мислення,* а чисте мислення утверджене в самому собі як об'єкт або як *сутність;* у свідомості, що вірить, це *в-собі* мислення набуває водночас для свідомості, що існує для себе, форми об'єктивності, проте тільки пустої форми об'єктивності; вона існує у визначеності чогось *репрезентованого.* А л е для чистого розуміння, що є чистою свідомістю в аспекті *Я, що існує для себе, інше* постає як щось *негативне,* належне *самоусвідомленню.* Його ще можна вважати або за чисте *в-собі* мислення, або за *буття* чуттєвої вірогідності. А л е оскільки для *Я,* і то цього Я як *Я,* що має об'єкт, воно водночас є реальною свідомістю, властивим об'єктом як таким чистого розуміння є *звичайна сутня річ чуттєвої вірогідності.* Цей його об'єкт постає перед ним у *репрезентації,* яку дає віра. Воно засуджує віру й засуджує в ній свій власний об'єкт. А л е проти віри воно чинить несправедливість уже тим, що сприймає її об'єкт так, ніби він його власний. А звідси чисте розуміння стверджує про віру, що її абсолютна сутність — кам'яна брила, дерев'яна колода, що має очі й не бачить; або, скажімо, тісто, зроблене з зерна, яке виросло на ланах, а потім, змінене людьми і ставши гноєм, знову повернулося в землю; або що йдеться про інші способи, якими віра антропо-морфізує сутність, робить її об'єктом, тим, що можна уявити.

Просвітництво, що видає себе за чисте, перетворює тут те, що для духу є вічним життям і святим духом, на реальну *минущу річ* і загиджує її нікчемним у собі поглядом чуттєвої вірогідності, поглядом, аж ніяк не притаманним сповненій поклоніння вірі, тож просвітництво просто зводить на віру наклеп, приписуючи їй цей погляд. Те, що вшановує віра, в її

очах — аж ніяк не камінь, не дерево, не тісто чи будь-яка інша чуттєва земна річ. Якщо просвітництву спадає на гадку сказати, що об'єкт віри — *також* і це, або навіть що він такий насправді, віра, з одного боку, теж знає *те також,* але воно для неї перебуває за межами поклоніння, а з другого боку, для віри немає нічого, скажімо, каменя абощо, *в собі,* бо в собі в її очах є тільки сутність чистого мислення.

Другий момент — це відносини віри як свідомості, *що знає,* з цією сутністю. Перед вірою як мислячою чистою свідомістю ця сутність постає безпосередньо, але чиста свідомість — це ще й *опосередковані* відносини вірогідності та істини, відносини, які становлять *основу віри.* А тим часом для просвітництва ця основа теж буде випадковим *знанням про випадкові* події. Але основа знання — це універсальне, *що знає,* а насправді абсолютний *дух,* який в абстрактній чистій свідомості, або мисленні як такому, є тільки абсолютною *сутністю,* проте як самоусвідомлення — *знанням* про себе. Чисте розуміння теж утверджує це універсальне, що знає, цей *простий дух, що знає сам себе,* як негативний елемент самоусвідомлення. Щоправда, саме чисте розуміння — *суто опосередковане,* тобто це мислення, що опосередковує себе з собою, є чистим знанням; але, оскільки воно є *чистим розумінням, чистим знанням,* яке не знає само себе, тобто яке ще не усвідомлює, що воно є цим чистим опо-середкувальним процесом, цей процес, як і все, що становить чисте розуміння, видається йому чимсь іншим. Отже, коли осягати чисте розуміння в його реалізації, воно розвиває цей свій суттєвий момент, але він видається йому належним до віри і, у своїй визначеності бути чимсь зовнішнім для нього, якимсь випадковим знанням саме таких звичайних реальних історій. Таким чином воно приписує релігійній вірі, що та спирає свою вірогідність на *поодинокі історичні свідчення,* що, коли їх вважати за історичні свідчення, не дають, звичайно, навіть того ступеня вірогідності свого змісту, який нам дають газетні повідомлення про якісь події; крім того, стверджує, що вірогідність віри спирається на випадковість *збереження*

цих свідчень, — збереження, з одного боку, на папері, а з другого — завдяки вправності та чесності передачі написаного з одного паперу на інший, — і, нарешті, на правильність розуміння мертвих слів і літер. А насправді віра ніколи не пов'язує свою вірогідність із такими свідченнями та випадковостями; віра у своїй вірогідності — це спонтанні відносини зі своїм абсолютним об'єктом, чисте знання, яке ніколи не домішує ні літер, ні паперів, ні писарів до свого усвідомлення абсолютної сутності й не використовує таких речей для опосередкування. Адже саме це усвідомлення — самоопосередкувальна основа свого знання; сам дух, що свідчить про себе як у *внутрішньому одиничної* свідомості, так і через загальну присутність у ньому віри всіх людей. А коли віра хоче дати собі спосіб обґрунтування або принаймні підтвердження свого змісту на підставі історичних даних, про які говорить просвітництво, і серйозно гадає й діє так, ніби якраз вони мають значення, вона вже піддалася на спокусу з боку просвітництва, і її намагання обґрунтувати або зміцнити себе таким способом тільки свідчать, що вона вже заражена просвітництвом.

Лишається ще третій аспект — *відносини свідомості з абсолютною сутністю як діяльністю.* Ця діяльність — це скасування окремості індивіда, або природної модальності його буття-для-себе, й саме звідси походить його впевненість, що він є чистим самоусвідомленням, яке в результаті своєї діяльності, тобто як одинична свідомість, *що існує для себе,* становить одне з сутністю. Оскільки в діяльності *доцільність* і *мета* різняться між собою, а чисте розуміння теж *ставиться негативно* до цієї діяльності і, як і в інших моментах, само себе заперечує, то з огляду на *доцільність* воно змушене репрезентуватись як нерозум, бо поєднання розуміння й наміру, узгодженість цілей і засобів видається йому іншим, ба навіть протилежністю, проте з огляду на *мету* воно змушене брати за свою мету зло, насолоду й володіння, а отже, засвідчувати себе як найнечистіший намір, бо й чистий намір, як інший, теж є нечистим.

Через те ми бачимо, що, коли йдеться про *доцільність,* просвітництво вважає нерозумним, коли індивід, що вірить, набуває вищої свідомості, здобуває свободу від природних насолод та задоволень завдяки тому, що *справді* зрікається природних насолод та задоволень і засвідчує своїми *діями,* що його зневага до них не *вдавана,* а *справжня.* Просвітництво вважає нерозумним і те, коли індивід відмовляється від своєї визначеності бути абсолютно одиничним, відкидати всіх інших і володіти власністю, таки зрікаю-чись власності, бо *насправді* він тільки доводить, що не вважав свою ізоляцію за щось серйозне і став вище від природної необхідності індивідуалізуватись і, в цій абсолютній індивідуалізації буття-для-себе, заперечити, що інші — це те саме, що *й він.* Чисте розуміння і те, і те вважає за недоцільне і неправильне: *недоцільно* зрікатися задоволень і віддавати власність, аби довести, що ти вільний від задоволень і власності: адже в протилежному випадку чисте розуміння мало б назвати *дурнем* і того, хто, щоб поїсти, вдається до такого засобу, що справді бере та їсть. Розуміння вважає, що *неправильно* відмовлятися від їжі й віддавати масло і яйця не за гроші чи гроші не за масло і яйця, а просто так, нічого не отримуючи за них; воно проголошує, що процес їжі чи володіння подібними до харчів речами — самодостатня мета і, чинячи так, справді проголошує себе дуже нечистим наміром, для якого така насолода і власність украй суттєві. А як чистий намір воно знов утверджує необхідність піднестися над природним існуванням і над пожадливістю, що становить засіб такого існування, і вважає дурним та хибним тільки потребу доводити *діями* цю піднесеність; іншими словами, цей чистий намір — насправді ошуканство, що вдає *внутрішню* піднесеність і вимагає її, але проголошує зайвим, нерозумним і навіть хибним серйозно ставитися до цього питання, *справді конкретно* засвідчити ту піднесеність та *довести її істину.* Таким чином, чисте розуміння заперечує себе і як чисте розуміння, бо безпосередньо заперечує доцільні дії, і як чистий намір, бо заперечує

намір довести свою незалежність від цілей одиничності.

Отже, просвітництво таким чином дає вірі змогу дізнатися про нього. Просвітництво постає в цій кепській подобі, бо саме через відносини зі своїм іншим воно надає собі *негативної реальності,* або репрезентує себе як свою протилежність, проте чисте розуміння й чистий намір мають визнати ці відносини, бо вони є їхньою реалізацією. Ця реалізація постає передусім як негативна реальність. Можливо, її *позитивна реальність* конституйована краще, тож придивімося, які її відносини. Коли всі упередження та забобони будуть ліквідовані, постає запитання: *"Що далі? Яка та істина, що її просвітництво поширило замість них?"* Воно вже виразило свій позитивний зміст, викорінюючи помилки, бо його самовідчуження — це ще і його позитивна реальність. Те, що для віри — абсолютний дух, просвітництво, хоч які *визначеності* воно там відкриє, тлумачить як дерево, камінь і т. ін., як окремі реальні речі; оскільки воно таким чином сприймає взагалі *всі визначеності,* тобто будь-який зміст та наповнення, як щось *скінченне,* як *людську сутність та продукт уяви, абсолютна сутність* стає для нього *вакуумом,* якому не можна приписати жодних визначень, ніяких предикатів. Таке приписування було б гідним осуду саме по собі, й унаслідок такого поєднання якраз і народжуються страхіття забобонів. Сам розум, *чисте розуміння,* безперечно, не пустий, бо його неґатив існує *для нього* і є його змістом; навпаки, він багатий, але тільки на одиничність та обмеження; нічого не додавати до абсолютної сутності, нічого не приписувати їй — ось у чому полягає сповнена прозірливості функція розуму, який тямить, як поставити на свої місця і себе, й багатство скінченності, а також гідно трактувати абсолют.

Супроти цієї пустої сутності стоїть як *другий момент* позитивної істини просвітництва *одиничність* узагалі, викинута з абсолютної сутності, одиничність свідомості і всього буття, одиничність як *абсолютне буття-в-собі-і-для-себе.* Свідомість, що у своїй першій реальності є *чуттєвою вірогідністю* й *гадкою,* повертається туди, пройшовши увесь шлях свого розвитку, і знову є знанням про *своє чисте неґативне,* або про *чуттєві речі,* тобто речі, *що існують,* що байдужі до свого *буття-для-себе.* Але тут перед нами не *безпосередня* природна свідомість, бо вона *стала* такою лиш у своїх очах. Спершу вона була жертвою всілякої плутанини, занурюючись у неї внаслідок свого розвитку, а тепер, повернувшись до своєї першої форми завдяки чистому розумінню, *осягає* цей первісний стан як *результат.* Чуттєва вірогідність, *заснована* на розумінні нікчемності всіх інших форм свідомості, а отже, і всього потойбіччя чуттєвої вірогідності, — вже не гадка, а радше абсолютна істина. Щоправда, нікчемність усього, що виходить за межі чуттєвої вірогідності, — лише негативний доказ цієї істини, але вона нездатна дати якийсь інший доказ, бо позитивна істина чуттєвої вірогідності якраз і є в самій собі *неопосередкованим* буттям-для-себе поняття як об'єкта, і то у формі іншості, тобто кожна свідомість має *цілковиту вірогідність,* що вона *є,* що поза нею є *інші реальні* речі і що у своєму *природному* бутті вона, а також ці речі, *існують у собі й для себе,* або ж є *абсолютними.*

І, нарешті, *третій момент істини просвітництва* — це відносини одиничних сутностей з абсолютною сутністю, взаємовідносини перших двох моментів. Розуміння як чисте розуміння *тотожного* або *необмеженого* теж *трансцендує нетотожне,* а саме: скінченну реальність, або ж трансцендує себе як просто іншість. За потойбіччя цієї іншості йому править *порожнеча,* з якою воно, таким чином, пов'язує чуттєву реальність. Обидва аспекти не постають як *зміст* у визначеності цих *відносин,* бо один аспект — порожнеча, тож зміст наявний тільки завдяки другому аспектові — чуттєвій реальності. Проте *форма* відносин, у визначеності яких бере участь такий аспект, як *у-собі,* може бути якою завгодно: адже форма — це *неґативне в собі,* й тому протиставлена собі; це як буття, так і ніщо, як *у-собі,* так і його *протилежність,* або, що означає те саме, відносини *реальності* з *у-собі* як *по-*

то знати, що вона — істина, і знати, що це знання про скінченність як істину становить найвище знання.

Супроти просвітництва віра має божественне право, право абсолютної *самототожності* або чистого мислення, а отримує від просвітництва тільки кривду: адже воно перекручує всі її моменти й робить їх чимсь іншим, ніж вони є в собі. Натомість просвітництво має супроти віри й має за свою істину тільки людське право: адже кривда, яку чинить просвітництво, — це право *нетотожності,* яке полягає в перекрученні та зміні, право, яке належить природі *самоусвідомлення,* на відміну від простої сутності або мислення. Але, оскільки право просвітництва — це право самоусвідомлення, воно не тільки *також* зберігатиме своє право (тож два однаково чинні права духу перебуватимуть у взаємній опозиції й жодне не зможе задовольнити інше), а утверджуватиме своє абсолютне право, бо самоусвідомлення — це негативність уявлення, яка існує не тільки *для себе,* а поширюється й на свою протилежність; сама віра, будучи свідомістю, не зможе відмовити просвітництву в його праві.

Адже просвітництво ставиться до свідомості, що вірить, на основі не своїх питомих принципів, а таких, що їх містить у собі сама віра. Просвітництво просто збирає перед вірою її *власні думки,* які були розпорошені в ній, а вона й не усвідомлювала їх; просвітництво тільки нагадує вірі про *одну* з її модальностеи серед *інших* модальностеи, які вона *також* містить у собі, але, дотримуючись котроїсь однієї, вона забуває про решту. Просвітництво доводить вірі, що воно є чистим розумінням, саме тим, що в *певному* моменті бачить ціле, а отже, запроваджує *протилежний момент,* який має відносини з ним, і, перетворюючи один момент в інший, витворює негативну сутність обох думок — *поняття.* Отже, просвітництво видається вірі перекрученням і брехнею, бо показує, що моменти віри мають і свою *іншість;* просвітництво, як здається вірі, безпосередньо робить із них щось інше, ніж те, чим вони є у своїй одиничності, але це *інше* теж суттєве й насправді властиве і самій свідомості, що вірить, проте вона не думає про них, а мі-

тить їх десь-інде; отже, для віри немає нічого чужого й вона нічого не може зректися.

Але саме просвітництво, що нагадує вірі про протилежне її різних окремих моментів, знає про себе аж ніяк не більше. До віри воно ставиться суто негативно, і то тією мірою, якою викидає свій зміст зі своєї чистоти і вважає його за негативне самого *себе.* Тому просвітництво ані впізнає себе в цьому *негативному,* тобто у змісті віри, ані, саме з цієї причини, зводить докупи дві думки: ту, яку воно запроваджує, і ту, проти якої воно запроваджує її. Оскільки просвітництво не бачить, що те, що воно засуджує у вірі, безпосередньо становить його власну думку, воно саме існує в протиставленні обох моментів, проте визнає лиш один з них, — той, *що* завжди протиставлений вірі, — а другий відокремлює від нього, й саме так чинить і віра. Отже, просвітництво не породжує єдності обох моментів як їхньої єдності, тобто не породжує поняття, а поняття *постає* перед ним для себе, або ж просвітництво знаходить поняття вже як щось *дане.* Адже в собі реалізація чистого розуміння полягає саме в тому, що розуміння, чиєю сутністю є поняття, спершу постає перед собою як щось абсолютно *інше* й заперечує себе (бо протилежність поняття — це абсолютна протилежність), а потім з цієї іншості повертається до себе, або доходить до свого поняття. Але просвітництво — це тільки цей процес, воно ще не стало усвідомленою діяльністю чистого поняття, діяльністю, яка, щоправда, доходить до себе як до об'єкта, але вважає цей об'єкт за щось *інше,* а також не знає природи поняття, не знає, що це недиференційоване, яке абсолютно — відокремлює себе. Отже, супроти віри розуміння є *силою* поняття тією мірою, якою воно є рухом і відносинами моментів, що містяться окремо в її свідомості, — відносинами, в яких суперечність між ними стає очевидною. Саме в цьому полягає абсолютне *право* насильства, яке просвітництво здійснює над вірою, проте *реальність,* на яку спрямоване це насильство, полягає якраз у тому, що сама свідомість, яка вірить, є поняттям, а отже, сама визнає те протилежне, що його ставить перед нею розумій-

ня. Тому розуміння має слушність перед вірою, бо саме воно у вірі надає чинності тому, що необхідне для неї й міститься в ній самій.

Спершу просвітництво наголошує на моменті, що поняття — це *діяльність свідомості,* і стверджує *перед* вірою, що абсолютна сутність віри — це сутність *її* свідомості як певного Я, або *що* ту сутність *витворила* свідомість. В очах свідомості, що вірить, її абсолютна сутність, яка є для неї й *у-собі,* водночас не є немов чужою річчю, яка б *стояла* там, з'явившись не знати як і звідки, бо її довіра якраз і полягає в тому, що вона *знаходить себе* в абсолютній сутності як *цю конкретну* особисту свідомість, а її покора і служіння полягають у тому, що вона своєю *діяльністю* створює ту сутність як *свою* абсолютну сутність. Просвітництво, власне, тільки нагадує про це вірі, коли та твердо проголошує, що *в-собі* аболютної сутності перебуває *по той бік діяльності* свідомості. А л е , оскільки просвітництво, безперечно, ставить поряд з однобічністю віри протилежний момент, тобто *діяльність* віри, протиставлену *буттю,* про яке лиш і думає тут віра, а саме просвітництво при цьому не зводить докупи своїх думок, воно ізолює чистий момент *діяльності* і стверджує, що *в-собі* віри — тільки *витвір* свідомості. Проте ізольована, протиставлена *в-собі* діяльність — це випадкова діяльність і, як уявлена діяльність, витвір вигадки: уявні образи, що не існують *у собі-,* саме так просвітництво трактує зміст віри. Але й навпаки, чисте розуміння стверджує ще й протилежне. Оскільки розуміння наголошує на моменті *іншос-ті,* що його містить у собі поняття, воно виражає сут-і ність віри як сутність, яка аж *ніяк не обходить* свідомість, перебуває *по той бік* свідомості, чужа їй і не визнана нею. В очах віри ця сутність теж має той самий характер: з одного боку, віра знає її та покладається на неї і завдяки цьому має *свою самовірогід-ність,* а з другого боку, ця сутність незбагненна на своїх шляхах і неосяжна у своєму бутті.

Крім того, просвітництво утверджує супроти свідомості, що вірить, право, яке сама віра відступає, коли просвітництво трактує об'єкт поклоніння вірного як

камінь чи дерево або ще якусь скінченну антропоморфічну визначеність. Адже, оскільки ця свідомість роздвоєна, містить у собі *потойбіччя реальності* та чисте *цьогобіччя* того *потойбіччя,* то в ній, фактично, наявний *також* і той погляд на чуттєві речі, згідно з яким вони *мають вартість у собі* й *для себе.* Проте віра не зводить докупи цих обох ідей про *те, що існує в собі і для себе,* яке є для неї то *чистою сутністю,* то звичайною *чуттєвою річчю.* Навіть її власна чиста свідомість вражена цим останнім поглядом, бо відмінності її надчуттєвого царства, оскільки воно позбавлене поняття, становлять низку незалежних *форм,* а їхній рух — це *подія,* тобто вони існують тільки в *уяві* й мають у собі модальність чуттєвого буття. Просвітництво, зі свого боку, теж ізолює *реальність* як сутність, полишену духом, ізолює визначеність як непохитну скінченність, немов вона — ані *момент* у духовному процесі самої сутності, ані ніщо, ані те, *що існує* в собі й для себе, а тільки щось зникуще.

Очевидна річ, що ситуація та сама й тоді, коли йдеться про *основу знання.* Свідомість, що вірить, визнає навіть випадкове *знання:* адже вона має відносини з випадковостями, а сама абсолютна сутність постає перед вірою у формі уявленої звичайної реальності, і тому свідомість, що вірить, — це *також* і вірогідність, яка не має в собі істини і яка й визнає себе за таку несуттєву свідомість по цей бік духу, що сам пересвідчується в собі й сам *себе* виправдовує. Проте віра забуває цей момент у своєму духовному безпосередньому знанні про абсолютну сутність. Але просвітництво, яке нагадує про це вірі, знову думає *тільки* про випадкове знання й забуває про інше, — думає тільки про опосередкування, що відбувається завдяки якомусь *чужому* третьому, а не про процес, у якому безпосереднє у своїх власних очах є третім, з чиєю допомогою воно опосередковується з іншим, а саме.- *з собою.*

І, нарешті, у своєму погляді на *діяльність* віри просвітництво вважає, що відмова від насолод і власності неправильна й недоцільна. Коли йдеться про неспра-

ведливість, просвітництво зберігає свою гармонію зі свідомістю вірного в тому, що *ця* свідомість сама визнає реальність володіння власністю, утримування її та втішання нею; обстоюючи свою власність, свідомість, яка вірить, виявляє ще більшу затятість і відрубність, а насолоджуючись нею — ще більшу брутальність, бо її релігійна діяльність — *відмова* від власності й насолод — припадає по той бік цієї реальності, купивши їй, таким чином, свободу дій у цьому аспекті. Служіння, що полягає в жертвуванні природними інстинктами й насолодами, насправді внаслідок цієї протилежності не має ніякої істини; збереження і жертвування існують *поряд,* і жертва — це тільки *знак,* що реальне жертвування виконане лиш у невеликій частині, а отже, фактично, є тільки *уявним.*

З огляду на *доцільність* просвітництво вважає недоречним відмовлятися від *якоїсь* власності, щоб почуватися вільним від *власності,* зрікатися *якоїсь* насолоди, щоб довести свою свободу від *насолоди.* Сама свідомість, що вірить, осягає абсолютну діяльність як *універсальну* діяльність; у її очах не тільки дії її абсолютної сутності як її об'єкта видаються чимсь універсальним, а й одинична свідомість повинна довести свою цілковиту незалежність від своєї чуттєвої сутності. Проте відкидання *одиничної* власності та зречення *одиничної* насолоди — аж ніяк не *універсальна* дія; оскільки в дії перед свідомістю в її невідповідності мають, по суті, стояти *мета,* що є універсальною, і *виконання,* що є одиничним, ця дія засвідчує себе як таку, в якій свідомість не бере жодної участі, тож, таким чином, така дія, власне, надто *наївна,* щоб бути діяльністю; надто наївно постити, щоб бути вільним від насолоди споживання їжі, надто наївно позбавляти *тіло, як* робив Ориген, інших насолод, аби довести, що з насолодами покінчено. Сама дія засвідчує себе як *зовнішній* та *одиничний* акт, проте бажання має *внутрішнє* коріння і є *універсальним;* його насолода не зникає ні зі зникненням інструмента, ні внаслідок утримання від конкретних насолод.

Але просвітництво, зі свого боку, ізолює тут *внутрішнє, нереальне* супроти реальності, так само як супроти внутрішнього елементу віри в її споглядання та молитві воно твердо дотримується зовнішності речей. Просвітництво вкладає головне в *намір,* у *думку* і тому робить непотрібним досягнення реальної свободи від природних цілей; і навпаки, саме цей внутрішній елемент є формальним елементом, що має своє здійснення в природних інстинктах, які виправдані вже тим, що вони внутрішні, належать *універсальному* буттю, природі.

Просвітництво, таким чином, здійснює над вірою нездоланне панування, і то внаслідок того, що віра в самій своїй свідомості знаходить моменти, яким просвітництво надає чинності. Коли придивитися до впливу цієї сили ближче, здається, що її дія на віру розриває *прекрасну* єдність довіри й безпосередньої вірогідності, занечищує її *духовну* свідомість ницими думками *чуттєвої* реальності, руйнує *заспокоєність* і *впевненість* душі в її покорі *марнославністю* тями, самоволі й самореалізації. Але насправді просвітництво радше запроваджує скасування *бездумного,* чи, скорше, позбавленого уявлень *поділу,* який наявний у вірі. Свідомість, що вірить, запроваджує подвійні стандарти мір і ваги, має подвійні очі, подвійні вуха, подвійні язик і мову, подвоїла всі ідеї, ніколи не порівнюючи між собою значення цих подвійних форм. Або ж віра існує, маючи подвійне сприйняття: перше — це сприйняття свідомості, що *спить,* живе тільки в позбавленому понять мисленні, а друге — сприйняття свідомості, що пильнує, живе лиш у чуттєвій реальності, і в кожному з цих сприйняттів віра порядкує по-своєму. Просвітництво освічує цей небесний світ ідеями чуттєвого світу й показує йому ту скінчен-ність, якої не може заперечити віра, оскільки вона є самоусвідомленням, а отже, єдністю, якій належать обидва типи ідей і в якій вони не розпадаються: адже вони належать тому самому неподільному *простому* Я, в яке перейшла віра.

Таким чином, віра втрачає зміст, що наповнював її елемент, і занурюється в німе тканння духу, яке відбувається в ньому самому. Віра вигнана зі свого царства, або це царство сплюндроване, бо свідомість, що

пильнує, увібрала в себе всі його диференціації та розширення, вимагала одразу всі його частини для землі й повернула їх їй як її власність. Але віра цим не задовольнилася, бо така просвіта скрізь породила тільки одиничну сутність, тож до духу тепер звертаються лише позбавлена сутності реальність і скінчен-ність, яку він полишив. Оскільки віра не має змісту і не може й далі лишатись у цій порожнечі, або оскільки вона, трансцендуючи скінченне, що лиш і становить зміст, знаходить тільки порожнечу, вона є *чистою тугою,* її істина — порожнім потойбіччям, для якого вже не можна знайти ніякого відповідного йому змісту, бо все привласнене й використане по-іншому. Отже, віра, фактично, стала тим самим, що й просвітництво, а саме: усвідомленням відносин скінченного, що існує в собі, з позбавленим предикатів невизнаним і непізнаним абсолютом; але просвітництво — це *задоволене* просвітництво, а віра — *неза-доволене* просвітництво. Проте згодом ще в самому просвітництві слід побачити, чи зможе воно й далі бути задоволеним, бо та туга спохмурнілого духу, що перебуває в жалобі з приводу втрати свого духовного світу, прихована. Сахме просвітництво має на собі тавро незадоволеної туги, і це тавро — то *чистий об'єкт* у *порожній* абсолютній сутності просвітництва, то *діяльність* і *рух* у *виході за межі* одиничної сутності й переході до не здійсненого потойбіччя, то *здійснений, наповнений* об'єкт у *позбавленому Я* корисному. Просвітництво усуне це тавро, а коли ближче придивитися до позитивних результатів, які становлять для нього істину, виявиться, що в собі воно вже усунуло це тавро.

б. Істина просвітництва

Отже, непевне, вже не диференційоване в собі тканння духу ступило в собі по той бік свідомості, яка натомість стала ясною для самої себе. Перший момент цієї ясності у своїй необхідності й зумовленості визначений тим, що чисте розуміння, або розуміння, яке *в собі* є поняттям, реалізувалося; воно реалізуєть-

ся, утверджуючи в собі іншість або визначеність. Таким чином, воно є негативним чистим розумінням, тобто запереченням поняття; це заперечення теж чисте, і отже, внаслідок цього постає *чиста річ,* абсолютна сутність, що вже не має ніяких інших визначень. Якщо сформулювати точніше, розуміння, як абсолютне поняття, — це диференціація відмінностей, що вже не є відмінностями, абстракцій, або чистих понять, що вже не підтримують себе, а знаходять підтримку та диференціацію тільки завдяки *цілому* всього *процесу.* Ця диференціація недиференційованого полягає якраз у тому, що абсолютне поняття перетворює себе на свій *об'єкт,* утверджує себе як сутність супроти того *процесу.* Сутність, таким чином, позбавлена аспекту, в якому абстракції або відмінності *утримуються нарізно,* і тому стає *чистим мисленням* як *чистою річчю.* Отже, це саме те непевне, німе неусвідомлене ткання духу в самому собі, до якого опускається віра, коли втрачає диференційований зміст; водночас це той *рух* чистого самоусвідомлення, відносно якого ця сутність має бути абсолютно чужим потойбіччям. Адже, хоча таке чисте самоусвідомлен-ня—це рух у чистих поняттях, у відмінностях, що не є відмінностями, чисте самоусвідомлення і справді провалюється в неусвідомлене ткання, тобто в чисте *почуття,* або в чисту речовість. Проте самовідчуже-не поняття — бо тут воно ще перебуває на рівні цього самовідчуження — не визнає цієї *тотожної сутності* обох аспектів — руху самоусвідомлення і руху його абсолютної сутності, — не визнає їхньої *тотожної сутності,* яка, фактично, є їхньою субстанцією та існуванням. Оскільки поняття не визнає цієї єдності, сутність у його очах має чинність лиш у формі об'єктивного потойбіччя, тоді як диференційна свідомість, що, таким чином, має в-собі зовні від себе, набуває чинності як скінченна свідомість.

З приводу цієї абсолютної сутності просвітництво вступає в конфлікт із самим собою, який доти був у нього з вірою, й розпадається на дві частини. Одна частина засвідчує себе як *переможну* тільки завдяки тому, що й сама розпадається на дві частини: таким

чином вона показує, що містить у самій собі принцип, який поборює, а отже, скасовує однобічність, у якій вона спершу поставала. Інтерес, що був поділений між нею та другою частиною, тепер цілком припадає на цю частину і вже забуває про другу, бо тільки в тій першій частині він знаходить протилежність, якою переймається. Водночас ця протилежність піднесена до вищого переможного елементу, де вона репрезентується у виразнішій формі. Отже, розкол, що відбувся в одній частині й видавався нещастям, виявляється радше щастям для неї.

Сама чиста сутність не має в собі ніякої відмінності, й тому відмінність припадає їй як дві такі чисті сутності, що постають перед свідомістю, або ж як подвійне усвідомлення чистої сутності. Чиста абсолютна сутність існує тільки в чистому мисленні, чи, радше, сама й становить чисте мислення, і тому цілковито перебуває *по той бік* скінченного, по той бік самоусвідомлення і є тільки негативною сутністю. А л е саме таким чином вона є буттям, запереченням самоусвідомлення. Як *заперечення* самоусвідомлення ця сутність *також* має відносини з ним; вона — це *зовнішнє буття,* що, будучи пов'язаним з самоусвідомленням, на яке припадають відмінності та визначення, й саме набирається відмінностей, які полягають у тому, щоб бути скуштованим, побаченим і т. ін.; а ці відносини — це відносини *чуттєвої* вірогідності і сприйняття.

Якщо виходити з цього *чуттєвого* буття, в яке необхідно переходить оте негативне потойбіччя, проте абстрагуватися від цих визначених модальностей відносин свідомості, лишається чиста *матерія* як непевне тканння і рух у самому собі. При цьому важливо спостерегти, що *чиста матерія* є тільки тим, що *лишається,* коли *абстрагуватися* від бачення, дотику, смаку й т. ін., тобто матерія — це не щось побачене, скуштоване, відчуте й т. ін.; не *матерію* бачать, відчувають і куштують, а барву, камінь, сіль і т. ін.; матерія — це радше *чиста абстракція,* а отже, *чиста сутність мислення, або* саме чисте мислення, як недиференційований, невизначений, позбавлений предикатів абсолют.

Один вид просвітництва називає абсолютною сутністю отой позбавлений предикатів абсолют, що існує в мисленні по той бік реальної свідомості, від якої походить це просвітництво; другий вид називає його *матерією.* Якщо диференціювати їх як *природу* і дух, або *Бога,* неусвідомленому тканню в собі, щоб бути природою, бракуватиме багатства розвиненого життя, а духові, або Богові, бракуватиме свідомості, що диференціює в собі. І те, і те, як ми бачили, цілковито є тим самим поняттям, різниця полягає не в самому предметі, а суто в різних вихідних пунктах обох культур і в тому, що кожна зупиняється на своїй власній точці в рухові мислення. Якщо обидва види просвітництва стануть вище від цієї різниці, вони дійдуть згоди і з'ясують: те, що в очах одного, як воно стверджує, є жахіттям, а в очах другого — дурницею, становить те саме. Бо в очах одного абсолютна сутність існує в його чистому мисленні, або безпосередньо для чистої свідомості, за межами скінченної свідомості, є її *негативним* потойбіччям. Якщо поміркувати, що, по-перше, та проста безпосередність мислення — не що інше, як *чисте буття,* а по-друге, те, що є *негативним* для свідомості, водночас пов'язане з нею, *бо* в заперечному судженні зв'язка "є" не меншою мірою, ніж відокремлює, ще й пов'язує обидва окремі моменти, з'ясується, що між цим потойбіччям, визначеним як те, *що існує зовні,* і свідомістю є відносини, а отже, воно — те саме, що й те, що було назване *чистою матерією;* в такому разі був би забезпечений момент, якого бракує, — *теперішнє.* Натомість друге просвітництво починає з чуттєвого буття, потім *абстрагується* від чуттєвих відносин смаку, зору й т. ін. і обертає чуттєве буття на чисте *в-собі, абсолютну матерію,* невідчуту й нескуштовану; це буття стає, таким чином, позбавленим предикатів простим, сутністю *чистої свідомості;* це чисте уявлення як таке, що існує *в собі,* або *чисте мислення в самому собі.* Це чисте розуміння у своїй свідомості не здійснює зворотного процесу переходу від *сутнього,* яке є *суто*

сутнім, до помисленого, яке є тим самим, що й *суто* сутнє, або ж не переходить від суто позитивного до суто негативного; оскільки, зрештою, позитивне є чистим лише завдяки запереченню, *суто* негативне, як чисте, самототожне в собі й саме з цієї причини є позитивним. Або ж і той, і той вид просвітництва не доходять до уявлення картезіанської метафізики, згідно з яким *буття в собі* і *мислення* — це те саме, і не доходять думки, що *буття, чисте буття* — не *конкретна реальність,* а *чиста абстракція,* і навпаки: чисте мислення, самототожність, або сутність, почасти є *запереченням* самоусвідомлення, а отже, *буттям,* а почасти — як безпосередня простота — теж не чим іншим, як *буттям; мислення* — це *речовість,* або *речовість — це мислення.*

Сутність тут передусім *роздвоюється* в собі, і то так, що належить до двох способів спостереження; по-перше, сутність повинна мати відмінність у самій собі, по-друге, саме в цьому обидва способи спостереження зливаються в один: адже абстрактні моменти чистого буття і негативності, завдяки яким розрізняються ці обидва способи, об'єднуються в їхньому об'єкті. Універсальне, спільне для обох способів, — це абстракція чистого трепету в собі, або чистого самомислення. Цей простий рух навколо своєї осі повинен розпастися, бо він і сам є рухом тільки тому, що диференціює свої моменти. Така диференціація моментів лишає позаду непорушне [єдність] як пусту оболонку чистого *буття,* що вже не має в собі ніякого реального мислення, ніякого життя, бо цей процес як відмінність становить увесь зміст. Але процес, що ставить себе *за межами тієї єдності,* є, таким чином, зміною *(яка не повертається в себе)* моментів *буття-в-собі, буття-для-іншого* і *буття-для-себе;* реальністю як об'єктом реальної свідомості чистого розуміння, — *корисністю.*

Хоч якою поганою корисність може видаватися вірі, або сентиментальності, або абстракціям, які називають себе міркуваннями та фіксують *у-собі* тільки для себе, проте саме в корисності чисте розуміння закінчує свою реалізацію й саме у своїх очах стає

своїм *об'єктом,* який воно вже не заперечує і не вважає за порожнечу, або за чисте потойбіччя. Адже чисте розуміння, як ми бачили, це саме сутнє поняття, або самототожна чиста особистість, яка в собі диференціюється так, що кожна з відмінностей і сама є чистим поняттям, тобто безпосередньо не диференційованою; це просте чисте самоусвідомлення, яке як *для себе,* так і *в собі* перебуває в безпосередній єдності. Отже, його *буття-в-собі* — це не постійне *буття,* бо воно одразу припиняє бути чимсь у своїй відмінності; але таке буття, не маючи безпосередньо ніякої опори, існує не *в-собі,* а, по суті, *для іншого,* що є силою, яка поглинає його. Але цей другий момент, протилежний першому моменту, буттю-в-собг, зникає так само швидко, як і перший; або ж, як *буття тільки для іншого,* він радше є самим *зниканням,* і саме отак *утверджується буття, повернене до себе, буття-для-себе.* Проте як самототожність це просте буття-для-себе — радше *буття* взагалі, або, таким чином, *буття для іншого.* Цю природу чистого розуміння в *розгортанні його моментів,* або ж розуміння як *об'єкта* виражає корисне. Корисне — це те, що існує *в собі,* або річ, але це буття-в-собі — водночас тільки чистий момент, тож корисне існує абсолютно *для іншого,* але не меншою мірою, ніж тільки для іншого, існує і в собі; ці протилежні моменти повертаються в нерозривну єдність буття-для-себе. Хоча корисне, звичайно, виражає поняття чистого розуміння, воно все-таки — не чисте розуміння як таке, а чисте розуміння як *вибраження,* або як *об'єкт* цього розуміння; це тільки невпинна зміна тих моментів, один з яких, щоправда, є буттям, поверненим у себе, але тільки як *буття-для-себе,* тобто як абстрактний момент, що стає на один бік супроти інших. Саме корисне — не негативна сутність, яка полягає в тому, щоб мати ці моменти в їхній протилежності водночас *неподільними* в *одному аспекті,* або мати їх як *мислення* в собі, якими вони є як чисте розуміння; момент *буття-для-себе,* звичайно, є в корисному, але не такою мірою, щоб *узяти гору* над іншими моментами, над *у-собі* та *буттям для іншого,* і стати, таким чи-

ном, *Я.* Отже, чисте розуміння має в корисному за *об'єкт* своє власне уявлення в його *чистих* моментах; воно є усвідомленням цієї *метафізики,* та аж ніяк не її розумінням на основі понять, ще не стало *єдністю буття* та *поняття.* Оскільки для чистого розуміння корисне має ще й форму об'єкта, чисте розуміння має світ, щоправда, вже не світ, що існує в собі і для себе, але таки *світ,* який воно відрізняє від себе. Та оскільки протилежності вийшли на вершину поняття, наступний етап полягатиме в тому, що вони зіткнуться та поєднаються, і просвітництво дізнається про плоди своїх дій.

Коли розглянути об'єкт, якого ми досягнули у відносинах з усією цією сферою, стане очевидним, що реальний світ культури та освіти підсумував себе в *марнославстві* самоусвідомлення — в *бутті-для-се-бе,* змістом якого ще досі є його заплутаність і яке є *одиничним* поняттям, ще не ставши *універсальним* поняттям для себе. Проте, повернувшись до себе, це одиничне поняття стає *чистим розумінням* — чистою свідомістю як чистим *Я,* або негативністю, так само як віра теж є чистою свідомістю як *чистим мисленням,* або позитивністю. Віра має в тому Я момент, який її доповнює, але гине внаслідок цього доповнення, тож тепер у чистому розумінні ми бачимо обидва моменти як абсолютну сутність, що просто *помислена або* негативна, і як *матерію,* що є позитивним *сутнім.* Цій досягненій повноті бракує ще тієї *реальності* самоусвідомлення, яка належить *марній* свідомості, — світу, з якого мислення піднеслося до себе. Цього елементу, якого бракує, досягають у корисності тією мірою, якою чисте розуміння досягає там позитивної об'єктивності; завдяки цьому чисте розуміння — це реальна, задоволена в собі свідомість. Ця об'єктивність становить тепер свій *світ* і є істиною попереднього цілого світу — як ідеального, так і реального. Перший світ духу — це розширене царство його існування, що розпорошується, та відокремленої, індивідуалізованої *самовірогідності:* адже й природа розпорошує своє життя в нескінченно розмаїтих формах, а проте *рід* цих форм не присутній. Другий світ

містить *рід* і є царством *буття-в-собі,* або *істини,* протиставленої тій вірогідності. Але третій світ, *кори-*(*не,* — це *істина,* яка водночас є й *самовірогідністю.* Царству істини *віри* бракує принципу *реальності, а*бо вірогідності буття цим конкретним *індивідом.* 1 Іроте реальності, або вірогідності буття цим конкретним індивідом бракує *в-собі.* В об'єкті чистого розуміння обидва світи об'єднуються. Корисне — об'єкт тією мірою, якою самоусвідомлення бачить його наскрізь, а *одинична самовірогідність* має в ньому свою насолоду (своє *буття-для-себе);* самоусвідомлення *розуміє* об'єкт саме таким способом, і це розуміння містить *справжню* сутність об'єкта (яка полягає в тому, щоб бути баченим наскрізь, або існувати *для іншого);* таким чином, це розуміння є *справжнім знанням,* а самоусвідомлення не менш безпосередньо має універсальну самовірогідність, свою *чисту свідомість* у відносинах, у яких об'єднані як *істина,* так і присутність та *реальність.* Обидва світи примирені, і небо вже перенесене на землю.

III. Абсолютна свобода і терор

Свідомість знайшла своє уявлення в корисності, але це уявлення, з одного боку, — ще *об'єкт,* а з другого — саме тому ще й *мета,* якою вона, як сама і з'ясовує, ще не володіє безпосередньо. Корисність — це ще предикат об'єкта, а не сам суб'єкт чи його безпосередня і єдина *реальність.* Це те саме, що поставало раніше, тобто *буття-для-себе* у своїх очах ще не засвідчилось як субстанція решти моментів, завдяки чому корисне безпосередньо було б не чим іншим, як Я свідомості, й мало б це Я у своїй власності. А л е це відбирання форми об'єктивності в корисного вже відбулося *в собі,* і з цієї внутрішньої революції постає реальна революція дійсності, нова форма свідомості — *абсолютна свобода.*

Фактично, тепер тільки пуста подоба об'єктивності відокремлює самоусвідомлення від володіння. Адже, з одного боку, все існування та вартість визначених членів організації як реального світу, так і світу віри

повернулися загалом у цю просту визначеність як до своєї основи і свого духу, але, з другого боку, цей організований світ уже не має нічого власного для себе, а є радше чистою метафізикою, чистим поняттям, або знанням самоусвідомлення. Від *буття-в-собі-і-для-се-бе* корисного як об'єкта свідомість дізнається, що, по суті, її *бутгпя-в-собі* — це *буття для іншого; бут-тя-в-собі,* як *позбавлене Я,* насправді є пасивним буттям, або ж тим, що існує для іншого Я. Проте об'єкт існує для свідомості в абстрактній формі *чистого буття-в-собі,* бо свідомість — це *чисте розуміння,* відмінності якого набувають чистої форми понять. Але *буття-для-себе,* в яке повертається буття для іншого, Я [Selbst], — це не Я, що відрізняється від "я" [Icn], не Я того, що називають об'єктом: адже свідомість як чисте розуміння — це не *індивідуальне Я,* якому був би протиставлений об'єкт як своє *власне* Я, а чисте поняття, бачення Я у Я, абсолютне подвоєне бачення *себе;* самовірогідність — це універсальний суб'єкт, а його поняття, яке знає, що цей суб'єкт універсальний, — сутність усієї реальності. Тож якщо корисне було тільки чергуванням моментів, які не повертаються у свою власну *єдність,* а отже, ще й об'єктом знання, тепер воно припиняє бути таким, бо й саме знання — це рух тих абстрактних моментів, універсальне Я, Я як своє Я, так і Я об'єкта, що, як універсальне, становить єдність, яка повертається в себе, цього руху.

Таким чином, дух наявний як *абсолютна свобода,* це самоусвідомлення, яке осягає *себе* так, що його самовірогідність — це сутність усіх духовних мас як реального, так і надчуттєвого світу, або навпаки: що сутність і реальність — це знання свідомості про *себе.* Дух усвідомлює свою чисту особистість, а отже, всю духовну реальність, а вся реальність — тільки духовна; світ у його очах цілковито становить його волю, і ця воля — загальна воля. Крім того, ця воля — це не пуста думка про волю, утверджена мовчазною згодою або згодою обраних представників, а реальна загальна воля, воля всіх *індивідів* як таких. А д ж е воля в собі — це свідомість особистості, або кожного, і вона й має

бути цією справді реальною волею як ашоусвідомле-ною сутністю кожної особистості, тож кожен, нічого не відокремлюючи, виконує все, а те, що постає як діяльність усіх, є безпосередньою та усвідомленою діяльністю *кожного.*

Ця неподільна субстанція абсолютної свободи підноситься на троні світу, і ніяка сила не спромагається чинити їй опір. А д ж е , оскільки свідомість — насправді тільки елемент, у якому духовні сутності, або сили, мають свою субстанцію, вся їхня система, що організується й підтримується через поділ мас, руйнується, після чого одинична свідомість так осягає об'єкт, що він не має жодної іншої сутності, крім самого самоусвідомлення, або ж цілковито є поняттям. А поняття перетворювалося на сутній об'єкт завдяки своїй диференціації на відокремлені *сутні* маси; та оскільки об'єкт став уявленням, у ньому вже немає нічого сутнього; негативність пронизала всі його моменти. Отже, він так вступає в існування, що кожна одинична свідомість підноситься зі сфери, виділеної їй, і вже не знаходить своєї сутності та функції в тій відокремленій масі, а осягає своє Я як *поняття* волі, а всі маси — як сутності цієї волі, тож унаслідок цього може реалізуватися лиш у праці, яка є всією працею. Таким чином, у цій абсолютній свободі знищені всі соціальні стани, що є духовними сутностями, на які членується ціле; одинична свідомість, що належала до будь-якої з цих почленованих груп і в ній здійснювала свою волю та реалізувала себе, скасувала свої межі; її мета — це загальна мета, її мова — загальний закон, її праця — загальна праця.

Об'єкт та *відмінність* тут утратили значення *корисності,* яка була предикатом усього реального буття; свідомість не починає свого руху в об'єкті, як у *чомусь чужому,* що тільки після нього вона повертається до себе, бо об'єкт у її очах є самою свідомістю, і тому протилежність полягає тільки у відмінності між *одиничною* та *універсальною* свідомостями, проте одинична свідомість у своїх очах безпосередньо є такою, що має тільки *подобу* протилежності, є універсальною свідомістю й загальною волею. *Потойбіччя* ці-

єї її реальності ширяє понад трупом зниклої незалежності реального або конструйованого вірою буття тільки як еманація пісного газу, пустої *retre supreme.*

Отже, після скасування диференційованих духовних мас та обмеженого життя індивідів, а також їхніх обох світів є тільки рух у самому собі універсального самоусвідомлення, рух як взаємодія між самоусвідомленням у формі *універсальності* і самоусвідомленням у формі *особистої* свідомості; загальна воля йде *в себе* і стає *одиничною* волею, якій протиставлені загальний закон і загальна праця. Але ця *одинична* свідомість не менш безпосередньо усвідомлює себе і як загальну волю; вона усвідомлює, що її об'єкт — це закон, даний тією волею, і витвір, здійснений нею; беручись до діяльності і створюючи об'єктивність, вона не робить нічого одиничного, а тільки виконує державні закони та дії.

Тому цей рух є взаємодією свідомості з собою, в якій вона нічому не дозволяє набути форми *об'єкта,* що *вільно* протиставлений їй. Звідси випливає, що вона не може дійти ні до якої позитивної праці: ані до універсальних витворів мови та реальності, ані до законів та загальних інституцій *усвідомленої* свободи, ані до дій та витворів свободи, *що виявляє волю.* Результат, якого могла б досягнути свобода, що дає собі свідомість, полягав би в тому, що вона як універсальна субстанція перетворювала б себе на *об'єкт* і *тривале буття.* Ця іншість була б у ній відмінністю, яка давала б їй змогу поділятися на сутні духовні маси і на члени різних сил, але ці маси почасти були б *сконструйованими мисленням факторами [Gedankending-ge] влади,* поділеної на законодавчу, судову та виконавчу, а почасти *реальними* сутностями, що постають у реальному світі культури і, оскільки на зміст загальної діяльності звертатимуть пильнішу увагу, окремими сферами праці, які поділяються далі на конкретні *соціальні стани.* Загальна свобода, що поділилася б отак на окремі частини і саме завдяки цьому стала б *сутньою* субстанцією, була б, таким чином, вільна від одиничної індивідуальності й ділила б *множину індивідів* серед своїх різних частин. Унаслідок цього діяльність і буття особистості були б тоді обмежені якоюсь однією галузкою цілого, певним видом діяльності й буття; утверджена в елементі *буття,* особистість дістала б значення *визначеної* особистості і справді припинила б бути загальним самоусвідомленням. Самоусвідомлення при цьому не дає себе ошукати щодо реальності ані *ідеї* покори *самостійно даним собі* законам, які призначать йому тільки якусь частину всієї праці, ані своєму *представництву* у процесі законодавства та загальної діяльності, і не дає позбавити себе реальності, яка полягає в тому, щоб *самому* дати собі закон і виконувати не одиничну роботу, а *саму* загальну працю: адже якщо Я тільки *представлене* та *уявлене,* воно нереальне; там, де його щось *заступає* [репрезентує], його немає.

Одиничне самоусвідомлення не знаходить себе в цій *загальній праці* абсолютної свободи як сутньої субстанції, і не знаходить себе у власне *вчинках* та *індивідуальних* волевиявах цієї субстанції. Щоб універсальне перейшло в учинок, воно має зібратися в єдиність [одне] індивідуальності й поставити на вершині одиничне самоусвідомлення: адже загальна воля є *реальною* волею тільки в Я, що є одним. Але внаслідок цього *всі інші індивіди* вилучені з *цілості* цього вчинку й беруть у ньому тільки обмежену участь, тож цей вчинок не буде вчинком *реального загального* самоусвідомлення. Таким чином, загальна свобода не може породити ні позитивного витвору, ні позитивного вчинку, і їй лишається тільки *негативна діяльність;* загальна свобода — це лише *фурія* нищення.

Проте найвища й найпротиставленіша загальній свободі реальність, чи, радше, єдиний об'єкт, який ще постає для неї, — це свобода й одиничність самого реального самоусвідомлення. Бо та універсальність, яка не дає собі дійти до реальності органічного членування і має за мету самозбереження в неподільній неперервності, однаково диференціюється в собі, оскільки є процесом, або свідомістю взагалі. Щоправда, внаслідок своєї абстрактності вона поділяється на не менш абстрактні крайності: на просту негнучку холодну універсальність і на стриману абсолютну не-

поступливу впертість і затятий атомізм реального самоусвідомлення. Після того як вона впоралася зі знищенням реальної організації і тепер існує для себе, це самоусвідомлення — її єдиний об'єкт, що вже не має ніякого іншого змісту, власності, існування та зовнішньої протяжності, а є тільки знанням про *себе* як абсолютно чисте й вільне одиничне Я. Осягнути цей об'єкт можна тільки в його *абстрактному* існуванні взагалі. Отже, відносини цих двох термінів, оскільки вони неподільно та абсолютно існують для себе, а тому не можуть послати жодної своєї частинки в якийсь середній термін, *що* пов'язував би їх, є цілком *неопосередкованим* чистим запереченням, і то запереченням індивіда як *сутнього* в універсальному. Отже, єдине досягнення і вчинок загальної свободи — це *смерть,* і то *смерть,* що нічого не досягає й нічим не наповнена, бо заперечене — це не наповнена змістом точка абсолютно вільного Я, і тому це найбай-дужіша, найбанальніша смерть, яка має не більше зна чення, ніж розтин капустини або ковток води.

У банальності цього складу [смерть] полягає вс мудрість урядування, тяма загальної волі, спрямован на її реалізацію. Сам уряд — не що інше, як самоутве-рджена точка, або індивідуальність загальної волі. Уряд, воля і виконання, що виходять з однієї точки, утверджує своєю волею якийсь визначений наказ та дію й водночас виконує їх. Чинячи так, він, з одного боку, не допускає до своєї дії решту індивідів, а з другого — конституюється як уряд, що є визначеною волею, а отже, протиставлений загальній волі, і тому уряд може репрезентувати себе лише як певну *фракцію. Переможна* фракція тільки називається урядом, і саме в тому, що це фракція, безпосередньо полягає необхідність повалення уряду; і навпаки: якщо існує уряд, він перетворюється у фракцію і стає винним. Якщо загальна воля вважає реальні дії уряду за злочин, що його уряд скоїв проти неї, уряд натомість не має нічого визначеного та зовнішнього, завдяки чому можна було б довести провину волі, протиставленої йому, бо проти уряду як *реальна* загальна воля стоїть лише нереальна чиста воля, *намір.* Отже, *перебування*

під підозрою стає на місце *провини,* або ж означає провину та її наслідки, і зовнішня реакція на цю реа-п шість, що полягає в простому внутрішньому наміру, цс нещадне знищення цього сутнього Я, в якого вже нічого не можна відібрати, крім його власного буття. У цьому своєму найвластивішому *витворі* абсолютна свобода стає для себе об'єктом, і самоусвідомлення дізнається, *яка* ця свобода. *В собі* вона якраз і є тим абстрактним самоусвідомленням, яке знищує в собі будь-яку відмінність і будь-яке існування відмінності. В такій формі вона є у своїх очах об'єктом; *страх* перед смертю — це споглядання її негативної сутності. Проте абсолютно вільне самоусвідомлення вважає цю свою реальність за цілком іншу, ніж те уявлення, яке мала ця реальність про себе, тобто вважає, ніби загальна воля — це просто *позитивна* сутність особистості і що особистість знає себе в загальній волі тільки позитивно, немов збережену там. Натомість для самоусвідомлення, що як чисте розуміння цілковито відокремлює свої позитивну та негативну сутності, ділить позбавлений предикатів абсолют на чисте *мислення* і на чисту *матерію,* абсолютний *перехід* однієї в другу тут наявний у своїй реальності. Загальна воля, як абсолютно *позитивне* реальне самоусвідомлення, перетворюється, будучи самоусвідо-мленою реальністю, *піднесеною* або до *чистого* мислення, або до *абстрактної* матерії, в *негативну* сутність і засвідчує, що вона є ще й *скасуванням само-мислення,* або самоусвідомлення.

Отже, абсолютна свобода, будучи *чистою* самототожністю загальної волі, містить у собі *заперечення,* а тому й *відмінність* загалом і розвиває цю відмінність як *реальну* відмінність. Адже чиста *негативність* має в самототожній загальній волі *елемент існування,* або *субстанцію,* в якій реалізуються її моменти; вона має матерію, яку може перетворити у свою визначеність, і тією мірою, якою ця субстанція засвідчує себе як негативне для одиничної свідомості, знову відбудовується організація духовних мас, яким призначена множина індивідуальних свідомостей. Ті, хто відчуває страх перед своїм абсолютним господарем — емер-

тю, знову підпорядковуються запереченню та відмінності, підпорядковуються тим масам і повертаються до поділеної та обмеженої праці і, таким чином, до своєї субстанційної реальності.

З цього збурення дух був би відкинутий до свого вихідного пункту, морального і реального світу культури, що внаслідок страху перед тим господарем, який знов увійшов у людські душі, був би, таким чином, тільки освіжений та омолоджений. Дух мав би знову проходити і невпинно повторювати коло необхідності, якби результатом було тільки повне взаємопроникнення самоусвідомлення і субстанції, — взаємопроникнення, в якому самоусвідомлення, що вже відчуло силу своєї універсальної сутності, яка негативно діє на нього, хотіло б знати і бачити *себе* не як це конкретне окреме, а тільки як універсальне, а отже, могло б підтримувати і об'єктивну реальність універсального духу, — реальність, що відкидає самоусвідомлення як окреме. Проте в абсолютній свободі свідомість, що занурена в розмаїте існування, або ж утверджує для себе визначені цілі та ідеї, і *зовнішній* чинний світ — чи то реальності, чи то мислення, — не перебувають у взаємодії, а є лише світ цілком у формі свідомості, світ як загальна воля і самоусвідомлення, увібране з усього широкого існування, або розмаїтих цілей та суджень, і зосереджене в простому Я. Культура, якої набуває самоусвідомлення у взаємодії з тією сутністю, є, таким чином, найвища й остання, і воно бачить, як безпосередньо зникає його чиста проста реальність і переходить у пусте ніщо. У світі самої культури самоусвідомлення не доходить до того, щоб спостерігати своє заперечення або відчуження в цій формі чистої абстракції, бо його заперечен-н я — ц е заперечення, наповнене змістом: це або честь і багатство, яких воно набуває замість Я, що від нього воно відчужене; або мова, дух і розуміння, що їх досягає розірвана свідомість; або небо віри й корисне просвітництва. Всі ці визначеності зникли у втраті, якої зазнало Я за абсолютної свободи; його заперечення — це позбавлена значення смерть, чистий страх перед негативним, що не має в собі нічого по-

зитивного, нічого, що дає наповнення. А л е водночас це заперечення в його реальності — це не щось *чуже;* це ані універсальна потойбічна *необхідність,* у якій гине моральний світ, ані одиничний випадок приватного володіння, примхи власника, від якої бачить свою залежність розірвана свідомість, а *загальна воля,* що в цій своїй останній абстракції не має нічого позитивного і тому нічого не може дати взамін за пожертву, проте саме з цієї причини загальна воля становить неопосередковану єдиність із самоусвідомленням, або ж є суто позитивним, оскільки є суто негативним, а позбавлена значення смерть, ненаповне-на негативність Я, перетворюється у внутрішньому понятті на абсолютну позитивність. Для свідомості її безпосередня єдність із загальною волею, її вимога знати себе як певний визначений пункт загальної волі, змінюється і обертається в цілковито протилежний досвід. Втрачає вона при цьому абстрактне *буття,* або безпосередність цього позбавленого субстанції пункту, і ця зникла безпосередність — сама загальна воля, така, якою вона знає себе тепер, і то тією мірою, якою є *скасованою безпосередністю,* чистим знанням або чистою волею. Завдяки цьому свідомість знає цю волю як себе, а себе як сутність, проте не як *безпосередню* сутність, *що існує,* і знає цю волю не як революційний уряд чи анархію, що прагне запровадити анархію, не як центр якоїсь конкретної фракції або протилежної їй, бо *загальна воля* — це її *чисте знання* і *прагнення,* і *свідомість* є загальною волею як це чисте знання і прагнення. При цьому вона не втрачає *себе,* бо чисте знання і прагнення — радше сама свідомість, ніж атомна точка свідомості. Свідомість — це ще і взаємодія чистого знання з самим собою; чисте *знання* як сутність — це загальна воля, але ця *сутність* цілковито є тільки чистим знанням. Отже, самоусвідомлення — це чисте знання про сутність як чисте знання. Крім того, як *одиничне Я* самоусвідомлення є тільки формою суб'єкта або реальної діяльності, формою, яку воно усвідомлює як *форму,* так само і *об'єктивна* реальність, *буття,* є для нього формою, цілковито позбавленою Я, бо ця об'єктивна

реальність була б чимсь незнаним; проте це знання знає знання як сутність.

Таким чином, абсолютна свобода ліквідувала протилежність загальної та одиничної волі з собою; самовідчужений дух, вигнаний на вершину своєї протилежності, коли чисте прагнення і чистий носій прагнення ще диференціюються, зводить цю протилежність до прозорої форми й виявляє себе там. Царство реального світу переходить у царство віри та розуміння, і так само й абсолютна свобода переходить зі своєї саморуйнівної реальності в іншу сферу самоус-відомленого духу, де свободу в цій нереальності вважають за істину; в думці про цю істину дух відроджується й, тією мірою, якою *дух є* й лишається *думкою,* знає це замкнене в самоусвідомленні буття як довершену й повну сутність. Народилася нова форма духу — *моральний дух.*

В. Дух, впевнений у собі Моральність

Моральний світ засвідчив як свою долю і свою істину тільки дух, *що* вже відійшов у ньому, — *одиничне Я.* Проте ця *особа права* має свою субстанцію та наповнення за межами цього світу. Рух світу культури і віри скасовує цю абстракцію особи і через завершене відчуження, через найвищу абстракцію, субстанція стає для Я духу спершу *загальною волею,* а потім його власністю. Тут, здається, знання стає нарешті цілковито тотожним своїй істині, бо його істина — це саме знання, і будь-яка протилежність обох аспектів зникає, і то не *для нас* чи *в-собі,* а для самого самоусвідомлення. Тобто самоусвідомлення саме стає господарем над протилежністю, властивою свідомості. Ця протилежність спирається на протилежність своєї са-мовірогідності і об'єкта, а тепер об'єктом у його очах є оця самовірогідність, знання, так само як самовіро-гідність як така вже не має власної мети і тому не існує у певній визначеності, а є чистим знанням.

Отже, знання в очах самоусвідомлення — це сама *субстанція.* Ця субстанція для нього водночас і *без-*

посередня, і абсолютно *опосередкована* в одній неподільній єдності. *Безпосередня* — бо, як і моральна свідомість, воно знає обов'язок, і саме виконує його, й належить йому, наче своїй природі; проте, на відміну від моральної свідомості, це не *характер,* що завдяки своїй безпосередності є визначеним духом, воно належить тільки до *однієї* з суттєвих рис морального життя і має аспект *незнання.* Але це *абсолютне опосередкування,* як і свідомість, що освічує себе, набуваючи культури, і як свідомість, що вірить: адже самоусвідомлення, по суті, — рух Я, спрямований на скасування абстракції *безпосереднього існування* і на те, щоб стати в своїх очах універсальним, — проте не через чисте відчуження та розрив свого Я й реальності й не через утечу від неї. Самоусвідомлення *безпосередньо присутнє* перед собою у своїй субстанції, бо ця субстанція — його знання, його спостережена чиста самовірогідність, і саме *ця безпосередність,* що є його власною реальністю, становить усю реальність, бо безпосереднє — це саме *буття,* а як чиста безпосередність, очищена абсолютною негативністю, вона є чистим буттям, *буттям* узагалі, або *всім* буттям.

Отже, абсолютна сутність не вичерпується визначенням, що вона є простою *сутністю мислення,* бо вона становить усю *реальність,* і ця реальність існує тільки як знання; те, чого не знає свідомість, не матиме ніякого значення й не може бути ніякою силою для неї; в її волю, що знає, увібрані вся об'єктивність і весь світ. Свідомість абсолютно вільна тому, що знає свою свободу, і саме це знання про свою свободу — її субстанція, її мета та єдиний зміст.

а. Моральний світогляд

Самоусвідомлення знає обов'язок як абсолютну сутність; воно пов'язане тільки нею, і ця субстанція — його власна чиста свідомість; обов'язок не може набирати для нього форми чогось чужого. Отже, моральне самоусвідомлення, отак замкнене в собі, ще не утверджене як *свідомість* і його не вважають за свідомість. Об'єкт — це безпосереднє знання, але, будучи

отак чисто пронизаним Я, це не об'єкт. А л е самоусвідомлення, будучи, по суті, опосередкуванням і негативністю, має в своєму уявленні ще й відносини з *іншістю* і тому є свідомістю. З одного боку, ця іншість, оскільки обов'язок — єдина суттєва мета і об'єкт самоусвідомлення, є для нього цілковито *позбавленою значення* реальністю. Але оскільки ця свідомість цілковито замкнена в собі, вона ставиться до тієї іншості цілком вільно й байдуже, і тому, з другого боку, існування тієї іншості цілком вільне від самоусвідомлення, а отже, має відносини тільки з собою; що вільніше самоусвідомлення, то вільніший і негативний об'єкт його свідомості. Об'єкт, таким чином, — це світ, що завершився в собі, ставши власною індивідуальністю, незалежне ціле з притаманними йому законами, а також самостійний хід і вільна реалізація цих законів — *природа* взагалі, чиї закони й чия діяльність належать їй самій як сутності, що не переймається моральним самоусвідомленням, так само як і воно нею.

На основі цього визначення формується *моральний світогляд,* що полягає у відносинах *морального* буття-в-собі-і-для-себе і *природного* буття-в-собі-і-для-себе. В основі цих відносин лежить цілковита взаємна *байдужість* та *незалежність природи* і *моральних* цілей та діяльності, а також усвідомлення унікальної сутності обов'язку і цілковитої несамостійності та не-суттєвості природи. Моральний світогляд полягає в розвиткові моментів, що дані в цих відносинах як цілковито суперечливі припущення.

Отже, передусім моральна свідомість загалом припущена; обов'язок править їй за сутність, а сама вона *реальна* і *діяльна,* і у своїй реальності та діяльності виконує обов'язок. Але водночас ця моральна свідомість має перед собою припущену свободу природи, або ж *дізнається* в процесі досвіду, що природа не дбає про те, щоб дати їй усвідомлення єдності своєї реальності з реальністю природи, і що природа, *можливо,* дасть їй змогу бути *щасливою,* а *можливо,* й *ні.* Натомість аморальна свідомість, можливо, випадково знаходить свою реалізацію там, де моральна свідомість бачить тільки *спонуку* діяти, але не бачить, як

завдяки цій діяльності їй дістаються щастя виконання й насолода досягнення. Тому вона бачить радше причини для нарікань на такий стан невідповідності між собою та існуванням і несправедливість, яка її обмежує, вказуючи, що її об'єкт має бути тільки *чистим обов'язком,* але не дає їй побачити цей об'єкт і *реалізуватися.*

Моральна свідомість не може зректися щастя й викинути цей момент зі своєї абсолютної мети. Мета, виражена як *чистий обов'язок,* зумовлює, по суті, підтримку *одиничного* самоусвідомлення; *індивідуальні переконання* і знання про ці переконання становлять абсолютний момент моральності. В *об'єктивованій меті,* у *виконаному* обов'язку цей момент є *одиничною* свідомістю, яка споглядає свою реалізацію, або *насолодою,* що полягає, таким чином, у понятті, хоч і не безпосередньо в моралі як *настроєності,* а тільки в понятті *реалізації* моральності. Завдяки цьому насолода полягає і в моральності як *настроєності,* бо моральність намагається не бути просто настроєністю, протиставленою діяльності, а *діяти,* реалізуватися. Отже, мета, виражена як ціле разом з усвідомленням його моментів, полягає в тому, що виконаний обов'язок має бути як суто моральною дією, так і реалізованою індивідуальністю, а *природа,* як аспект *одиничності* супроти абстрактної мети, має бути одним з цією метою. Хоча досвід неминуче виявить дисгармонію між двома аспектами, оскільки природа вільна, проте лиш обов'язок є суттєвим, а природа супроти нього позбавлена Я. Ота ціла *мета,* що становить гармонію, містить у собі саму реальність. Водночас вона й *думка про реальність.* Гармонія моральності і природи, або — оскільки на природу зважають тільки тією мірою, якою свідомість дізнається про єдність природи з собою, — гармонія моральності і щастя *помислена* як необхідно *сутня; ця* гармонія *постульована.* Адже слово *"вимагати"* означає: дещо *помислене* як сутнє, проте ще не реальне, тож та необхідність — необхідність не *поняття* як поняття, а необхідність буття. Але необхідність — це водночас, по суті, й відносини через поняття. Тому

буття, якого вимагають, не належить виображенню якоїсь випадкової свідомості, а полягає в самому понятті моральності, істинним змістом якого є *єдність чистої* свідомості та *одиничної* свідомості; саме одиничній свідомості припадає бачити, що ця єдність є *для неї* реальністю, тим, що у змісті мети є щастям, а в її *формі* — існуванням узагалі. Ось чому це буття, якого вимагають, або єдність обох свідомостей, — це не бажання, або, якщо вважати його за мету, не мета, досягнення якої ще непевне, а мета, що є вимогою розуму або безпосередньою вірогідністю й передумовою розуму.

Цей перший досвід і цей постулат — не єдині досвід і постулат, бо розкривається ціле коло постулатів. Тому природа — це не тільки *ця* цілком вільна *зовнішня* модальність, у якій, немов у чистому об'єкті, свідомість мала б реалізувати свою мету. Свідомість, по суті, *сама в собі* така, *для якої* існує ця інша вільна реальність, тобто сама є чимсь випадковим і природним. Ця природа, що в її очах є власною, — це *чуттєвість,* що у *формі* прагнення, *інстинктів* та *схильностей,* має для себе власну *визначену* суть, або одиничні цілі, а отже, протиставлена чистій волі та її чистій меті. Але, на відміну від цього протиставлення, сутність в очах чистої свідомості — це радше відносини чуттєвості з нею, її абсолютна єдність із нею. І чисте мислення, і чуттєвість свідомості є *в собі* ***однією*** *свідомістю,* а чисте мислення — це саме те, для чого і в чому існує ця чиста єдність; проте для свідомості як свідомості протилежність між нею та інстинктами зберігається. В цьому конфлікті розуму та чуттєвості сутністю для розуму є те, що конфлікт слід розв'язати, а як *результат* має постати єдність чуттєвості та розуму, проте не *початкова* єдність, коли і те, і те є в одному індивіді, а єдність, що постає на основі *відомої* протилежності розуму й чуттєвості. Тільки така єдність є *реальною* моральністю, бо в ній міститься протилежність, завдяки якій Я є свідомістю або вперше стає реальним і таки справді Я, а водночас універсальним; іншими словами, саме так виражається те *опосередкування, що,* як ми бачили, сут-

тєве для моральності. Оскільки серед двох моментів протилежності чуттєвість цілковито є *іншістю, або* негативним, тоді як чисте мислення обов'язку — це сутність, від якої ніщо не може відмовитись, то здається, що утворена єдність може бути породжена тільки скасуванням чуттєвості. Та оскільки сама чуттєвість — момент цього становлення єдності, момент *реальності,* то, говорячи про єдність, слід передусім задовольнитися твердженням, що чуттєвість має бути *відповідна* моральності. Ця єдність — немов *постульоване буття;* її *тут немає,* бо те, що *тут є,* — це свідомість, або протилежність чуттєвості й чистої свідомості. Але водночас ця єдність — це не в-собі, як перший постулат, у якому вільна природа становить один аспект, а, отже, гармонія природи з моральною свідомістю виходить за межі цього аспекту; радше природа тут — те, що є в самій свідомості, й тут ідеться про моральність як таку, про гармонію, що є власною гармонією діяльного Я, і тому свідомість сама повинна породити цю гармонію і здійснювати невпинний моральний поступ. Проте *досягнення* цього результату слід *відсунути* в *нескінченність-,* адже, якби він справді постав, моральна свідомість скасувала б себе. Бо *моральність* — це моральна *свідомість* тільки як негативна сутність, і для чистого обов'язку цієї свідомості чуттєвість має лише *негативне* значення, є тільки *невідповідною* цьому обов'язку. Але в гармонії зникає *моральність* як *свідомість, або* її реальність, так само як у моральній *свідомості* або реальності зникає її *гармонія.* Через те досягнути того результату насправді не можна, бо про нього слід думати тільки як про *абсолютне завдання,* тобто таке завдання, яке завжди лишається завданням. Водночас про його зміст слід думати як про такий, що безперечно має *бути* й не повинен лишатися завданням, байдуже, чи уявляти собі, що моральна свідомість цілком скасується в цій меті, чи ні; що саме там, власне, відбувається, годі роздивитися в темній далечіні нескінченності, куди саме з цієї причини і слід відсунути досягнення мети. Але, власне, ми повинні сказати, що не слід перейматися якоюсь визначеною ідеєю і

не слід шукати її, бо це призводить до суперечності: завдання, яке має лишитися завданням і все-таки бути виконаним, моральності, що вже не повинна бути свідомістю, не повинна бути реальною. А коли вважати, що досягнена моральність міститиме суперечність, зазнає шкоди святість моральної істини, а абсолютний обов'язок видаватиметься чимсь нереальним.

Перший постулат був гармонією моральності і об'єктивної природи, остаточною метою *світу;* другий — гармонією моральності і чуттєвої волі, остаточною метою *самоусвідомлення* як такого; отже, перший постулат — це гармонія у формі *буття-в-собі,* а другий — у формі *буття-для-себе.* А те, що пов'язує ці обидві (помислені) крайні остаточні цілі як їхній середній термін, — це процес самої *реальної* діяльності. Це гармонії, моменти яких у 'їхньому абстрактному розмаїтті ще не стали об'єктами; це відбувається в реальності, де аспекти постають у власне свідомості, кожен як *інше* іншого. Постулати, що отак виникають, містять тепер, містивши раніше тільки відокремлені гармонії — ту, *що існує в собі,* і ту, *що існує для себе,* — гармонії, *що існують у собі й для себе.*

Моральна свідомість, будучи *простим знанням* і *прагненням* чистого *обов'язку,* в діяльності пов'язана з об'єктом, протиставленим її простоті, — з реальністю *різноманітних* випадків, — і тому має різноманітні моральні *відносини.* В аспекті змісту тут загалом постає чимало законів, а в аспекті форми — суперечливі сили свідомості, що знає, і буття, позбавленого свідомості. Щодо, по-перше, *численних обов'язків,* то для моральної свідомості загалом має чинність тільки *чистий обов'язок* у них; *численні обов'язки* як численні — це *визначені* обов'язки, а отже, як такі вони не мають ніякої святості для моральної свідомості. Але водночас завдяки уявленню про *діяльність,* що містить у собі розмаїту реальність, а отже, розмаїті моральні відносини, ці численні обов'язки слід *необхідно* вважати за такі, що існують у собі і для себе. Крім того, оскільки вони можуть існувати лиш у моральній *свідомості,* вони існують водночас в іншій свідомості, ніж та, для якої тільки чистий обов'язок як ч и с т и й існує в собі й для себе і є священним.

Отже, таким чином постульовано, що існує якась *інша* свідомість, яка освячує їх або знає їх і прагне їх як обов'язків. У першому постулаті йдеться п р о чистий обов'язок, *байдужий* до всякого *визначеного змісту,* тож обов'язок — це тільки ця байдужість до змісту. Натомість у другому постулаті йдеться п р о не менш важливі відносини з діяльністю й *необхідністю визначеного* змісту; оскільки обов'язки в очах цієї іншої свідомості мають чинність як визначені обов'язки, зміст для неї, таким чином, не менш важливий ніж форма, завдяки якій зміст є обов'язком. Отже ця свідомість — це свідомість, у якій загальне та окреме цілком становлять одне, а її уявлення — те саме, цю й уявлення про гармонію моральності і щастя.' Адже протилежність між моральністю і щастям виражає ще й відокремлення *самототожної* моральної свідомості від реальності, що, будучи *розмаїтим буттям,,* суперечить простій сутності обов'язку. Але якщо перший постулат виражає тільки *сутню* гармонію моральності і природи, бо природа в ньому — це негативний елемент самоусвідомлення, момент *бутпгя* то тепер це *в-собі,* по суті, утверджене як свідомість. Бо сутнє має тепер форму *змісту обов'язку,* або є *визначеністю визначеного обов'язку.* Отже, в-собі — цe єдність елементів, що як *прості елементи є* елементами мислення, а отже, існують лиш у свідомості. Тому свідомість відтепер — пан і володар світу, що породжує гармонію моральності і щастя й водночас освячує обов'язки як *численні.* Освятити обов'язок означає, що для свідомості *чистого обов'язку* визначений обов'язок не може безпосередньо бути священним- та оскільки визначений обов'язок є визначеним тільки завдяки реальній діяльності, що є чимсь визначеним він не менш *необхідний,* і його необхідність випадає з цієї свідомості й переходить у другу, що, таким чином, опосередковує визначений і чистий обов'язок і становить причину, чому визначений обов'язок теж має чинність.

Проте в реальній діяльності свідомість поводиться як це конкретне Я, як щось цілковито одиничне; вона спрямовує свою діяльність на реальність як таку й має її за мету: адже вона хоче щось виконати. Отже, *обов'язок узагалі* випадає з неї в якусь іншу сутність, що є свідомістю і священним законодавцем чистого обов'язку. Для діяльної свідомості, і то саме тому, що вона діє, безпосередню чинність має інша свідомість, свідомість чистого обов'язку; отже, цей чистий обов'язок становить зміст якоїсь іншої свідомості і є священним в очах діяльної свідомості тільки опосередковано — в тій іншій свідомості.

Оскільки таким чином утверджено, що чинність обов'язку як священного *в собі й для себе* виходить за межі реальної свідомості, внаслідок цього ця свідомість узагалі стоїть на одному боці як *недосконала* моральна свідомість. Відповідно до свого *знання,* ця свідомість знає себе як таку, чиї знання і переконання неповні та випадкові, а відповідно до свого *прагнення,* — як таку, чиї цілі вражені чуттєвістю. І тому, внаслідок цієї своєї негідності, вона не може вважати щастя за щось необхідне, а вважає його тільки за щось випадкове і сподівається його лише як ласки.

Та хоча її реальність недосконала, для її *чистої* волі і знання обов'язок править за сутність; отже, в уявленні, тією мірою, якою воно протиставлене реальності, або в мисленні моральна свідомість досконала. Але абсолютна сутність [Бог] якраз і є чимсь помисленим, постульованим по той бік реальності; отже, це мислення, в якому морально недосконалі знання і прагнення вважано за досконалі, і тому, оскільки цю недосконаліть вважано за повновартісну, абсолютна сутність розподіляє щастя відповідно до гідності, тобто відповідно до *заслуги, приписаної* недосконалій свідомості.

Світогляд, таким чином, завершений, бо в уявленні про моральне самоусвідомлення обидва аспекти — чистий обов'язок і реальність — утверджені в *одній* єдності, а отже, і те, і те утверджене не як щось сутнє в собі і для себе, а як *моменти,* або як скасовані. Це стає очевидним для свідомості на останній стадії мо-

рального світогляду; свідомість і справді утверджує чистий обов'язок в іншій сутності, ніж та, чим є вона сама, тобто утверджує його почасти як щось *уявлене,* а почасти як такий, що не є тим, за що його вважають у собі й для себе, тобто за досконале вважають радше аморальне. Так само і свідомість сама себе утверджує як таку, реальність якої, що не відповідає обов'язку, вже скасована, і яка, як *скасована,* або в *уявленні,* властивому абсолютній сутності, вже не суперечить моральності.

Проте для самої моральної свідомості її моральний світогляд не має того значення, начебто вона формує в ньому своє власне поняття й перетворює його на об'єкт; вона не усвідомлює цієї протилежності ні в аспекті форми, ні в аспекті змісту; елементи цієї протилежності вона не пов'язує й не порівнює між собою, а прямує вперед у своєму власному розвитку, не б у д у -чи обєднавчим *уявленням* тих моментів. Адже вона знає *чисту сутність, або* об'єкт, тільки тією мірою, якою він є *обов'язком,* тією мірою, якою він є *абстрактним* об'єктом її чистої свідомості, тобто як чисте знання або як саму себе. Отже, її ставлення спирається тільки на мислення, не будучи осяганням на основі уявлень. Ось чому об'єкт її *реальної* свідомості ще не прозорий для неї; моральна свідомість — ще не абсолютне уявлення, бо тільки воно сприймає *інтість* як таку, або свою абсолютну протилежність як себе. Щоправда, її власна реальність, так само як уся об'єктивна реальність, править їй за щось *несуттєве,* проте її свобода — це свобода чистого мислення, в очах якого саме з цієї причини природа водночас постає як щось не менш вільне. Оскільки і те, і те, *свобода буття* і замкненість цього буття у свідомості, існують у ній однаковим способом, її об'єкт стає *сутнім,* а *водночас* є тільки *помисленим;* в останній частині її погляду зміст, по суті, утверджений так, що його *буття* є *уявленим, вибраженим,* і цей зв'язок буття і мислення виражений так, яким він є насправді, тобто як уявлення.

Оскільки моральний світогляд ми трактуємо так, що ця об'єктивна моральність — не що інше, як поняття

самого морального самоусвідомлення, яке це самоусвідомлення об'єктивує для себе, то завдяки такому усвідомленню форми свого походження постає інша форма репрезентації морального світогляду. Перша стадія, з якої ми вийшли, — це *реальне* моральне самоусвідомлення, або факт, що *є таке самоусвідомлення.* Адже поняття утверджує моральне самоусвідомлення у визначеності, що в його очах реальність загалом має сутність тільки тією мірою, якою відповідає обов'язкові, і поняття утверджує цю сутність як знання, тобто в безпосередній єдності з реальним Я; отже, ця єдність і сама моральна, *є* моральною реальною свідомістю. Тепер ця моральна свідомість як свідомість виображує собі свій зміст як об'єкт, а саме-, як *остаточну мету світу,* як гармонію моральності і всієї реальності. Оскільки ця єдність як *об'єкт* тільки уявлена і ще не є поняттям, що має владу над об'єктом як таким, ця єдність в очах моральної свідомості є лише негативним елементом самоусвідомлення, або ж виходить за її межі, є немов потойбіччям її реальності, але водночас і такою, що стала *також* і *сутньою,* проте тільки помисленою.

Таким чином, самоусвідомлення, що як самоусвідомлення є *іншим,* ніж об'єкт, лишається з тим, що між усвідомленням обов'язку і реальністю, щоправда, його власною реальністю, немає гармонії. Отже, твердження тепер звучить так *немає ніякого морально досконалого реального* самоусвідомлення, а оскільки моральне взагалі існує лише тією мірою, якою воно досконале (адже обов'язок — це чисте незмішане *в-собі,* і моральність полягає лиш у відповідності цій чистій інстанції), тож це друге твердження загалом означає: *немає ніякої моральної реальності.*

Але, оскільки, по-третє, самоусвідомлення — це *якесь* Я, *в собі* воно є єдністю обов'язку і реальності; отже, ця єдність стає йому за об'єкт, як досконала моральність, але як *потойбіччя* його реальності, але це потойбіччя все-таки має бути реальним. У цій меті, тобто в синтетичній єдності обох перших тверджень, самоусвідомлена реальність, так само як і обов'язок, утверджена тільки як скасований момент; жоден з

цих моментів не є одиничним, проте суттєва визначеність кожного полягає в тому, щоб бути *вільніш від іншого,* тож кожен з них у тій єдності вже не вільний один від одного, тобто кожен скасований, і тому в аспекті змісту вони стають як такі об'єктом, і *кожен з них має чинність для іншого,* а в аспекті форми стають об'єктом так, що цей їхній взаємообмін є водночас лише *уявленим.* Або ж те, що *реально не* моральне, бо є водночас чистим мисленням і піднесене над своєю реальністю, в уявленні все-таки є моральним, і його вважають за цілком чинне. Таким чином, перше твердження, що моральне самоусвідомлення *є,* вже відновлене, але воно пов'язане з другим твердженням, що немає *ніякого;* власне, є *якесь,* але воно тільки уявлене, виплід уяви; іншими словами, насправді немає ніякого морального самоусвідомлення, але існує якась інша свідомість, що вважає його за таке.

б. Ошуканство

У моральному світогляді ми бачимо, з одного боку, що *сама* свідомість *усвідомлено витворює* свій об'єкт; ми бачимо, що вона не натрапляє на цей об'єкт як на щось чуже і він не стає для неї неусвідомленим; радше сама свідомість усюди править за основу, з якої вона *утверджує об'єктивну сутність;* отже, свідомість знає цю сутність як себе, бо знає себе як *діяльну,* що витворила той об'єкт. Таким чином, видається, ніби свідомість досягає тут спокою й задоволення, бо їх вона може знайти тільки там, де їй уже не треба виходити за межі свого об'єкта, оскільки цей об'єкт уже не виходить за її межі. Проте, з другого боку, сама свідомість утверджує об'єкт *зовні від себе,* як своє потойбіччя. Але оце сутнє-в-собі-і-для-себе водночас утверджене і як таке, що не вільне від самоусвідомлення, існує задля нього й завдяки йому.

Отже, моральний світогляд — це справді не що інше, як розбудова цієї основоположної суперечності в усіх її різноманітних аспектах; це, коли скористатися Кантовим висловом там, де він найдоречніший, *ціче гніздо* бездумних суперечностей. Свідомість у розвит-

ку цієї ситуації поводиться так, що міцно утверджує якийсь один момент, а від нього безпосередньо переходить до іншого і скасовує перший; але, тільки-но *утвердивши* цей другий момент, вона *ще й приховує* його й робить сутністю радше протилежний момент. Водночас вона *ще й* усвідомлює свою суперечність і своє *ошуканство,* бо від одного моменту вона, *безпосередньо* перебуваючи у *відносинах із цим моментом,* переходить до його протилежності; *оскільки* один момент не має для свідомості реальності, вона утверджує саме цей момент як *реальний,* або, що означає те саме, щоб утвердити *один момент як* такий, що існує в собі, вона утверджує як такий, що існує в собі, *протилежний* йому момент. Таким чином, свідомість признається, що, фактично, до жодного з тих моментів не ставиться серйозно. До різних моментів цього ошуканського процесу нам треба придивитися пильніше.

Погодьмося спершу визнати, що реальна моральна свідомість таки існує, бо це припущення зроблене безпосередньо, а не покликаючись на щось, що могло передувати йому, і звернімося до гармонії моральності і природи, тобто до першого постулату. Ця гармонія має бути *в собі,* а не для реальної свідомості, не має бути присутня, бо присутність — це радше суперечність між моральністю і природою. В присутньому *моральність* вважають за щось *дане,* а стан реальності такий, що вона не перебуває в гармонії з моральністю. Проте реальна моральна свідомість — це щось *діяльне,* і тому вона полягає саме в реальності своєї моральності. А л е в самій *діяльності* така її позиція миттю стає замаскована і змінена, бо діяльність — це не що інше, як реалізація внутрішньої моральної мети, не що інше, як створення *реальності, визначеної метою,* або гармонії моральної мети і самої реальності. Водночас виконання дії існує для свідомості, вона є *присутністю* цієї єдності реальності і мети, а оскільки у виконаній дії свідомість реалізується як ця конкретна одинична свідомість, або ж споглядає існування, що повернулося в неї, й саме в цьому полягає насолода, то в реальності моральної мети міститься ще й та форма цієї реальності, яку називають насолодою і щастям. Отже, дія виконує фактично безпосередньо те, чому не судилося відбутися взагалі, виконує те, що мало бути тільки постулатом, мало бути тільки по той бік. Отже, дією свідомість виражає, що ставилася до своїх постулатів несерйозно, бо сенс діяльності полягає радше в оприсутненні того, що не мало бути присутнім. А оскільки гармонія постульована задля діяльності: адже те, що має стати *реальним* завдяки дії, повинно бути реальним *у собі,* бо інакше реальність була б *неможлива,* — зв'язок діяльності й постулату конституйований так, що задля діяльності, тобто задля *реальної* гармонії мети і реальності, ця гармонія утверджена як щось *нереальне,* щось *потойбічне.*

Оскільки *дія відбувається, невідповідність* мети й реальності взагалі вже не сприймають серйозно; натомість видається, що до самої *дії* ставляться серйозно. Але, фактично, реальна дія — це тільки дія *одиничної* свідомості, отже, й сама є тільки чимсь одиничним, випадковим витвором. Проте мета розуму, б у д у -чи універсальною, всеохопною метою, — це не що менше, як увесь світ, остаточна мета, яка далеко виходить за межі змісту цієї одиничної дії, і тому її взагалі треба ставити за межі будь-якої реальної діяльності. Оскільки треба реалізувати найбільше загальне добро, нічого доброго і не зроблено. Але, фактично, *нікчемність* реальної діяльності і *реальність* тільки *всієї* мети, що отут сформульовані, знову зазнають пере-лицювань в усіх напрямах. Моральна дія — це не щось випадкове та обмежене, бо за її сутність править чистий *обов'язок;* чистий обов'язок становить *єдину цілу* мету, а отже, дія, попри всю обмеженість змісту, є, як реалізація мети, здійсненням усієї абсолютної мети. Або, якщо вважати, що реальність — це природа, яка має *власні* закони і протиставлена чистому обов'язку, і тому обов'язок не може реалізувати в ній свій закон, то, оскільки обов'язок як такий — це сутність, фактично, *йдеться не про виконання* чистого обов'язку, що є всією метою: адже виконання мало б радше за свою мету не чистий обов'язок, а його про-

тилежність — *реальність.* Але й те, що тут не йдеться про реальність, знову видане за щось інше, бо, згідно з поняттям про моральну діяльність, чистий обов'язок — це, по суті, *діяльна* свідомість, тож дія має безперечно відбутися, абсолютний обов'язок має бути виражений в усій природі, а моральний закон — стати законом природи.

Якщо вважати *найвище добро* за сутність, свідомість узагалі не ставиться серйозно до моралі. Адже в цьому найвищому добрі природа має не інший закон, ніж той, який має мораль. Таким чином, відпадає сама моральна дія, бо дія припускає щось негативне, яке має бути скасоване дією. Але якщо природа відповідає моральному законові, цей закон буде порушений дією, скасуванням сутнього. Згідно з поданою гіпотезою, за суттєвий стан визнано такий стан, за якого моральна дія зайва і взагалі не відбувається. Отже, й постулат про гармонію моральності та реальності, — гармонію, утверджену самим уявленням про моральну дію, яка полягає в узгодженні моральності та реальності, — звучить у цьому аспекті так: оскільки моральна дія — це абсолютна мета, абсолютна мета полягає в тому, щоб моральної дії не було взагалі.

Якщо поставити разом ті моменти, через які проходить свідомість, репрезентуючи свої ідеї про моральність, з'ясується, що кожен елемент вона касує в його протилежності. Вона виходить із твердження, що *для неї* моральність і реальність не становлять гармонії, проте не ставиться до нього серйозно, бо в дії *для неї* присутня ця гармонія. Але свідомість не ставиться серйозно й до *дії,* бо дія — це щось одиничне: адже перед свідомістю стоїть така висока мета — *найвище добро.* Але це найвище добро — знов ошуканство, видавання предмета за щось інше: адже в цьому добрі цілковито зникають будь-яка діяльність і моральність. Іншими словами, свідомість, власне, не дуже серйозно переймається й моральною діяльністю, бо найбажанішим, абсолютно бажаним є те, щоб найвище добро реалізувалось, а моральна дія стала зайвою.

Від цього результату свідомість у своєму суперечливому русі повинна йти далі й необхідно знову видати за щось інше *скасування* моральної дії. Моральність — це в-собі; щоб вона була, не можна реалізувати остаточну мету світу, бо моральна свідомість повинна бути *для себе* й бачити перед собою *протиставлену* їй природу. Але моральна свідомість має бути завершеною в собі. Це веде до другого постулату про гармонію між моральною свідомістю і природою, яка безпосередньо існує в ній у вигляді чуттєвості. Моральне самоусвідомлення формулює свою мету як чисту мету, незалежну від схильностей та інстинктів, тож ця мета ліквідувала в собі цілі, властиві чуттєвості. Проте це утверджене скасування чуттєвої сутності свідомість знову видає за щось інше. Вона діє, доводить свою мету до реальності, і самоусвідомлена чуттєвість, що мала бути скасована, якраз і становить середній термін між чистою свідомістю і реальністю, інструмент, що його свідомість використовує для своєї реалізації, або орган і те, що називають інстинктом, схильністю. Таким чином, свідомість була далека від серйозності, касуючи схильності та інстинкти, бо саме вони є *самоусвідомленням, що реалізується.* Проте 'їх не слід і *пригнічувати,* вони повинні бути тільки *відповідними* розумові. А втім, вони таки відповідають йому, бо моральна *дія* — це не що інше, як свідомість, яка реалізує себе, а отже, набирає форми *інстинкту,* тобто є безпосередньо присутньою гармонією інстинкту і моральності. Але, фактично, інстинкт — це не тільки ця порожня форма, яка може мати в собі іншу пружину, ніж сам цей інстинкт, і відчувати на собі її дію. Адже чуттєвість — це природа, що має свої закони та пружини, і тому моральність не може серйозно намірятися бути рушійною пружиною інстинктів, кутом нахилу схильностей. Бо, оскільки ці інстинкти та схильності мають свою тверду визначеність і властивий їм зміст, радше свідомість, якій вони б мали відповідати, відповідатиме їм, і це відповідність, яку моральне самоусвідомлення забороняє. Отже, гармонія між ними існує тільки *в собі* й *постульована.* В моральній дії була ще утверджена й

присутня гармонія моралі і чуттєвості, а *тепер* вона видана за щось інше; ця гармонія перебуває по той бік свідомості в тій туманній далечіні, де вже нічого не можна ні виразно роздивитись, ні збагнути: адже збагнути цю єдність, як ми нещодавно спробували, виявилося неможливим. Проте в цьому в-собі свідомість узагалі зрікається себе. Це в-собі — це її моральна досконалість, у якій боротьба моральності й чуттєвості припиняється й чуттєвість відповідає моральності способом, який годі збагнути. Тому ця досконалість знову є тільки видаванням предмета за щось інше, бо, фактично, моральність у ній радше зреклася б себе, бо моральність — це тільки усвідомлення абсолютної мети як *чистої* мети, тобто моральність *протилежна* всім іншим цілям; крім того, — моральність — це ще й *діяльність* цієї чистої мети, яку вона усвідомлює як піднесення над чуттєвістю, а також усвідомлює своє змішування з чуттєвістю, протилежність чуттєвості і моральності та боротьбу між ними. Сама свідомість безпосередньо виражає своє несерйозне ставлення до моральної досконалості, відсуваючи її в нескінченність, тобто стверджуючи, що її ніколи неможливо досягнути.

Для свідомості радше має чинність тільки оцей проміжний стан недосконалості, — стан, що, проте, повинен бути принаймні *зростанням* досконалості. Але він не може бути навіть таким, бо прогрес у моральності був би радше шляхом до її загибелі. Сама мета була б отим згаданим вище ніщо, скасуванням моралі й самої свідомості; дедалі ближче підступати до ніщо означає *зменшувати.* Крім того, такі слова, як *"зростання"* і *"зменшення",* припускають, що в моральності є *кількісні* відмінності, але про них узагалі не може бути мови. В моральності, як у свідомості, для якої моральна мета — це чистий обов'язок, про відмінності взагалі не можна думати, а якраз найменше можна думати про поверхові кількісні відмінності: є тільки *одна* чеснота, тільки *один* чистий обов'язок, тільки *одна* моральність.

Отже, оскільки до моральної досконалості ставляться несерйозно, виявляючи серйозність тільки то-

ді, коли йдеться про щойно пояснений проміжний стан, тобто аморальність, ми повертаємося, але вже з іншого боку, до змісту першого постулату. А д ж е годі добачити, як можна вимагати щастя для цієї моральної свідомості, якщо взяти до уваги її *гідність.* Вона усвідомлює свою недосконалість і тому, фактично, не може вимагати щастя як заслуги, як того, чого вона була б гідна, а може сподіватися його тільки як вільної ласки, тобто просити щастя як *такого* в собі й для себе, і то не на згаданій вище абсолютній підставі, а тільки як випадку й довільності. Аморальність виражає при цьому саме те, чим вона є, тобто що їй ідеться не про моральність, а про щастя в собі й для себе без зв'язку з моральністю.

Через цей другий аспект морального світогляду скасовується й інше твердження першого аспекту, яке припускає дисгармонію моральності і щастя. Адже спостережено, що в реальній теперішності моральній людині часто ведеться погано, зате аморальній — добре. Але проміжний стан недосконалої моральності, що виявився суттєвим, вочевидь засвідчує, що таке сприйняття і такий нібито досвід — тільки видавання предмета за щось інше. Бо, оскільки моральність недосконала, тобто моральності насправді й *немає,* як можна пересвідчитися, що моральності ведеться погано? А коли водночас виявляється, що йдеться тільки про щастя в собі й для себе, стає очевидним, що в судженні, мовляв, аморальному добре ведеться, не висловлено гадки, що тут коїться несправедливість. Якщо моральність загалом недосконала, то характеристика індивіда як аморального відпадає *в собі,* має суто довільну підставу. Тому значення і зміст судження про досвід полягає лиш у тому, що щастя в собі й для себе не повинно припадати декому з тих, хто його має, тобто в цьому судженні виявляється *заздрість,* що прикривається моральністю. А причина, чому іншим має дістатися так зване щастя, — це щира приязнь, *що* і їм, і собі самій *дає* й *зичить* те щастя, тобто ту випадковість.

Отже, моральність у моральній свідомості недосконала, і це ми тепер уже визначили, проте сутність мо-

ральності — бути *досконалою, чистою,* і тому недосконала мораль нечиста, або ж є аморальністю. Тож сама моральність існує в якійсь іншій сутності, ніж у реальній свідомості, і ця інша сутність — священний моральний законодавець. *Недосконала* у свідомості моральність, яка давала підстави для такого постулювання, має передусім значення, що моральність, будучи утверджена у свідомості як *реальна,* перебуває у відносинах із чимсь *іншим,* якимсь існуванням, а отже, сама містить у собі іншість, або відмінність, унаслідок якої постає розмаїта сукупність моральних заповідей. Але моральне самоусвідомлення водночас вважає ці *численні* обов'язки за несуттєві, бо їй завжди йдеться тільки про *один* чистий обов'язок, і ці обов'язки *для нього,* оскільки вони *визначені,* не мають істини. Тож вони можуть мати свою істину тільки в чомусь іншому і є тим, чим вони не є для морального самоусвідомлення: священними завдяки якомусь священному законодавцю. А л е й той законодавець — це знову-таки видавання предмета за щось інше. Адже моральне самоусвідомлення в своїх очах абсолютне, а обов'язок — це цілком тільки те, що *воно знає* як обов'язок. Проте моральне самоусвідомлення знає як обов'язок тільки чистий обов'язок; те, *що* в його очах не є священним, не священне в собі, а не священне в собі не може бути освяченим священною сутністю. Отже, моральна свідомість узагалі несерйозна, дозволяючи освячувати щось *якійсь іншій* свідомості, ніж вона сама, бо тільки те для неї є абсолютно священним, що в її очах священне через *неї і в ній.* Не менш несерйозна вона й тоді, коли вважає ту іншу сутність за священну, бо в цій сутності мало дійти до суттєвості щось таке, що для моральної свідомості, тобто в собі, не має ніякої суттєвості.

Якби священна сутність була постульована так, що обов'язок у ній був би чинним не як чистий обов'язок, а як численні *визначені* обов'язки, ця священна сутність знову була б видана за щось інше, а інша сутність була б священна тільки тією мірою, якою в ній матиме чинність лише *чистий обов'язок.* Чистий обов'язок і справді має чинність тільки в якійсь іншій

сутності, а не в моральній свідомості. Хоч у моральній свідомості, здається, має чинність тільки чиста мораль, це все-таки слід сформулювати інакше, бо моральна свідомість — водночас і природна свідомість. Моральність у ній вражена й зумовлена чуттєвістю, отже, не існує в собі й для себе, а є випадковістю свободи *волі;* але у волі як чистій волі моральність — це випадковість *знання;* отже, *в собі й для себе* моральність існує в іншій сутності.

Тож ця сутність тут є суто досконалою моральністю, бо моральність у ній не перебуває у відносинах із природою та чуттєвістю. Проте *реальність* чистого обов'язку — це його *реалізація* в природі та чуттєвості. Моральне самоусвідомлення пояснює свою недосконалість тим, що в ньому мораль має *позитивні* відносини з природою і чуттєвістю, тим часом як воно вважає суттєвим моментом моральності те, що моральність має лише цілком *негативні* відносини з природою й чуттєвістю. Натомість чиста моральна сутність, будучи піднесеною над *боротьбою* з природою й чуттєвістю, не перебуває в негативних відносинах із ними. Отже, їй лишаються, фактично, тільки *позитивні* відносини, тобто саме ті, що водночас правлять за недосконалі, аморальні. Проте *чиста моральність* цілком відокремлена від реальності, тож, навіть не маючи позитивних відносин із нею, вона була б неусвідомленою, нереальною абстракцією, в якій уявлення про моральність, що полягає в мисленні про чистий обов'язок, у волі та діяльності, було б цілковито скасованим. Тому ця, така суто моральна сутність — знову-таки тільки видавання предмета за щось інше, й від неї слід відмовитися.

Але в цій суто моральній сутності зближуються моменти суперечності, в якій відбувається цей синтетичний уявний процес, і протилежні *ще й [також],* що їм вона, не зводячи докупи своїх думок, дозволяє йти одне за одним і дозволяє одній протилежності заступати другу, і то зближуються так, що свідомість повинна зректися свого морального світогляду й повернутися в себе.

Свідомість визнає свою моральність за недосконалу, бо ця моральність уражена протиставленими їй чуттєвістю і природою, що почасти збурюють саму моральність як таку, а почасти породжують численні обов'язки, внаслідок яких у конкретних випадках реальної діяльності бентежиться сама свідомість: адже кожен випадок — це конкретність багатьох моральних відносин, так само як об'єкт сприйняття — це загалом річ із багатьма властивостями; а оскільки *визначений* обов'язок — це мета, він має зміст, але його *зміст* — частина мети, і тому моральність не чиста. Отже, чиста моральність має *свою реальність* в іншій сутності. А л е ця реальність означає не що інше, як те, що моральність тут існує *в собі Й для себе: для себе,* тобто це моральність *свідомості; в собі,* тобто вона має *існування* і *реальність.* У тій першій недосконалій свідомості моральність не реалізована, і тому вона є *в-собі* у значенні *помисленої речі:* адже вона пов'язана з природою й чуттєвістю, з реальністю буття та свідомості, що становлять її зміст, а природа й чуттєвість морально нікчемні. Але в другій моральність існує як *досконала,* а не як нереалізована помислена річ. Проте ця досконалість полягає саме в тому, що моральність у якійсь *свідомості* має *реальність,* а також *вільну реальність* та існування взагалі; моральність — не щось пусте, а повнота змісту, тобто досконалість моральності утверджена ось у чому: те, що нещодавно було визначене як морально нікчемне, тепер притаманне моральності. Моральність повинна, з одного боку, мати чинність тільки як цілком нереальна помислена річ чистої абстракції, але, з другого боку, саме в цій модальності не мати ніякої чинності; її істина має полягати в тому, щоб бути протиставленою реальності й бути цілком вільною, порожньою від неї, і саме в цій свободі бути реальністю.

Синкретизм цих суперечностей, виражених у моральному світогляді, руйнується в собі, бо відмінність, на яку він спирається, тобто відмінність від того, що необхідно має бути помисленим та утвердженим і водночас бути все-таки несуттєвим, перетворюється у відмінність, що вже не існує навіть у словах. Те, що

зрештою утверджене як відмінне, так само і як ніщо та як реальне, — це те саме, тобто існування та реальність, а те, що мало бути абсолютним тільки як *по-тойбіччя* реального буття і свідомості й водночас бути тільки у свідомості та, як потойбіччя, бути ніщо, це чистий обов'язок і знання про цей обов'язок як про сутність. Свідомість, яка створює цю відмінність, що не є відмінністю, яка проголошує реальність водночас і ніщо, і реальною, а чисту моральність — справжньою сутністю й позбавленою сутності, виражає разом ідеї, які вона раніше відокремлювала, й сама стверджує, що несерйозно ставиться до цієї визначеності та відокремлення моментів *Я* та *в-собі* й засвідчує: те, що вона проголошує абсолютно *сутнім* зовні від свідомості, вона радше тримає замкненим у Я самоусвідомлення, а те, що вона проголошує абсолютно *помисленим,* або абсолютним *у-собі,* вона саме з цієї причини вважає за те, що не має істини. Для цієї свідомості стає очевидним, що такий поділ цих моментів — це ошуканство, тож було б *лицемірством* справді дотримуватися цього погляду. А л е як моральне чисте самоусвідомлення вона тікає від цієї нетотожності свого *уявлення* з тим, що є її *сутністю,* від цієї неправди, яка проголошує істиною те, що вона не вважає за істину, і з огидою повертається в себе. Ця свідомість — це *чисте сумління,* що висміює таке моральне уявлення про світ; *у собі* вона є простим впевненим у собі духом, що без втручання тих уявлень безпосередньо діє у згоді з сумлінням і має свою істину в цій безпосередності. Але якщо цей світ перелицьовувань і ошуканства — не що інше, як розвиток морального самоусвідомлення в його моментах, а отже, його *реальність,* свідомість унаслідок повернення в себе не стане якоюсь іншою сутністю; її повернення в себе — це радше *досягнене усвідомлення,* що її істина була вдаваною. Свідомість *повинна* завжди *видавати* себе за *свою* істину, бо має виражати й репрезентувати себе як об'єктивне уявлення, проте *знати,* що це знову лиш ошуканство; отже, вона б і справді була лицемірством, і ота *огида* до ошуканства — перший вияв лицемірства.

в. Сумління.
Прекрасна душа, зло і прощення зла

Антиномія, властива моральному світогляду, мовляв, є моральна свідомість і немає її, або те, що чинність обов'язку — це потойбіччя свідомості, і навпаки, перебуває тільки у свідомості, була підсумована в ідеї, згідно з якою аморальна свідомість правила за моральну, її випадкові знання і прагнення вважали за пов-новартісні, а щастя діставалося їй як ласка. Цю само-суперечливу ідею моральне самоусвідомлення не ставило над собою, а пересунуло її в іншу для нього сутність. Але таке виставляння назовні того, про що слід думати як про необхідне, — це теж суперечність, цього разу в аспекті форми, тоді як перша суперечність була в аспекті змісту. Але оскільки в собі те, що видавалося суперечливим, і те, в поділі та розпаді чого крутиться моральний світогляд, — це те саме, а чистий обов'язок, будучи *чистим знанням,* — не що інше, як Я свідомості, а Я свідомості — це буття й *реальність, 2.* крім того, оскільки й те, що має бути по той бік *реальної* свідомості, — це не що інше, як чисте мислення, тобто, фактично, Я, самоусвідомлення *для нас* або *в собі* повертається в *себе* і тепер знає само себе як сутність, у якій *реальне* є водночас *чистим знанням* і *чистим обов'язком.* Само воно у своїх очах цілком чинне у своїй випадковості, знає свою безпосередню одиничність як чисте знання і діяльність, як справжню реальність і гармонію.

Це *Я [самість, Selbst] сумління,* дух, безпосередньо впевнений у собі як в абсолютній істині та бутті, є *третім Я, що* постало з третього світу духу, і нам треба коротко порівняти його з попередніми формами Я. Тотальність, або реальність, яка репрезентує себе як істину морального світу, — це Я *особи;* існувати для неї — *бути визнаним.* Оскільки особа — це позбавлене субстанції Я, її існування — водночас і абстрактна реальність; особа *має чинність,* і то безпосередньо; *Я — це* точка, що спочиває безпосередньо в елементі свого буття; ця точка не відокремлена від своєї загальності, тому й точка, і загальне не перебу-

мають у русі та взаємовідносинах; загальне не має в собі диференціації й не є змістом Я, так само як і Я не виповнює себе. *Друге Я* — це світ культури та освіти, що дійшов до своєї істини, дух розколу, що відродився, абсолютна свобода. В цьому Я розпадається ота перша безпосередня єдність одиничності та універсальності; універсальне, що водночас лишається суто духовною сутністю, визнаністю або загальною нолею і знанням, — це *об'єкт* та зміст Я і його універсальна реальність. А л е універсальне не має тут форми існування, вільної від Я, і тому в цьому Я воно не доходить ані до якого наповнення, ані до якого позитивного змісту, ані до якого світу. Щоправда, моральне самоусвідомлення дає своїй універсальності волю, тож вона стає своєю природою, а водночас міцно утримує її в собі як скасовану. А л е це тільки гра, коли щось одне видають за інше, постійне чергування обох визначеностей. Тільки як сумління моральне самоусвідомлення має нарешті у своїй *самовірогідності* зміст для доти пустого обов'язку, в також для пустого права й пустої загальної волі, а оскільки ця самовірогі-дність ще й *безпосередня,* має і саме існування.

Отже, дійшовши до цієї своєї істини, моральне самоусвідомлення полишає або радше касує поділ у самому собі, внаслідок якого постає ошуканство, — відокремлення *в-собі* від *Я,* чистого обов'язку як чистої *мети* від *реальності* як природи та чуттєвості, протилежних чистій меті. Отак повернувшись у себе, воно є *конкретним* моральним духом, що з усвідомлення чистого обов'язку не робить собі пустого критерію, що був би протиставлений реальній свідомості, бо чистий обов'язок, так само як і протиставлена йому природа, — скасовані моменти; цей дух у своїй безпосередній єдності — *моральна* сутність, що *реалізує* себе, а вчинок — безпосереднє *конкретне* втілення моралі.

Коли перед нами є якийсь випадок дії, для свідомості, що знає, — це об'єктивна реальність. А л е ця свідомість — як сумління — знає цей випадок безпосереднім конкретним способом, і він існує водночас лише тому, що його знає свідомість. Знання випадкове тією

мірою, якою є чимсь іншим, ніж його об'єкт; прот дух, упевнений у собі, — це вже не таке випадков знання і витворення в собі думок, від яких відрізняється реальність, а навпаки: оскільки поділ на *в-собі* і *Я* скасований, цей випадок, такий, яким він є *в собі,* безпосередньо опиняється в чуттєвій *вірогідності,* в чуттєвій формі знання, а він є *в собі* тільки таким, яким є в цьому знанні. Таким чином, дія як реалізація — це чиста форма волі; просте перетворення реальності як *сутнього* випадку на реальність, яка є *наслідком дії,* перетворення простої модальності *об'єктивного* знання на модальність знання про *реальність* як витворену свідомістю. Чуттєва вірогідність безпосередньо втягується у в-собі духу, чи радше перетворюється на це в-собі, і так само й це перетворення є простим і безпосереднім переходом (здійсненим завдяки чистому поняттю) без зміни змісту, визначеного інтересом свідомості, що знає про нього. Крім того, сумління не ділить обставин випадку на різні обов'язки. Воно діє не як *позитивне універсальне середовище,* в якому численні обов'язки, кожен для себе, набувають непохитної субстанційності, бо в такому разі *або* взагалі не можна було б діяти, оскільки кожен конкретний випадок містить протиставлення взагалі, а тоді, коли йдеться про моральність, протиставлення обов'язків, і тому при визначенні діяльності *якийсь* аспект, *якийсь* обов'язок завжди буде *порушений, або,* якщо дія відбудеться, справді станеться порушення одного з протиставлених обов'язків. Сумління — це радше негативне одне, або абсолютне Я, яке знищує всі ці різні моральні субстанції; це проста, відповідна обов'язкові дія, що не виконує той чи той обов'язок, а знає й чинить конкретне справедливе. Через те це передусім моральна *дія* як дія, в яку перейшло попереднє недіяльне усвідомлення моральності. Конкретну форму дії можна проаналізувати свідомістю, що диференціює, виявивши різні властивості, тобто в даному разі різні моральні відносини, які можна або, кожні окремо, проголосити абсолютно чинними, як воно й має бути, якщо вони повинні становити обов'язок, або навіть порівнювати та критикувати. В

простому моральному вчинку сумління обов'язки такі змішані, що ці всі одиничні сутності миттю стають *зруйновані* і в несхитній впевненості сумління критичний розгляд обов'язків не відбувається взагалі.

Немає в сумлінні й тієї хисткої невпевненості свідомості, яка то утверджує так звану чисту моральність зовні від себе в якійсь іншій священній сутності, а себе вважає за несвященну, то знов утверджує цю моральну чистоту в собі, а зв'язок чуттєвого з моральним приписує іншій сутності.

Сумління зрікається всіх позицій і ошуканств, характерних для морального світогляду, зрікаючись свідомості, що сприймає обов'язок і реальність як суперечливі. Згідно зі свідомістю, я дію морально, якщо *усвідомлюю,* що виконую тільки чистий обов'язок, і більше *нічого іншого,* а це означає, фактично, *якщо я не дію.* Та оскільки я справді дію, я усвідомлюю *інше,* наявну *реальність* і реальність, яку я хочу витворити, маю *визначену* мету й виконую *визначений* обов'язок, але при цьому тут є і щось інше, ніж чистий обов'язок, що лише про нього я мав би дбати. Натомість сумління — це усвідомлення, що, коли моральна свідомість проголошує *чистий обов'язок* за сутність своєї дії, ця чиста мета є ошуканством, бо факт [Sache] полягає в тому, що чистий обов'язок — це пуста абстракція чистого мислення, і його реальність та зміст полягають лиш у визначеній реальності, — реальності, що є реальністю самої свідомості, проте свідомості не як чогось помисленого, а індивідуальної. Сумління *для самого себе* має свою істину в *безпосередній упевненості* в собі. Ця *безпосередня* конкретна впевненість у собі — це сутність; коли розглядати її з погляду протилежності, характерної для свідомості, змістом моральної дії є безпосередня *індивідуальність* виконавця цієї дії; *форма* цієї дії — це саме те Я як чистий рух, тобто як *знання* або *власні переконання.*

Коли придивитися ближче до єдності та значення моментів, моральна свідомість сприймає [erfafite] себе тільки як *у-собі* або *сутність;* проте як сумління вона сприймає своє *буття-для-себе* або своє *Я.* Суперечність, властива моральному світогляду, *розв'язується,*

тобто виявляється, що відмінність, яка лежить у її основі, не є відмінністю, і ця суперечність збігається в чисту негативність; ця негативність якраз і є Д простим Д яке водночас є і *чистим* знанням, і знанням про себе як про *цю одиничну* свідомість. Отже, це Я становить зміст доти пустої сутності, бо це *реальне* Я, що вже не має значення бути природою, чужою сутності й незалежною у своїх законах. Як неґативне воно становить відмінність у чистій сутності, зміст, і то такий, що має чинність у собі й для себе.

Крім того, це Я, як чисте самототожне знання, — *ріковито універсальне,* тож саме це знання *як його власне* знання, як його переконання становить *обов'язок.* Обов'язок — це вже не універсальне, протиставлене Я, бо відомо, що в цій відокремленості він не має ніякої чинності; тепер обов'язок — це закон, що існує задля Я, а не закон, задля якого існує Я. Тому закон і обов'язок мають значення не тільки *буття-для-себе,* а й *буття-в-собі,* бо це знання внаслідок своєї самототожності якраз і є *в-собі.* Це *в-собі* теж відокремлюється у свідомості від тієї безпосередньої єдності з буттям-для-себе; ставши таким протиставленим, воно є *буттям, буттям для іншого.* Тепер уже відомо: обов'язок саме як обов'язок, що його покинуло Я, становить тільки *момент;* від свого значення бути *абсолютною сутністю* він опустився до буття, що не є Я, не існує *для себе,* а отже, є *буттям для іншого.* Але це *буття для іншого* саме тому лишається суттєвим моментом, що Я як свідомість становить протилежність буття-для-себе і буття для іншого, і тепер обов'язок у собі є чимсь безпосередньо *реальним,* а не просто абстрактною чистою свідомістю.

Отже, *буття для іншого* — це субстанція, що існує *в собі* й відрізняється від Я. Сумління не зреклося чистого обов'язку, або *абстрактного в-собі,* бо чистий обов'язок — це суттєвий момент пов'язування себе як *універсальності* з іншими. Сумління — це спільний елемент самоусвідомлень, і це субстанція, в якій дія має *існування [Bestehen]* та *реальність;* момент *визна-ності* з боку інших. Моральне самоусвідомлення не має цього моменту визнання, *чистої свідомості,* що

існує, і тому взагалі не діє, нічого не реалізує. Його *в-собі* для нього — це або абстрактна *нереальна* сутність, або *буття* як *реальність,* що не є духовною. Але ця *сутня реальність* сумління — це реальність, що є Я, тобто усвідомленим існуванням, духовним елементом визнаності. Тому діяльність — це тільки перенос свого *одиничного* змісту в *об'єктивний* елемент, де він стає універсальним та визнаним, і саме ця його визнаність перетворює дію на реальність. Дія визнана, а через те й реальна, бо сутня реальність безпосередньо пов'язана з переконанням, або знанням; іншими словами, знання про мету дії безпосередньо є елементом існування, загальним визнанням. Адже *сутність* дії, обов'язок, полягає в *переконанні,* яке має про неї сумління, проте це переконання — саме *в-со-бі;* це в-собі — *універсальне в собі самоусвідомлення,* або *визнаність,* а отже, й реальність. Отже, результат, досягнений на основі переконаності в обов'язку, — це безпосередньо те, що має сталість та існування. Отже, нема чого говорити, мовляв, добрий намір не реалізувався, або добрій людині не повелося, бо те, що відоме як обов'язок, стає виконаним і реальним, оскільки саме те, що відповідає обов'язкові, є універсальним для кожного самоусвідомлення, є визнаним, а отже, й сутнім. Проте цей обов'язок, відокремлений і взятий ізольовано, без змісту Я, є *буттям для іншого,* прозорим елементом, що має тільки значення позбавленої змісту суттєвості взагалі.

Знову звернувши свій погляд на сферу, де загалом постає *духовна реальність,* ми побачимо там уявлення, що вияв індивідуальності має бути *в-собі-і-для-се-бе.* Але форма, що безпосередньо виражала це уявлення, була *чесною свідомістю,* що переймалася тільки *самим абстрактним предметом.* Цей *сам предмет* був там *предикатом* і лише в сумлінні він стає *суб'єктом,* який утвердив у собі всі моменти свідомості й для якого всі ці моменти, субстанційність узагалі, зовнішнє існування та сутність мислення містяться в його самовірогідності. Цей *сам предмет* свою суб-станційність узагалі має у звичаєвості, зовнішнє існування — в культурі, суттєвість мислення, яка знає са-

ма себе, — в моральності, натомість у сумлінні вже *суб'єкт* знає ці всі моменти в самому собі. Чесна свідомість завжди сприймає тільки *сам ?іустий предмет,* натомість сумління здобуває цей предмет у його повноті, яку воно саме дає йому. Сумління має цю силу тому, що знає моменти свідомості як *моменти* і панує над ними як їхня негативна сутність.

Якщо розглядати сумління у відносинах з одиничними визначеностями протилежності, що виявляється в діяльності, а також властиве йому усвідомлення природи цих визначеностей, то його ставлення до *реальності випадку,* в якому треба діяти, — це передусім ставлення інстанції, *що знає.* Тією мірою, якою цьому знанню притаманний елемент *універсальності,* саме знання, властиве сумлінній діяльності, має без жодних обмежень охопити всю реальність, що постає перед нею, а отже, точно знати всі обставини випадку та оцінити ' ї х . А л е це знання, *знаючи* універсальність як *момент,* є з цієї причини таким знанням про ті обставини, яке усвідомлює, що не охоплює ' ї х , або ж є, охопивши їх, несумлінним. Справді універсальні й чисті відносини знання були б відносинами з тим, що не *протиставлене* йому, — з самим собою; але *діяльність* через протилежність, що суттєва для неї, пов'язана з негативним свідомості, з реальністю, що *існує в собі* Ця реальність, будучи супроти простоти чистої свідомості абсолютно *іншим,* або розмаїттям *у собі,* є абсолютною множиною обставин, що нескінченно діляться й поширюються: назад — у своїх передумовах; убік — у своїх асоціаціях; уперед — у своїх наслідках. Сумлінна свідомість усвідомлює цю природу предмета та своїх відносин з ним і розуміє, що не знає випадку, коли б вона діяла відповідно до тієї потрібної універсальності, знає, що її претензії на сумлінну оцінку всіх обставин безпідставні. Проте це знання та оцінка всіх обставин не відсутні цілком, а є тільки *моментом,* чимсь, що існує тільки для *іншого;* а для сумлінної свідомості неповне знання, оскільки воно є її знанням, править за достатнє й повне знання.

Те саме відбувається й тоді, коли йдеться про універсальність *су?пності,* або визначення змісту через

чисту свідомість. Сумління, беручись до дії, має відносини з численними аспектами випадку. Випадок розпадається, і так само й відносини з ним чистої свідомості, тож унаслідок цього розмаїття аспектів випадку стає розмаїттям *обов'язків.* Сумління знає, що серед них йому треба вибрати й вирішити, бо жоден з них у своїй визначеності або за своїм змістом не є абсолютним обов'язком; таким є тільки *чистий обов'язок.* Але цей абстракт набув у своїй реальності значення самоусвідомленого Я. Дух, впевнений у собі, спочиває в собі як сумління, і його *реальна* універсальність, або його обов'язок, полягає в його чистій переконаності в обов'язку. Але ця чиста переконаність як така не менш пуста, ніж чистий *обов'язок,* пуста в тому значенні, що ніщо в ній, жоден визначений зміст не є обов'язком. А проте слід діяти, і цю дію має *визначити* індивід, а впевнений у собі дух, у якому в-собі набуло значення самоусвідомленого Я [Ich], знає, що він має цю визначеність і зміст у безпосередній самоег-*рогідності.* Ця вірогідність, будучи визначеністю і змістом, — це *природна* свідомість, тобто інстинкти та схильності. Сумління не визнає для себе за абсолютний жодного змісту, бо є абсолютною негативністю всього визначеного. Воно визначає *на основі себе,* проте коло Я, на яке припадає визначеність як така, — це так звана чуттєвість; щоб мати зміст з безпосередньої самовірогідності, сумління не знаходить нічого під рукою, крім чуттєвості. Все, що в попередніх формах досвіду репрезентувалось як добро або зло, як закон і право, — це *інше,* ніж безпосередня самовірогі-дність; це *універсальне,* що є тепер буттям для іншого; або ж, коли дивитися по-іншому, це об'єкт, що, опосередковуючи свідомість із собою, стає між нею і своєю власною істиною й радше відокремлює свідомість від себе, ніж є її безпосередністю. Проте для сумління самовірогідність — чиста безпосередня істина, і ця істина — це ще і його репрезентована як зміст безпосередня самовірогідність, тобто взагалі сваволя індивіда й випадковість його неусвідомленого природного буття [його чуттєвості].

Цей зміст править водночас за моральну *сутність,* або *обов'язок.* Адже чистий обов'язок, як уже з'ясувалося при перевірці законів, цілком байдужий до змісту і припасовується до будь-якого змісту. Тут він має водночас суттєву форму *буття-для-себе,* і ця форма індивідуальної переконаності — не що інше, як усвідомлення пустоти чистого обов'язку й того, що він — тільки момент, що його субстанційність — предикат, що має свій суб'єкт в індивіді, чия сваволя дає чистому обов'язкові зміст, може пов'язати з цією формою будь-який зміст і пов'язати з ним свою сумлінність. Індивід примножує свою власність певним способом: це обов'язок, що про нього дбає кожен задля підтримки себе і своєї родини, а не меншою мірою й задля *можливості бути* корисним для своїх ближніх і робити добро знедоленим. Індивід усвідомлює, що це обов'язок, бо цей зміст безпосередньо міститься в його впевненості в собі; крім того, він бачить, що в кожному конкретному випадку він виконує якийсь певний обов'язок. Інші, мабуть, вважають, цей певний спосіб примножувати власність за ошуканство; *вони* дотримуються інших аспектів конкретних випадків, проте *він* твердо дотримується свого конкретного аспекту, усвідомлюючи, що примноження власності — чистий обов'язок Так само індивід виконує і обов'язок, який інші називають насильством і несправедливістю, утверджувати супроти інших свою незалежність, а також обов'язок, який інші називають боягузтвом, зберігати своє життя і можливість бути корисним для своїх ближніх; а те, що вони називають сміливістю, радше порушує ці обидва обов'язки. Але боягузтво не повинно бути таким безголовим, щоб не знати, що збереження життя й можливості бути корисним для інших — це обов'язок, щоб не бути *переконаним* у відповідності обов'язкові своїх дій і не знати, що відповідність обов'язкові полягає у *знанні,* бо інакше скоїло б таку дурницю, як бути аморальним. Оскільки мораль полягає в усвідомленні виконаного обов'язку, то його не бракуватиме у випадку як дії, яку називають боягузтвом, так і дії, яку називають сміливістю; абстракція, яку називають обов'язком, здатна

мати будь-який зміст, отож і цей конкретний; отже, те, що робить індивід, він вважає за обов'язок, а оскільки він знає це, а переконаність в обов'язку — це сама відповідність обов'язкові, індивід стає визнаним з боку інших, і дія через те теж стає визнана й має реальне існування.

Супроти цієї свободи вкладати будь-який зміст у загалом пасивне середовище чистого обов'язку і знання нічого не зарадить стверджувати, що можна було вкласти якийсь інший зміст, бо, хоч яким буде той зміст, кожен зміст має на собі *тавро визначеності,* від якого вільне чисте знання, що може зневажливо відкидати будь-який зміст із не меншою легкістю, ніж той зміст може набирати будь-якої визначеності. Будь-який зміст, будучи визначеним, стоїть нарівні з іншим змістом, навіть якщо здається, ніби він має якраз такий характер, що окреме в ньому скасоване. В реальному випадку обов'язок загалом розпадається на *протилежність,* а отже, протилежність *одиничності* та *загальності,* і тому може видаватися, що обов'язок, чий зміст — саме загальне, завдяки цьому безпосередньо має в собі природу чистого обов'язку, і, таким чином, форма і зміст стають цілком відповідні одне одному, тож, скажімо, дії на користь найбільшого загального добра віддаватимуть перевагу перед дією на користь індивідуального добра. Але цей загальний обов'язок — це загалом те, що *наявне* як субстанція, яка існує в собі й для себе, як право та закон і має чинність *незалежно* від знання й переконаності, а також від безпосередніх інтересів індивіда; отже, він — це якраз те, проти *форми* чого спрямована мораль узагалі. Що стосується *змісту* обов'язку, він також *визначений* тією мірою, якою найбільше загальне добро *протиставлене* одиничному добру; таким чином, його закон такий, що сумління знає, що воно цілком вільне від нього й дає собі абсолютний привілей як додавати, так і віднімати щось від нього, як не зважати на нього, так і виконувати. Крім того, ота диференціація обов'язку на обов'язок перед одиничним та обов'язок перед загальним взагалі не є чимсь фіксованим, якщо придивитися до природи цієї протилеж-

ності. Радше те, що робить для себе індивід, іде на користь і загальному; що більше він дбає про себе, то більшою стає не тільки його *спроможність* давати користь *іншим,* бо й сама його *реальність* — це тільки життя та існування у зв'язку з іншими; його одинична насолода має, по суті, значення давати завдяки своїй реалізації кожному своє, допомагати іншим здобути свою насолоду. При виконанні обов'язку перед індивідом, а отже, й перед собою, буде виконаний обов'язок і перед загальним. *Оцінка* й *порівняння* обов'язків, яка може відбуватися при цьому, полягатиме в обрахунку переваг, що їх може мати загальне від будь-якої дії, але, з одного боку, моральність таким чином перейшла б у руки неминучої *випадковості розуміння,* а з другого боку, сутність сумління саме в тому й полягає, щоб відкидати такі *обрахунки* та *оцінки* й вирішувати самому без ніяких причин і підстав. Таким способом сумління діє й підтримує себе в єдності *буття-в-собі* і *буття-для-себе,* в єдності чистого мислення та індивідуальності, і це дух, впевнений у собі, що має свою істину в собі, у своєму Я, у своєму знанні, а отже, у знанні як знанні про свій обов'язок. Воно підтримує себе в ній завдяки тому, що *позитивне* дії, як зміст, так і форма обов'язку й знання про обов'язок, належить Я, самовірогідності, а те, що хоче *постати перед* Я як *власне в-собі,* як не справжнє, має чинність тільки як скасоване, тільки як момент. Отже, вартість має не *універсальне знання* взагалі, а тільки *знання* обставин. В обов'язок як в універсальне *буття-в-собі* Я вкладає зміст, беручи його зі своєї природної індивідуальності, бо цей зміст наявний у ньому самому; завдяки універсальному середовищу, в якому перебуває цей зміст, він стає виконуваним *обов'язком,* і пустий чистий обов'язок саме з цієї причини стає утверджений як скасований, або як момент; цей зміст — це скасована пустота чистого обов'язку, або його виконання. Але водночас сумління взагалі вільне від будь-якого змісту; воно відкидає від себе будь-який визначений обов'язок, що має правити за закон; у силі своєї впевненості в собі воно має велич абсолютної автаркії, спроможність пов'язувати і звільняти. Тому це *самовизначення* безпосередньо є цілком відповідним обов'язкові; обов'язок — це саме знання; але ця проста самість [Selbstheit] — це в-собі, бо в-собі — це чиста самототожність, а самототожність існує в цій свідомості.

Чисте знання безпосередньо є *буттям для іншого:* адже як чиста самототожність воно є *безпосередністю,* або буттям. Але це буття — водночас чисте загальне, самість усіх; іншими словами, діяльність визнана і тому й реальна. Це буття — елемент, завдяки якому сумління безпосередньо перебуває у відносинах рівності з будь-яким самоусвідомленням, і значення цих відносин — не закон, позбавлений Я, а Я сумління.

Але внаслідок того, що те справедливе, що його чинить сумління, є водночас *буттям для іншого,* це сумління, здається, зіткнулося з нерівністю. Обов'язок, який воно виконує, — це *визначений* зміст; щоправда, цей зміст — *Я* свідомості, а отже, її *знання* про себе, її *самототожність.* Але здійснена, вміщена в загальне середовище *буття,* ця тотожність — уже не *знання,* вже не диференціація, що негайно касує свої відмінності, бо в *бутті* відмінність радше утверджена як така, що існує, а дія — це *визначена* дія, нетотожна з елементом самоусвідомлення всіх, а отже, не конче визнана. Обидва аспекти, сумління, що діє, і загальна свідомість, що визнає цю дію за обов'язок, однаково вільні від визначеності цієї діяльності. Через цю свободу відносини між ними в спільному середовищі їхнього зв'язку — це радше відносини цілковитої нерівності, внаслідок чого свідомість, для якої існує ця дія, опиняється в цілковитій непевності з приводу духу, що діє і впевнений у собі. Дух діє і утверджує як сутню певну визначеність; інші дотримуються цього *буття* як істини духу і внаслідок цього впевнені в ньому; дух таким чином виражає, *що* йому править за обов'язок Проте дух вільний від будь-якого *визначеного* обов'язку; він покинув те місце, де, гадають, ніби він справді є, а середовище самого буття і обов'язку як сутнього *в собі,* править йому тільки за момент. Отже, те, що він ставить перед іншими, він знов одра-

зу видає за щось інше, чи, радше, вже видав безпосередньо. Адже його *реальність* у його очах — не ці виставлені обов'язок і визначеність, а реальність, яку він має в абсолютній упевненості в собі, у своїй абсолютній самовірогідності.

Отже, інші не знають, чи це конкретне сумління морально добре або лихе, чи, радше, можуть не тільки не знати цього сумління, а й змушені вважати його за лихе. Адже як воно вільне від *визначеності* обов'язку й від обов'язку як сутнього *в собі,* так і вони. Те, що воно ставить перед ними, вони й самі тямлять видати за щось інше, бо це те, завдяки чому виражене тільки Я когось іншого, а не їхнє; вони не тільки тямлять як визволитися від нього, а й повинні розкласти його у своїй власній свідомості, звести нанівець судженнями і поясненнями, щоб зберегти своє Я.

Проте дія сумління — це не тільки *ця визначеність* буття, полишена чистим Я. Те, що має правити за обов'язок і бути визнаним як обов'язок, стає таким тільки через знання й переконаність, що це таки обов'язок, через знання свого Я в учинку. Коли вчинок припиняє містити в собі це Я, то припиняє бути тим, що лиш і становить його сутність. Його існування, полишене цим усвідомленням Я, було б звичайною реальністю, і вчинок поставав би перед нами як виконання чиїхось прагнень і бажань. Те, що має *існувати,* є тут сутністю лише завдяки тому, що *знає* себе як індивідуальність, яка виражає себе, і ця *обізнаність* — це те, що є визнаним і що, *як таке,* повинно існувати.

Я вступає в існування *як Я;* дух, упевнений у собі, існує як такий для інших; його *безпосередня* дія — не те, що має чинність і реальне; визнане — це не щось *визначене,* не *сутнє-в-собі,* а тільки Я, що знає себе як таке. Елемент стабільного існування — це загальне самоусвідомлення; те, що вступає в цей елемент, не може бути *наслідком* дії; дія не утримується там і не набуває постійності, бо тільки самоусвідомлення є визнаним і набуває реальності.

Таким чином, ми знову бачимо *мову* як форму існування духу. Мова — це самоусвідомлення, що існує

для іншого, що безпосередньо *присутнє як таке* і в своїй одиничності є універсальним. Мова — це Я (Selbst], що відокремлює себе від себе, що як чисте Я = Я [Ich=Ich] стало для себе об'єктивним і в цій об'єкти-нності водночас підтримує себе як *це конкретне* Я, що безпосередньо злилося з іншими і є *їхнім* самоусвідомленням; водночас воно сприймає себе так, як його сприймають інші, і це сприйняття якраз і є *існуванням, що стало Я.*

Зміст, якого набула тут мова, — це вже не перекручене й перекручувальне розірване Я світу культури, а дух, що повернувся в себе, впевнений у собі, впевнений у своєму Я як у своїй істині і визнаний як це знання. Мова морального духу — це закон, і простий наказ, і нарікання, що радше є тільки сльозиною, пролитою над необхідністю; натомість моральна свідомість ще *німа,* замкнена у своєму внутрішньому, бо в ньому Я ще не має існування, а існування і *Я* поки що перебувають у зовнішніх відносинах одне з одним. Але мова виходить наперед тільки як проміжна ланка між незалежними й визнаними самоусвідом-леннями, і *сутнє Я* безпосередньо є загальним розмаїтим і в самій цій розмаїтості простим визнанням. Зміст мови сумління — це *Я, що знає себе як сутність.* Саме це виражає мова, і таке вираження — справжня реальність діяльності й чинність дії. Свідомість виражає свою *переконаність,* і тільки в цій переконаності дія є обов'язком, та й дія *править* за обов'язок тільки завдяки тому, що була *виражена* переконаність. Адже загальне самоусвідомлення вільне від *визначеної* дії, яка *тільки існує; дія* як *існування* не має для нього чинності, важить тільки *переконаність,* що вона є обов'язком, і цей обов'язок реальний у мові. Реалізувати дію тут означає перевести її зміст не з форми *мети,* або *буття-для-себе,* у форму *абстрактної* реальності, а з форми безпосередньої са-*мовірогідності,* що знає своє знання, або буття-для-себе, як сутність, у форму *запевнення,* що свідомість переконана в обов'язку і, будучи сумлінням, знає обов'язок *на основі самої себе;* це запевнення, таким

чином, запевняє: сумління переконане, що його переконаність — це сутність.

Чи запевнення, що дія відбувається з переконаності в обов'язку, *правдиве,* і чи *справді* тут був виконаний *обов'язок,* — ці питання, або сумніви, не мають ніякого сенсу, коли ' ї х поставити перед сумлінням. Запитуючи, чи *запевнення правдиве,* було б припущено, що внутрішній намір відрізняється від проголошеного наміру, тобто що прагнення одиничного Я може відокремитися від обов'язку, від волі загальної та чистої свідомості; проголошений намір був би викладений словами, а внутрішній намір був би, власне, справжнім рушієм дії. А л е ж саме ця різниця між загальною свідомістю і одиничним Я була скасована, і це скасування є сумлінням. Безпосереднє знання Я, впевненого в собі, — це закон і обов'язок; його намір, і то саме тому, що є його наміром, — це щось справедливе; потрібно лише, щоб Я знало про це, а крім того, висловлювало переконаність, що його знання і прагнення — це те, що справедливе. Проголошення цього запевнення скасовує в самому собі форму своєї окремості; воно визнає, таким чином, *необхідну універсальність Я;* Я, називаючи себе *сумлінням,* називає себе чистим знанням про себе й чистим абстрактним прагненням, тобто називає себе загальним знанням і прагненням, що визнає інших, що тотожне їм, бо вони є саме цим чистим знанням про себе та прагненням, і саме з цієї причини воно визнане й ними. У прагненні впевненого в собі Я, у знанні, що Я — сутність, полягає сутність справедливого. Отже, той, хто каже, що діяти так або так йому велить сумління, той каже правду, бо його сумління — це Я, що знає і прагне. А л е , по суті, він повинен *казати* ці слова, бо це Я має бути водночас *загальним* Я. Воно не є загальним у *змісті* дії, бо цей зміст унаслідок своєї *визначеності біш*-дужий у собі, загальність полягає у формі дії, і саме цю форму треба утвердити як реальну; ця форма *Я,* що як таке реальне в мові, проголошує себе за істину і саме цим проголошенням визнає всі Я і стає визнаним з їхнього боку.

Отже, сумління у величі своєї піднесеності над визначеним законом і будь-яким змістом обов'язку вкладає у своє знання і прагнення будь-який зміст; сумління — це моральна геніальність, що знає внутрішній голос свого безпосереднього знання як божественний голос і, оскільки в цьому знанні воно водночас безпосередньо знає існування, становить божественну творчу силу, що у своєму уявленні має життєву силу. Сумління — це ще і служба Божа в самому собі, бо його діяльність — це споглядання цієї своєї власної божественності.

Ця самотня служба Божа є водночас, по суті, й Божою службою *громади,* тож чисте внутрішнє *знання* про себе і самосприйняття стають моментом *свідомості.* Самоспоглядання — це *об'єктивне* існування Я, і цей об'єктивний елемент — вияв його знання і прагнення як чогось *універсального.* Завдяки цьому вияву Я набуває чинності, а дія стає актом здійснення. Реальність та існування діяльності Я — це універсальне самоусвідомлення; проте вияв сумління утверджує впевненість у собі як чисте, а отже, загальне Я; інші надають дії чинності завдяки словам, у яких Я виражене й визнане як сутність. Отже, дух і субстанція їхнього зв'язку — це взаємне запевнення в сумлінності, добрих намірах, радість із приводу такої взаємної чистоти, втіха від пишноти знання і вияву, дбання й піклування про таке неоціненне добро. Тією мірою, якою сумління ще відрізняє свою *абстрактну* свідомість від свого *самоусвідомлення,* його життя тільки *приховане* в Богові; Бог і справді безпосередньо *присутній* перед його духом і його серцем, перед його Я, але явлене одкровенням, його реальна свідомість та її опо-середкувальний рух є для сумління чимсь іншим, ніж те приховане внутрішнє й безпосередність присутньої сутності [Бога]. Та коли сумління досконале, скасовується відмінність між його абстрактною свідомістю і його самоусвідомленням. Сумління знає, що *абстрактна* свідомість є саме *цим конкретним Я,* цим буттям-для-себе, впевненим у собі, знає, що в *безпосередності відносин* Я з у-собі [Богом], що, будучи утвердженим зовні від Я, є абстрактною сутністю, тим, що

приховане від нього, якраз і *скасовується* ця *відмінність.* Адже ці відносини *опосередковані,* в яких пов'язані члени — не тотожні, а *інші* один для одного, і становлять одне лиш у якомусь третьому члені, а *безпосередні* відносини означають, фактично, не що інше, як єдність. Свідомість, піднісшись над бездумністю, яка полягає в тому, щоб однаково вважати за відмінності й ці відмінності, які не є відмінностями, знає безпосередність присутності в ній сутності [Бога] як єдність цієї сутності і свого Я, а це своє Я знає як живе в-собі, а це своє знання — як релігію, що як знання, яке споглядають або яке існує, є мовою громади про свій дух.

Таким чином, ми бачимо, *що* самоусвідомлення повернулось у своє найглибше внутрішнє, в очах якого зникло все зовнішнє як таке, — повернулося до споглядання Я = Я, в якому це Я є всією суттю та існуванням. Самоусвідомлення тоне в цьому уявленні про себе, бо воно вигнане до краю своїх крайніх позицій, і то так, що різні моменти, завдяки яким воно для нас є реальним, або ще *свідомістю,* є цими чистими крайностями не тільки для нас, бо те, чим воно є для себе, і те, чим воно є *в собі,* і те, чим для нього є *існування,* — все це випаровується, стаючи абстракціями, які вже не мають ніякої стабільності, ніякої субстанції для цієї свідомості, і все, що доти для свідомості було сутністю, відступає в ці абстракції. Очищена до такої чистоти, свідомість існує у своїй найбіднішій формі, і ця бідність, що становить її єдину власність, і сама є зникненням; та абсолютна *впевненість,* у якій розпадається її субстанція, — це абсолютна *неістина,* що обвалюється в собі; це абсолютне *самоусвідомлення,* в якому тоне *свідомість.*

Коли розглядати це потопання всередині його самого, ця *субстанція, що існує в собі,* є для свідомості *знанням* як *її* знанням. Як свідомість вона розколена на протилежність між собою і об'єктом, що є для неї сутністю, але цей об'єкт якраз цілковито прозорий, він є *її Я,* а її свідомість — це тільки знання про себе. Все життя і вся духовна суть повернулися в це Я [Selbst] і втратили свою відмінність від самості [Ich-

Selbst]. Тому моменти свідомості — це ті крайні абстракції, жодна з яких не утримується, бо втрачається в іншій і витворює її. Це чергування нещасливої свідомості з собою, яке, проте, для неї відбувається в собі і яке усвідомлює, що є уявленням про розум, тоді як нещаслива свідомість є розумом тільки *в собі.* Отже, абсолютна самовірогідність безпосередньо перетворюється як свідомість в умирущий звук, в об'єктивність свого *буття-для-себе,* проте цей створений світ — мова свідомості, яку вона сприймає не менш безпосередньо, але до неї повертається тільки відлуння тієї мови. Тому це повернення не означає, що свідомість тут є *в собі* й *для себе, бо* сутність у її очах — не якесь *у-собі,* а вона сама; *існування* свідомість має теж не більшою мірою, бо об'єктивне не спромагається стати чимсь негативним реального Я, так само як це Я не доходить до реальності. Свідомості бракує сили відчуження, сили зробити себе річчю й витерпіти буття. Вона живе в страху заплямувати пишноту свого внутрішнього дією та існуванням і, прагнучи зберегти чистоту свого серця, уникає контакту з реальністю і вперто перебуває в стані неспроможності зректися свого Я, витонченого до крайньої абстракції, й дати собі субстанційність, або ж перетворити своє мислення в буття й довіритись абсолютній відмінності [між ними]. Отже, порожній об'єкт, що його вона створює, тепер наповнює її усвідомленням порожнечі; її діяльність — це туга у зв'язку з тим, що вона лише втрачає себе в процесі свого становлення позбавленим сутності об'єктом і, підносячись над своєю втратою та повертаючись до себе, знаходить себе тільки втраченою. В цій прозорій чистоті своїх моментів вона стає нещасливою так званою *прекрасною душею,* що згасає в собі і зникає, немов безформний туман, який розчиняється в повітрі.

Це спокійне злиття неістотних сутностей життя, що випарувалося, треба сприймати і в іншому значенні *реальності* сумління і *з'явища ЙОТО* руху, а сумління треба розглядати як діяльне. *Об'єктивний* момент цієї свідомості визначив себе вище як загальна свідомість; знання, що знає само себе, відрізняється,

будучи *цим конкретним* Я, від іншого Я; мова, в якій усі навзаєм визнають одне одного як таких, що діють сумлінно, ця універсальна тотожність, розпадається на нетотожність одиничного буття-для-себе, й кожна свідомість не менш загальна, ніж, відбившись від своєї загальності, цілком відображена в собі; таким чином, неминуче постає протилежність між індивідуальністю та рештою індивідів і між нею та загальним, і ці відносини та їхній рух слід розглянути. Або ж ця загальність та обов'язок мають цілком протилежне значення: визначеної *одиничності,* яка виділилася з загального і для якої чистий обов'язок є тільки загальністю, що виступила на *поверхню* і спрямована назовні; обов'язок полягає тільки в словах і має чинність як буття для іншого. Сумління, спершу тільки негативно ставлячись до обов'язку як до *цього визначеного даного* обов'язку, знає, що воно вільне від нього, та оскільки сумління наповнює порожній обов'язок *визначеним* змістом, узявши його *з самого себе,* воно позитивно усвідомлює, що воно як *це конкретне* Я становить свій власний зміст; його чисте Я, будучи пустим знанням, позбавлене змісту й визначеності; зміст, що його сумління надає цьому знанню, взято з його Я *як ирого* визначеного Я, взято з себе як природної індивідуальності, і, говорячи про сумлінність своїх дій, сумління звичайно усвідомлює своє чисте Я, але в *меті* своєї дії як у реальному змісті воно усвідомлює себе як це окреме одиничне, а також усвідомлює протилежність між тим, чим воно є для себе, і тим, чим воно є для іншого, протилежність загальності, або обов'язку, і його відображеності з неї.

Якщо протилежність, у яку вступає сумління, коли *діє,* отак виражається в його внутрішньому, вона є водночас нетотожністю і в зовнішньому аспекті, в елементі існування, нетотожністю його особливої одиничності з якоюсь іншою одиничністю. її особливість полягає в тому, що обидва елементи, які конституюють його свідомість, Я і в-собі, мають у ній *неоднакову вартість,* і в цій нерівності вони визначені так, що впевненість у собі — це сутність *супроти в-собі,* або *загального,* що чинне лише як момент. От же, цій внутрішній визначеності протиставлений елемент існування, або загальна свідомість, в очах якої сутністю є радше загальність, обов'язок, натомість одиничність, що існує для себе, протиставлена універсальному, має чинність лише як скасований момент. Для такого твердого дотримання обов'язку перша свідомість править за *зло,* а оскільки вона є нетотожністю свого *буття-в-самій-собі* з загальним і водночас проголошує, що її діяльність — це самото-тожність, обов'язок і сумлінність, то є ще й *лицемірством.*

Рух цієї протилежності — це передусім формальне утворення тотожності між тим, чим зло є в самому собі, і тим, що воно проголошує; треба, щоб стало очевидним, що це зло і його існування тотожне його сутності, треба *викрити лицемірство.* Для такого повернення нетотожності, наявної в лицемірстві, до тотожності аж ніяк не досить, що лицемірство, як мають звичай казати люди, засвідчує свою повагу до обов'язку й чесноти саме тим, що набуває їхньої *подоби* і вживає її як маску, щоб заховатися від своєї свідомості не меншою мірою, ніж від чужої, немов у такому визнанні протилежності в собі вже міститься тотожність та узгодженість. А л е навіть у цьому разі лицемірство враз відступає від свого визнання, вираженого мовою, й відображується в собі, і в тому, що воно використовує *сутнє-в-собі* тільки як *буття для іншого,* міститься радше його зневага до того бут-тя-в-собі й демонстрація перед усіма своєї безвартіс-ності. Адже те, що дає себе використати як зовнішній інструмент, виявляє себе як річ, що не має в собі власної ваги.

Крім того, ця тотожність не породжується ні одно-бічним наполяганням лихої свідомості на тому, щоб не відступати від себе, ні завдяки судженню загальної свідомості. Якщо лиха свідомість зрікається себе перед лицем усвідомлення обов'язку і те, що це усвідомлення називає ницістю, абсолютною нетотожністю з загальним, проголошує діяльністю, відповідною внутрішньому законові та сумлінню, в такому однобічному запевненні в тотожності однаково зберігається її

нетотожність з іншим, бо це інше, тобто загальна с
домість, не вірить цьому запевненню й не визнає й
го. Іншими словами, оскільки однобічне наполягай
на *одній* крайності само себе знищує, зло внаслід
цього і справді признаватиметься, що воно зло, а
признаючись, водночас *безпосередньо* скасує себе
перестане бути лицемірством, тож уже й не викр
себе як лицемірство. Зло, фактично, признається, L
воно зло, стверджуючи, що, будучи протиставлени
визнаному загальному, діє відповідно до *свого* внутр
шнього закону й сумління. Адже якби цей закон
сумління не були законом його *одиничності* і *свав
лі,* то були б не чимсь внутрішнім, власним, а загал
новизнаним. Отже, той, хто заявляє, що ставиться д
інших відповідно до *свого* закону й сумління, каж
фактично, що кривдить їх. *Реальне* сумління — це н
наполягання на знанні та волі, які протиставлені за
гальному, бо загальне становить елемент його *існу
вання,* і мова реального сумління проголошує, що йо
го дії — це *визнаний* обов'язок.

Не більшою мірою викриттям та знищенням лице мірства є й наполягання загальної свідомості н своєму судженні. Тавруючи лицемірство як лихе, ни це й т. ін., загальна свідомість покликається в таком своєму судженні на *свій* закон, так само як *лиха* сві домість покликалася на *свій.* Бо перший названий закон постає як протилежність другому, а отже, як окремий закон. Отже, він не має ніякої переваги над другим законом, а радше легітимує його, і таке завзяття чинить якраз протилежне тому, що гадало вчинити, а саме: те, що мало бути названим справжнім обов'язком і визнаним як *загальне,* воно засвідчує як *невизнане,* а отже, відступає другому законові однакове право буття-для-себе.

Але це судження має водночас інший аспект, на основі якого воно стає вступом до розв'язку наявної суперечності. Усвідомлення *загального* не ставиться до лихої свідомості *як реальне* й *діяльне* (реальна радше лиха свідомість), а протиставлене їй як те, що не втягнене в протилежність (яка виявляється в діяльності) одиничності та загальності. Це судження лишається в

універсальності *мислення,* поводиться *з розумінням,* і мого перша дія — тільки судження. Завдяки цьому судженню загальна свідомість тепер ставить себе, як уже зауважено вище, *поряд* із першою свідомістю, і та свідомість *унаслідок цього ототожнення* доходить до споглядання самої себе в іншій свідомості. Адже усвідомлення обов'язку поводиться *з пасивним розумінням і,* таким чином, опиняється в суперечності з собою як абсолютною волею і обов'язком, з собою як інстанцією, що визначає все цілковито на своїй основі. Воно, звичайно, може зберегти себе в цій чистоті, бо ж *не діє;* лише лицемірство прагне вважати судження за *реальну* дію і, замість дією, доводить власну чесність висловом своїх неоціненних почувань. Отже, це усвідомлення конституйоване так само, як і свідомість, якій воно закидає, що вона вкладає обов'язок лиш у свої слова. В обох свідомостях аспект реальності однаково відрізняється від проголошених слів: в одній — унаслідок *егоїстичної мети* дії, в другій — через *брак дії* взагалі, хоча необхідність дії полягає в самих словах про обов'язок, бо обов'язок без дії не має ніякого значення.

Проте судження треба розглядати і як позитивний акт мислення, і воно має позитивний зміст; завдяки цьому аспектові суперечність, притаманна свідомості, що розуміє, а також тотожність цієї свідомості з першою свідомістю стають ще повнішими. Діяльна свідомість проголошує свою визначену дію за обов'язок, і свідомість, що висловлює судження, не може їй у цьому заперечити: адже сам обов'язок — це позбавлена змісту форма, здатна мати будь-який зміст; іншими словами, конкретна дія, різноманітна в собі у своїй багатоаспектності, має загальний аспект, що є тим аспектом, який узято як обов'язок, і має й одиничний аспект, що становить участь та інтерес індивіда. Тепер свідомість, що висловлює судження, не зупиняється на аспекті обов'язку та знанні виконавця дії, що це його обов'язок, відносини і стан його реальності, а дотримується іншого аспекту, втягує дію у внутрішнє й пояснює її на основі її *наміру,* що відрізняється від самої дії та егоїстичних *мотивів.* Кожну дію можна

розглядати, дивлячись, чи відповідає вона обов'язкові, і так само її можна оцінювати з позицій *одиничності:* адже як дія — це реальність індивіда. Отже, судження виводить дію з її існування й відображує її у внутрішньому, у формі індивідуальної одиничності. Якщо дію супроводить слава, воно знає це внутрішнє як *прагнення* слави; якщо дія загалом відповідає становищу індивіда, не виходячи за його межі, й конституйована так, що індивідуальність не вважає, ніби цей стан їй накинуто як зовнішню визначеність, а виповнює цю загальність собою і саме завдяки цьому показує себе здатною до чогось вищого, судження знає її внутрішнє як честолюбство й т. ін. Оскільки в дії загалом виконавець дії доходить до споглядання *себе* у формі об'єктивності, або до відчуття себе у своєму існуванні, а отже, до насолоди, судження знає це внутрішнє як потяг до особистого щастя, навіть якщо це щастя по-лягатиме лиш у внутрішньому моральному марнославстві, втісі свідомості від власної неоціненності й передчутті та сподіваннях майбутнього щастя. Жодна дія не може уникнути такого судження, бо обов'язок задля обов'язку, ця чиста мета, — це щось нереальне; свою реальність обов'язок має в діяльності індивіда, тож і дія, таким чином, має в собі аспект одиничності. Жоден герой не буде героєм для свого слуги, і то не тому, що герой — не герой, а тому, що слуга — це слуга, з яким герой спілкується не як герой, а як людина, що їсть, п'є, одягається, — взагалі як індивід, що має свої потреби та думки. Тож і для судження немає жодної дії, в якій воно не могло б протиставити аспект одиничності, властивий індивідуальності, загальному аспектові дії й відігравати відносно виконавця дії роль слуги, що дбає про мораль.

Таким чином, свідомість, що висловлює судження, й сама є *ницою,* бо поділяє дію і створює та підтримує нетотожність дії з нею самою. Крім того, це *лицемірство,* бо свідомість видає таке судження не за *іншу манеру* бути лихим, а за *правильне усвідомлення* дії, видає себе у своїй нереальності та марнославстві за того, хто знає більше і краще, ставить себе набагато вище від виконаних дій і прагне, щоб її далекі від

дій балачки сприймали за якусь неоціненну *реальність.* Отже, уподібнившись до виконавця дії, про якого вона виголошує судження, ця свідомість стала визнана з боку виконавця як те саме, що й він. Виконавець бачить не тільки те, що свідомість, яка висловлює судження, не сприймає його як щось чуже й не тотожне з собою, а ще й те, що ця свідомість за своєю будовою тотожна з ним. Бачачи й *виражаючи* цю тотожність, він немов *сповідається* тій свідомості і тому сподівається, що й це інше, фактично ототожнившись із ним, теж скаже своє *слово,* висловить у собі свою тотожність, і, таким чином, вони існуватимуть за стану взаємного визнання. Його признання — аж ніяк не приниження, упослідження у відносинах з іншим, бо це не однобічне проголошення, яким би він утвердив свою *нетотожність* із ним, а проголошення, висловлене тільки задля споглядання своєї *тотожності* з іншим; у своєму признанні він, зі свого боку, висловлює *їхню тотожність,* і висловлює тому, що ця мова — *існування* духу як безпосереднього Я; він сподівається, що й інший зробить свій внесок до цього існування.

Проте, коли признаються, що скоїли зло: "Це зробив я", -— не чути у відповідь такого самого признання. Адже те судження аж ніяк не мало цього на увазі, навпаки! Свідомість, що висловлює судження, відкидає від себе таку спільність; ця свідомість — кам'яне серце, що існує для себе й відкидає неперервність з іншими. Таким чином, сцена змінюється. Той, хто признався, бачить, що його відкинули, і вважає, що інший чинить несправедливо, відмовляючи своєму внутрішньому постати в існуванні як мова і протиста-влячи злу красу своєї душі, а признанню — негнучкий хребет завжди самототожного характеру й затяту мовчанку людини, що зберігає себе для себе й ні перед ким не принизиться. Таким чином, утверджено найвищий ступінь бунту, до якого може піднятися дух, впевнений у собі: адже він споглядає себе, будучи цим *простим знанням Я,* в іншому, і то так, що навіть зовнішня форма цього іншого — не якась несуттєва річ, як тоді, коли йдеться про багатство, а думка, саме

знання, що протиставлене йому це та абсолютно плинна неперервність чистого *знання,* що відмовляється почати спілкування з ним, — з ним, що вже своїм признанням зрікся *відокремленого буття-для-себе* й утвердився як скасована одиничність, а отже, як неперервність з іншим, як загальне. Проте інший зберігає в собі своє буття-для-себе, що не спілкується; для того, хто признається, він зберігає таке саме буття, але той уже відкинув його. Внаслідок цього свідомість, що висловлює судження, засвідчує себе як полишену духом свідомість, яка заперечує дух, бо вона не знає, що дух, у своїй абсолютній самовірогідності, абсолютній упевненості в собі, панує над будь-якою дією і будь-якою реальністю й може відкинути їх і зробити так, щоб вони не відбулися. Водночас свідомість не помічає суперечності, до якої вдається, не дозволяючи відкиданню, здійсненому на *словах,* правити за справжнє відкидання, тим часом як вона сама впевнена у своєму духові не в якійсь реальній дії, а у своєму внутрішньому, що має своє існування в *мові* її судження. Таким чином, це вона сама гальмує повернення іншого від дії до духовного існування мови й цією своєю суворістю породжує нетотожність, яка ще лишається.

Отже, тією мірою, якою дух, упевнений у собі, — як прекрасна душа, — не має сили відчужити знання про себе, яке він тримає в собі, він не може досягнути будь-якої тотожності з відкинутою свідомістю, а отже, не може дійти до споглядання своєї єдності в іншому, дійти до існування, і тому тотожність постає тільки негативним способом, як буття, позбавлене духу. Позбавлена реальності прекрасна душа перебуває в суперечності між своїм чистим Я і необхідністю, перед якою опиняється це Я, відчужити себе і стати буттям, перетворитися в реальність, тобто перебуває в *безпосередності* цієї стійкої протилежності, — безпосередності, що сама і є середнім терміном та примиренням протилежності, посиленої до чистої абстракції, і є чистим буттям, або пустим ніщо; усвідомлюючи цю суперечність у її непримиреній безпосередності, ця душа розхитується до божевілля й розпливається в

тужливих сухотах. Таким чином, вона фактично, відмовляється від твердого наполягання на *своєму бут-тг-для-себе,* але породжує лише позбавлену духу *єдність* буття.

Справжнє, а саме: *самоусвідомлене* й *безпосередньо сутнє* вирівнювання двох аспектів уже міститься, відповідно до своєї необхідності, в попередньому. Роз-оивання кам'яного серця і його піднесення до загальності — це той самий процес, що був виражений у свідомості, яка сама признавалася. Рани д у х у зажили, не лишивши рубців; дія — це не щось неминуще, і дух знов увібрав її в себе, тож аспект одиничності, наявний у ній чи то у формі наміру, чи то її сутньої негативності й межі, є тим, що негайно зникає. *Я,* що реалізується, форма його дії, — це тільки *момент* цілого, так само як і знання, що визначене судженням і утверджує різницю між одиничним та загальним аспектами дії. Лиха свідомість, про яку ми говорили вище, утверджує це своє відчуження, або *себе,* як момент, приваблена в існування, що признається, чарами споглядання себе у своєму іншому. А л е в цього іншого має розбитися його однобічне невизнане судження, так само як у того першого, зла, мало розбитися його однобічне невизнане існування одиничного буття-для-себе; як зло демонструє владу свого духу над своєю реальністю, так і це інше має показати владу духу над своїм визначеним уявленням.

Проте це інше зрікається думки, яка поділяє та відокремлює, й суворості буття-для-себе, що дотримується такої думки, бо й справді споглядає себе в першому. А це перше, що відкидає свою реальність і стає *скасованим* конкретним *цим,* репрезентується через це фактично як загальне; зі своєї зовнішньої реальності воно повертається в себе як у сутність, і, отже, загальна свідомість упізнає в ньому саму себе. Прощення, яке вона дає першій свідомості, — це самозречення, зречення своєї *нереальної* сутності, оскільки вона ототожнює з нею те інше, що було *реальною* дією, і визнає за добро те, що було назване злом (а таке визначення дає дії думка); чи, радше, вона зрікається різниці між визначеним мисленням і своїм визначаль-

ним судженням, що існує для себе, так само як інше відмовляється від для себе сутньої визначеності дії, Слово примирення — це дух, *що існує,* що споглядає чисте знання про себе як про *універсальну* сутність у своїй протилежності, в чистому знанні про себе як про *одиничність,* що абсолютно існує в собі; оце взаємне визнання і є *абсолютним* духом.

Абсолютний дух вступає в існування лише в кульмінаційному пункті, в якому його чисте знання про себе є протилежністю та взаємочергуванням з собою. Знаючи, що його *чисте знання* — абстрактна *сутність,* він є обов'язком, що знає, обов'язком, абсолютно протилежним знанню, що, будучи аболютною *одиничністю* Я, знає себе як сутність. Перше знання -це чиста неперервність загального, що з н а є - , одиничність, яка знає себе як сутність, — це ніщо в собі, *зло.* А друге знання — це абсолютна дискретність, що абсолютно знає себе у своїй чистій єдиності, а те загальне знає як нереальне, що існує тільки *для інших.* Обидва аспекти очищені до такої чистоти, коли в них уже немає ніякого позбавленого Я існування, ніякого негативного свідомості й коли перший аспект, *обов'язок,* — це самототожний характер його знання про себе, а другий аспект, зло, теж має свою мету у своєму *бутті-в-самому-собі,* а свою реальність у своїх словах; зміст цих слів — це субстанція існування духу; ці слова — це запевнення, яке дає впевненість духу в собі. Обидва впевнені в собі духи не мають жодної іншої мети, як своє чисте Я, й жодної іншої реальності та існування, як саме це чисте Я. Але вони ще різні, й ця відмінність абсолютна, бо утверджена в елементі чистого поняття. Крім того, відмінність абсолютна не тільки для нас, а й для самих понять, що стоять у цій протилежності. Адже ці поняття, хоч і *визначені* відносно одне одного, водночас загальні в собі, тож виповнюють увесь обсяг Я [Selbst], і це Я не має жодного іншого змісту, крім цієї своєї визначеності, що ані виходить за межі Я, ані менша за нього: адже одна визначеність — абсолютно загальне — так само є чистим знанням про себе, як і друга — абсолютна дискретність одиничності, — і

обидві є тільки цим чистим знанням про себе. Отже, обидві визначеності є чистими поняттями, що знають, і сама їхня визначеність безпосередньо є знанням; іншими словами, їхні *відносини* і протилежність становлять Я [Ісп]. Внаслідок цього вони одна для одної є абсолютними протилежностями; це цілком *внутрішнє,* що отак стало своєю протилежністю і всту-і іило в існування; вони становлять *чисте знання,* що инаслідок цієї протилежності утверджене як *свідомість.* Але *ця.* свідомість ще не стала *самоусвідомленням.* Таку реалізацію вона отримує в русі цієї протилежності. А д ж е ця протилежність — *недискретна неперервність* і *тотожність* Я = Я; і кожне *для себе,* саме внаслідок суперечності, властивої своїй чистій загальності, яка водночас ще опирається своїй тотожності з іншим та відокремлюється від нього, скасовує себе в собі. Завдяки такому відчуженню знання, роздвоєне у своєму існуванні, повертається в єдність *Я [Selbst]; це реальне* Я [Ісп], загальне знання *про себе* у своїй *абсолютній протилежності,* у знанні, що існує *в самому собі* і що завдяки чистоті свого відокремленого буття-в-собі й саме є цілком загальним. Прими-рювальне *"так",* у якому обидва Я відмовилися від свого *існування* у протиставленні, — це *існування Я,* розтягненого аж до роздвоєності, яке в цій роздвоєності лишається самототожним і має свою самовіро-гідність у своєму цілковитому відчуженні та в своїй протилежності; це Бог, що постає серед тих, хто знає себе як чисте знання.

(BB)
Релігія

—

VII
Релігія

У дотеперішніх формах, які загалом диференціювались як *свідомість, самоусвідомлення, розум* і *дух, релігія,* звичайно, як усвідомлення *абсолютної* сутності взагалі поставала теж, проте з *погляду свідомості,* що усвідомлювала абсолютну сутність, але в тих формах не поставала абсолютна сутність *у собі й для себе,* не поставало самоусвідомлення духу.

Ще *свідомість,* тією мірою, якою вона є *тямою,* усвідомлювала *надчуттєве,* або *внутрішнє* об'єктивного існування. А л е надчуттєве, вічне, чи як там його ще можна назвати, *позбавлене Я;* воно — лише те *загальне,* яке ще дуже далеке від того, щоб бути духом, який знає *себе як* дух. Далі йшло *самоусвідомлення,* що мало свою завершеність у формі *нещасливої* свідомості, було тільки *стражданням* духу, що знову тільки поривався до об'єктивності, але не досягав її. Тому єдність *одиничного* самоусвідомлення і його незмінної *сутності,* до якої вело себе самоусвідомлення, лишалася *потойбіччям* цього самоусвідомлення. Безпосереднє існування *розуму,* що виник для нас із того страждання, та властиві йому форми не містили ніякої релігії, бо самоусвідомлення розуму знає чи шукає *себе* в *безпосередньому* присутньому.

Натомість у світі моралі ми вже бачили одну релігію, щоправда, *релігію підземного світу,* така релігія — віра в страшну незнану ніч *долі* та в евменіду *духу небіжчика;* ніч — це чиста негативність у формі загальності, а евменіда — та сама негативність у формі одиничності. Отже, абсолютна сутність у цій останній

формі — це, звичайно, *Я* і то *присутнє,* бо Я може існувати лиш у формі присутності; але *одиничне* Я — це *щ конкретна* одинична примара, що тримає загальність, яка є долею, відокремленою від себе. Це справді тільки примара, *скасоване конкретне це, Щ* отже, й загальне Я, проте це негативне значення ще не перетворилося в пізніше позитивне значення, і тому отак скасоване Я й досі безпосередньо означає водночас цю одиничну, позбавлену сутності примару. Але доля без Я лишається позбавленою свідомості ніччю, що не доходить ані до диференціації в собі, ані до ясності знання про себе.

Ця віра в ніщо необхідності та в підземний світ стає *вірою* в *небо,* оскільки Я, що відійшло, має бути поєднаним зі своєю загальністю, розкласти в ній те, що воно містить, і стати, таким чином, ясним для себе. Але ми бачили, що це *царство* віри розгортає свій зміст лише в елементі мислення й не породжує поняття, — і тому гине у своїй долі, а саме: в релігії *просвітництва.* В цій релігії знову відроджується надчуттєве потойбіччя тями, але так, що самоусвідомлення лишається задоволеним на цьому боці й не знає надчуттєвого, *пустого* потойбіччя, яке годі пізнати і якого годі боятись, ані як Я, ані як силу.

У релігії моралі нарешті відновлюється твердження, що аболютна сутність — це позитивний зміст, проте цей зміст поєднаний із негативністю просвітництва. Зміст — це *буття,* що водночас знов увібране в Я й лишається там замкненим, і цей *зміст диференційований,* його частини не менш безпосередньо заперечуються, ніж утверджуються. Проте доля, яка поглинає цей суперечливий рух, — це Я, що усвідомлює себе як долю *суті* та *реальності*

Дух, що знає сам себе, в релігії є передусім своїм власним чистим *самоусвідомленням.* Ті форми духу, які ми вже розглядали, — істинний дух, самовідчуже-ний дух і дух, упевнений у собі, — становлять разом дух у його *свідомості,* коли, протиставлений своєму *світові,* він не впізнає себе в ньому. Але в сумлінні він підпорядковує як себе, так і свій об'єктивний світ узагалі, а також своє уявлення і свої визначені поняття, тож є тепер самоусвідомленням, що існує при собі. У ньому дух, *репрезентований* як *об'єкт,* має для себе значення бути універсальним духом, що містить у соні всю сутність і всю реальність, проте не існує у формі вільної реальності або начебто незалежної природи. Він має, щоправда, *постать,* або форму буття, бо є *об'єктом* своєї свідомості, але оскільки ця свідомість утверджена в релігії в суттєвій визначеності бути ошоусвідомленням, ця форма цілком прозора для себе, а реальність, яку дух містить у ній, замкнена в пій, або скасована в ній, і то таким самим способом, як і тоді, коли ми говоримо про *всю реальність:* це тільки *помислена* універсальна реальність.

Отже, оскільки в релігії визначення власної свідомості духу не має форми вільної *іншості, існування* духу відрізняється від його *самоусвідомлення,* а його нласна реальність випадає за межі релігії; і в існуванні, і в самоусвідомленні є, звичайно, *один* дух, проте його свідомість не охоплює одразу й існування, і самоусвідомлення, тож релігія постає як одна частина існування, діяльності та поривів духу, натомість друга частина — це життя духу в його реальному світі. Ми тепер уже знаємо, що дух у своєму світі і дух, що усвідомлює себе як дух, тобто дух у релігії, — це те саме, тож довершеність релігії полягає в тому, що обидві форми стають тотожні, і не тільки тому, що релігія охоплює його реальність, а навпаки-, як дух, що усвідомлює себе, він справді стає *об'єктом своєї свідомості.* Тією мірою, якою дух у релігії репрезентує себе самому собі, він і справді є свідомістю, а замкнена в ній реальність — це форма і одяг його виображен-ня, уявних образів, які він створює про себе. Проте реальність у цьому виображенні не отримує всього, що їй належить, щоб бути не тільки одягом, а й незалежним вільним існуванням, і навпаки: оскільки цій реальності бракує довершеності в самій собі, вона є *визнаною* формою, яка не досягає того, що має репрезентувати, тобто самоусвідомленого духу. Оскільки форма духу виражає сам дух, вона й сама повинна бути не чим іншим, як духом, а дух повинен поставати перед собою, або бути реальним, таким, яким він є

у своїй сутності. Тільки завдяки цьому буде досягнене те, що начебто є вимогою протилежного: *об'єкт* свідомості духу матиме водночас форму вільної реальності; проте тільки дух, що є в своїх очах об'єктом як абсолютний дух, усвідомлює себе вільною реальністю не меншою мірою, ніж усвідомлює себе в тому об'єкті.

Оскільки передусім самоусвідомлення і власне свідомість, *релігія* і дух у своєму світі, або *існування* духу, відрізняються, це існування полягає в цілості духу тією мірою, якою його моменти репрезентовані як порізнені й кожен для *себе. Але* ці моменти — *свідомість, самоусвідомлення, розум* і *дух,* — дух саме як безпосередній дух, який ще не став свідомістю духу, їхня *взята разом* тотальність становить земне існування духу загалом; дух як такий містить усі свої попередні форми в загальних визначеностях свого буття, якраз у тих названих моментах. Релігія припускає, що ці моменти вже пройшли цей шлях, і є *простою* тотальністю 'їх, або 'їхнім абсолютним Я. А втім, шлях цих моментів у відносинах із релігією не можна репрезентувати в часі. В часі є тільки дух у своїй цілості й форми, що є формами цілого *духу* як такого й репрезентуються послідовно: адже тільки ціле має властиву реальність, а отже, форму чистої свободи відносно іншого, — форму, що виражається як час. Але *моменти* цілого — свідомість, самоусвідомлення, розум і дух — не мають, будучи тільки моментами, ніякого окремого одне від одного існування. Як дух відрізняється від своїх моментів, так слід, по-третє, відрізняти від самих тих моментів і їхню індивідуалізовану визначеність. Ми бачили, що кожен з цих моментів у собі знову диференціюється на своєму шляху й по-різному формується, скажімо, у свідомості диференціюються чуттєва вірогідність і сприйняття. Ці останні аспекти розпадаються в часі й належать одному *окремому цілому.* Адже дух опускається зі своєї *загальності* до *одиничності* через *визначеність.* Визначеність, або середній термін, — це *свідомість, самоусвідомлення* й т. ін. А *одиничність* становлять форми тих моментів. Отже, ці форми репрезентують дух

у його одиничності, або *реальність,* і диференціюються в часі, але так, що кожна наступна зберігає в собі попередні.

Тож якщо релігія — це довершеність духу, в яку *повертаються* й *повернулися,* немов до своєї *основи, псі* його окремі моменти — свідомість, самоусвідомлення, розум і дух, — вони становлять разом *сутню реальність* духу в його цілості, духу, що існує тільки як процес диференціації та повернення в *себе* цих своїх аспектів. Становлення *релігії взагалі* полягає в русі цих загальних моментів. А л е оскільки кожен з цих атрибутів репрезентував не тільки те, як він визначає себе загалом, а й те, яким він є *у собі й для себе,* тобто як він у самому собі проходить свій шлях як ціле, то, таким чином, сформувалося не тільки становлення релігії *взагалі,* бо оті завершені шляхи *окремих* аспектів духу містять водночас і *визначеності самої релігії.* Дух у його цілості, дух релігії — це знову-таки процес, у якому він іде від своєї безпосередності до *знання,* чим він є *в собі,* або безпосередньо, й досягає стану, коли форма, в якій він постає перед своєю свідомістю, цілком тотожна його сутності й дух споглядає себе таким, яким він є. Отже, в процесі становлення релігії сам дух постає у *визначених* формах, що становлять відмінності цього процесу, тож водночас і визначена релігія також має якийсь *визначений реальний* дух. Отже, якщо свідомість, самоусвідомлення, розум і дух належать загалом духові, що знає себе, то до *визначених* форм духу, що знає себе, належать і *визначені* форми, які розвиваються в кожному з цих моментів, зокрема, у свідомості, самоусвідомленні, розумі та духові. *Визначена* форма релігії вибирає з форм кожного з тих моментів ту форму, яка відповідає їй, і робить її своїм реальним духом. *Будь-яка* визначеність релігії пронизує всі аспекти її реального існування й надає ' ї м спільної ознаки.

Таким чином, форми, які поки що постали перед нами, впорядковуються інакше, ніж вони з'являлись у своїй послідовності, і про це слід попередньо дати потрібну заувагу. В розглянутій послідовності кожен момент, заглиблюючись у себе, розвивається до ціло-

го в межах свого питомого принципу, а пізнання було глибиною, чи духом, у якому моменти, що не мають для себе ніякого існування, мали свою субстанцію. Але ця субстанція відтепер вийшла наперед, це глибінь духу, впевненого в собі, вона не дозволяє одиничному принципові ізолюватися і в самому собі стати цілим, а збирає й підтримує в собі всі ці моменти і йде далі в цьому глобальному багатстві свого реального духу, і всі її окремі моменти спільно вбирають і отримують однакову визначеність цілого. Цей дух, упевнений у собі, і його рух — це "їхня справжня реальність і *буття-в-собі-й-для-себе,* що належить кожному в його одиничності. Отже, якщо послідовність, яку ми розглядали досі, у своєму поступі вузлами позначала відступи назад, але з тих вузлів знов йшла по одній лінії, то тепер вона немов зламалася в цих вузлах, тобто загальних моментах, і розпалася на багато ліній, які, зв'язані в *один* пучок, водночас симетрично поєднані, тож однакові відмінності, в яких кожна окрема лінія формується всередині самої себе, збігаються. А втім, з цього викладу стає очевидним, як тут слід розуміти цю щойно згадану координацію загальних напрямів, тож тепер уже немає потреби зауважувати, що ці відмінності, по суті, слід сприймати тільки як моменти становлення, а не як частини; в реальному духові вони є атрибутами його субстанції, а в релігії — радше тільки предикатами суб'єкта. Так само, звичайно, й усі форми загалом, *у собі* або *для нас,* містяться в дусі й у кожному моменті, але в реальності духу найбільше загалом важить те, яка визначеність є для нього в його *свідомості,* в якій визначеності він виразив своє Я або в якій формі він знає свою сутність.

Відмінність, утворена *між реальним* духом і цим самим духом, що знає себе як дух, або між духом як свідомістю і духом як самоусвідомленням, скасована в дусі, що знає себе відповідно до своєї істини; його свідомість і його самоусвідомлення урівноважені. Та оскільки релігія тут є тільки *безпосередньо,* ця відмінність ще не повернулася в дух. Утверджене лиш *поняття* релігії, і сутність у ньому — *самоусвідомлення,* що є в своїх очах усією істиною і містить у цій істині всю реальність. Це самоусвідомлення, будучи свідомістю, має за свій об'єкт себе; отже, дух, що спершу знав себе *безпосередньо,* стає в своїх очах духом у *формі безпосередності,* а визначеність форми, в якій він постає перед собою, — це визначеність *буття.* Це буття *втюбнене,* щоправда, не відчуттями чи розмаїтою матерією і не іншими однобічними моментами, цілями й визначеностями, а духом і знає себе як усю істину та реальність. Таким чином, це *наповнення* не відповідне своїй *формі,* дух як сутність не тотожний зі своєю свідомістю. Він реальний тільки як абсолютний дух, бо він у своїй істині є у своїх очах таким, як і в своїй самовірогідності, або тому, що крайності, на які розпадається дух як свідомість, існують одна для одної в духовній формі. Конфігурація, якої набуває дух як об'єкт своєї свідомості, лишається виповненою самовірогідністю духу як його субстанцією; завдяки такому змістові зникає те, що зводило об'єкт до чистої об'єктивності, до форми заперечення самоусвідомлення. Безпосередня єдність духу з собою — це основа, або чиста свідомість, усередині якої свідомість розпадається. Таким чином, дух, замкнений у своєму чистому самоусвідомленні, існує в релігії не як творець *природи* взагалі, бо те, що він створив у цьому процесі, — це його форми як духи, що разом становлять повноту його з'явища, і сам цей процес — це становлення його довершеної реальності через її одиничні аспекти, або через власну недовершену реальність.

Перша реальність духу — це поняття про саму релігію, тобто релігію як безпосередню, а отже, *природну релігію;* в ній дух знає себе як свій об'єкт у природній, або безпосередній, формі. А л е *друга* реальність — це неминуче та реальність, що знає себе у формі *скасованої природності,* або ж у формі *Я.* Отже, це *художня релігія,* релігія як мистецтво, бо постать духу підноситься до форми *Я* через *виробничий процес* свідомості, завдяки якому свідомість споглядає в своєму об'єкті свою діяльність, або Я. І, нарешті, *третя* реальність скасовує однобічність перших двох; *Я* не мен-

шою мірою є чимсь *безпосереднім,* ніж *безпосередність Я.* Якщо в першій реальності дух загалом існує у формі свідомості, в другій — у формі самоусвідомлення, то в третій — у формі єдності їх обох; він має форму *буття-в-собі-й-для-себе,* та оскільки він репрезентований таким, яким він є в собі і для себе, це *релігія одкровення.* Хоча дух, звичайно, досягає в ні своєї справжньої *форми,* якраз сама ця *форма* і *репрезентація* — це ще не подоланий аспект, після якого дух має перейти в *поняття,* щоб цілком роз чинити форму об'єктивності; розчинити її в понятті що водночас містить у собі і свою протилежність. І такому разі дух осягнув своє власне уявлення, так са мо як і ми щойно його осягнули, і його форма, аб елемент його існування, оскільки він є поняттям, це він сам.

А. Природна релігія

Дух, що знає дух, — це самоусвідомлення, і у своїх власних очах він існує у формі об'єктивності; дух *є* — і водночас є *буттям-для-себе. Він існує для себе,* є аспектом самоусвідомлення, і то супроти аспекта своєї свідомості, або аспекта посилання на себе як на *об'єкт.* У його свідомості є протилежність, а отже, *визначеність* форми, в якій він постає перед собою і знає себе. Розглядаючи релігію, ми повинні зосереджуватися тільки на цій визначеності форми, бо його несформовану сутність, або його чисте поняття ми вже бачили. Але водночас відмінність між свідомістю і самоусвідомленням припадає на саме це поняття; форма релігії не містить існування духу — ні як такого, що є природою, вільною від мислення, ні як такого, що є мисленням, вільним від існування; форма релігії — це існування, що міститься і зберігається в мисленні, так само як і щось помислене, що існує в своїх очах. Згідно з *визначеністю* форми, в якій дух знає себе, одна релігія відрізняється від другої, але водночас слід зауважити, що пояснення цього його знання

про себе з огляду на ту *одиничну визначеність,* фактично, не вичерпує реальної релігії в її цілості. Та й послідовність різних релігій, що постають перед нами, знову репрезентує тільки різні аспекти єдиної релігії, тобто *будь-якої окремої* релігії, тож ідеї, що начебто відрізняють одну реальну релігію від іншої, властиві кожній релігії. Проте водночас і розмаїття слід трактувати як розмаїття релігії. Адже оскільки дух перебуває у відмінності своєї свідомості від свого самоусвідомлення, процес, крізь який він проходить, має мету скасувати цю головну відмінність і дати форму самоусвідомлення певній формі, що є об'єктом свідомості. Але для скасування цієї відмінності не досить, щоб форми, які містять свідомість, мали в собі ще й момент Я, а Бог був *репрезентований* як *самоусвідомлення. Уявне, репрезентоване* Я — це не *реальне* Я; щоб ця, так само як і будь-яка точніша визначеність форми і справді належала цій формі, вона має, з одного боку, бути утвердженою в цій формі діяльністю самоусвідомлення, а з другого боку, нижча визначеність має показати, що її скасувала і збагнула на основі понять вища визначеність. Бо репрезентоване припиняє бути репрезентованим і чужим своєму знанню тільки завдяки тому, що його витворило Я, а отже, споглядаючи визначеність об'єкта як *свою* визначеність, воно бачить у тому об'єкті й себе. Внаслідок цієї діяльності нижча визначеність одразу зникає, бо діяльність — це щось негативне, виконуване коштом чогось іншого; тією мірою, якою нижча визначеність ще трапляється, вона відступила в несут-тєвість, натомість там, де нижча визначеність ще панує, але все-таки вже трапляється й вища визначеність, кожна визначеність співіснує з другою як позбавлена Я. Отже, якщо різні ідеї, властиві якійсь окремій релігії, справді репрезентують увесь рух її форм, характер кожної з них виражений окремою єдністю свідомості й самоусвідомлення, тобто тим, що самоусвідомлення вбирає в себе визначеність об'єкта свідомості, своєю діяльністю цілком привласнює собі цю визначеність і знає її як суттєву супроти інших визначеностей. Істина віри в якусь визначеність

релігійного духу виявляється в тому, що *реальний* дух конституйований як форма, в якій він споглядає себе в релігії, і тому, наприклад, інкарнація Бога в людській подобі, характерна для східних релігій, не має істини, бо реальний дух цієї релігії не містить такого примирення. Тут не місце повертатися від тотальності визначеностей до одиничної визначеності й показувати, в якій формі в ній і в її окремій релігії міститься вся повнота решти визначеностей. Вища форма, знову поставлена під нижчою, втрачає своє значення для самоусвідомленого духу й належить духові тільки поверхово, бо належить йому тільки як його уявлення. Вищу форму треба розглядати в її питомому значенні, і то там, де вона є принципом тієї чи тієї окремої релігії й випробувана та засвідчена її реальним духом.

а. **Бог** як **світло**

Дух, як *сутність,* що є *самоусвідомленням,* або самоусвідомлена сутність, що є всією істиною і знає всю реальність як себе, — перед лицем реальності, яку він дає собі в русі своєї свідомості, є тільки *своїм поняттям,* і це поняття, на відміну від ясного дня цього розгортання, — темна ніч його сутності, а на відміну від існування його моментів як незалежних форм, — творча таємниця його народження. Ця таємниця має в собі своє одкровення: адже існування має в цьом* уявленні свою необхідність, бо це уявлення — дух, щ знає сам себе, і тому воно має у своїй сутності момент бути свідомістю й репрезентуватися об'єктивно. Це чисте Я, що у своєму відчуженні, в собі як *універсальному об'єкті* має свою самовірогідність; іншими словами, цей об'єкт є для Я взаємопроникненням усього мислення і всієї реальності.

У безпосередньому першому роздвоєнні абсолютного духу, що знає сам себе, його постать має ту визначеність, яка належить *безпосередній свідомості,* або чуттєвій вірогідності. Дух споглядає себе у формі *буття,* проте не *буття,* позбавленого духу, виповненого випадковими визначеностями відчуття, належ-

ного до чуттєвої вірогідності; це буття, виповнене духом. Воно містить у собі також форму, яка трапляється в безпосередньому *самоусвідомленні,* — форму *пана* супроти самоусвідомлення духу, що повернулося зі свого об'єкта. Отже, це *буття,* виповнене поняттям духу, — форма простих відносин духу з собою, або форма безформності. Завдяки такій визначеності ця форма — чисте *світло* сходу сонця, світло, що містить геть усе й виповнює собою геть усе, та підтримує себе у своїй безформній субстанційності. Отже, його іншість -— не менш просте негативне, *морок;* процес його власного відчуження, його витвори в позбавленому опору елементі його іншості — це спалахи світла; водночас вони у своїй простоті є його становленням для себе і його поверненням зі свого існування, вогненним потоком, що пожирає його конфігурацію. Щоправда, відмінність, яку воно дає собі, буйно розростається в субстанції існування й формується як різні форми природи, проте суттєва простота його мислення блукає в них без опори й безглуздо, розширює свої межі до безмірності і втрачає у своїй піднесеності свою красу, що розцвіла до пишноти.

Через те зміст, який розвиває це чисте *буття,* або його сприйняття, — це несуттєва гра, додана до цієї субстанції, що просто *підноситься,* не *опускаючись* у себе, щоб стати суб'єктом і утвердити свої відмінності через Я. Його визначеності — тільки атрибути, що не ростуть, процвітаючи, аж до незалежності, а лишаються тільки назвами одного, що має багато назв. Це одне вбране в розмаїті сили існування та у форми реальності, мов у якісь позбавлені Я прикраси; вони є тільки позбавленими власної волі посланцями його могуті, видивами його пишноти й голосами, що вихваляють його. Але це життя, що заточується, повинно набути визначеності *буття-для-себе* й дати існування своїм зникущим формам. *Безпосереднє буття,* в якому воно протиставить себе своїй свідомості, й саме є *негативною* силою, що руйнує свої відмінності. Отже, насправді це *Я,* і тому дух переходить до того, щоб знати себе у формі Я. Чисте світло розпоро-

шує свою простоту як нескінченність форм і дає себе в жертву буттю-для-себе, щоб одиничне взяло собі існування та міць у своєї субстанції.

б. Рослина і тварина

Самоусвідомлений дух, що з безформної сутності перейшов у себе, або ж просто підніс свою безпосередність до Я, визначає свою простоту як розмаїття бут-тя-для-себе і є релігією духовного *сприйняття,* в якій він розпадається на численну множину слабких і сильних, багатих і вбогих духів. Цей пантеїзм, що полягає передусім у *мирному* існуванні цих духовних атомів, стає в самому собі *ворожим* рухом. Невинність *квіткової релігії,* що є тільки позбавленим Я виобра-женням Я, переходить у серйозність войовничого життя, в провину *тваринної репігії,* а спокій і безсилля споглядальної індивідуальності — в руйнівне буття-для-себе. Нічого не зарадить відбирати *смерть абстракції* в речей сприйняття й підносити їх до рівня сут-ностей духовного сприйняття; оживлення духовного царства має ту смерть у собі внаслідок визначеності та негативності, що беруть гору над невинною взаємною байдужістю різних рослин. Ці визначеність і негативність спричиняють, що розпорошення духу в розмаїтті пасивних рослинних форм стає ворожим рухом, у якому ненависть "їхнього буття-для-себе знищує себе. *Реальне* самоусвідомлення цього розпорошеного духу — сукупність духів порізнених і сповнених взаємної ненависті народів, що у своїй люті борються між собою на смерть і усвідомлено визнають певні тваринні форми за свою сутність, бо це не що інше, як духи тварин, тваринні життя, що відокремлюються й усвідомлюють себе як позбавлених універсальності.

Але в цій ненависті знищується визначеність суто негативного буття-для-себе, і внаслідок цього руху поняття дух постає в іншій формі. *Скасоване бут-тя-для-себе* — це *форма об'єкта,* що породжена Я, чи, радше, це породжене Я, яке знищує себе, стаючи річчю. Тому над цими тваринними духами, що шматують один одного, бере гору людина, що працює, бо

її діяльність не просто негативна, а й заспокійлива та позитивна. Отже, свідомість духу відтепер — це рух, що відбувається понад як безпосереднім *буттям-у-собі,* так і абстрактним *буттям-для-себе.* Оскільки н-собі зведене через протилежність до визначеності, це вже не власна форма абсолютного духу, а реальність, яку його свідомість бачить протиставленою собі як звичайне існування і скасовує її, а водночас ця свідомість — не тільки це скасувальне буття-для-себе, а створює і свою уявну репрезентацію — буття-для-себе, виставлене у формі об'єкта. А л е це створення все-таки не досконале, бо є зумовленою діяльністю й формуванням наявного матеріалу.

б. Майстер

Отже, дух постає тут як *майстер,* і його діяльність, завдяки якій він створює себе як об'єкт, але ще не збагнув свого мислення, — це інстинктивна праця, як-от у бджіл, що вибудовують свої стільники.

Перша форма, оскільки вона безпосередня, — це абстрактна форма тями, і витвір у собі ще не виповнений духом. Кристали пірамід та обелісків, прості поєднання прямих ліній із рівними поверхнями і однаковими співвідношеннями частин, у яких знищується несумірність заокруглених ліній, — це все витвори цього майстра суворих форм. Унаслідок простої зрозумілості форми сам витвір не є своїм значенням у собі, не є духовним Я. Отже, витвори лиш отримують дух: або в собі, немов чужий дух небіжчика, що полишив свою живу пронизаність реальністю і, й сам будучи мертвим, увійшов у ці неживі кристали; або мають зовнішні відносини з духом як із чимсь, що й саме існує тут зовнішньо, а не як дух, — немов зі світлом, що сходить і відкидає на них своє значення.

Поділ, від якого походить дух-робітник, — поділ на *буття-в-собі,* що стає матеріалом, над яким він працює, і *буття-для-себе,* що становить аспект самоусвідомлення у праці, — в його очах стає у його витворі об'єктивним. Його подальші зусилля мають бути спрямовані на скасування цього поділу душі і тіла, на

те, щоб одягнути і сформувати душу в ній самій, а потім дати цю душу тілу. Обидва аспекти, зблизившись між собою, зберігають відносно один одного визначеність уявно репрезентованого духу і оболонки навколо нього; єдність духу з собою містить цю протилежність одиничності та загальності. Витвір у своїх аспектах наближається сам до себе, і завдяки цьому водночас відбувається й інше, він стає ближчим до самоусвідомлення, що працює, а це самоусвідомлення досягає у витворі знання про себе, про те, яким воно є в собі й для себе. А л е витвір становить тут тільки абстрактний аспект *діяльності* духу, який ще не знає змісту цієї діяльності в собі, а знає його тільки у своєму витворі, що є річчю. Сам майстер, дух у його цілості, ще не постав, а й досі є внутрішньою прихованою сутністю, що, як ціле, репрезентована тільки як розкладена на діяльне самоусвідомлення і об'єкт, витворений нею.

Отже, навколишнє середовище, зовнішню реальність, піднесену тільки до абстрактної форми тями, майстер своєю працею перетворює на форму, яка має душу. Майстер для цієї мети використовує рослинне життя, що вже не є священним, як для попереднього безсилого пантеїзму, бо майстер, розуміючи себе як сутність, що існує для себе, бере це життя як щось придатне до вжитку і зводить його до рівня зовнішнього аспекту та прикраси. Проте не використовує його незміненим, бо майстер самоусвідомленої форми водночас знищує минущість, що має в собі безпосереднє існування цього життя, і наближає свої органічні форми до могутніших та загальніших від них форм мислення. Органічна форма, полишена собі, й далі процвітає в одиничності, але, ставши, з одного боку, підпорядкованою формі мислення, підносить, із другого боку, прямолінійні та рівні форми до наділеної душею заокругленості, — і ця суміш стає джерелом вільної архітектури.

Отже, це житло, аспект *універсального елементу,* або неорганічної природи духу, містить тепер у собі ще й форму *одиничності,* що наближає до реальності дух, раніше відокремлений від існування, яке було

внутрішнім або зовнішнім для нього, і тому витвір стає подібнішим до діяльного самоусвідомлення. Робітник береться передусім до форми *буття-для-себе* взагалі, до *тваринної форми.* Те, що він уже не усвідомлює себе безпосередньо у тваринному житті, він засвідчує тим, що конституює себе, перед лицем цього життя, як продуктивна сила і знає себе в ній як у такій, що є його витвором, і завдяки цьому тваринна форма стає водночас скасованою та ієрогліфом іншого значення, — ієрогліфом мислення. Через те робітник використовує вже не тільки цю єдину форму, бо вона змішується з формою мислення, з людською формою. Але витворові ще бракує форми та існування, в яких Я існує як Я, крім того, витвір не спромагається виразити в собі, що він містить у собі певне внутрішнє значення, йому бракує мови, елементу, в якому, власне, й наявне значення, що дає наповненість. Тому витвір, навіть якщо він цілком очищений від тваринного й має в собі тільки форму самоусвідомлення, — це ще позбавлена звуку форма, яка потребує проміння сонця, що сходить, аби мати звук, що, породжений світлом, теж є тільки звуком, а не мовою, показує тільки зовнішнє Я, але не внутрішнє[1].

Цьому зовнішньому Я форми протиставлена інша форма, яка показує, що має в собі *внутрішнє.* Природа, повертаючись у свою сутність, зводить своє живе розмаїття, що індивідуалізується й заплутується у власному рухові, до рівня несуттєвої шкаралупи, що є *покривом внутрішнього,* а це внутрішнє — передусім ще простий морок, нерухлива чорна безформна бри-ла[2].

Обидві репрезентації містять *внутрішнє* та *існування* — два моменти духу — і обидві репрезентації водночас містять ці два моменти у відносинах протилежності, Я як внутрішнє, так і зовнішнє, і обидва треба поєднати. Душа статуї, що має людську форму, ще не вийшла із внутрішнього, ще не стала мовою, іс-

1 Статуя Мемнона, що на сході сонця видає протяжний звук— *Перекл.*

2 Камінь Кааба в Мецці, -т *Перекл.*

нуванням, що в самому собі є внутрішнім, і тому внутрішнє багатоформного існування ще позбавлене звуку, ще не диференціює в собі і ще відокремлене від свого зовнішнього, якому належать усі відмінності. Через те майстер поєднує те і те, змішуючи природні форми й форми самоусвідомлення, і ці двозначні, загадкові й для себе сутності, коли усвідомлене бореться з неусвідомленим, просто внутрішнє — з багатоформним зовнішнім, а темність думки поєднується з ясністю вислову, прориваються мовою глибокої важко збагненної мудрості[1].

У цьому витворі припиняється інстинктивна праця, що, на відміну від самоусвідомлення, створила витвір, позбавлений свідомості: адже в ньому діяльність майстра, що становить самоусвідомлення, постає перед внутрішнім, що теж самоусвідомлене й виражає себе. Отже, майстер у процесі праці піднявся до точки розпаду своєї свідомості, де дух зустрічається з духом. У цій єдності самоусвідомленого духу з собою, тією мірою, якою він у своїх очах є формою і об'єктом своєї свідомості, його стан змішування з неусвідомле-ною модальністю безпосередніх природних форм стає очищеним. Монстри за формою, мовою і дією розпадаються, утворюючи духовну конфігурацію — зовнішнє, що увійшло в себе, внутрішнє, що виражає себе на основі себе й у собі, а також мислення, яке є ясним існуванням, що само себе породжує й підтримує свою форму, відповідну мисленню. Дух — це *митець.*

Б. Релігія як мистецтво

Дух підніс свою постать, у якій він існує для своєї свідомості, до форми самої свідомості й сам породжує таку форму. Майстер відмовився від *синтетичної* праці, змішування чужих одні одним форм мислення і природи; оскільки постать духу набула фор-

Сфінкс. — *Перекл.*

ми самоусвідомленої діяльності, майстер став духовним робітником.

Коли запитати себе, який той *реальний* дух, що в художній релігії має усвідомлення своєї абсолютної сутності, то з'ясується, що це *моральний,* або *істинний* дух. Цей дух — не тільки загальна субстанція всіх індивідів, але, оскільки для реальної свідомості ця субстанція є формою свідомості, це означає, що цю субстанцію, вже індивідуалізовану, індивіди знають як свою власну сутність і витвір. Для них ця субстанція — ані світло, в єдності якого буття-для-себе самоусвідомлення міститься лише як щось негативне, щось минуще і споглядає господаря своєї реальності, ані невтомне знищення народів, сповнених взаємної ненависті, ані пригноблення цих народів у кастах, які разом становлять подобу організації завершеного цілого, де, щоправда, бракує загальної свободи індивіда. Такий дух — це вільний народ, у якому мораль становить субстанцію всіх, реальність та існування якої кожнісінький індивід знає як свою волю та дію.

Проте релігія морального духу — це його піднесення над своєю реальністю, відступ *зі своєї істини* в чисте *знання про себе.* Оскільки моральний народ живе в безпосередній єдності зі своєю субстанцією й не має в собі принципу чистої одиничності самоусвідомлення, його релігія постає у своїй довершеності тільки *відокремившись* від свого *існування.* Адже *реальність* моральної субстанції полягає почасти в її спокійній *незмінності,* на відміну від абсолютного руху самоусвідомлення, а отже, в тому, що самоусвідомлення ще не покинуло своєї спокійної моралі й міцної довіри до себе і ще не увійшло в себе, а почасти в її організації як множини прав і обов'язків, а також у розподілі на маси різних соціальних класів та властивої їм діяльності, що у співпраці формують ціле, — а отже, в тому, що індивід задоволений обмеженням свого існування і ще не осягнув безмежної думки про своє вільне Я. Але ота спокійна *безпосередня* довіра до субстанції знову переходить у довіру *до себе* і *впевненість у собі,* а множина прав і обов'язків, так само як і обмежена діяльність, зумовлена ними, —

це той самий діалектичний рух у моральній сфері як множині речей та їхніх визначеностей, — рух, що знаходить спокій і стабільність лиш у простоті духу, впевненого в собі. Тому довершеність моралі, що стає вільним самоусвідомленням, і доля морального світу — це індивідуальність, що увійшла в себе, абсолютна безтурботність морального духу, що зруйнував у собі всі міцно утверджені відмінності свого існування й маси свого органічного членування і, цілковито впевнений у собі, досягає безмежних радощів і найвіль-нішо'ї самонасолоди. Ця проста впевненість духу в собі — двозначне, спокійне існування й тверда істина, а також абсолютний неспокій і загибель моралі. Проте саме в цій загибелі вона перетворюється, бо істина морального духу полягає передусім у цій субстанцій-ній сутності та довірі, в якій Я не знає себе як вільну одиничність і тому гине в цій внутрішності, або у звільненні Я. Отже, оскільки довіра зламана, а субстанція народу розбита, дух, що був проміжною ланкою нестабільних крайностей, тепер постає як крайність самоусвідомлення, що розуміє себе як сутність. Тепер це дух, що впевнений у собі, оплакує втрату свого світу й витворює з чистоти Я свою сутність, піднесену над реальністю.

За такої доби наперед виходить абсолютне мистецтво; давніше воно було інстинктивною працею, *що,* занурена в існування, з нього виходить і в нього входить, не має своєї субстанції у вільній моралі, а отже, й не може дати Я, що працює, вільної духовної діяльності. Згодом дух вийшов за межі мистецтва, щоб набути своєї найвищої репрезентації, тобто бути не просто *субстанцією,* народженою з Я, а бути в його репрезентації як об'єкта *цим Я,* не тільки народжувати себе зі свого поняття, а мати саме це поняття за свою форму, тож це поняття і виготовлений художній твір знають одне одного як те саме.

Отже, оскільки моральна субстанція відступила зі свого існування у своє чисте самоусвідомлення, — це аспект уявлення, або *діяльності,* якою дух породжує себе як об'єкт. Це чиста форма, бо індивід у моральній покорі та служінні так виснажив своєю працею

кожне неусвідомлене існування й кожну стабільну визначеність, немов сама субстанція стала цією плинною сутністю. Ця форма — ніч, у якій субстанція зраджена і зробила себе суб'єктом; саме з цієї ночі чистої впевненості в собі моральний дух знову постає як постать, звільнена від природи і свого безпосереднього існування.

Існування чистого поняття, в якому дух вилітає зі свого тіла, — це індивід, що обрав себе за чашу своїх страждань. Дух діє в цьому індивіді як його загальне і його сила, від якої він зазнає насильства; як його пафос, якому віддається його самоусвідомлення, втрачаючи при цьому свою свободу. А л е ця позитивна сила загальності подолана чистим Я індивіда, тобто негативною силою. Ця чиста діяльність, усвідомлюючи свою невідчужувану силу, бореться з несформованою сутністю; опановуючи її, ця діяльність перетворила пафос на свій матеріал і дала собі свій зміст, тож ця єдність постає як витвір, індивідуалізований та репрезентований універсальний дух.

а. Абстрактний художній твір

Перший художній твір є, як щось безпосереднє, абстрактним і одиничним. Зі свого боку, він мав рухатися з безпосередньої та об'єктивної модальності до самоусвідомлення, а з іншого боку, самоусвідомлення в культі спрямоване на те, щоб скасувати відмінність, яку воно спершу дає собі, на відміну від свого духу, і, таким чином, створити художній твір, живий у самому собі.

Перший спосіб, завдяки якому художній дух якомога далі відсуває одне від одного свою форму і свою діяльну свідомість, є безпосереднім: набута форма *існує як річ* узагалі. Вона розпадається в собі на відмінність одиничності, що має в ній форму Я, та загальності, яка репрезентує неорганічну сутність відносно цієї форми, репрезентує як її довкілля та середовище. Завдяки піднесенню цілого до чистого поняття ця форма здобуває вже свою чисту, належну духові форму. Це ані належний до рівня тями кристал, що міс-

тить у собі мертве або ж осяяний зовнішньою душею, ані суміш, яка спершу походила від рослини, форм природи і мислення, діяльність якого була ще *наслідуванням.* Тут радше поняття позбувається решток коріння, галуззя та листя, які ще чіпляються за форми, і очищає ці форми до витворів, у яких прямі лінії та площини кристалів піднесені до несумірних відносин, тож оживлення органічного взято в абстрактну форму тями, й водночас його сутність — несумірність — збережена для тями.

Але іманентний Бог — це чорна брила, вивільнена від тваринної оболонки й пронизана світлом свідомості. Людська постать позбувається тваринного, з яким вона змішана; тваринні риси для Бога — це тільки випадкове маскування; тварина постає поряд зі справжньою постаттю Бога і вже нічого не варта для себе, а опускається до рівня значення чогось іншого, простого знака. Завдяки саме цьому постать Бога позбувається спричиненої потребами обмеженості тваринного існування й натякає, що внутрішні структури органічного життя сплавились у поверхню форми й належать тільки цій поверхні. А л е сутність Бога — це єдність загального існування природи і самоус-відомленого духу, що у своїй реальності постає протиставленим їй. Водночас, оскільки це передусім *одинична* постать, існування Бога — один з елементів природи, так само як його самоусвідомлена реальність — одиничний народний дух. Проте в тій єдності це існування — елемент, відображений у дусі, природа, просвітлена мисленням, об'єднана з самоусвідо-мленим життям. Тому постать Бога має в собі елемент природи як скасований, як тьмяний спогад. Хаотична й плутана боротьба вільного існування елементів, аморальне царство титанів уже подолані й вигнані на узлісся реальності, що стала ясною для себе, на похмурі межі світу, який знаходить себе у сфері духу й заспокоюється там. Ці давні боги, перші діти союзу світла та мороку, в яких світло диференціювалося, — небо, земля, океан, сонце і сліпий Тифонів вогонь землі, — поступилися постатям, що мали в собі тільки тьмяний спогад про тих титанів і є вже не

природними сутностями, а ясними моральними духами самоусвідомлених народів.

Отже, ця проста постать знищила в собі неспокій нескінченної індивідуалізації — як в елементі природи, що діє з необхідністю тільки як універсальна сутність, проте випадкова у своєму існуванні та русі, так і в житті народу, що, розпорошений на окремі сфери дії та індивідуальні точки самоусвідомлення, має існування, розмаїте за значенням і діяльністю, — і зібрала в спокійній індивідуальності. Через те їй протиставлений момент неспокою, їй — *сутності* — протиставлене *самоусвідомлення,* що, будучи її джерелом і походженням, нічого не лишило для себе, як бути *чистою діяльністю.* Те, що належить субстанції, митець цілком віддає своєму творові, а собі як певній індивідуальності не дає у своєму творі ніякої реальності; він може надати йому завершеності, тільки зрікшись своєї одиничності, зрікшись свого тіла й підносячись до абстракції чистої діяльності. В цьому першому безпосередньому акті виробництва ще не відбулося во-з'єднання відокремлених одне від одного твору і са-моусвідомленої діяльності митця, і тому твір не є для себе таким, який справді має душу, а є *цілим* тільки разом зі своїм *становленням..* Спільне для художнього твору те, що він витворений у свідомості і зроблений людськими руками, — це момент поняття, що існує як поняття і протиставлений самому творові. І якщо це поняття, як митець або як глядач, досить не-егоїстичне, аби заявити, що художній твір у собі абсолютно одушевлений, і забути про себе як виконавця дії або глядача, тоді, всупереч цьому, слід твердо дотримуватись поняття духу, що не може позбутися такого моменту, як усвідомлювати себе. Але цей момент протиставлений творові, бо він у своєму першому роздвоєнні дає обом аспектам їхні абстрактні протиставлені визначеності *діяльності* й буття-річчю, і їхнє повернення в єдність, з якої вони походять, ще не відбулося.

Отже, у своєму творі митець дізнається, що він не створив *ніякої тотожної з ним* сутності. Щоправда, з художнього твору йому повертається усвідомлення,

що зачудована юрба вшановує твір як дух, що є його сутністю. Але одушевлення, відсилаючи митцеві його самоусвідомлення тільки як зачудування, — це радше признання, що цей одушевлений твір не тотожний із ним самим. Оскільки це усвідомлення повертається до нього просто як радість, він не бачить у ній мук зародження і створення, зусиль своєї праці. Люди можуть, крім того, висловлювати судження про твір, або давати йому пожертви, або яким завгодно способом вкладати в нього свою свідомість, — коли вони з усім своїм знанням ставлять себе *вище* від твору, митець знає, наскільки його дія більша від того, що вони розуміють і кажуть, а коли ставлять себе *нижнє* від твору й визнають у ньому свою сутність, що панує над ними, він знає себе як її господаря.

Через те художній твір вимагає іншого елементу для свого існування, а Бог вимагає якогось іншого походження, ніж те, в якому з глибин своєї творчої ночі він опускається в протилежність, у зовнішнє, у визначеність позбавленої самоусвідомлення *речі.* Цей вищий елемент — *мова,* існування, яке безпосередньо є самоусвідомленою екзистенцією. *Одиничне* самоусвідомлення існує в ній, а водночас безпосередньо є *загальною* заразою; цілковите відокремлення буття-для-себе — це водночас плинність і універсально комунікативна єдність багатьох Я; це душа, що існує як душа. Отже, Бог, елементом постаті якого є мова, — це одушевлений у собі художній твір, що безпосередньо у своєму існуванні містить чисту діяльність, яка була протиставлена йому, коли він існував як річ. Іншими словами, самоусвідомлення у процесі об'єктивації своєї сутності безпосередньо лишається при собі. Воно є, будучи отак при собі у своїй сутності, *чистим мисленням,* або побожністю, чиє *внутрішнє* має водночас *існування* в гімні. Гімн зберігає в собі одиничність самоусвідомлення, й водночас цю одиничність тут сприймано як загальну; побожність, запалена в усіх, — це духовний потік, що в розмаїтті самоусвідомлення усвідомлює себе як *діяльність,* однакову для всіх, і як *просте буття;* дух, будучи загальним самоусвідомленням усіх, тримає в *одній* єдності своє

чисте внутрішнє, а також буття для іншого і буття-для-себе індивідів.

Ця мова відрізняється від ще однієї мови богів, що не є мовою загального самоусвідомлення. *Оракул,* у випадку як Бога художньої релігії, так і попередніх релігій, — це необхідна й перша мова богів, бо саме *поняття* Бога зумовлює, що він — це й сутність природи, і дух, і тому має не тільки природне, а й духовне існування. Тією мірою, якою цей момент є тільки в *понятті* Бога і ще не реалізований у релігії, ця мова для релігійного самоусвідомлення є мовою *чужого* самоусвідомлення. Самоусвідомлення, ще чуже своїй релігійній громаді, ще не *існує тут* так, як вимагає його поняття. Я — це просте, а тому й цілковито *загальне* буття-для-себе; але те Я, яке відокремлене від самоусвідомлення громади, — це лиш *одиничне* Я. Зміст цієї власної та одиничної мови походить із загальної визначеності, в якій абсолютний дух загалом утверджений у своїй релігії. Таким чином, універсальний дух сходу сонця, який ще не відокремив свого існування, вимовляє прості й загальні твердження про сутність, чий субстанційний зміст піднесений у своїй простій істині, але через цю універсальність водночас видається тривіальним самоусвідомленню, що розвивається далі.

Краще розвинене Я, що підноситься до *буття-для-себе,* є паном над чистим пафосом субстанції, над об'єктивністю світла, що сходить, і знає ту простоту істини як щось *сутнє-в-собі,* яке не має форми випадкового існування завдяки чужій мові, а існує *як певний і неписаний закон богів, що тягнеться споконвіку, й ніхто не знає, коли він з'явився.* Універсальна істина, що була тут відкрита світлом, повернулася у внутрішнє, або нижнє, й позбулася там форми випадкового з'явища, натомість у релігії як мистецтві, оскільки постать Бога набула свідомості, а отже, й одиничності взагалі, власна мова Бога, що є духом морального народу, — це оракул, що знає специфічні обставини цього народу і сповіщає те, що може стати йому в пригоді. Але *мислення, яке знає,* вимагає для себе універсальних істин, бо вони стали відомі як

сутнє-в-собі, і 'їхня мова — вже не якась чужа йому, а його власна. Один мудрий чоловік давнини [Сократ] шукав красу і добро у своєму мисленні, натомість полишав своєму демонові розбиратися в поганому ви падковому змісті знання, казати, чи добре для ньог приятелювати з тим або тим чоловіком, чи добре д котрогось його приятеля вибиратися в подорож, т інший подібний до цього дріб'язок, і так само й загальна свідомість збирає знання про випадкове від птахів, або від дерев, або від землі, яка шумує й випари якої позбавляють самоусвідомлення його розважливості: адже випадкове — це нерозважливе й чуже, і тому моральна свідомість дозволяє й собі, немов кинувши кості, розбиратись у ситуації не менш нерозважливим і чужим способом. Коли індивід визначає свою поведінку, вдавшись до тями, і, поміркувавши, вибирає те, що корисне для нього, в основі цього самовизначення лежить визначеність його специфічного характеру; сама ця основа випадкова, й тому те знання, яке дає тяма і яке корисне індивідові, є таким самим знанням, як і знання оракула або знання, визначене гральними костями; проте той, хто запитує оракула чи кидає кості, виражає цим моральне чуття байдужості до випадкового, натомість знання, яке дає тяма, трактує випадкове в собі як суттєві інтереси свого мислення і знання. Вищим від того і того є, щоправда, перетворення розважань на оракула випадкової діяльності, проте тут треба визнати, що й сама розважлива дія з огляду на свій аспект відносин з окремим та свою корисність є чимсь випадковим.

Справжнє самоусвідомлене існування, яке дух отримує у формі мови, що не є мовою чужого, а отже, випадкового, не загального самоусвідомлення, — це, як ми вже бачили, художній твір. Він протиставлений статуї, що має характер речі. Якщо статуя — існування у формі спокою, художній твір — зникуще існування; у статуї об'єктивність полишена вільною й] позбавлена власного безпосереднього Я, натомість у художньому творі об'єктивність надто замкнена в Я, замалою мірою досягає остаточної форми і, мов час, будучи тут, одразу зникає.

Рух обох аспектів, у якому божественна постать, що *рухається* в чутливому елементі самоусвідомлення, і ця постать, що *спочиває* в елементі речовості, взаємно зрікаються своїх різних визначень і досягає існування єдність, що є уявленням їхньої сутності, становить *культ.* У культі Я дає собі усвідомлення, що божественна сутність зі своєї потойбічності зіходить на нього, і ця божественна сутність, що раніше була нереальною й тільки об'єктивною, отримує таким чином властиву реальність самоусвідомлення.

Таке уявлення про культ у собі вже містилося й було присутнім у потоці гімнового співу. Ці побожні гімни — безпосереднє й чисте задоволення Я через себе і в самому собі. Це очищена душа, яка в цій чистоті безпосередньо є тільки сутністю й одним із сутністю. Ця душа з огляду на свою абстрактність — це не свідомість, що відрізняє свій об'єкт від себе, тобто є тільки ніччю свого існування й *наготованим місцем* для своєї постаті. Отже, *абстрактний культ* підносить Я до буття цим чистим *божественним елементом.* Душа здійснює це очищення усвідомлено, і все-таки ця душа — це ще не Я, що опустилось у свої глибини і знає себе як зло, а є чимсь *сутнім,* душею, яка очищає своє зовнішнє омиванням, убирається в білі шати, а її внутрішнє проходить увесь уявний шлях праці, покарань і винагород, шлях культури та освіти взагалі, втрати одиничності, — шлях, на якому вона досягає осель і товариства блаженності.

Цей культ спершу є тільки *таємним,* тобто тільки уявним, нереальним здійсненням; він має стати *реальною* дією, бо нереальна дія суперечить сама собі. *Власне свідомість* підноситься, таким чином, до свого *чистого* самоусвідомлення. Сутність має в ньому значення вільного об'єкта; завдяки реальному культові цей об'єкт знову повертається в Я, і тією мірою, якою він у чистій свідомості має значення чистої сутності, що живе по той бік реальності, ця сутність опускається, через посередництво культу, від своєї загальності до одиничності й отак поєднується з реальністю.

Спосіб, яким обидва аспекти постають у дії, визначений так, що для самоусвідомленого аспекту, тією мірою, якою він є *реальною* свідомістю, сутність репрезентується як *реальна природа;* з одного боку, природа належить самоусвідомленню як його володіння та власність і править за існування, яке не існує *в собі,* а з другого боку, природа — це *його власна* безпосередня реальність і одиничність, що їх воно теж вважає за несуттєві й скасовує. Але водночас ця зовнішня природа має для його *чистої* свідомості *протилежне* значення, а саме: бути сутністю, *яка існує в собі,* задля якої Я жертвує своєю несуттєвістю, і так само навпаки, Я жертвує задля себе несуттєвим аспектом природи. Дія через те — духовний рух, бо має подвійний характер: з одного боку, це скасування абстракції *сутності,* тобто способу, яким побожність визначає свій об'єкт, і перетворення її на щось реальне, а з другого — скасування *реального,* тобто способу, яким виконавець дії визначає об'єкт і себе, й піднесення його до загальності.

Отже, практика самого релігійного культу починається з чистого *віддавання* власності, яку, власник, здається, без ніякої вигоди для себе пускає з димом або за водою. Чинячи так, він зрікається перед сутністю своєї чистої свідомості всіх володінь і права на власність та втішання нею, зрікається особистості й повернення діяльності у своє Я та відображує дію радше в загальному, або в сутності, ніж у собі. І навпаки, *сутність, що існує,* теж гине в цьому процесі. Пожертвувана тварина — це *символ* Бога, спожиті плоди — *живі* Церера й Бахус; у тварині гине сила вищого права [олімпійців], що має кров і реальне життя, а в плодах — сила нижчого права [фурій], що володіють безкровною, потаємною і підступною силою. Жертвування божественної субстанції, тією мірою, якою вона є *діяльністю,* належить аспекту самоусвідомлення, а для того, щоб ця реальна діяльність була можлива, сама сутність *у собі* має пожертвувати собою. Вона жертвує собою, даючи собі існування й перетворюючись на *окрему тварину* чи *плід.* Це зречення, яке сутність, отже, здійснює в собі, діяльне Я

репрезентує в існуванні й водночас для своєї свідомості і заступає ту *безпосередню* реальність сутності вищою реальністю, тобто *собою.* Адже єдність, що постає при цьому і є результатом скасування одиничності та поділу на два аспекти, — не тільки негативна доля, бо має й позитивне значення. Пожертвуване цілком віддане тільки абстрактній підземній сутності, а отже, відображення власності та буття-для-себе в загальному позначене як відмінне від Я як такого тільки для цієї сутності. Водночас це лише невелика *частка,* а решта пожертв — це тільки знищення непридатного для вжитку і радше підготовка пожертв до їжі, коли бенкет по-шахрайському позбавляє дію її негативного значення. Пожертвувач, у разі жертви першого типу, зберігає для себе найбільшу частку й бере все корисне з неї для *своєї насолоди.* Ця насолода — негативна сила, яка скасовує як *сутність,* так і *одиничність;* а водночас і позитивна реальність, у якій *об'єктивне* існування сутності перетворюється в самоусвідомле-не і Я має усвідомлення своєї єдності з сутністю.

А втім, культ — це й справді реальна дія, хоча її значення полягає здебільшого тільки в побожності; те, що належить культові, не створене об'єктивно, так само як результат у *насолоді* сам позбавляє себе існування. Отже, культ іде далі й надолужує цей брак передусім тим, що надає сво'їй побожності *об'єктивного існування,* бо культ — це спільна праця, або ж індивідуальна, яку виконує кожен, — праця, що задля слави Божої створює оселю Бога та його оздобу. Внаслідок цього почасти скасовується об'єктивність статуї, бо завдяки такому присвяченню своїх подарунків і зусиль робітник прихиляє Бога до себе й дивиться на своє Я як на належне Богові, а почасти ця діяльність — уже не одинична праця митця, бо ця одиничність розчиняється в загальності. Проте результатом є не тільки вшанування богів, і благословення Божої прихильності не лише *в уяві* зіходить на робітника, бо праця має ще й зворотне значення, на відміну від першого значення — самозречення і вшанування чужого. Оселі і світлиці богів існують задля вжитку людини, а скарби, що зберігаються там, у скруті є її ска-

сутнє-в-собі, і їхня мова — вже не якась чужа йому, а його власна. Один мудрий чоловік давнини [Сократ] шукав красу і добро у своєму мисленні, натомість полишав своєму демонові розбиратися в поганому випадковому змісті знання, казати, чи добре для нього приятелювати з тим або тим чоловіком, чи добре для котрогось його приятеля вибиратися в подорож, та інший подібний до цього дріб'язок, і так само й загальна свідомість збирає знання про випадкове від птахів, або від дерев, або від землі, яка шумує й випари якої позбавляють самоусвідомлення його розважливості: адже випадкове — це нерозважливе й чуже, і тому моральна свідомість дозволяє й собі, немов кинувши кості, розбиратись у ситуації не менш нерозважливим і чужим способом. Коли індивід визначає свою поведінку, вдавшись до тями, і, поміркувавши, вибирає те, що корисне для нього, в основі цього самовизначення лежить визначеність його специфічного характеру; сама ця основа випадкова, й тому те знання, яке дає тяма і яке корисне індивідові, є таким самим знанням, як і знання оракула або знання, визначене гральними костями; проте той, хто запитує оракула чи кидає кості, виражає цим моральне чуття байдужості до випадкового, натомість знання, яке дає тяма, трактує випадкове в собі як суттєві інтереси свого мислення і знання. Вищим від того і того є, щоправда, перетворення розважань на оракула випадкової діяльності, проте тут треба визнати, що й сама розважлива дія з огляду на свій аспект відносин з окремим та свою корисність є чимсь випадковим.

Справжнє самоусвідомлене існування, яке дух отримує у формі мови, що не є мовою чужого, а отже, випадкового, не загального самоусвідомлення, — це, як ми вже бачили, художній твір. Він протиставлений статуї, що має характер речі. Якщо статуя — існування у формі спокою, художній твір — зникуще існування; у статуї об'єктивність полишена вільною й позбавлена власного безпосереднього Я, натомість у художньому творі об'єктивність надто замкнена в Я, замалою мірою досягає остаточної форми і, мов час, будучи тут, одразу зникає.

Рух обох аспектів, у якому божественна постать, що *рухається* в чутливому елементі самоусвідомлення, і ця постать, що *спочиває* в елементі речовості, взаємно зрікаються своїх різних визначень і досягає існування єдність, що є уявленням їхньої сутності, становить *культ.* У культі Я дає собі усвідомлення, що божественна сутність зі своєї потойбічності зіходить на нього, і ця божественна сутність, що раніше була нереальною й тільки об'єктивною, отримує таким чином властиву реальність самоусвідомлення.

Таке уявлення про культ у собі вже містилося й було присутнім у потоці гімнового співу. Ці побожні гімни — безпосереднє й чисте задоволення Я через себе і в самому собі. Це очищена душа, яка в цій чистоті безпосередньо є тільки сутністю й одним із сутністю. Ця душа з огляду на свою абстрактність — це не свідомість, що відрізняє свій об'єкт від себе, тобто є тільки ніччю свого існування й *наготованим місцем* для своєї постаті. Отже, *абстрактний культ* підносить Я до буття цим чистим *божественним елементом.* Душа здійснює це очищення усвідомлено, і все-таки ця душа — це ще не Я, що опустилось у свої глибини і знає себе як зло, а є чимсь *сутнім,* душею, яка очищає своє зовнішнє омиванням, убирається в білі шати, а її внутрішнє проходить увесь уявний шлях праці, покарань і винагород, шлях культури та освіти взагалі, втрати одиничності, — шлях, на якому вона досягає осель і товариства блаженності.

Цей культ спершу є тільки *таємним,* тобто тільки уявним, нереальним здійсненням; він має стати *реальною* дією, бо нереальна дія суперечить сама собі. *Власне свідомість* підноситься, таким чином, до свого *чистого* самоусвідомлення. Сутність має в ньому значення вільного об'єкта; завдяки реальному культові цей об'єкт знову повертається в Я, і тією мірою, якою він у чистій свідомості має значення чистої сутності, що живе по той бік реальності, ця сутність опускається, через посередництво культу, від своєї загальності до одиничності й отак поєднується з реальністю.

Спосіб, яким обидва аспекти постають у дії, визначений так, що для самоусвідомленого аспекту, тією мірою, якою він є *реальною* свідомістю, сутність репрезентується як *реальна природа;* з одного боку, природа належить самоусвідомленню як його володіння та власність і править за існування, яке не існує *в собі,* а з другого боку, природа — це *його власна* безпосередня реальність і одиничність, що їх воно теж вважає за несуттєві й скасовує. А л е водночас ця зовнішня природа має для його *чистої* свідомості *протилежне* значення, а саме: бути сутністю, *яка існує в собі,* задля якої Я жертвує своєю несуттєвістю, і так само навпаки, Я жертвує задля себе несуттєвим аспектом природи. Дія через те — духовний рух, бо має подвійний характер-, з одного боку, це скасування абстракції *сутності,* тобто способу, яким побожність визначає свій об'єкт, і перетворення її на щось реальне, а з другого — скасування *реального,* тобто способу, яким виконавець дії визначає об'єкт і себе, й піднесення його до загальності.

Отже, практика самого релігійного культу починається з чистого *віддавання* власності, яку, власник, здається, без ніякої вигоди для себе пускає з димом або за водою. Чинячи так, він зрікається перед сутністю своєї чистої свідомості всіх володінь і права на власність та втішання нею, зрікається особистості й повернення діяльності у своє Я та відображує дію радше в загальному, або в сутності, ніж у собі. І навпаки, *сутність, що існує,* теж гине в цьому процесі. Пожертвувана тварина — це *символ* Бога, спожиті плоди — *живі* Церера й Бахус; у тварині гине сила вищого права [олімпійців], що має кров і реальне життя, а в плодах — сила нижчого права [фурій], що володіють безкровною, потаємною і підступною силою. Жертвування божественної субстанції, тією мірою, якою вона є *діяльністю,* належить аспекту самоусвідомлення, а для того, щоб ця реальна діяльність була можлива, сама сутність *у собі* має пожертвувати собою. Вона жертвує собою, даючи собі існування й перетворюючись на *окрему тварину* чи *плід.* Це зречення, яке сутність, отже, здійснює в собі, діяльне Я

репрезентує в існуванні й водночас для своєї свідомості і заступає ту *безпосередню* реальність сутності иищою реальністю, тобто *собою.* Адже єдність, що постає при цьому і є результатом скасування одиничності та поділу на два аспекти, — не тільки негативна доля, бо має й позитивне значення. Пожертвуване цілком віддане тільки абстрактній підземній сутності, а отже, відображення власності та буття-для-себе в загальному позначене як відмінне від Я як такого тільки для цієї сутності. Водночас це лише невелика *частка,* а решта пожертв — це тільки знищення непридатного /уія вжитку і радше підготовка пожертв до їжі, коли бенкет по-шахрайському позбавляє дію її негативного значення. Пожертвувач, у разі жертви першого типу, зберігає для себе найбільшу частку й бере все корисне з неї для *своєї насолоди.* Ця насолода — негативна сила, яка скасовує як *сутність,* так і *одиничність;* а водночас і позитивна реальність, у якій *об'єктивне* існування сутності перетворюється в самоусвідомле-не і Я має усвідомлення своєї єдності з сутністю.

А втім, культ — це й справді реальна дія, хоча її значення полягає здебільшого тільки в побожності; те, що належить культові, не створене об'єктивно, так само як результат у *насолоді* сам позбавляє себе існування. Отже, культ іде далі й надолужує цей брак передусім тим, що надає своїй побожності *об'єктивного існування,* бо культ — це спільна праця, або ж індивідуальна, яку виконує кожен, — праця, *що* задля слави Божої створює оселю Бога та його оздобу. Внаслідок цього почасти скасовується об'єктивність статуї, бо завдяки такому присвяченню своїх подарунків і зусиль робітник прихиляє Бога до себе й дивиться на своє Я як на належне Богові, а почасти ця діяльність — уже не одинична праця митця, бо ця одиничність розчиняється в загальності. Проте результатом є не тільки вшанування богів, і благословення Божої прихильності не лише *в уяві* зіходить на робітника, бо праця має ще й зворотне значення, на відміну від першого значення — самозречення і вшанування чужого. Оселі і світлиці богів існують задля вжитку людини, а скарби, що зберігаються там, у скруті є її ска-

рбами; вшанування, яким тішиться Бог у своїх оздобах, це вшанування художньо обдарованих і щедрих народів. Під час свят народ теж оздоблює свої житла та одяг, а також свої зусилля й заходи вишуканими прикрасами. Таким чином, він отримує винагороду за свої подарунки від удячного Бога, а також свідчення його прихильності, в яких народ стає пов'язаним із Богом працею, а не сподіваннями на якусь пізнішу реальність, бо, вшановуючи Бога і складаючи йому пожертви, народ безпосередньо тішиться своєю заможністю та пишнотою.

б. Живий художній твір

Народ, що в культі релігії як мистецтва наближається до свого Бога, — це моральний народ, що знає свою державу та її дії як свої волю та досягнення. Тому дух, що постає перед самоусвідомленим народом, — це не світло, яке, будучи позбавленим Я, не містить у собі впевненості окремих індивідів, а радше тільки їхня загальна сутність і владна сила, в якій вони зникають. Через те релігійний культ цієї простої позбавленої постаті сутності дає взамін своїм вірним загалом тільки те, що вони — народ свого Бога; він забезпечує їм тільки їхнє існування та 'їхню просту субстанцію взагалі, проте не їхнє реальне Я, яке радше відкинуте. Адже вони вшановують свого Бога як порожню глибінь, а не як дух. Проте, з другого боку, культ релігії як мистецтва позбавлений тієї абстрактної *простоти* сутності, а отже, і її *глибини.* А л е *сутність, безпосередньо об'єднана з Я, є в* собі духом та *істиною, що знає,* хоч і не істиною, яка є відомою, тобто знає себе у своїх глибинах. Отже, оскільки ця сутність містить у собі Я, свідомість завжди присутня в її з'явищі, й тому в культі свідомість отримує не тільки універсальне виправдання свого існування, а й своє самоусвідомле-не існування в ньому; так само й навпаки, сутність має свою реальність не в занедбаному, позбавленому власного Я народі, в якого визнана тільки субстанція, а в народі, чиє *Я* визнане в його субстанції.

Отже, з культу постають задоволене у своїй сутності самоусвідомлення і Бог, що ввійшов у самоусвідомлення, немов у свою оселю. Ця *оселя* для себе — ніч субстанції, або її чиста індивідуальність, але вже не напружена індивідуальність митця, який ще досі не примирився зі своєю сутністю, що *об'єктивується,* а задоволена ніч, чий пафос міститься в ній і ні в чому не відчуває потреби, оскільки вона повернулася зі споглядання, скасованої об'єктивності. Цей *пафос* для себе — сутність *сонця, що сходить,* яке, проте, радше *зайшло* в собі й містить у собі свою загибель, самоусвідомлення, а отже, існування та реальність. Сутність пройшла тут процес своєї реалізації. Опустившись зі своєї чистої суттєвості і ставши об'єктивною силою природи та її виявом, вона є існуванням для іншого, для Я, яке поглинуло її. Мовчазна сутність позбавленої Я природи досягає в її плодах стадії, коли природа, сама себе підготувавши і спожившись, пропонує себе життю, яке має Я; в корисності, яку можна з'їсти або випити, вона досягає своєї найвищої довершеності, бо ця довершеність — можливість вищого існування й дотик до духовного існування; ставши почасти мовчазною насиченою субстанцією, а почасти духовним ферментом, дух землі у своїй метаморфозі розвивається в першому випадку до жіночого принципу живлення, а в другому — до чоловічого принципу саморушійної сили самоусвідомленого існування.

Отже, в цій насолоді розкривається таємниця того світла, що сходить. Адже містичне — це не прихова-ність якоїсь таємниці чи її незнання, а полягає в тому, що Я знає про свою єдність із божественною сутністю і, отже, ця сутність розкривається. Проте Я відкрите тільки собі, або ж розкрите є відкритим тільки в безпосередній самовірогідності. Проте саме в цій вірогідності культ утвердив просту абсолютну сутність; як річ, яку можна використати, вона не тільки має існування, яке бачать, відчувають, нюхають, куштують, а є і об'єктом бажання й завдяки реальній насолоді стає чимсь одним із Я й тому цілковито відкритим цьому Я і очевидним для нього. Те, про що

кажуть, мовляв, воно відкрите розумові або серцю, фактично, ще потаємне, бо йому ще бракує реальної вірогідності безпосереднього існування — і вірогідності об'єктивної, і вірогідності насолоди; вірогідності, яка, проте, в релігії не тільки бездумна та безпосередня, а є й суто когнітивною вірогідністю Я.

Те, що отак через культ розкривається самоусвідомленому духові в ньому самому, — це *проста* абсолютна сутність як процес почасти переходу від нічної прихованості до рівня свідомості, щоб бути її мовчазною живильною субстанцією, а почасти нової втрати себе в підземній ночі, в Я, в перебуванні на поверхні тільки з мовчазною материнською тугою. Проте чистий імпульс — це по-різному назване світло сонця, що сходить, і його хистке життя, що, полишене і своїм абстрактним буттям, сприймає себе передусім в об'єктивному існуванні плодів, а потім, віддаючись самоусвідомленню, досягає в ньому властивої реальності — і тепер блукає навколо, наче юрба знавіснілих жінок, розперезане сп'яніння природи в самоусвідомленій формі.

Проте свідомості поки що відкритий тільки абсолютний дух, що є цією простою сутністю, а не дух у собі, тобто відкритий тільки *безпосередній* дух, дух природи. Через те його самоусвідомлене життя — це тільки таємниця хліба і вина, Церери і Бахуса, а не інших, власне вищих богів, чия індивідуальність містить у собі як суттєвий момент самоусвідомлення як таке. Отже, дух ще не пожертвував себе йому як *само-усвідомлений* дух, і таємниця хліба і вина ще не стала таємницею плоті і крові.

Це хистке й мінливе сп'яніння богів повинно вгамуватися, ставши *об'єктом,* а натхнення, яке ще не дося-гло свідомості, повинно виготовити твір, що постає перед нею, як поставала статуя перед натхненням митця, про якого йшлося вище; твір, що, хоч і постає як завершений, проте не як у собі позбавлений життя, а як *живе* Я. Такий культ — це свято, що його людина справляє на свою честь, але ще не надає цьому культові значення абсолютної сутності: адже їй розкривається тільки *сутність,* проте не дух, і не як сутність, що,

по суті, набирає людської постаті. А л е цей к у л ь т лежить в основі цього одкровення й розкладає окремо його моменти. Таким чином, ми маємо тут *абстрактний* момент живого *втілення* сутності, так само як раніше мали єдність обох моментів у неусвідомленій екзальтації. Отже, на місце статуї людина ставить саму себе як постать, розвинену і сформовану для цілком вільного *руху,* так само як статуя була цілковито вільним *спокоєм.* Якщо кожен індивід знає, як репрезентувати себе принаймні в ролі смолоскипника, то один з них підніметься над рештою, будучи втіленням самого руху, бездоганною сформованістю і пластичною силою всіх членів, — одушевленим, живим художнім твором, чия сила дорівнює його красі, і йому, винагородивши за його силу, дали оздобу, якою вшановували і статуї, та честь бути серед свого народу, замість кам'яних богів, найвищою тілесною репрезентацією сутності цього народу.

В обох репрезентаціях, що 'їх ми бачили досі, наявна єдність самоусвідомлення і духовної сутності, але їм ще бракує рівноваги. У вакхічному натхненні Я перебуває поза своїми межам, а у фізичній красі поза своїми межами перебуває духовна сутність. Темність свідомості в одному випадку та її несамовите бурмотіння мають бути взяті в ясне існування фізичної краси, а позбавлена духу ясність фізичної краси — у внутрішнє вакхічного натхнення. Довершений елемент, у якому внутрішнє є ще й зовнішнім, а зовнішнє є ще й внутрішнім, — це знову-таки мова, проте ані мова оракула, цілком випадкова та одинична за своїм змістом, ані сповнений почуттів гімн, що прославляє лиш одиничного Бога, ані беззмістовне бурмотіння вакхічного шаленства. Натомість ця мова набуває свого ясного та універсального змісту: свого *ясного* змісту, бо митець, працюючи, відступив від першого цілком субстанційного натхнення і став постаттю, що є його власним існуванням, пронизаним в усіх своїх порухах самоусвідомленою душею, — існуванням, яке він поділяє зі своїми сучасниками; свого *універсального* змісту, бо на цьому святі, що є вшануванням людини, зникає однобічність статуї, яка містить тільки один

народний дух, один визначений характер божественності. Гарно збудований воїн — таки справді слава свого окремого народу, але це фізична одиничність, у якій гинуть докладність та серйозність значення і внутрішній характер духу, що лежить в основі окремого способу життя, схильностей, потреб і звичаїв того чи того конкретного народу. Отак відчужуючись аж до цілковитої фізичності, дух позбувається окремих вражень і відлунь природи, що їх він містить у собі як реальний дух народу. Ось чому його народ усвідомлює в цьому духові вже не свою одиничність, а радше відмову від неї та універсальність свого людського існування.

в. Духовний художній твір

Народні духи, що стали усвідомлювати свою сутність у формі якоїсь конкретної тварини, зливаються в *один;* таким чином, окремі гарні народні духи збираються в *один* пантеон, елементом та оселею якого є мова. Чисте споглядання себе як *універсальної людської натури* має в реальності народного духу форму, що народний дух поєднується з іншими духами, з якими становить завдяки природі *один* народ, у спільне підприємство й задля цього завдання вибудовує одну колективну націю, а отже, одне колективне небо. Ця загальність, якої досягає дух у своєму існуванні, — це все-таки тільки перша загальність, яка походить лише від індивідуальності моральної сфери, і її безпосередність іще не подолана, вона ще не створює *єдиної* держави з різних народних елементів. Моральність безпосереднього народного духу спирається почасти на безпосередню довіру індивідів до цілого, тобто всього свого народу, а почасти на безпосередню участь, що її всі, незважаючи на відмінності між соціальними станами, беруть у постановах та діях уряду. В об'єднанні, передусім не задля сталої організації, а тільки задля спільної дії, оту свободу участі геть кожного тим часом відсунуто вбік. Отже, ця перша спільнота — це радше сукупність індивідів, ніж панування абстрактного мислення, яке позбавило б індивідів їхньої самоусвідомленої участі у волі та діяльності цілого.

Сукупність народних духів становить коло форм, що охоплює тепер і всю природу, і весь моральний світ. Вони теж перебувають радше під *верховною командою* одного, ніж під його верховним пануванням. Для себе вони є універсальною субстанцією того, чим є і що робить *самоусвідомлена* сутність *у собі.* Але ця самоусвідомлена сутність становить силу й передусім принаймні центр, навколо якого клопочуться ті універсальні сутності, що, здається, тільки випадково поєднують свої зусилля. А л е повернення божественної сутності в самоусвідомлення вже містить у собі причину, чому воно формує центр тих божественних сил, і приховує їхню суттєву єдність передусім у формі дружніх зовнішніх відносин обох світів.

Ця сама універсальність, що припадає цьому змісту, неминуче має і форму свідомості, в якій постає той зміст. Це вже не реальні дії культу, а діяльність, що, звичайно, піднесена не до рівня поняття, а тільки до рівня *уявлення,* уяви, синтетичного пов'язування самоусвідомленого та зовнішнього існування. Існування цього уявлення, мова, — це найдавніша мова, *епос* як такий, що містить універсальний зміст, принаймні як *повноту* світу, хоча не як *універсальність мислення. Співець* — це реальний індивід, що, як суб'єкт цього світу, народжує і створює його. Його пафос — не оглушлива сила природи, а Мнемозина, пам'ять і поступово сформоване внутрішнє, спогад про доти безпосередню сутність. Співець — це орган, що зникає у своєму змісті; має значення не його власне Я, а його муза, його універсальний спів. А те, що є, фактично, наявним, — це силогізм, у якому крайність загальності, світ богів, пов'язана через середній термін особливості з індивідом, співцем. Середній термін — це народ у своїх героях, що є окремими людьми, так само як і співець, але тільки *уявленими,* уявними, а отже, водночас і *загальними,* як і вільна крайність загальності, боги.

Отже, в епосі перед свідомістю *репрезентується* те, що в культі утверджується *в собі,* відносини божес-

твенного і людського загалом. Зміст — це *дія* сутності, що усвідомлює себе. *Діяльність* порушує спокій субстанції і пробуджує сутність, поділяючи, таким чином, її простоту й розкриваючи її в розмаїтий світ природних і моральних сил. Дія — це кривда, заподіяна мирній землі, яма, що, оживлена кров'ю, викликає духів небіжчиків, які, спраглі життя, отримують його в діяльності самоусвідомлення. Справа, якою переймаються геть усі, має два аспекти: аспект Я, тобто сукупності реальних народів та індивідуальностей, що стоять на чолі їх, та *загальний* аспект, утворений їхніми субстанційними силами. *Відносини* обох аспектів досі були визначені як *синтетичне* поєднання загального та одиничного, тобто як *уявлення.* Від тієї визначеності залежить судження про цей світ. Отже, відносини обох аспектів — це суміш, яка нелогічно поділяє єдність діяльності й без потреби відкидає дію від одного аспекта до іншого. Загальні сили мають форму індивідуальності, а отже, містять у собі принцип діяльності, і тому їхня дія видається не менш вільною й цілком спричиненою ними, ніж діяльність людей. Тому і боги, і люди зробили те саме. Серйозність божественних сил — сміховинна надмірність, бо ці сили, фактично, — сили індивідуальностей, що діють, а зусилля і праця індивідуальностей — теж непотрібні намагання, бо керують усім радше божественні сили. Надміру діяльні смертні, будучи ніщо, є водночас потужними Д що підпорядковують собі універсальні сутності, кривдять богів і забезпечують їм просто реальність та інтерес до дії; так само й навпаки, ці безсилі універсальності, що народжуються з дарів людей і тільки через людей починають щось робити, — це природна сутність і матеріал усіх подій, а також моральна матерія і пафос діяльності. Оскільки "їхні елементарні натури тільки завдяки вільному Я індивідуальності отримують реальність і опиняються у відносинах діяльності, вони теж є загальним, що цурається цього зв'язку, лишається необмеженим у своїй визначеності і завдяки нездоланній еластичності своєї єдності стирає атомізм виконавця дії та його окремі

риси, а себе зберігає у чистоті й розчиняє у своїй плинності все індивідуальне.

Боги опиняються в суперечливих відносинах із природою, протиставленою їм у формі Я, так само і їхня універсальність вступає в конфлікт зі своєю власною визначеністю та її відносинами з іншими. Боги — це вічні прегарні індивіди, що спочивають у своєму існуванні і уникнули минущості та впливу чужих сил. А водночас це *визначені* елементи, *окремі* боги, які, отже, мають відносини з іншими. А л е відносини з іншими, що, відповідно до свого протиставного характеру, становлять конфлікт із ними, — це комічне самозабуття своєї вічної природи. їхня визначеність походить із божественного існування, а в своїй обмеженості має незалежність усієї індивідуальності; внаслідок цієї індивідуальності їхні характери миттю втрачають гостру виразність своєрідності і змішуються у своїй багатозначності. Одна мета "їхньої діяльності й сама їхня діяльність, спрямована проти іншого, а отже, проти непереможної божественної сили, — це випадкова і марна чванькуватість, що миттю розпадається й перетворює нібито серйозність дії в безпечну, самовпевнену гру без результату та успіху. Та якщо в природі їхньої божественності негативне, або визначеність, цієї природи видається лише непослідовністю їхньої діяльності й суперечністю між метою та результатом і якщо та незалежна впевненість переважає визначеність, саме завдяки цьому *чиста сила негативного* постає супроти їхньої природи, і то як сила, яка зрештою скорить їх і яку вони ніколи не зможуть здолати. Боги — це універсальне та позитивне, протиставлене *одиничному Я* смертних, які не можуть вистояти перед їхньою могуттю, і тому *загальне Я* витає над ними і всім цим світом уяви, якому належить увесь зміст, — витає, немов *незбагненна порожнеча необхідності,* — і це подія, до якої вони ставляться як позбавлені Я і з жалобою, бо ці *визначені* природи не знаходять себе в тій чистоті.

Але ця необхідність — це *єдність поняття,* якій підпорядкована суперечлива субстанційність окремих моментів, у якій упорядковується непослідов-

ність та випадковість їхньої діяльності, а гра їхніх дій набуває своєї серйозності й вартості в самих цих діях. Зміст світу уяви нескуто і грайливо здійснює свій рух у *середньому терміні,* збирається навколо індивідуальності певного героя, який, проте, відчуває, що сила і краса його життя надламані, й тужить, передчуваючи свою дочасну смерть. Адже *міцно утверджена та реальна в собі індивідуальність* бачить себе відкинутою аж до крайності й роздвоєною у своїх моментах, які ще не знайшли один одного і не об'єдналися. Один з одиничних елементів, *абстрактне* нереальне, — це необхідність, що не бере участі в житті середнього терміна, так само як і інший елемент, *реальне* одиничне, співець, що тримається зовні від неї і зникає у своїй уяві. Обидві крайності повинні наближатися до змісту; одна з них, необхідність, повинна виповнитися змістом, а друга, мова співця, повинна брати в ньому участь, і зміст, раніше полишений собі, повинен набути в собі вірогідності й твердої визначеності негативного.

Отже, ця вища мова, *трагедія,* збирає докупи розпорошені моменти сутнісного світу і діяльного світу; *субстанція* божественного розпадається, *відповідно до природи поняття,* на форми, і *рух* цих форм теж відповідає тому поняттю. З огляду на форму мова, оскільки вступає у зміст, припиняє бути наративною, так само як зміст припиняє бути тільки уявленим. Тепер оповідач — сам герой, і уявлення показує слухачеві, що водночас є і глядачем, *самоусвідомлених* людей, які *знають* свої права та цілі, силу й волю, характерні для їхньої визначеності, і вміють *розповісти* про них. Вони — митці, що, на відміну від мови, яка супроводить у реальному житті звичайні дії, не висловлюють неусвідомлено, природно й наївно *зовнішній аспект* своїх постанов та ініціатив, а виявляють внутрішню сутність, засвідчують справедливість своїх дій, а пафос, якому вони підпорядковані, виражають рішуче та розважливо у своїй універсальній індивідуальності, вільній від випадкових обставин і своєрідності особистості. *Існування* цих характерів *т* це, зрештою, *реальні* люди, що уособлюють героїв і

репрезентують їх реальною, не наративною, а своєю мовою. Для статуї суттєво бути виготовленою людськими руками, а для актора не менш суттєва його маска, проте не як зовнішня умова, від якої споглядання мистецтва повинно абстрагуватись; або ж, тією мірою, якою в цьому спогляданні однаково треба абстрагуватися, цим лише сказано, що мистецтво ще не містить у собі справжнього і властивого Я.

Загальна основа, на якій відбувається рух цих форм, створених з поняття, — це свідомість, характерна для найдавнішої образної мови [епосу], зміст якої позбавлений Я і скомпонований досить вільно. Це простолюд узагалі, чия мудрість здобула мову в хорі старійшин; у безсиллі цього хору простолюд має свого представника, бо сам простолюд — тільки позитивний і пасивний матеріал протиставленої йому індивідуальності уряду. Позбавлений сили негативного, він не здатний утримувати та опановувати багатство й барвисту повноту божественного життя, а дає йому розбігтися на всі боки і прославляє кожен окремий момент як незалежного Бога — того чи того — у своїх вшанувальних гімнах. А л е там, де він відчуває серйозність поняття, коли воно, йдучи, розбиває ці форми, й там, де він починає бачити, як погано ведеться його восхваленим богам, які наважуються ступити на терен, де панує поняття, — там уже не тільки сама негативна сила втручається дією, а й він утримує себе в межах позбавленого Я мислення про цю силу, в усвідомленні *чужої долі* й породжує марне прагнення заспокоїтись і мляві балачки про вгамування. У *страху* перед вищими силами, що є безпосередніми руками субстанції, у страху перед їхньою боротьбою одна з одною й перед простим Я необхідності, що розбиває і їх, так само як і живих істот, пов'язаних із ними, — і в *співчутті* до тих живих істот, про яких він водночас знає, що вони — те саме, що й він, для нього існує тільки пасивний переляк, спричинений цим рухом, не менш безпорадні жалощі і, зрештою, пустий спокій резиґнації перед необхідністю, чий твір не сприймано ні як необхідну дію характеру, ні як діяльність абсолютної сутності в собі.

На тлі цієї споглядальної свідомості [хору], немов на байдужій основі вистави, дух постає не у своїй строкатій розмаїтості, а в простому розколі поняття. Через те його субстанція засвідчує себе тільки як розірвану на дві крайні сили. Ці елементарні *загальні* сутності є водночас самоусвідомленими *індивідуальностями,* — героями, що вкладають свою свідомість в одну з цих сил, мають у ній визначеність характеру і становлять усю активність і реальність цих сил. Ця універсальна індивідуалізація, як ми пам'ятаємо, опускається ще до рівня безпосередньої реальності властивого існування і стає репрезентована перед юрбою глядачів, що вбачають у хорі свій образ, чи, радше, свою думку, що виражає себе.

Зміст і рух духу, що є тут об'єктом для себе, ми вже розглядали як природу й реалізацію моральної субстанції. У формі релігії дух досягає свого усвідомлення, або репрезентує себе своїй свідомості у своїй чистішій формі й простішій конфігурації. Тож якщо моральна субстанція розпадається внаслідок свого поняття й відповідно до свого *змісту* на дві сили, які були визначені як *божественне* право і *людське* право, або ж підземне право і вище право, причому перше право — це право *родини,* а друге — право *державної влади;* перше має *жіночий характер,* а друге — *чоловічий,* то й раніше поліморфне та хистке у своїх визна-ченостях коло богів теж скорочується до цих сил, які завдяки такій визначеності наближаються до справжньої індивідуальності. Адже давніше розпорошення цілого на розмаїті абстрактні сили, які видавалися субстантивованими, — це *розпад суб'єкта,* що розуміє їх тільки як *моменти* у своєму Я, і тому індивідуальність — це тільки поверхова форма тих сутностей. І навпаки, більшу відмінність у *характерах,* ніж названу, слід приписати випадковій та зовнішній у собі особистості.

Сутність водночас поділяється з огляду на свою *форму,* або *знання.* Дух, *діючи,* постає, будучи свідомістю, перед об'єктом, на який він діє і який, отже, визначений як *негативне* того, хто знає. Виконавець дії опиняється, таким чином, у протилежності між

знанням і незнанням. Він бере свою мету зі свого характеру, і знає її як моральну сутність, проте завдяки визначеності свого характеру знає тільки одну силу субстанції, а інша прихована від нього. Через те наявна реальність має різний характер: *у собі* — це щось одне, а для самоусвідомлення — щось інше; вище і нижче право набувають у цих відносинах значення сили, що знає й відкривається свідомості, та сили, що ховається і чаїться в засідці. Одна з цих сил — *аспект світла,* Бог оракула, що, відповідно до свого природного моменту, постав із сонця, яке освітлює все, знає все і розкриває все; це *Феб* і *Зевс,* його батько. Але веління цього правдомовного бога і його одкровення про те, що *існує,* радше облудні. Адже це знання у своєму уявленні безпосередньо є незнанням, бо *свідомість,* діючи, є в собі цією протилежністю. Той [Едіп], хто спромагається розгадати загадку самого сфінкса, так само як і той [Орест], хто по-дитячому довірливо ставиться до слів, — обидва приречені на смерть саме тим, що розкрив їм Бог. Жриця, вустами якої промовляє прекрасний Бог [піфія], — це не що інше, як ті двозначні сестри долі [відьми з п'єси "Мак-бет"], які своїми обіцянками спонукають до злочину, а двозначністю слів, що їх вони видають за безперечні, ошукують того, хто покладається на "їхнє очевидне значення. Через те свідомість [Гамлета], яка чистіша за цю останню свідомість [Макбета], що вірить у відьом, і розважливіша та статечніша за першу свідомість [Ореста], що вірить жриці і прекрасному Богові, вагається з помстою, коли сам дух його батька розкрив йому злочин, що призвів до загибелі батька, й вимагає ще інших доказів, — на підставі, що дух, який робить одкровення, може виявитись і дияволом.

Ця недовіра обґрунтована, бо свідомість, що знає, утверджує себе в протилежності між самовірогідніс-тю і об'єктивною сутністю. Моральна справедливість, яка наполягає, що реальність — ніщо *в собі,* на відміну від абсолютного закону, дізнається в процесі досвіду, що її знання однобічне, що її закон — це тільки закон її характеру і що вона опановує тільки одну силу субстанції. Сама дія — це перетворення *відомого* у

свою *протилежність,* у *буття,* перетворення справедливого з позицій характеру і знання у протилежне справедливе, пов'язане з першим у сутності субстанції, — перетворення в ериній іншої сили та характеру, натхнених ворожістю. Це *нижче* право сидить разом з *Зевсом* на троні й тішиться не меншою повагою, ніж очевидне право і всевідучий Бог.

Світ богів у хорі обмежений діяльною індивідуальністю ось до яких трьох сутностей. Перша — це *субстанція,* сила як хатнього вогнища й духу родинного поклоніння, так і загальна сила держави та уряду. Оскільки ця відмінність належить субстанції як такій, вона не індивідуалізована під час вистави як дві різні форми [субстанції], а має в реальності два персонажі, які її характеризують. Натомість відмінність між знанням і незнанням припадає на *кожне реальне самоусвідомлення,* — і тільки в абстракції, в елементі загальності вона ділиться на дві індивідуальні форми. А д ж е Я героя існує тільки як уся свідомість і тому, по суті, становить *усю* відмінність, що належить формі, проте його субстанція визначена, тож героєві належить тільки один аспект відмінності змісту. Тому обидва аспекти свідомості, які в реальності не мають відокремленої, суто своєї індивідуальності, набувають у *виставі* кожен своєї окремої форми: одна з них — форма Бога, що дає одкровення, друга — форма ери-ній, що зачаїлися. Обидві форми тішаться почасти однаковою честю, а почасти *форма субстанції* — Зевс — є необхідністю *відносин* між обома формами. Субстанція — це відносини, в яких знання існує *щь себе,* а його істина полягає в простому; у яких відмінність, завдяки якій існує реальна свідомість, має свою основу в тій внутрішній сутності, що руйнує її; в яких виразне *запевнення* у *вірогідності* має своє підтвердження в *забутті.*

Свідомість розкриває цю протилежність дією; діючи відповідно до розкритого знання, вона дізнається про облудність цього знання і, віддаючись, відповідно до свого внутрішнього, *одному* з атрибутів субстанції, кривдить другий, даючи йому, таким чином, право супроти себе. Йдучи за всевідучим Богом, вона хапає

радше ще не відкрите, й кається, що довірилася знанню, двозначність якого (що становить його природу) має стати ясною і *для неї,* і тому повинна бути й засторога. Шаленство піфії, нелюдські постаті відьом, голоси дерев, птахів, сновиддя й т. ін. — аж ніяк не способи, якими постає істина, а застережний символ ошуканства, нерозважливості, одиничності та випадковості знання. Або, що означає те саме, протилежна сила, якій зашкодила свідомість, наявна як виражений закон і чинне право, нехай то закон родини чи закон держави; натомість свідомість іде за своїм знанням і приховує від себе вже відкрите. Проте істина протиставлених одна одній сил змісту й свідомості — це результат, що і та, і та мають однакове право і тому у своїй протилежності, породженій діяльністю, є однаково несправедливими. Рух діяльності засвідчує " ї х н ю єдність у взаємній загибелі обох сил і обох самоус-відомлених характерів. Примирення протилежності з собою — це *Лета підземного світу* у формі смерті, або ж *Лета вищого світу* у формі відпусту, але не провини, бо свідомість, оскільки вона діяла, не може заперечити своєї провини, а злочину, а також у формі заспокоєння в каятті. І те, і те є *забуттям,* зниканням реальності й діяльності сил субстанції, "їхніх індивідуальностей і сил абстрактного мислення про добро і про з л о . - адже жодна з них для себе не є сутністю, бо сутність — це спокій цілого в самому собі, непорушна єдність долі, спокійне існування, а отже, й бездіяльність та безживність родини та уряду, а також однакова честь і, таким чином, ще й байдужа нереальність Аполлона та ериній і повернення "їхньої оду-ховленості та діяльності в простоту Зевса.

Така доля завершує знелюднення небес, бездумне змішування індивідуальності та сутності, — змішування, внаслідок якого діяльність сутності видається непослідовною, випадковою й негідною самої себе: адже індивідуальність, тільки поверхово пов'язана з сутністю, несуттєва. Отже, відкидання таких пустих уявлень, якого вимагали філософи античності, починається ще в трагедії взагалі й виявляється в тому, що поділ субстанції перебуває під контролем поняття, а

отже, індивідуальність — це суттєва індивідуальність, а визначеності — абсолютні характери. Через те самоусвідомлення, репрезентоване в трагедії, знає і визнає тільки *одну* найвищу силу — Зевса, і цей Зевс визнаний тільки як сила держави, або родинного вогнища, а в протилежності, властивій знанню, — тільки як батько знання про *одиничне,* що стає формою, — і знову-таки як Зевс присяги та ериній, *загального,* внутрішнього, що перебуває у схованці. Натомість дальші моменти, взяті з поняття й розпорошені у виставі, — моменти, що їм хор один за одним надає чинності, — це не пафос героя, бо вони опускаються в ньому до рівня пристрасті, до рівня випадкових несуттєвих моментів, які, звичайно, позбавлений Я хор прославляє, але які нездатні ані становити характер героїв, ані бути вираженими та вшанованими ними як 'їхня сутність.

Проте навіть персонажі самої божественної сутності, так само як і характери їхньої субстанції, сходяться в простоті позбавленого свідомості. Ця необхідність має, на відміну від самоусвідомлення, визначеність бути негативною силою всіх форм, що постають, силою, в якій вони не пізнають себе, а радше гинуть у ній. Я постає тільки як розподілене між різними характерами, а не як середній термін руху Проте самоусвідомлення, проста *самовірогідніспь,* є, фактично, негативною силою, єдністю Зевса, тобто єдністю *субстанційної* сутності й *абстрактної* необхідності; це духовна єдність, у яку повертається все. Оскільки реальне самоусвідомлення ще відрізняється від субстанції і долі, воно, *з одного боку,* є хором, чи, радше, юрбою, яка приглядається, яка зі страхом сприймає цей рух божественного життя як щось *чуже,* або в якій цей рух, немов щось близьке, породжує тільки порив бездіяльного *співчуття.* А з другого боку, тією] мірою, якою свідомість бере участь у діях різних характерів і належить їм, це поєднання — тільки зовнішнє, *лицемірство,* бо справжнього поєднання — Я, долі і субстанції — ще немає; герой, що постає перед глядачами, розпадається на маску й актора, на персонаж і реальне Я.

Самоусвідомлення героїв має зняти їхню маску й репрезентуватися як таке, що знає себе як долю і богів хору, й самих абсолютних сил, і вже не відокремлене від хору, тобто від загальної свідомості.

Отже, й *комедія* має передусім аспект, що реальне самоусвідомлення репрезентує себе як долю богів. Ці елементарні сутності, будучи *загальними* моментами, не є ані Я, ані реальними. Щоправда, вони обдаровані формою індивідуальності, але ця індивідуальність у них тільки уявна, а не така, що в собі й для себе належить їм; реальне Я не має такого абстрактного моменту як своєї субстанції та змісту. Отже, суб'єкт піднесений над таким моментом, мов над окремою властивістю, і, ховаючись за цією маскою, висловлює іронію цієї властивості, що хоче бути чимсь для себе. Чванькуватість універсальної сутності виявлена в Я; видно, що її ув'язнено в якійсь реальності і з неї спадає маска, — саме тоді, коли вона хоче бути чимсь справжнім. Я, що постає тут у своєму значенні як реальне, грається з маскою, яку колись одягало, щоб бути своїм персонажем, але невдовзі не менш швидко позбувається цієї подоби і знову постає у своїй оголеності та звичайності, що, як показує воно, не відрізняється від властивого Я — і від актора, і від глядача.

Цей загальний розпад сформованої сутності взагалі в її індивідуальності стає за своїм змістом серйозним, а тому сміливим і гірким тією мірою, якою зміст має своє серйозне й необхідне значення. Божественна субстанція поєднує в собі значення природної і моральної суттєвості. З огляду на природний елемент реальне самоусвідомлення вже тим, що застосовує природний елемент для своїх оздоб, житла й т. ін., а також поїдає на бенкеті дані йому пожертви, засвідчує себе як долю, якій виказано таємницю, хоч якою може бути ситуація з незалежною суттєвістю природи; в таємниці хліба та вина воно привласнює собі цю суттєвість разом із значенням внутрішньої сутності, а в комедії усвідомлює іронію цього значення взагалі. Тією мірою, якою це значення містить моральну суттєвість, воно, з одного боку, є народом в обох своїх аспектах: держави, або власне демосу, та окремого

родинного життя, а з другого боку — самоусвідомленим чистим знанням, або раціональним мисленням загального. Той *демос,* загальна маса, що знає себе як пана й управителя, а водночас усвідомлює себе як тяму та розуміння, що їх слід поважати, силує й засліплює себе одиничністю своєї реальності й репрезентує сміховинний контраст між своєю гадкою про себе і своїм безпосереднім існуванням, між своєю необхідністю і випадковістю, своєю універсальністю і вульгарністю. Якщо принцип його одиничності, відокремленої від загального, виявляється в постаті реальної людини й відверто намагається керувати громадою, для якої він є потаємною шкодою, то тут безпосередньо розкривається контраст між загальним як певною теорією і тим, про що йдеться на практиці, відкривається цілковите визволення цілей безпосередньої одиничності від загального устрою і глум одиничності над тим устроєм.

Раціональне *мислення* позбавляє божественну сутність випадкової форми і, будучи протиставленим невпорядкованій мудрості хору, що видає цілу низку моральних сентенцій і надає чинності цілій низці законів та певних понять про обов'язки і справедливість, підносить це все до простих ідей *краси* і *добра.* Рух цієї абстракції — це усвідомлення діалектики, яку містять у собі ці максими й закони, а отже, і зникнення абсолютної слушності, з якою вони поставали давніше. Оскільки випадкова визначеність і поверхова індивідуальність, що їх уява надавала божественним сутностям, зникають, вони лишаються у своєму *природному* аспекті тільки оголеністю свого безпосереднього існування, це хмари, зникущі випари, так само як і ті виображення уяви. Ставши, відповідно до своєї *помисленої* суттєвості, *простими* думками про *красу* і *добро,* вони стають спроможними бути наповненим будь-яким змістом. Сила діалектичного знання віддає визначені закони й максими діяльності на ласку втіхам та легковажності молоді, яка, таким чином, збивається з пуття, і вкладає зброю ошуканства в руки полохливої та обтяженої всіляким клопотом старості, що переймається тільки окремими дрібницями

життя. Отже, чисті думки про красу і добро дають комічну виставу: звільняючись від гадки, що містить і їхню визначеність як змісту, і їхню абсолютну визначеність, владу свідомості над ними, вони стають пустими і саме з цієї причини — іграшкою гадки та сваволі будь-якої випадкової індивідуальності.

Отже, тут доля, що раніше була позбавлена свідомості, полягала в пустому спокої та забутті й, крім того, була відокремлена від самоусвідомлення, поєднується з самоусвідомленням. *Окреме Я* — це негативна сила, через яку і в якій зникають боги, а також їхні моменти, тобто сутня природа й думки їхніх визначеностей; водночас це не порожнеча зникнення, бо Я зберігає себе в самому цьому ніщо, є при собі і становить єдину реальність. Релігія як мистецтво завершується в ньому й цілковито повертається в себе. Внаслідок того, що саме індивідуальна свідомість у своїй самовірогідності репрезентується як ця абсолютна сила, ця сила втратила форму чогось уявленого, взагалі *відокремленого* від свідомості та чужого їй, так само як і статуя, а також жива тілесна краса або зміст епосу, сили та персонажі трагедії; навіть єдність — це вже не неусвідомлена *єдність* культу й містерій, а власне Я актора, що збігається з персонажем, якого він утілює, так само як і глядач цілковито озвичаївся з тим, що виставляють перед ним, і бачить, що він сам грає роль у цій виставі. Самоусвідомлення споглядає те, що, набувши в ньому форми суттєвості, на відміну від нього самого, радше розпадається й віддається в ньому, в його мисленні, існуванні та діяльності, на його ласку, це повернення всього загального в самовірогідність, упевненість у собі, що, таким чином, є цілковитою втратою страху перед усім чужим і цілковитою втратою сутності з боку всього чужого, добробутом свідомості і її втішанням цим добробутом, чого аж ніяк немає за межами цієї комедії.

В. Релігія одкровення

Завдяки релігії як мистецтву дух із форми *субстанції* перейшов у форму *суб'єкта,* бо мистецтво *породжує* свою форму і вкладає в неї *діяльність,* або *самоусвідомлення,* яке просто зникає у страхітливій субстанції й не розуміє само себе в довірі. Ця інкарнація в людську форму божественної сутності починається зі статуї, що має в собі тільки зовнішню форму Я, тоді як *внутрішнє,* діяльність Я, випадає з неї; проте в культі обидва аспекти поєднуються, а завдяки релігії як мистецтву ця єдність у своїй завершеності перейшла в крайність Я; в духові, що цілком упевнений у собі в одиничності свідомості, вся суттєвість поглинається. Твердження, яке відповідає цій безтурботності, звучить так: *Я — абсолютна сутність;* сутність, яка була субстанцією і в якій Я було акциденцією, опустилася до рівня предиката, і в *цьому самоусвідомленні,* проти якого ніщо не постає у формі сутності, дух утратив свою *свідомість.*

Твердження, що *"Я — абсолютна сутність"* належить, як стає очевидним, нерелігійному, реальному духові, і тут слід пригадати, якою є форма духу, що висловлює його. *Ця* форма міститиме водночас рух цього твердження і його інверсію, внаслідок якої Я опускається до предиката, а субстанція підноситься до суб'єкта. І то так, що зворотне твердження не перетворює *в собі* або *для нас* субстанцію в суб'єкт, або, що означає те саме, не відновлює субстанцію так, щоб свідомість духу повернулася до свого початку, до природної релігії, бо ця інверсія відбувається *для* самого *самоусвідомлення* й *через самоусвідомлення.* Оскільки самоусвідомлення усвідомлено зрікається себе, воно зберігається у своєму відчуженні й лишається суб'єктом субстанції, але, будучи самовідчу-женим, водночас усвідомлює цю субстанцію; іншими словами, оскільки самоусвідомлення, пожертвувавши собою, *створює* субстанцію як суб'єкт, цей суб'єкт лишається своїм власним Я. Якщо взяти обидва твердження — перше, де суб'єкт просто зникає в субстан-ційності, і друге, де субстанція є тільки предикатом,

тож обидва аспекти, таким чином, присутні в кожному з них із протилежною нерівністю вартостей, — унаслідок цього відбувається об'єднання та взаємопроникнення обох природ [суб'єкта і субстанції], і в цьому обєднанні обидві мають однакову вартість, обидві є однаково *суттєвими* і є тільки *моментами;* таким чином, цей дух однаковою мірою усвідомлює себе як свою *об'єктивну* субстанцію і як просте *самоусвідомлення,* що перебуває в собі.

Релігія як мистецтво належить моральному духові, що, як ми бачили раніше, гине в *правному стані,* тобто у твердженні: *"Я як таке, абстрактний персонаж — це абсолютна сутність".* У моральному житті Я занурене в дух свого народу, є *наповненою* загальністю. Але проста індивідуальність підноситься з цього змісту, і її безтурботність очищає її, аж поки вона стане особою, досягне абстрактної загальності права. В цій особі втрачається реальність морального духу, позбавлені змісту духи народів-індивідів збираються в *один* пантеон, і то не уявний пантеон, безсила форма якого дає змогу кожному робити, що йому заманеться, а в пантеон абстрактної загальності, чистого мислення, який позбавляє "їх плоті й дає позбавленому духу Я, окремій особі, буття-в-собі-й-для-себе.

Але це Я через свою порожнечу випускає свій зміст; свідомість тільки *в собі* є сутністю; її власне *існування,* юридичне визнання особи — це нездійснена абстракція; таким чином, вона має тільки думку про себе; іншими словами, ця свідомість, така, якою вона *існує* і знає себе як об'єкт, *нереальна.* Отже, є тільки стоїчна *незалежність мислення,* і це мислення, пішовши за рухом скептичної свідомості, знаходить свою істину в тій формі, яка була названа *нещасливим самоусвідомленням.*

Це самоусвідомлення знає, яка насправді ситуація з реальною чинністю абстрактної особи, а також із чинністю цієї особи в чистому мисленні. Воно знає таку чинність радше як цілковиту втрату; воно саме є цією втратою, що усвідомлює себе, й відчуженням свого знання від себе. Ми бачимо, що нещаслива свідомість становить протилежність і доповнення

цілком щасливої в собі комічної свідомості. В комічну свідомість повертається вся божественна сутність, або ж вона є цілковитим *відчуженням* субстанції. Натомість нещаслива свідомість — це трагічна доля *са-мовірогідності,* що має існувати в собі і для себе. Це усвідомлення втрати всієї *суттєвості* в *цій самовіро-гідності* і втрати саме цього знання про *себе* — втрати як субстанції, так і Я; це страждання, і виражають його суворі слова: *"Бог помер".*

Отже, за правного стану моральний світ і його релігія занурюються в комічну свідомість, а нещаслива свідомість — це тільки знання про цю *всю* втрату. Вона втратила як власну вартість своєї безпосередньої особистості [як особи права], так і вартість своєї опосередкованої, відображеної мисленням особистості [у стоїцизмі]. Щезла й довіра до вічних законів богів, так само як і до оракула, який удає, ніби знає, що треба робити в окремих випадках. Статуї стали тепер трупами, що 'їх покинула душа, яка оживляла їх, так само як гімни — це вже самі слова, які покинула віра; на столах богів уже немає духовних наїдків та трунків, а під час ігор та свят люди вже не усвідомлюють своєї радісної єдності з божественною сутністю. Витворам муз бракує сили духу, чия впевненість у собі постала на основі руїни богів та людей. Вони тепер стали тим, чим вони є для нас, — прегарними плодами, зірваними з дерева; прихильна доля запропонувала 'їх нам, немов дівчина, що дарує плоди; немає вже справжнього життя їхнього існування, немає дерева, на якому вони росли, немає землі та елементів, що становили їхню субстанцію, немає клімату, що становив їхню визначеність, ні змін пір року, що визначав процес їхнього зростання. Тож разом із витворами того давнього мистецтва доля не дає нам ані їхнього світу, ані весни та літа морального життя, коли вони цвітуть і достигають, а дає тільки завуальований спогад про ту реальність. Через те наші дії, коли ми насолоджуємося ними, — це не служба Божа, завдяки якій наша свідомість досягне довершеної істини, що виповнить її, а зовнішні дії, що полягають у стиранні краплі дощу або порошинки з цих фруктів, і замість вну-

трішніх елементів реальності морального життя, реальності, що існує довкола цих творів, створює й надихає їх, — ми споруджуємо широку структуру мертвих елементів їхнього зовнішнього існування — мову, історичні обставини й т. ін., але не для того, щоб увійти в саме життя цих творів, а для того, щоб тільки уявити їх у самому собі. Дівчина, що пропонує зібрані плоди, — це щось більше, ніж природа цих плодів з усіма її умовами та елементами — дерево, повітря, світло й т. ін., — природа, яка безпосередньо пропонує 'їх, бо дівчина якимсь вищим способом збирає це все у промінні свого самоусвідомленого ока та жесті пропозиції, і так само й дух долі, що пропонує нам ті художні твори, — це щось більше, ніж моральне життя й реальність того народу, бо він є *інтеріоризацією* у вигляді *спогаду* духу, що присутній у них *зовнішнім* способом; це дух трагічної долі, що збирає всіх тих окремих богів та атрибути субстанції в один пантеон, у дух, що усвідомлює себе як дух.

Усі умови його виникнення вже наявні, і ця тотальність його умов є *становленням, уявленням,* або ж його виникненням *у собі.* Коло створення мистецтва охоплює всі форми відчуження абсолютної субстанції; *ця* субстанція існує у формі індивідуальності як річ, як *сутній* об'єкт чуттєвої свідомості, — як чиста мова або становлення форми, чиє існування не виходить з Я і є суто *зникущим* об'єктом, — як безпосередня *єдність* із загальним *самоусвідомленням,* — на-тхнена ентузіазмом, і як опосередкована єдність у практиці культу; як *Я, втілене* у формі краси, і, нарешті, як існування, піднесене в *уявлення,* й розширення цього існування до світу, який, зрештою, зосереджується в загальності, що водночас є *чистою самовірогідністю.* Ці форми, а з другого боку, *світ особи* і права, спустошлива дикість вивільнених елементів змісту, а також *конституйована мисленням* особа стоїцизму і невпинний неспокій скептичної свідомості становлять периферію постатей, що чекають і тиснуться, зібравшись навколо місця народження духу, що стає самоусвідомленням; всепронизливе страждання й туга нещасливого самоусвідомлення є 'їхнім

центром і спільними тяжкими муками його народження, простотою чистого поняття, що містить усі ті постаті як свої моменти.

Дух тут має в собі два аспекти, що вище були репрезентовані як два обернені твердження; перше з них полягає в тому, що *субсташ^ія* сама відчужує себе і стає самоусвідомленням, а друге, навпаки, що *самоусвідомлення* саме відчужує себе і стає речовістю, або ж універсальним Я. Таким чином, обидва аспекти зіткнулися один з одним і завдяки цьому постало ' ї х -нє справжнє об'єднання. Відчуження субстанції, її перетворення на самоусвідомлення, виражає перехід у протилежність, неусвідомлений перехід *необхідності,* або те, що вона *в собі* є самоусвідомленням; і навпаки, відчуження самоусвідомлення виражає те, що воно *в собі* є універсальною сутністю, або (оскільки Я — це чисте буття-для-себе, що у своїй протилежності лишається при собі) те, що субстанція є самоусвідомленням *для себе* і саме тому є духом. Отже, цьому духові, що покинув форму субстанції і у формі самоусвідомлення вступив в існування, можна сказати, — якщо ми хочемо скористатися відносинами, запозиченими з природного зачаття, — що він має *реальну* матір, проте його батько *існує в собі:* адже *реальність,* або самоусвідомлення, і *в-собі* як субстанція — це два його моменти, і завдяки їхньому взаємному відчуженню, коли кожен з них стає іншим, дух вступає в існування як їхня єдність.

Тією мірою, якою самоусвідомлення однобічно сприймає тільки своє власне відчуження, навіть якщо його об'єкт є як буттям, так і Я, і знає все існування як духовну сутність, істинний дух ще не постав для нього, і цією мірою, зі свого боку, буття взагалі, або субстанція, не є в *собі* так само відчуженим від себе і не стало самоусвідомленням. А д ж е в такому разі все існування є духовною сутністю тільки з *погляду свідомості,* а не в собі. Дух, таким чином, має тільки *уявне* існування, і такий уявний характер — *екзальтація,* яка приписує природі, а також історії та світові міфічних виображень давніх релігій інше внутрішнє значення, ніж те, яке вони безпосередньо репрезентують свідомості у своєму з'явищі, і, коли йдеться про релігії, інше значення, ніж те, що його знало самоусвідомлення, чиїми релігіями вони були. Але це значення запозичене, одяг, що не прикриває оголеності з'явища й не здобуває для себе ніякої віри та поваги й лишається тільки похмурою ніччю і власним екстазом свідомості.

Щоб це значення об'єктивності не було простим уявленням, воно має існувати *в собі,* тобто має *передусім* походити в очах свідомості з *поняття* і йти далі у своїй необхідності. Таким чином, через пізнання *безпосередньої свідомості,* або усвідомлення об'єкта, *що існує,* постає, внаслідок свого необхідного руху, *дух,* що знає себе. Це поняття, що, будучи безпосереднім, має форму *безпосередності* і для своєї свідомості, набуло, *по-друге,* форми самоусвідомлення *в собі,* тобто внаслідок тієї самої необхідності поняття, коли *буття,* або *безпосередність, що* є позбавленим змісту об'єктом чуттєвої свідомості, відчужує себе і стає для свідомості Я [Ich]. Проте *безпосереднє в-собі,* або *сутня необхідність,* і саме відрізняється від *мислячого в-собі,* або *пізнання необхідності,* — і це відмінність, що водночас не лежить за межами поняття, бо *проста єдність* поняття — це саме *безпосереднє буття;* крім того, поняття є водночас і тим, що відчужує себе, або становленням *спостережуваної необхідності,* а отже, є при собі в цій необхідності, знає й розуміє її. *Безпосереднє в-собі* духу, що набуває форми самоусвідомлення, означає не що інше, як те, що реальний світовий дух уже дійшов до знання про себе, бо тільки тоді це знання входить у його свідомість, і то входить як істина. Як це відбувається, ми вже пояснювали вище.

Те, що абсолютний дух набув форми самоусвідомлення *в собі,* а отже, і для своєї *свідомості,* постає тепер як *віра світу,* що дух *існує* як певне самоусвідомлення, тобто як реальна людина; що дух існує як об'єкт для безпосередньої вірогідності; що свідомість, яка вірить, *бачить, відчуває* і *чує* цю божественність. Отже, це не виплід уяви: божественність *реальна у свідомості вірного.* Тому свідомість не йде від *свого*

внутрішнього, не йде від мислення й не поєднує *в собі* думку про Бога з існуванням, а йде від безпосереднього наявного існування й визнає в ньому Бога. Момент *безпосереднього буття* наявний у змісті уявлення так, що релігійний дух, повертаючи всю суттєвість у свідомість, став *простим* позитивним Я [Selbst], так само як реальний дух як такий став у нещасливій свідомості саме цією *простою* самоусвідомленою негативністю. Я духу, що існує, має, таким чином, форму цілковитої безпосередності; воно утверджене і не як помислене, і не як уявлене, і не як створене, на відміну від безпосереднього Я, з одного боку, в природній релігії, а з другого — в художній релігії. Просто цього Бога безпосередньо чуттєво споглядають як Я, як реальну окрему людину, і тільки так він *є* самоусвідомленням.

Ця інкарнація в постаті людини божественної сутності, або ж те, що вона по суті й безпосередньо має форму самоусвідомлення, становить простий зміст абсолютної релігії. В ній божественна сутність відома як дух, або ж ця релігія — це властиве божественній сутності усвідомлення, що вона є духом. Адже дух — це знання про себе у своєму відчуженні; це божественна сутність, що є процесом збереження своєї самототожності у своїй іншості. Це, проте, вже субстанція, тією мірою, якою вона у своїй акцидентності водночас відображена в собі, але не як байдужа до чогось несуттєвого і, отже, й така, що виявляє себе в якомусь чужому елементі, а як така, що там існує *в собі,* тобто тією мірою, якою вона є *субєктом,* або *Я.* Тому в цій релігії божественна сутність *відкрита.* Її відкритість вочевидь полягає в тому, що відомо, яка вона. Проте вона відома саме завдяки тому, що відома як дух, як божественна сутність, що, по суті, є *самоусвідомленням.* Для свідомості в її об'єкті є щось потаємне, якщо він є для неї чимсь *іншим* або *чужим* і коли вона не знає його як *саму себе.* Ця потаємність зникає, коли абсолютна сутність як дух стає об'єктом свідомості, бо тут об'єкт у своїх відносинах із нею постає у формі Д тобто свідомість безпосередньо знає себе в об'єкті, або ж відкрита для себе в ньому. Свідомість відкрита собі тільки у своїй самовірогідності; її об'єкт — це *Я;* Я, проте, — це не щось чуже, а неподільна єдність із собою, безпосередньо загальне. Це чисте поняття, чисте мислення, або *буття-для-себе,* що безпосередньо є *буттям,* а отже, *буттям-для-ін-шого,* і, будучи цим *буттям-для-іншого,* воно безпосередньо повертається в себе й перебуває при собі; отже, насправді є відкритим тільки це. Добрий, справедливий, святий, творець неба і землі й т. ін. — усе це предикати одного суб'єкта, загальні моменти, що мають тут свою точку опори та існують тільки тоді, коли свідомість повертається в мислення. Оскільки саме *вони* стали відомі, їхня основа та сутність, сам *субєкт,* ще не відкриті, і так само й *визначеності* загального ще не є самим *цим загальним.* Проте сам *субєкт,* а отже, й *це чисте загальне,* відкриті як *Я,* бо це Я якраз і є тим внутрішнім, що відображене в собі, існує безпосередньо і є самовірогідністю цього самого Я, для якого воно існує. Отже, бути, відповідно до свого *поняття,* відкритим — ось де істинна форма духу, і ця його форма, його поняття, водночас тільки і є його сутністю та субстанцією. Дух відомий як самоусвідомлення й безпосередньо відкритий йому, бо є самим цим самоусвідомленням; божественна природа така сама, як і людська, і саме цю єдність споглядають.

Тут, фактично, свідомість, або спосіб, яким божественна сутність існує для себе, її форма, тотожна зі своїм самоусвідомленням; ця форма й сама є самоусвідомленням, а тому є водночас об'єктом, *що існує,* і це *буття* має не менш безпосередньо значення *чистого мислення,* абсолютної сутності. Абсолютна сутність, що існує як реальне самоусвідомлення, здається, *опустилася* зі своєї вічної простоти, але, фактично, вона, таким чином, уперше досягла своєї *найвищої* сутності. Бо поняття сутності, тільки-но воно досягне своєї простої чистоти, — це абсолютна *абст-ракгщ,* що є *чистим мисленням,* а тому й чистою одиничністю Я, а також, завдяки цій простоті, *безпосереднім,* або *буттям.* Те, що було назване чуттєвою свідомістю, — це саме ця чиста *абстракція,* мислен-

ня, для якого *буття* є чимсь *безпосереднім.* Отже, найнижче є водночас найвищим; відкрите, що цілковито вийшло на *поверхню,* саме там є *найглибшим.* Те, що найвищу сутність бачать, чують і т. ін. як сутнє самоусвідомлення, — це, фактично, ще й завершеність її поняття; завдяки цій завершеності божественна сутність безпосередньо існує як божественна сутність.

Безпосереднє існування — це водночас не просто і не тільки безпосередня свідомість, а релігійна свідомість; безпосередність неодмінно має значення не тільки *сутнього* самоусвідомлення, а й чисто помисленої, або абсолютної, сутності. В нашому понятті ми усвідомлюємо, що *буття* — це *сутність,* і це те саме, що усвідомлює й релігійна свідомість. Ця *єдність* буття і сутності, *мислення,* що *є* безпосереднім *існуванням,* становить *безпосереднє* знання цієї релігійної свідомості, так само як є й *мисленням* цієї релігійної свідомості, або її *опосередкованим* знанням: адже ця єдність буття і мислення — це самоусвідомлення, і воно справді існує; іншими словами, *помислена* єдність має водночас форму того, чим вона є. Отже, Бог тут *відкритий,* є таким, яким *є; він існує* таким, яким є *в собі;* він існує як дух. Бог досяжний тільки в чистому умоглядному знанні, існує тільки в ньому і є тільки цим мисленням, бо він — це дух, а це умоглядне знання — це знання, яке дає релігія одкровення. Це умоглядне знання знає Бога як *мислення, або* чисту сутність, і знає це мислення як буття і як існування, а існування — як свою негативність, а тому як Я, *це конкретне* Я та загальне Я; саме це і знає релігія одкровення. Надії і сподівання попереднього світу були спрямовані тільки на це одкровення, щоб мати змогу споглядати те, чим є абсолютна сутність, і знайти себе в ній; втіха бачити себе в абсолютній сутності дісталася самоусвідомленню і охоплює увесь світ, бо абсолютна сутність — це дух, простий рух тих чистих моментів, які виражають саме те, що божественна сутність стає відома як дух тільки завдяки тому, що її споглядають як *безпосереднє* самоусвідомлення.

Це поняття духу, що знає себе як дух, і саме ще безпосереднє та нерозвинене. Сутність — це дух; іншими словами, вона з'явилася, стала відкрита; ця перша очевидність і сама є *безпосередньою,* але безпосередність — це водночас і чисте опосередкування, або мислення, і тому вона повинна в самій собі репрезентувати його як таке. А коли придивитися пильніше, дух у безпосередності самоусвідомлення є *цим одиничним* самоусвідомленням, протиставленим *загальному* самоусвідомленню; він є винятковим одним, що для свідомості, для *якої* він існує, має ще не зруйновану форму якогось *чуттєвого іншого;* це інше ще не знає дух як свій, або ж дух у своїй формі *одиничного* Я ще не існує як загальне Я, як усі Я. Або ж форма духу — це ще не форма поняття, тобто загального Я, — Я, що у своїй безпосередній реальності є ще й скасованим, є мисленням, загальністю, не втрачаючи в цій загальності своєї реальності. Проте найближча й теж безпосередня форма цієї загальності — це ще не форма самого *мислення, поняття* як *поняття,* а загальність реальності, тотальність усіх Я і піднесення існування у сферу уяви; так само як і взагалі, коли подати конкретний приклад, скасоване *чуттєве конкретне це* — передусім річ *сприйняття,* а не *загальне* тями.

Отже, ця окрема людина, в постаті якої стала відкрита абсолютна сутність, здійснює в собі як в індивіді процес *чуттєвого буття.* Це безпосередньо присутній Бог, і тому його *буття* переходить у *був-шість.* Свідомість, для якої Бог має цю чуттєву присутність, припиняє бачити його, чути його; вона *бачила* його й *чула* його, і лише тому, що бачила та чула його, вона й сама стає духовною свідомістю, або ж він тепер постає *в духові,* так само як давніше поставав перед свідомістю як *чуттєве існування.* Адже як свідомість, що бачить і чує його чуттєво, вона й сама є тільки безпосередньою свідомістю, яка не скасувала нетотожність об'єктивності, не взяла її в чисте мислення і знає як дух цього об'єктивно репрезентованого індивіда, а не себе. У зникненні безпосереднього існування того, що відоме як абсолютна сутність,

безпосереднє отримує свій негативний момент; дух лишається безпосереднім Я реальності, проте як *загальне самоусвідомлення* громади, — самоусвідомлення, що спочиває у своїй власній субстанції, так само як воно в цій субстанції є загальним суб'єктом; це не індивід для себе, а індивід разом зі свідомістю громади, і те, чим він є для цієї громади, — це повне ціле духу.

Проте *минулість* і *дистанція* — тільки недоверше-на форма, в якій безпосередня модальність опосередкована або утверджена загально; ця модальність тільки поверхнево занурена в елемент мислення, зберігається там *як* чуттєва модальність і не утверджена як одне разом із природою самого мислення. Вона піднесена тільки у світ *уяви,* бо уява — це синтетичне поєднання чуттєвої безпосередності та її загальності, або мислення.

Ця *форма уяви* становить визначеність, у якій дух у цій своїй громаді усвідомлює себе. Ця форма — ще не самоусвідомлення духу, що досяг свого поняття як поняття: опосередкування ще не завершене. Отже, в цьому поєднанні буття і мислення є певна вада, бо духовна сутність і далі уражена непримиреним роздвоєнням на цьогобіччя і потойбіччя. *Зміст* істинний, але всі його моменти, утверджені в елементі уяви, мають характер не збагненних на основі поняття, а таких, що видаються цілковито самостійними аспектами, пов'язаних один з одним тільки *зовнішньо.* Для того, щоб істинний зміст мав для свідомості і свою істинну форму, необхідний ще вищий рівень розвитку свідомості, на якому її споглядання абсолютної субстанції підноситься до поняття, а *для неї самої* її свідомість стає тотожна її самоусвідомленню, як це відбулося для нас або *в собі.*

Цей зміст треба розглянути так, як він існує у своїй свідомості. Абсолютний дух — це *зміст,* і саме так він перебуває у формі своєї *істини.* Але його істина полягає не тільки в тому, що він є субстанцією громади, або її *в-собі,* і не тільки в тому, що він вийшов з цієї внутрішності в об'єктивність уяви, а й у тому, що він став реальним Я, відображується в собі і є суб'єктом.

Отже, цей суб'єкт — це процес, який дух здійснює у своїй громаді, або життя цієї громади. Отже, те, чим цей дух, що відкриває себе, є *в собі й для себе,* виникає не внаслідок того, що його багате змістом життя в громаді немов розкручене і зведене до перших кількох ниток, скажімо, до поглядів першої недосконалої громади або навіть до того, що казала реальна людина [Христос]. В основі цього зведення до первісності лежить інстинкт іти до поняття, але воно плутає *походження* як *безпосереднє існування* першої історичної появи з *простотою поняття.* Отже, через таке збіднення життя духу внаслідок відкидання ідеї громади та її діяльності на основі цієї ідеї замість поняття постає радше гола зовнішність та одиничність, історичний спосіб безпосередньої появи духу і позбавлений духу спогад про гіпотетичну індивідуальну постать [Христа] та її минувшину.

Дух є змістом своєї свідомості передусім у формі *чистої субстанції,* або є змістом своєї чистої свідомості. Цей елемент мислення — це процес опускання до існування, або індивідуальності. Середній термін між ними — це їхнє синтетичне поєднання, усвідомлення переходу в іншість, або уява, уявлення як таке. Третій момент — це повернення з цього уявлення й від тієї іншості, або елемент самого самоусвідомлення. Ці три моменти становлять дух; його розпад в уявленні полягає в тому, що він існує *визначеним* способом, але ця визначеність — не що інше, як один з його моментів. Отже, його докладний рух полягає в тому, щоб розширювати свою природу в кожному з цих моментів, немов у своєму елементі; оскільки кожна з цих сфер завершується в собі, це відображення в себе водночас є переходом до іншої сфери. Уявлення становить середній термін між чистим мисленням і самоусвідомленням як таким і є тільки однією з ви-значеностей. А водночас, як уже з'ясувалося, характер цього уявлення, що має бути синтетичним поєднанням, поширюється над усіма тими елементами і є їхньою спільною визначеністю.

Сам зміст, який треба розглянути, ми почасти вже знаємо як ідею про *нещасливу* свідомість і свідомість,

що вірить, проте в першій свідомості зміст має визначеність як *вироблений* зі *свідомості* й пожаданий для неї; це зміст, у якому дух не може ані насититись, ані знайти спокій, бо цей зміст ще не є його змістом *у собі,* або як його *субстанція;* натомість у свідомості, що вірить, зміст вважали за позбавлену Я *сутність* світу, або, по суті, за *об'єктивний зміст* уявлення, уявлення, яке взагалі тікає від реальності, а отже, не має *впевненості самоусвідомлення,* яка відокремлена від нього, з одного боку, як зарозумілість знання, а з другого — як чисте розуміння. Зате свідомість громади має цей зміст за свою *субстанцію,* так само як цей зміст є впевненістю громади у своєму духові.

Дух, спершу уявлений як субстанція в *елементі чистого мислення,* безпосередньо є, таким чином, простою самототожною вічною *сутністю,* що, проте, має не абстрактне *значення* сутності, а значення абсолютного духу. Проте цей дух полягає не в тому, щоб бути значенням, не в тому, щоб бути внутрішнім, а в тому, щоб бути реальним. Тому проста вічна сутність була б духом тільки в пустій фразі, якщо лишатися на рівні уявлення, не йти далі слів "проста вічна сутність". Але проста сутність, будучи абстракцією, є, фактично, *негативом* у собі, і то негативністю мислення, або ж такою негативністю, якою вона є в сутності в собі, тобто вона є абсолютною відмінністю від себе, або чистим становленням своїм іншим. Як *сутність* вона існує тільки *в собі,* або для нас, але оскільки саме ця чистота — це абстракція, або негативність, вона існує *для самої себе,* або *ж є Я, поняттям.* Таким чином, сутність *об'єктивна,* а оскільки щойно виражену *необхідність* поняття уявлення сприймає й виражає як *подію,* то цим сказано, що вічна сутність *породжує* собі інше. Але в цій іншості вона не менш безпосередньо й повертається в себе: адже ця відмінність — це відмінність *у собі,* тобто відмінність безпосередньо відрізняється тільки від себе, становить єдність, що повернулася в себе.

Таким чином, треба розрізняти три моменти: *сутність, буття-для-себе,* яке є іншістю сутності і для якого існує сутність, і *буття-для-себе,* або знання

про себе *в іншому.* Сутність у своєму бутті-для-себе споглядає тільки себе; в цьому відчуженні вона є тільки при собі; буття-для-себе, що викидає себе з сутності, — це *знання сутності про себе;* це слово, що, вимовлене, відчужує того, хто вимовив, і лишає його спустошеним, але слово сприймають і безпосередньо, і саме таке самосприйняття є існуванням слова. Отже, утворені відмінності розпалися не менш безпосередньо, ніж утворилися, і не менш безпосередньо утворилися, ніж розпалися, а істинне та реальне якраз і є цим круговим рухом.

Цей рух у самому собі виражає абсолютну сутність як *дух;* абсолютна сутність, яку не сприймають як дух, є тільки абстрактною порожнечею, так само як дух, якого не сприймають як цей дух, є тільки пустим словом. Оскільки його *моменти* сприймають тільки в їхній чистоті, вони є позбавленими спокою поняттями, що існують, тільки будучи в собі своєю протилежністю й маючи свій спокій у цілому. А л е уявлення громади — це не тільки мислення *на основі понять,* бо вона має зміст без його необхідності й запроваджує в царстві чистої свідомості не форму поняття, а природні відносини батька і сина. Оскільки навіть у мисленні вона зберігає *характер уявлення,* сутність і справді розкривається їй, але, з одного боку, моменти сутності внаслідок цього синтетичного уявлення розпадаються, тож вони не пов'язані один з одним самим своїм поняттям, а з другого боку, ця уява відступає від свого чистого об'єкта й має з ним тільки зовнішні відносини; об'єкт відкритий їй чимсь чужим, і в цьому мисленні духу уява не впізнає себе, не впізнає природи чистого самоусвідомлення. Тією мірою, якою треба трансцендувати форму уявлення та відносини, запозичені в природи, а отже, трансцендувати зокрема й те, що моменти руху, що є духом, вважано за ізольовані непохитні субстанції або суб'єкти, а не за минущі моменти, цю трансцендентність слід вважати за тиск із боку поняття, так само як вище ми вже вказували на це, говорячи про інший аспект. Але оскільки це тільки інстинкт, він не впізнає себе, викидає разом з формою і зміст і, що означає те саме,

опускає цей зміст до рівня історичної вигадки і спадщини традиції; таким чином він зберігає тільки суто зовнішнє віри, а отже, як щось мертве й позбавлене пізнання, натомість *внутрішнє* віри зникає, бо воно було б поняттям, що знає себе як поняття.

Абсолютний дух, уявлений у чистій сутності, — це й справді не *абстрактна* чиста сутність, бо ця сутність саме завдяки тому, що вона є тільки моментом духу, радше опускається до рівня *елементу.* Але репрезентація духу в цьому елементі має в собі (в аспекті форми) ту саму ваду, що й *сутність* як сутність. Сутність — це абстрактне, а отже, й негативне своєї простоти, щось інше, і так само й дух в елементі сутності — це *форма простої єдності,* яка через те, по суті, теж є становленням іншого. Або, що означає те саме, відносини вічної сутності та її буття-для-себе— це безпосередні і прості відносини чистого мислення; отже, в цьому *простому* спогляданні себе в іншому *іншість* не утверджена як така; це відмінність, що, як відмінність у чистому мисленні, безпосередньо *не* є *відмінністю;* це освідчення в *коханні,* в якому обоє закоханих, відповідно до своєї сутності, не *протиставлені* одне одному. Дух, виражений в елементі чистого мислення, — це, по суті, бути не тільки в ньому, а й бути *реальним,* бо *іншість,* тобто скасування чистого, тільки помисленого поняття, полягає в самому понятті духу.

Елемент чистого мислення, будучи абстрактним, і сам радше є *іншим* своєї простоти й тому переходить у властивий елемент уявлення, — елемент, у якому моменти чистого поняття водночас і набувають субстанційного існування, протиставлені одне одному, і є *субєктами,* що не мають для якогось третього взаємної байдужості буття, а, відображені в собі, відокремлюються один від одного і стають протиставлені один одному.

Отже, тільки вічний, або абстрактний, дух стає *іншим* для себе, або вступає в існування, і то просто в *безпосереднє існування.* Отож він *створює* світ. Це *створення* — слово, що його уява використовує для передачі самого поняття, відповідно до його абсолютного руху, або щоб висловити те, що просте, виражене як абсолютне, або ж чисте мислення, є, будучи абстрактним, радше негативним, а отже, й протиставленим собі, своїм *іншим;* або, щоб сказати те саме в іншій формі, оскільки те, що утверджене як *сутність,* — це проста *безпосередність,* або *буття,* але, будучи безпосередністю, або буттям, позбавлене Я і, таким чином, не має внутрішнього, то воно *пасивне,* або є *буттям-для-іншого.* Це *буття для іншого* водночас і *світ;* дух у визначеності *буття для іншого* — це спокійне існування моментів, доти замкнених у чистому мисленні, а отже, розпад їхньої простої загальності й розпорошення цих моментів у їхній власній одиничності.

Проте світ — це не тільки дух, розпорошений у повноті існування й підпорядкований його зовнішньому порядкові, бо, оскільки дух, по суті, — це просте Я, це Я теж присутнє у світі; світ — це дух, *що існує* і є одиничним Я, яке має свідомість і відрізняє себе як інше, як світ, від себе. Це одиничне Я утверджене тільки отак безпосередньо і тому ще не є *духом для себе;* отже, воно не *існує як* дух; його можна назвати *невинним,* але, звичайно, аж ніяк не *добрим.* Щоб воно і справді було Я і духом, воно повинно передусім стати *іншим* і в своїх очах, так само як вічна сутність репрезентує себе як процес зберігання самототожності у своїй іншості. Оскільки цей дух визначений тільки як безпосередньо сутній, або як розпорошений у розмаїтті своєї свідомості, його становлення іншим є самозаглибленням знання. Безпосереднє існування перетворюється в мислення, або ж суто чуттєва свідомість перетворюється у свідомість мислення; оскільки, щоправда, це мислення походить із безпосередності, тобто є *зумовленим* мисленням, воно є не чистим знанням, а мисленням, що має в собі іншість, тобто протиставленим собі мисленням про *добро* і *зло.* Отже, людина репрезентована такою, якій *трапилося,* — це аж ніяк не щось необхідне, — втратити форму самототожності внаслідок збору плодів із дерева пізнання *добра* і *зла* й бути вигнаною зі стану

невинної свідомості, райського неробства, саду природних щедрот і всякого створіння.

Оскільки це самозаглиблення сутньої свідомості безпосередньо визначене як втрата самототожності, *зло* постає як перша форма існування самозаглибле-ної свідомості, а оскільки думки про *добро* і *зло* цілком протилежні й *ця* протилежність ще не розв'язана, ця свідомість, по суті, є тільки лихою. А л е водночас унаслідок саме цієї протилежності наявна й *добра* свідомість, протиставлена лихій, та їхні взаємовідносини. Тією мірою, якою безпосереднє існування обертається в *мислення,* а *самозаглиблення,* що почасти й саме є мисленням, а почасти — моментом *ставання іншим* з боку сутності, стає визначеним точніше, ставання лихим можна відсунути ще далі назад із сутнього світу, перенести його в найдавніше царство мислення. Отже, можна сказати, що ще перший син світла [Люцифер], зосередившись на собі, зазнав падіння, проте на його місці одразу був створений інший. А така форма, як *падіння,* належить тільки уявленню, проте не поняттю, так само як і *син,* що, навпаки, або принаймні опускає моменти поняття до рівня уявлення, або переносить уявлення в царство мислення. Не менш байдуже й те, чи підпорядковувати простій думці про *іншість* у вічній сутності розмаїття інших форм і передавати їм оту *самозаглибленість.* Таке підпорядкування повинно, хай там як, мати схвалення, бо момент *іншості,* таким чином, виражає водночас, як і повинен, розмаїття, і то не як множину взагалі, а як визначене розмаїття, тож одна частина, син, є тим простим, *що* знає себе як сутність, зате друга частина — це відчуження буття-для-себе, і вона живе тільки на те, щоб хвалити ту сутність, і тому цій частині можна приписати повернення назад відчуженого буття-для-себе і самозаглибленість зла. Тією мірою, якою іншість розпадається на дві частини, дух у його моментах можна було б виразити точніше, і, якщо рахувати їх, назвати чотириєд-ністю, або, оскільки сукупність знову розпадається на дві частини, тобто одну частину, що лишилася доброю, і другу частину, що стала лихою, навіть п'ятиєд-

ністю. Проте *рахування* моментів можна вважати взагалі непотрібним, оскільки, з одного боку, відмінне й саме є тільки *єдиним,* тобто *думкою* про відмінність, що є тільки *єдиною* думкою, оскільки думка і є *цим* відмінним, або ж другим, протиставленим першому, а з другого боку, оскільки мислення, обіймаючи багато в одному, має бути вивільнене зі своєї загальності й диференційоване на більше ніж три або чотири окремі відмінності; ця загальність супроти абсолютної визначеності абстрактного одного, принципу числа, й сама видається невизначеністю у відносинах із числом, тож можна говорити тільки про *кількість* узагалі, а не про певне *число* відмінностей, та й загалом цілком зайва річ мислити про кількість і лічбу, так само як за інших обставин проста відмінність за величиною чи кількістю виходить за межі мислення на основі понять і нічого не сповіщає.

Добро і *зло* були визначеними відмінностями мислення, які постали перед нами. Оскільки 'їхня протилежність ще не розв'язана й вони репрезентовані як сутності мислення, і кожне з них незалежне для себе, людина є позбавленим сутності Я й синтетичною основою їхнього існування та боротьби. Але ці універсальні сили добра і зла належать водночас і Я, або ж Я становить їхню реальність. Отже, відповідно до цього моменту, виходить, що як зло — це не що інше, як самозаглибленість природного існування духу, так і, навпаки, добро вступає в реальність і видається сутнім самоусвідомленням. Те, на що в суто помисленому духу загалом тільки зроблено натяк як на перехід божественної сутності в *іншість,* тут підступає, для уяви, ближче до своєї реалізації; реалізація полягає в самоприниженні 'божественної сутності, що зрікається своєї абстрактності та нереальності. Інший аспект, зло, уява вважає за подію, чужу божественній сутності; розуміти зло в божественній сутності *як Божий гнів* — це найвище, найтяжче зусилля, на яке спроможна уява, що бореться саме з собою, і це зусилля, будучи позбавленим поняття, лишається безплідним.

Отже, відчуження божественної сутності утверджене подвійним способом; Я духу і його просте мислен-

ня — це два моменти, абсолютна єдність яких становить сам дух; відчуження полягає в тому, що обидва моменти розпадаються і вартість одного з них не дорівнює вартості другого. Тому ця нерівність подвійна, і постають два зв'язки, спільними для яких є щойно названі моменти. В одному з них *божественна сутність* править за суттєве, а природне існування та Я за несуттєві й такі, які підлягають скасуванню; натомість у другому моменті *буття-для-себе* править за суттєве, а просте божественне — за несуттєве. їхній ще порожній середній термін — це *існування* взагалі, проста спільність їхніх обох моментів.

Розв'язок цієї протилежності відбувається не внаслідок боротьби між двома моментами, уявлених як відокремлені та самостійні сутності. Саме завдяки своїй *самостійності* кожен *у собі,* спираючись на своє поняття, має знайти свій розв'язок; боротьба починається тільки там, де обидва моменти припиняють бути сумішшю мислення й самостійного існування і де вони протиставлені один одному тільки як дум к и - . Адже в такому разі, будучи визначеними поняттями, вони, по суті, існують лиш у протиставних відносинах; натомість як самостійні вони мають, окрім цієї протиставності, ще і свою суттєвість, і тому їхній рух — це їхній вільний власний рух. Отже, оскільки рух обох моментів — це рух *у собі,* бо його треба розглядати тільки в них самих, цей рух починається в тому з обох моментів, котрий визначений проти другого як такий, що існує в собі. Цей момент визначений як добровільна діяльність, але необхідність його відчуження полягає в понятті, згідно з яким те, що існує в собі й визначене отак тільки в протилежності, саме тому не має справжнього існування; отже, той момент, що має за свою сутність не буття-для-себе, а просте буття, сам себе відчужує, віддається смерті й, таким чином, примирює з собою абсолютну сутність. Адже в цьому русі він репрезентується як *дух,* абстрактна сутність відчужена від себе, він має природне існування і реальність, належну Я; ця його інші ість, або його чуттєва присутність, повернена назад другим переходом в інші ість і утверджена як скасована, або

універсальна, і, таким чином, божественна сутність стала собою у сфері чуттєвої присутності; безпосереднє існування реальності припинило бути чимсь чужим або зовнішнім для неї, бо вже є скасованим, універсальним, і тому ця смерть — це її відродження як духу.

Скасована безпосередня присутність самоусвідом-леної сутності — це ця сутність як загальне самоусвідомлення, і тому поняття скасованого одиничного Я, що є абсолютною сутністю, безпосередньо виражає конституювання громади, що, досі перебуваючи у сфері уяви, тепер повертається в себе як у Я; дух, таким чином, переходить із другого елементу своєї визначеності — уяви — в *третій* елемент-, самоусвідомлення як таке. Коли розглянути ще спосіб поведінки, який обирає це поняття у своєму процесі, ми передусім бачимо, як виражене те, що божественна сутність набирає людської природи. Цим твердженням уже *виражено,* що *в собі* вони неподільні, так само як і твердження, що божественна сутність *із самого початку* самовідчужується, а її існування зосереджується в собі і стає лихим, не стверджує, а просто *містить* у собі тезу, що *в собі* це лихе існування не є чимсь чужим божественній сутності; абсолютна сутність була б тільки пустою назвою, якби справді існувало щось *інше* відносно неї, якби щось *відкололося* від неї; момент *самозаглибленості* становить радше суттєвий момент *Я* духу. Те, що ця самозаглибленість, а отже, й те, що лише завдяки їй стає *реальністю,* належить самій сутності (оскільки вона для нас є поняттям і тією мірою, якою вона для нас є поняттям), уявлювальній свідомості видається немов незбагненною *подією; в-собі* набирає для неї форми *байдужого буття.* Думка, що ці моменти, абсолютна сутність і Я, що існує для себе, — які нібито тікають один від одного, не є відокремленими, *також* постає перед цим уявленням, бо воно має реальний зміст, проте згодом, у відчуженні божественної сутності, що стає плоттю. Це уявлення, що, таким чином, є ще *безпосереднім,* а отже, не духовним, тобто знає людську постать божественної сутності тільки як одиничну, а не універсальну

форму, стає духовним для цієї свідомості у рухові сформованої сутності, що знову жертвує своїм безпосереднім існуванням і повертається до сутності; отже, духом є тільки сутність, *відображена в собі.* Таким чином, тут репрезентоване *примирення* божественної сутності з іншим узагалі, а надто з *думкою* про це інше, про *зло.* Якщо це примирення, згідно зі *своїм поняттям,* виражене так, що *зло в собі* — це *те саме,* що й *добро,* а божественна сутність — *те саме,* що й природа в усьому її обсязі, так само як природа, відокремлена від божественної сутності, — це *ніщо,* тоді цей стан слід вважати за недуховний спосіб вираження, який неминуче має породжувати непорозуміння. Оскільки зло — *те саме,* що й добро, тоді й зло — це не зло і добро — не добро, а і зло, і добро радше скасовані, зло загалом — це самозаглиблене буття-для-себе, а добро — простота, позбавлена Я. Оскільки і зло, і добро виражені отак згідно зі своїм поняттям, водночас стає очевидною їхня єдність: адже самоза-глиблене буття-для-себе — це просте знання, а позбавлена Я простота — це ще й чисте буття-для-себе, зосереджене в собі. Отож треба сказати, що добро і зло, згідно з цим своїм поняттям, тобто тією мірою, якою вони не є добром і злом, — це *те саме,* так само як слід сказати, що вони *не* є тим самим, а цілковито *різні,* бо просте буття-для-себе, а то й чисте знання, — це ще й чиста негативність, або абсолютна відмінність у собі. Тільки ці два твердження завершують ціле, і утвердженню та запевненню першого слід протиставити нездоланне затяте наполягання на другому; оскільки обидва твердження мають однакову слушність, обидва однаково й хибні, і їхня хибність полягає в тому, що такі абстрактні форми, як *те саме* і *не те саме, тотожність* і *нетотожність,* вважають за щось істинне, усталене й реальне та покладаються на них. Істини не має ні перше, ні друге, а має тільки їхній рух, у якому проста тесамість є абстракцією, а тому й абсолютною відмінністю, тоді як ця відмінність, будучи відмінністю в собі, відрізняється від себе, отже, є самототожністю. Саме в такій ситуації ми опиняємося, говорячи про *тесамість* божественної

сутності і природи взагалі та людської зокрема; божественна сутність — це природа тією мірою, якою вона не є сутністю, а природа божественна за своєю сутністю, проте тільки в духові обидва абстрактні аспекти утверджені такими, якими є насправді, тобто як *скасовані,* і це утвердження, якого не можна висловити судженням, позбавленим духу словом *є,* яке править за зв'язку в цьому судженні. Так само й природа — *ніщо за межами* своєї сутності, але й саме це ніщо *є* тим самим; це абсолютна абстракція, а отже, чисте мислення, або самозаглибленість, а зі своїм моментом протилежності духовної єдності — це *зло.* Труднощі, притаманні цим поняттям, породжені тільки наполяганням на зв'язці *є* і забуванням про мислення, де моменти не меншою мірою *існують,* ніж *не існують,* — є тільки рухом, що є духом. Саме ця духовна єдність, або ж єдність, у якій відмінності існують тільки як моменти або як скасовані, стає відома уявлюва-льній свідомості у згаданому вище примиренні, а оскільки ця єдність — загальність самоусвідомлення, самоусвідомлення припинило бути уявлювальним; рух повернувся в нього.

Дух, таким чином, утвердився в третьому елементі — в *загальному самоусвідомленні;* дух є своєю *громадою.* Рух громади як самоусвідомлення, що відрізняє себе від свого уявлення, полягає у *створенні* того, що стало *в собі.* Померла божественна людина, або людський Бог, є *в собі* загальним самоусвідомленням; вона повинна стати такою *для цього самоусвідомлення.* Або, оскільки самоусвідомлення становить *один* аспект протилежності, властивої уявленню, а саме: лихий аспект, який вважає природне існування та одиничне буття-для-себе за сутність, цей аспект, репрезентований як незалежний, але ще не як момент, повинен унаслідок своєї незалежності піднестися в собі й для *себе* до духу, або ж репрезентувати рух духу в самому собі.

Цей аспект, це самоусвідомлення, — це *природний* дух; Я має вийти з цієї природності та зосередитись у собі, а це означає, що воно має стати *лихим.* Але цей аспект *у собі* вже лихий; отже, самозаглиблення поля-

гає в тому, щоб переконати себе, що природне існування — це зло. Уявлювальна свідомість вимальовує собі як *сутнє* ставання-лихим та буття-лихим світу, так і *сутнє* примирення абсолютної сутності; натомість у самоусвідомленні як такому це уявлене з погляду форми — тільки скасований момент (адже Я — негативне), а отже, знання, що є чистою діяльністю свідомості в самій собі. Цей момент *негативного* повинен мати свій вияв і в змісті. Тобто оскільки сутність *у собі* вже примирена з собою і є духовною єдністю, в якій частини уявлення існують як *скасовані,* або як *моменти,* це репрезентується так, що кожна частина уявлення набуває тут *протилежного* значення від того, яке мала давніше, і тому кожне значення доповнюється іншим, і тільки завдяки цьому зміст стає духовним; оскільки визначеність кожної частини є ще і своєю протилежністю, єдність досягається в ін-шості, в духовному, так само як раніше ми бачили, що протилежні значення поєднуються для нас, або *в собі,* і скасовуються навіть абстрактні форми *тесамо-сті* й *нетесамості, тотожності* й *нетотолсності.*

Тож якщо в уявлювальній свідомості *інтеріоризація* природного самоусвідомлення була *злом, що існує,* ця інтеріоризація в елементі самоусвідомлення — це *знання* про *зло* як таке, що *в собі* є в існуванні. Отже, це знання, звичайно, — становлення лихим, але становлення тільки *думки про зло,* і тому його визнано за перший момент примирення. А д ж е як повернення в себе з безпосередності природи, визначеної як зло, воно є покиданням цієї безпосередності й відмиранням гріха. Свідомість покидає не природне існування як таке, а природне існування як таке, що водночас відоме як зло. Безпосередній процес *входження в себе,* самозаглиблення, теж є опосередкованим: він припускає сам себе, або ж є своєю власною причиною; причина самозаглиблення полягає в тому, що природа в собі вже заглибилась у себе; через зло людина має самозаглиблюватись, але й саме *зло* є самозаглибленням. Саме з цієї причини цей перший рух і сам є тільки безпосереднім, або своїм *простим поняттям,* бо він — це те саме, що і його причина.

Отже, рух, або перехід в іншість, ще повинен постати у своїй набагато властивішій формі.

Тому, крім цієї безпосередності, необхідне ще й *опосередкування уявлення. Знання* про природу як про несправжнє існування духу та універсальність Я, що постала в ньому самому, становлять *у собі* примирення духу з собою. Це *в-собі* набирає для самоусвідомлення, яке не розуміє, форми чогось *сутнього* та репрезентованого йому як *уявлення.* Отже, розуміння не є для нього сприйняттям [Ergreifen] цього поняття, що знає скасовану природність як загальну природність, тобто як примирену з собою, а є тільки сприйняттям *увленої ідеї,* мовляв, божественна сутність примирена зі своїм існуванням внаслідок певної *події*-. Бог відчужив свою божественну сутність, утілився в людину і помер. Сприйняття цієї ідеї точніше виражає те, що доти було назване в уявленні духовним воскресінням, або процесом, у якому одиничне самоусвідомлення Бога стає загальним, стає громадою. *Смерть* божественної людини *як смерть* — це *абстрактна* негативність, безпосередній результат процесу, що закінчується тільки в *природній* загальності. Смерть втрачає це духовне значення в духовному самоусвідомленні, або стає своїм щойно згаданим поняттям; смерть тоді втрачає своє безпосереднє значення — небуття *цього індивіда* — і преосутнюєть-ся в *загальність* духу, що живе у своїй громаді, щодня помирає в ній і щодня воскресає.

Отже, те, що належить елементу *уявлення,* тобто що абсолютний дух репрезентує природу духу у своєму існуванні як *одиничний* дух, чи, радше, як *окремий* дух, переходить тут у саме самоусвідомлення, у знання, що зберігає себе у своїй іншості, і тому це самоусвідомлення не *вмирає* реально (на відміну від уявленої думки, ніби *окрема людина* [Христос] *справді* померла), бо його окремість помирає в його загальності, тобто в його *знанні,* що є сутністю, яка при-мирюється з собою. Таким чином, цей безпосередньо попередній *елемент увлення* тут утверджений як скасований, тобто він повернувся в Я, у своє поняття; те, що було там тільки сутнім, тут стало суб'єктом. Саме

тому і *перший елемент, чисте мислення* та вічний дух у ньому, вже не перебуває по той бік ані уявлюва-льної свідомості, ані Я, бо повернення цілого в себе якраз і полягає в тому, щоб містити в собі всі моменти. Смерть посередника, яку сприйняло Я, — це скасування його *об'єктивності,* або його *окремого бут-тя-для-себе;* це *окреме* буття-для-себе стало загальним самоусвідомленням. З другого боку, *загальне* саме завдяки цій причині є самоусвідомленням, і чистий, або нереальний, дух голого мислення став реальним. Смерть посередника — це смерть не тільки його *природного аспекту,* або ж його окремого бут-тя-для-себе; вмирає не тільки позбавлена сутності вже мертва оболонка, а й *абстракція* божественної сутності. Адже посередник, тією мірою, якою його смерть ще не завершила примирення, — це щось однобічне, яке знає як *сутність* не реальність, а простий елемент мислення; ця однобічна крайність Я ще не має однакової вартості з сутністю; сутність Я отримує тільки в духові. Отже, смерть цієї уявленої ідеї охоплює водночас і смерть *абстракції божественної сутності,* що не утверджена як Я. Ця смерть — гірке відчуття нещасливої свідомості, що *помер сам Бог.* Ці суворі слова — вияв найглибшого внутрішнього самопізнання, повернення свідомості в глибини ночі Я = Я, що нічого вже не знає й не розрізняє за своїми межами. Отже, це відчуття, фактично, є втратою *субстанції* та її протиставності зі свідомістю, але водночас воно є чистою *суб'єктивністю* субстанції, або чистою самовірогідністю, якої бракувало цій субстанції, коли вона була об'єктом, або безпосередністю, або чистою сутністю. Отже, це знання — *одуховлення,* завдяки якому субстанція стала суб'єктом, її абстрактність та безживність відмерли, і тому субстанція стала *реальним* простим та загальним самоусвідомленням.

Отже, дух — це дух, що знає сам себе; він знає *себе;* те, що в його очах є об'єктом, існує; іншими словами, його уявлення — це істинний абсолютний *зміст;* цей зміст виражає, як ми бачили, сам дух. Водночас це не тільки *зміст* самоусвідомлення і не тільки об'єкт *для нього, а* ще й *реальний дух.* Він є таким, бо проходить

крізь три елементи своєї природи; цей рух завдяки самому собі становить свою реальність; те, що само себе рухає, — це дух, він суб'єкт руху, а також і сам *рух, або* субстанція, крізь яку проходить суб'єкт. Ми бачили, як постало поняття духу, коли ввійшли у сферу релігії, то був рух духу, впевненого в собі, що прощає зло і внаслідок цього водночас полишає свою власну простоту і тверду незмінність, або ж рух, у якому абсолютно *протиставлене* визнає себе за *те саме,* що і його протилежність, і це визнання прориває ться як "так" між цими обома крайностями, і саме це поняття *споглядає* релігійна свідомість, якій відкрита абсолютна сутність, і скасовує *відмінність* свого *Я* від *того, що* вона *споглядає;* будучи суб'єктом, вона водночас ще і субстанція, а отже, й сама є духом, — саме тому й тією мірою, якою вона є цим рухом.

Проте громада ще не завершена в цьому своєму самоусвідомленні; її зміст існує для неї загалом у формі *уявлення,* і цей розкол властивий навіть *реальній духовності* громади, її поверненню зі свого уявлення, так само як і елемент чистого мислення теж був обтяже-ний цим розколом. Отже, громада не усвідомлює, чим вона є; громада — це духовне самоусвідомлення, що в її очах не є об'єктом як це конкретне самоусвідомлення, або ж не розвивається в самоусвідомлення; навпаки, тією мірою, якою вона є свідомістю, вона має ті уявлення, які ми вже розглянули. Ми бачимо, що самоусвідомлення у своєму останньому поворотному пункті стає *внутрішнім* у своїх очах і досягає *знання* про своє *внутрішнє буття,* свою самозаглибленість; ми бачили, як воно відчужило своє природне існування й набуло чистої негативності. А *позитивне* значення (тобто те, що саме ця негативність, або чиста *внутрішність знання,* не меншою мірою — ще й *самото-тожна сутність;* іншими словами, що ця субстанція стала абсолютним самоусвідомленням), для побожної свідомості є тут *іншим.* Вона сприймає аспект, що чиста інтеріоризація знання — це абсолютна простота в собі, або субстанція, як уявлення про щось, що є таким не у згоді зі своїм поняттям, а як дія задоволення, отриманого від *чужого.* Або ж вона не усвідомлює, що

ця глибина чистого Я є насильством, завдяки якому абстрактна сутність видобута зі своєї абстракції і силою чистої побожності піднесена до Я. Через те діяльність Я зберігає відносно неї негативне значення, бо самовідчуження субстанції є для Я чимсь *у-собі,* Я не сприймає, не розуміє його, або ж не знаходить його у *своїй* діяльності як такій. Оскільки ця єдність сутності і Я виникла *в собі,* свідомість має ще й *ідею* свого примирення, але тільки як ідею. Я досягає задоволення завдяки тому, що *зовнішнім способом* додає до своєї чистої негативності позитивне значення своєї єдності з сутністю; таким чином, і самому його задоволенню перешкоджає протилежність, яку становить потойбіч-чя. Через те його власне примирення постає в його свідомості як щось *далеке,* як щось далеке в *майбутньому,* так само як примирення, якого досягає інше Я, видається далеким *у минувшині. Індивідуальна* божественна людина [Христос] мав батька, що існував *у собі,* і тільки його мати була *реальна,* і так само й загальна божественна людина, тобто громада, має за свого батька *власну діяльність* і *знання,* а за матір — *вічну любов,* яку вона лише *відчуває,* проте не споглядає у своїй свідомості як реальний безпосередній *об'єкт.* Отже, його примирення міститься в його серці, але його свідомість ще роздвоєна, а реальність розбита. Те, що вступає в його свідомість як *у-собі,* або аспект *чистого опосередкування,* є примиренням, що лежить по той бік, а те, що постає як *присутнє,* як аспект *безпосередності* та *існування,* — це світ, який ще має чекати свого преосутнення. Світ, безперечно, *в собі* примирений із божественною сутністю, а ця *сутність,* звичайно, знає, що вона вже не вважає свій об'єкт за те, що відчужене від неї, а визнає, що в її любові він тотожний із нею. Проте для самоусвідомлення ця безпосередня присутність ще не є постаттю духу. Отже, дух громади у своїй безпосередній свідомості відокремлений від своєї релігійної свідомості, яка, щоправда, проголошує, що ці свідомості *в собі* не відокремлені, а становлять *у-собі,* яке ще не реалізоване, або ще не стало не менш абсолютним буттям-для-себе.

(ГГ)
Абсолютне знання

VIII
АБСОЛЮТНЕ ЗНАННЯ

Дух релігії одкровення ще не подолав свою свідомість як таку, або, що означає те саме, його реальне самоусвідомлення ще не стало об'єктом його свідомості; дух загалом і моменти, які диференціюються в ньому, припадають на сферу уявлень та форму об'єктивності. *Зміст* цих уявлень — абсолютний дух, і тут нам ідеться тільки про те, щоб скасувати цю голу форму, чи, радше, оскільки вона належить *свідомості як такій,* її істина мала виявитися ще в конфігураціях свідомості. Таке подолання об'єкта свідомості слід сприймати не однобічно, мовляв, об'єкт засвідчив себе як такий, що повертається в Я, а набагато визначе-ніше, тобто і як такий, що репрезентується Я як зни-кущий; крім того, бачити, що відчуження самоусвідомлення утверджує речовість і що це відчуження має не тільки негативне, а й позитивне значення, яке воно має не тільки для нас або в собі, а й для самоусвідомлення. Тому негативне об'єкта, або його само-скасування, має *для самоусвідомлення* позитивне значення, або ж самоусвідомлення *знає* про це ніщо об'єкта тому, що, з одного боку, самоусвідомлення відчужує себе: адже в цьому відчуженні воно утверджує себе як об'єкт, або — завдяки неподільній єдності *буття-для-себе* — утверджує цей об'єкт як себе. З другого боку, тут є водночас ще й інший момент, бо самоусвідомлення скасувало ще й це відчуження і об'єктивність та увібрало 'їх у себе, отже, у своїй іншості як такій перебуває при собі. Це рух свідомості, і в цьому русі свідомість є тотальністю своїх моментів.

Водночас свідомість повинна мати відносини з об'єктом відповідно до тотальності своїх визначеностей і розуміти його з позиції кожного з цих моментів. *Ця* тотальність визначеностей робить об'єкт *у собі* духовною сутністю, і для свідомості він і справді стає таким завдяки тому, що вона сприймає кожну окрему з цих визначеностей як Я, або завдяки щойно названим духовним відносинам з ними.

Отже, об'єкт почасти є *безпосереднім* буттям, або річчю взагалі, яка відповідає безпосередній свідомості; почасти — своїм переходом в іншість, своїми відносинами, або *буттям для іншого* і *буттям-для-се-бе,* визначеністю, що відповідає *сприйняттю,* а почасти — сутністю, або ж загальним, що відповідає тямі. Об'єкт як ціле — це силогізм, або ж рух загального через визначеність до одиничності, так само як і навпаки, рух від одиничності через одиничність як скасовану, або визначеність, до загального. Отже, свідомість повинна знати об'єкт як себе згідно з цими трьома визначеннями. Проте тут ідеться не про знання як чисте осягання об'єкта на основі понять, бо це знання треба розглядати лиш у його становленні, або в його моментах відповідно до аспекту, властивого свідомості як такій, натомість моменти властивого поняття, або чистого знання, — у формі конфігурацій свідомості. Тому об'єкт у свідомості як такій ще не постає як духовна сутність, як ми говорили про це трохи вище, і ставлення свідомості до об'єкта — це не спостереження його або в цій тотальності як такій, або в його чистій формі поняття, а почасти форма свідомості загалом і почасти певна кількість цих форм, які ми зібрали докупи і в яких, як можна довести, тотальність моментів об'єкта і ставлення свідомості тільки розпадаються на ті моменти.

Отже, щоб зрозуміти цей аспект сприйняття [Erfassen] об'єкта, яким воно є у формі свідомості, досить пригадати попередні, вже розглянуті форми свідомості. Тож з огляду на об'єкт, тією мірою, якою він є безпосереднім, *байдужим буттям,* ми бачимо, що спостережний розум *шукає* і *знаходить* сам себе в цій байдужій речі, тобто усвідомлює, що його діяльність —

це щось зовнішнє, й водночас усвідомлює, що його об'єкт — безпосередній. Також ми бачили, що в кульмінаційній точці визначеність об'єкта виражає себе в безкінечному судженні, що *буття Я — це річ.* І то чуттєва, безпосередня річ; якщо Я називають *душею,* його, щоправда, репрезентують і як річ, проте як невидну, невідчутну й т. ін., — отже, фактично, не як безпосереднє буття і не як те, що загалом вважають за річ. Те судження, взяте так, як воно звучить безпосередньо, позбавлене духу, або, радше, сама бездуховність. Проте, згідно зі своїм *поняттям,* воно, фактично, є найдуховнішим судженням, і це його *внутрішнє,* ще не *присутнє* в ньому, є тим, що виражають обидва інші моменти, які треба розглянути.

Річ — це Я, а фактично, в цьому безкінечному судженні річ скасована; річ — це ніщо в собі, вона має значення лиш у відносинах, тільки *через Я* та свої зв'язки з Я. Цей момент постає перед свідомістю в чистому розумінні та просвітництві. Речі цілковито *корисні,* тож їх треба розглядати тільки з погляду їхньої корисності. *Розвинене культурою* самоусвідомлення, що пройшло крізь світ самовідчуженого духу, внаслідок свого відчуження створило річ як само себе, і тому й далі зберігає себе в речі і знає, що річ несамостійна, або що річ, *по суті,* є тільки *буттям для іншого;* або ж — щоб повніше виразити *відносини,* тобто те, що тут становить природу об'єкта, — річ постає перед ним як *те, що існує для себе,* проголошує чуттєву вірогідність за абсолютну істину, але й саме це *буття-для-себе* проголошує тільки як момент, що просто зникає й переходить у свою протилежність, у самозречене буття для іншого.

Але знання про річ тут ще не завершене; річ має бути відома як Я не тільки в аспекті безпосередності буття та визначеності, а і як *сутніс?ть,* або *внутрішнє.* Це знання наявне в *моральному самоусвідомленні.* Моральне самоусвідомлення знає своє знання як *абсолютну суттєвість,* знає *буття* лише як чисту волю або чисте знання; воно *є* не чим іншим, як цими волею і знанням; іншому припадає тільки несуттєве буття, тобто таке, що не існує *в собі,* є тільки

пустою оболонкою. Тією мірою, якою моральна свідомість у своїй репрезентації світу випускає існування з Я, вона так само вбирає його в себе. Зрештою, як сумління вона вже не є чергуванням спершу утвердження, а потім видавання за інше існування та Я, а знає, що її *існування* як таке є цією чистою само-вірогідністю; об'єктивний елемент, у якому вона, діючи, виставляє себе, — це не що інше, як чисте знання Я про себе.

Це моменти, які становлять примирення духу зі своєю властивою свідомістю; ці моменти для себе одиничні, і тільки їхня духовна єдність є силою цього примирення. Проте останній із цих моментів неминуче є самою цією єдністю і, як стає очевидним, фактично пов'язує їх усі в собі. Дух, упевнений у собі у своєму існуванні, має за елемент свого *існування* не що інше, як це знання про себе; заява, мовляв, те, *що* він робить, він робить із переконаності в обов'язку, — це та його мова, яка надає *чинності* його діяльності. Діяльність — це перший (що існує *в собі)* поділ простоти поняття і повернення з цього поділу. Цей перший рух перетворюється в другий, оскільки елемент визнання утверджується як *просте* знання про обов'язок, на відміну від *відмінності* та *розколу,* притаманних самій діяльності, і, таким чином, формує непохитну реальність, протиставлену діяльності. Але в прощенні ми бачимо, як ця суворість щезає і зріка-ється себе. Отже, реальність як *безпосереднє існування* не має тут для самоусвідомлення ніякого іншого значення, як бути чистим знанням; і так само як *визначене* існування, або як відносини, те, що протиставлене собі, є знанням, з одного боку, про це суто одиничне Я, а з другого — про знання як загальне. Тут водночас утверджено, що *третій* момент, *загальність,* або *сутність,* править для кожного з двох протиставлених полюсів тільки за *знання.* Зрештою, вони скасовують пусту протилежність, яка ще лишається, і є знанням про Я = Я; це *одиничне* Я, що безпосередньо є чистим знанням, або загальним.

Таким чином, виявляється, що це примирення свідомості з самоусвідомленням породжене тут подвійним способом: першого разу в релігійному духові, а другого — в самій свідомості як такій. Різниця тут полягає в тому, що перше примирення існує у формі *буття-в-собі,* а друге — у формі *бупя-для-себе.* Як ми вже розглядали, вони одразу розпадаються; свідомість, у тому порядку, в якому перед нами постають її форми, досягнула почасти окремих моментів цього порядку, а почасти "їхнього об'єднання, і то задовго до того, як релігія дала своєму об'єкту форму реального самоусвідомлення. Об'єднання обох аспектів ще не виявилося; саме воно завершує послідовність форм духу, бо в ньому дух доходить до того, що знає себе не тільки таким, яким він існує *в собі,* або відповідно до свого абсолютного *змісту,* і не тільки таким, яким він існує *для себе* відповідно до своєї позбавленої змісту форми, або відповідно до аспекту самоусвідомлення, а й таким, яким він є *в собі й для себе.*

А л е це об'єднання вже відбулося *в собі,* і то в релігії, у поверненні уявлення в самоусвідомлення, проте не відповідно до властивої форми, бо релігійний аспект — це аспект *у-собі,* протиставлений рухові самоусвідомлення. Тому об'єднання належить цьому іншому аспекту, що, на відміну від попереднього, є аспектом відображення в собі, отже, тим аспектом, що містить себе і свою протилежність, і то не тільки *в собі* або якимсь загальним способом, а й *для себе,* або ж розвинену та диференційовану. Зміст, так само як і інший аспект самоусвідомленого духу, і то тією мірою, якою він є *інтим* аспектом, були засвідчені й присутні у своїй повноті; об'єднання, якого ще бракує, — це проста єдність поняття. Отже, це поняття вже дане в аспекті самого самоусвідомлення, але воно, як уже траплялося нам і вище, має, як і решта моментів, форму, що є *окремою постаттю свідомості.* Це та частина постаті впевненого в собі духу, що лишається в його понятті й була названа *прекрасною душею.* Тобто ця душа — це знання духу про себе у своїй чистій прозорій єдності; самоусвідомлення, що знає чисте знання про *чисте внутрішнє буття* як дух і є не тільки спогляданням божественного, а і його самоспогляданням. Оскільки це поняття твердо протиставлене

своїй реалізації, воно є однобічною формою, що, як ми бачили давніше, зникає в пустих випарах, але водночас справді відчужує себе й посувається далі. Внаслідок цієї реалізації позбавлене об'єкта самоусвідомлення припиняє твердо наполягати на своїй позиції і скасовується *визначеність* поняття супроти його *здійснення;* його самоусвідомлення набуває форми загальності, і те, що лишається йому, — це його справжнє поняття, або поняття, що досягнуло своєї реалізації; поняття існує у своїй істині, тобто в єдності зі своїм відчуженням, — це знання про чисте знання, а не про абстрактну *сутність,* якою є обов'язок, знання про сутність, що є *цим* знанням, *цим* чистим самоусвідомленням, що, отже, є водночас справжнім *об'єктом,* бо це поняття — Я, що існує само для себе.

Це поняття дає собі свою реалізацію, з одного боку, в духові, що впевнений у собі та *діє,* а з другого — *в релігії;* в релігії воно набуває абсолютного *змісту як змісту,* або ж у формі *уявлення,* іншості для свідомості, натомість у духові — форму самого Я, бо ця форма містить *діяльний* впевнений у собі дух; Я завершує життя абсолютного духу. Ця форма є, як ми бачили, тим простим поняттям, яке, проте, віддає свою вічну *сутність, існує* або діє. *Розкол* або вихід назовні із внутрішнього притаманні чистоті поняття, бо ця чистота — абсолютна абстракція негативності. Так само й елемент своєї реальності, або буття, яке вона містить, поняття має в самому чистому знанні, бо це знання — проста *безпосередність,* що є як *буттям* та *існуванням,* так і *сутністю,* і тут буття та існування — негативне мислення, а сутність — саме позитивне мислення. Це існування є, зрештою, ще й відобра-женістю в собі з цього чистого знання — і як існування, і як обов'язку, — або ж станом *зла.* Це самозаглиблення становить *протилежність поняття* і, отже, є появою *недіяльного* й *нереального* чистого знання про сутність. Проте його поява в цій протилежності — це участь у ній; чисте знання про сутність відчужує *в собі* свою простоту, бо це знання є *роздвоєнням,* або негативністю, що становить поняття; тією мірою, якою це роздвоєння є процесом *становлення-для-се-*

бе, воно є злом, а тією мірою, якою воно є *в-собі,* воно є тим, що лишається добром. Те, що давніше вже відбулось *у собі,* існує водночас *для свідомості й* теж подвоюється, існує і *для неї,* і як своє *буття-для-себе,* або своя власна діяльність. Отже, те, що вже утверджене *в собі,* повторюється тепер як знання свідомості про нього та як усвідомлена діяльність. Кожен полишає іншому ту незалежність визначеності, з якою кожен поставав перед іншим. Це відкидання незалежності — це те саме зречення однобічності поняття, що становило *в собі* початок, але відтепер — це *його* зречення, так само як поняття, якого зреклися, — його поняття. Це *в-собі* початку, як негативність, теж є *опосередкованим;* отже, воно тепер *утверджується* таким, яким є насправді, а *негативне* існує як визначеність, яку кожен має для іншого, і є самоскасуваль-ним. Одна з двох частин протилежності — це нетотожність між *буттям-у-самому-собі-в-своїй-одиничності* та загальністю, друга — нетотожність своєї абстрактної загальності і Я; перша частина помирає в очах свого буття-для-себе і, відчужуючись, признається; друга — зрікається суворості своєї абстрактної загальності й помирає в очах свого безживного Я та непорушної загальності, і тому перша частина доповнена моментом загальності, що є сутністю, а друга — загальністю, що є Я. Завдяки цьому рухові діяльності дух, — що тільки тоді є духом, коли *існує,* підносить своє існування в *мислення,* а отже, в абсолютну *протилежність,* і повертається з неї й саме через неї до себе, — постає як чиста універсальність знання, що є самоусвідомленням як самоусвідомленням, яке є простою єдністю знання.

Отже, те, що в релігії було *змістом,* або формою вираження *іншого,* є тут власною *діяльністю Я;* саме поняття забезпечує зв'язок, завдяки якому *зміст* є власною *діяльністю Я.* адже це поняття, як ми бачили, є знанням, що діяльність Я є в ньому самому всією сутністю і всім існуванням, знанням про *цей суб'єкт* як *субстанцію* і про субстанцію як це знання про його діяльність. Те, що ми зробили тут додатково, — це почасти лише *зібрали разом* окремі моменти, кожен

з яких репрезентує у своєму принципі життя всього духу, а почасти підтримали поняття у формі поняття, чий зміст уже розкрився в тих моментах і подав себе у формі певної *постаті свідомості.*

Ця остання постать духу, — духу, що водночас надав форми Я своєму повному справжньому змістові і, таким чином, реалізував своє поняття, проте лишився при цій реалізації у своєму понятті, — це абсолютне знання; це дух, що знає себе у формі духу, або *знання, що розуміє на основі понять. Істина* тут не тільки *в собі* цілковито тотожна з *вірогідністю,* а й має *форму* [Gestalt] самої самовірогідності, або існує у своєму існуванні, тобто існує для духу, що знає, у *формі* [Form] знання про себе. Істина — це зміст, що в релігії ще не тотожний зі своєю вірогідністю. Але ця тотожність полягає в тому, що зміст набуває форми Я. Завдяки цьому те, що є самою сутністю, тобто *поняттям,* стає для свідомості елементом існування, або *формою об'єктивності.* Дух, *що постає* в цьому елементі перед свідомістю, або, що тут означає те саме, створений нею в цьому елементі, — це *наука.*

Отже, природа, моменти і рух цього знання виявляються так, що воно є чистим *буттям-для-себе* самоусвідомлення; це Я, що є *цим* і ніяким іншим *Я,* а також безпосередньо *опосередкованим,* або скасованим *загальним* Я. Воно має *зміст,* який *відрізняє* від себе: адже воно є чистою негативністю, або самороз-двоєнням; воно є *свідомістю.* Цей зміст у своїй відмінності й сам є Я [Ich], бо є процесом самоскасуван-ня, або ж тією самою чистою негативністю, що становить Я. Я в ньому як у відмінному є відображеним у собі; зміст можна *зрозуміти* тільки тому, що Я у своїй іншості лишається при собі. Цей зміст, коли висловитися точніше, — не *що* інше, як сам щойно згаданий процес, бо зміст — це дух, що пронизує сам себе (і то *для себе)* як дух завдяки тому, що він має форму поняття у своїй об'єктивності.

Що стосується *існування* цього поняття, то *наука* постає в часі та реальності не раніше, ніж дух дійде до свого усвідомлення. Як дух, що знає, чим він є, він не існував раніше, і його можна знайти тільки тоді, як

він закінчить працю, тобто примусить свою недовер-шену конфігурацію створити для своєї свідомості форму своєї сутності і таким способом ототожнити своє *самоусвідомлення* зі своєю *свідомістю.* Дух, що існує в собі й для себе, диференціювавшись у своїх моментах, — це знання, що існує *для себе, розуміння* [Begrei-fen] взагалі, що як таке ще не досягнуло *субстанції,* або ще не є в собі абсолютним знанням.

Що ж, у реальності субстанція, що знає, існує раніше, ніж форма її поняття. Адже субстанція — це ще нерозвинене *в-собі,* або основа та поняття у своїй ще інертній простоті, отже, *внутрішність,* або Я духу, який ще не *існує.* А те, що *існує,* існує як ще не розвинене просте й безпосереднє, або як об'єкт *уявлюваль-ної* свідомості взагалі. Для пізнання, яке є духовною свідомістю, те, що *існує в собі,* існує тільки тією мірою, якою воно є *буттям* для *Я* і буттям *Я,* або поняттям, і тому пізнання має на початку тільки вбогий об'єкт, на відміну від якого субстанція та свідомість цієї субстанції набагато багатші. Відкритість, що її має субстанція в цій свідомості, є, фактично, прихо-ваністю, бо вона є ще тільки *позбавленим Я буттям,* і відкритою є тільки самовірогідність. Тому від субстанції самоусвідомленню дістаються передусім тільки *абстрактні моменти,* але оскільки ці моменти, будучи чистим рухом, женуть себе далі, самоусвідомлення збагачується, аж поки відриває від свідомості всю субстанцію, вбирає в себе всю структуру її сут-тєвостей і, оскільки це негативне ставлення до об'єктивності є ще й позитивним, утвердженням, зрештою виробляє ті суттєвості з себе й, таким чином, відновлює їх для свідомості. Отже, в понятті, що знає себе як поняття, *моменти* постають раніше, ніж *здійснене* ціле, чиє становлення є рухом тих моментів. Натомість у свідомості ціле передує моментам, проте є не-збагнутим на основі понять. *Час* і сам є *поняттям,* що *існує,* й постає перед свідомістю як пусте споглядання, і саме тому дух необхідно постає в часі, й постає доти, аж поки *сприйме* його чисте поняття, тобто аж поки знищить час. Час — це чисте *зовнішнє* Я [Selbst], що є тільки споглянутим, *не збагнутим* з боку

самого Я, є тільки споглянутим поняттям; коли це поняття зрозуміє само себе, то касує свою часову форму, розуміє споглядання на основі понять і є спогляданням, яке водночас і зрозуміле, і розуміє. Через те час видається немов долею та необхідністю духу, що не завершений у собі; це необхідність збагачувати ту частку, яку має самоусвідомлення у свідомості, спонукати до руху *безпосередність,* властиву *в-собі,* — форму, в якій субстанція є у свідомості, — або ж навпаки, реалізувати і зробити відкритим у-собі, яке вважають за *внутрішнє,* яке є тільки *внутрішнім,* тобто відвоювати його для самовірогідності духу, його впевненості в собі.

Саме з цієї причини слід сказати, що не *відомо* нічого, чого немає в *досвіді,* або, як можна висловити це саме твердження по-іншому, чого не *відчувають* як *істину,* чого не дано як *внутрішнє вже відкрите* вічне, як священний *предмет віри,* або як іще нам заманеться висловитися. Адже досвід якраз і полягає в тому, що зміст (а зміст — це дух) є *в собі* субстанцією, а отже, *об'єктом свідомості.* Але ця субстанція, що є духом, є його *становленням,* процесом розвитку до того, чим він є *в собі,* і тільки як це становлення, яке відображується в собі, дух у собі і справді є *духом.* Він є в собі рухом, що є пізнанням — перетворенням *у-собі* в *для-себе, субстанції* в *суб'єкт,* об'єкта *свідомості* в об'єкт *самоусвідомлення,* тобто в об'єкт, що водночас є й скасованим, або ж в *поняття.* Цей рух є колом, що повертається в себе, припускає свій початок і досягає його тільки в кінці. Отже, тією мірою, якою дух необхідно є цим диференціюванням у собі, його споглянуте ціле постає як протиставлене його простому самоусвідомленню, а оскільки це ціле є диференційованим, воно диференційоване на своє просте поняття, на *час* і зміст, або *в-собі;* субстанція як суб'єкт містить у собі необхідність, *спершу тільки внутрішню,* репрезентуватися в самій собі як те, чим вона є *в собі,* репрезентуватись *як дух.* Тільки завершена об'єктивна репрезентація є водночас і відображенням субстанції, або її розвитком до Я. Отже, поки дух не завершить себе *в собі,* не завершить себе як

світовий дух, він не може досягнути своєї завершеності як *самоусвідомлений* дух. Тому зміст релігії раніше в часі, ніж наука, виражав те, чим *є дух,* але тільки наука є справжнім знанням духу про самого себе.

Процес руху цієї форми свого знання про себе — це праця, яку дух здійснює як *реальну історію.* Релігійна громада, тією мірою, якою вона передусім — субстанція абсолютного духу, є сирою свідомістю, існування якої тим ближче до варварства та суворіше, що глибший її внутрішній дух, а її невиразне Я цією самою мірою має тим тяжче працювати над своєю сутністю, чужим йому змістом своєї свідомості. Тільки зрікшись надії скасувати цю чужість якимсь зовнішнім, тобто чужим способом, свідомість, оскільки скасувати цей чужий спосіб означає повернутися в самоусвідомлення, звертається до себе, до свого власного світу та присутності, розкриває цей світ як свою власність і, таким чином, ступає перший крок, щоб опуститися з *інтелектуального світу,* чи, радше, надихнути його абстрактний елемент реальним Я. З одного боку, завдяки спостереженню свідомість виявляє існування у формі мислення й розуміє існування, і навпаки, виявляє у своєму мисленні існування [Де-карт]. Оскільки вона виражає абстрактним способом передусім безпосередню *єдність* мислення *і буття,* абстрактної сутності і Я, а також виражає першого Бога світла в *чистішій* формі, а саме: як єдність протяжності та буття, — адже протяжність — це простота, яка тотожніша з чистим мисленням, ніж світло, — і, таким чином, у мисленні знову пробуджується *субстанція* сходу сонця [Спіноза], то дух миттю відсаху-ється від цієї абстрактної єдності, від цієї *позбавленої Я* субстанційності й утверджує супроти неї індивідуальність [Ляйбніц]. Тільки після того, як дух відчужив цю індивідуальність у культурі та, обернувши її таким чином в існування і утвердивши її в усьому існуванні, дійшов думки про корисність і в абсолютній свободі розуміє існування як свою волю [Кант], він виявляє думку, що лежала в його найдальших глибинах і проголошує сутність як Я = Я [Фіхте]. Але це Я = Я — рух, що відображується в собі: адже оскільки ця тотож-

ність як абсолютна негативність є абсолютною відмінністю, самототожність Я протиставлена цій чистій відмінності, що, будучи чистою відмінністю й водночас об'єктивною для Я, що знає себе, має бути виражена як *час,* тож, так само як раніше сутність була виражена як єдність мислення і протяжності, її треба розуміти як єдність мислення і часу, проте відмінність, полишена сама собі, невпинний і невгамовний час, радше зазнає краху: час — це об'єктивний спокій *протяжності,* а протяжність — це чиста самототож-ність, Я. Або ж Я [Ich] — це не тільки Я, самість [Selbst], а й *тотожність Я* [Selbst] *із собою;* але ця тотожність — завершена й безпосередня єдність із собою; іншими словами, *цей суб'єкт* — ще й *субстанція.* Субстанція сама по собі була б позбавленим змісту спогляданням, або спогляданням змісту, що як визначений був би тільки акцидентним і не мав би необхідності; субстанція правила б за абсолют тільки тією мірою, якою б її мислили або споглядали як *абсолютну єдність,* а ввесь зміст з огляду на своє розмаїття мав би виходити за межі субстанції і припадати відображенню, а це процес, що не належить субстанції, бо субстанція не була б суб'єктом, її б не тлумачили як дух, як те, що вдається до рефлексій над собою й відображується в собі. Якщо все-таки слід говорити про якийсь зміст, то, з одного боку, він існував би тільки на те, щоб кинути його в порожню безодню абсолюту, а з другого боку, був би взятий зовнішнім способом з чуттєвого сприйняття; здавалося б, що знання дійшло до речей, до відмінності від самого себе і до відмінностей серед розмаїття речей, проте годі було б збагнути, звідки те все з'явилося і як [Ше-лінг].

Але дух показав нам, що він — ані втягування самоусвідомлення назад у його чисту внутрішність, ані просте занурення самоусвідомлення в субстанцію та небуття своєї відмінності, а є *цим рухом* Я, яке само-відчужується й занурюється у свою субстанцію, і водночас, як суб'єкт, покидає ту субстанцію і входить у себе, перетворює свою субстанцію на об'єкт і на зміст, а отже, і скасовує відмінність між об'єктивністю

і змістом. Те перше відображення з безпосередності — це самодиференціація суб'єкта від своєї субстанції, або ж уявлення у процесі самороздвоєння, самозаглиблення і становлення чистого Я. Оскільки ця відмінність є чистою діяльністю Я = Я, поняття є необхідністю й початком *існування,* що має субстанцію за свою сутність та існує для себе. Проте буття існування для себе — це поняття, утверджене у визначеності, а отже, й рух уявлення *в ньому самому* — опускання в просту субстанцію, що є суб'єктом тільки як ця негативність і рух. Я у *формі самоусвідомлення* не повинно бути протиставленим формі субстанційності та об'єктивності, неначе воно боїться свого відчуження: адже сила духу полягає радше в тому, щоб лишатися самототожним у своєму відчуженні і, як дух, що існує в собі й для себе, утверджувати й *буття-для-себе,* і буття-в-собі тільки як моменти; крім того, Я — це не щось третє, що скидає відмінності в безодню абсолюту й проголошує там їхню тотожність, бо знання полягає радше в цій начебто бездіяльності, яка тільки спостерігає, як відмінне рухається в собі й повертається у свою єдність.

Отже, у знанні дух завершив процес свого формування, тією мірою, якою на це формування впливає незнищенна, властива свідомості відмінність [від її об'єкта і змісту]. Дух здобув чистий елемент свого існування — поняття. Зміст з огляду на *свободу* свого буття, — це Я, що відчужує себе, або ж *безпосередня* єдність самоусвідомлення. Чистий процес цього відчуження становить, коли розглядати зміст цього процесу, *необхідність* змісту. Розмаїтий зміст, будучи *визначеним* змістом, існує у відносинах, а не в собі, і його неспокій полягає в тому, щоб касувати себе, або ж є *негативністю;* таким чином, необхідність, або відмінність, є як вільним буттям, так і Я, і у формі Я, в якій існування безпосередньо становить мислення, зміст є *поняттям.* Отже, досягнувши поняття, дух розгортає в цьому ефірі свого життя своє існування та рух і є *наукою.* Моменти його руху репрезентуються в ньому вже не як визначені *постаті свідомості,* а, оскільки відмінність, властива свідомості, повер-

нулася в Я, як *визначені поняття* і як органічний, з основою в самому собі рух цих понять. Якщо у феноменології духу кожен момент є відмінністю знання та істини, а також процесом, у якому ця відмінність скасовується, наука не має цієї відмінності та її скасування, а, оскільки кожен момент має форму поняття, поєднує об'єктивну форму істини та Я, що знає, в безпосередню єдність. Кожен окремий момент постає не як процес переходу зі свідомості або уявлення в самоусвідомлення, а чи навпаки, бо його чиста форма, звільнена від його з'явища у свідомості, тобто чисте поняття та його дальший рух, залежить тільки від його чистої *визначеності.* І навпаки, кожному абстрактному моменту науки відповідає постать, у якій постає дух узагалі. Дух, що існує, не багатший за науку, і так само й не бідніший за неї своїм змістом. Розпізнати чисті поняття науки у формі постатей свідомості — ось що становить аспект їхньої реальності, згідно з яким " ї х н я сутність, тобто поняття, утверджена в ній у своєму *простому* опосередкуванні як *мислення,* розбиває та розкидає елементи цього опосередкування й репрезентує їх собі відповідно до їхньої внутрішньої протилежності.

Сама наука містить у собі необхідність відчужитися від форми чистого поняття та необхідність переходу поняття у *свідомість.* Адже дух, що знає сам себе, і то саме тому, що сприймає своє поняття, — це безпосередня самототожність, яка у своїй відмінності є *вірогідністю безпосереднього,* або *чуттєвою свідомістю,* — початком, від якого ми починали; це позбавлення себе форми свого Я становить найвищу свободу і найвищу вірогідність свого знання про себе.

Проте це відчуження Я ще не завершене; воно виражає *відносини* самовірогідності з об'єктом, який саме через те, що перебуває у відносинах, ще не здобув своєї повної свободи. Знання знає не тільки себе, а й своє негативне, або свою межу. Знати свою межу означає знати, як пожертвувати собою. Ця жертва є відчуженням, у якому дух репрезентує своє становлення духом у формі *вільної випадкової події,* споглядаючи зовні від себе своє чисте *Я* як *час,* а своє *буття* як простір. Остання форма, якої набирає дух, *-природа,* — є його живим безпосереднім становленням; природа, цей відчужений дух, у своєму існуванні є не чим іншим як вічним відчуженням свого *існування* і рухом, що створює *суб'єкт.*

Проте інший аспект його становлення, *історія,* — це становлення, *що знає* та *передається,* будучи посередником, це дух, відчужений часові, але це відчуження — ще й самовідчуження; негативне — це його негативне. Це становлення репрезентує повільний процес та послідовність духовних форм, галерею образів, кожен з яких, обдарований повним багатством духу, рухається так повільно саме тому, що Я має пронизати та засвоїти все це багатство своєї субстанції. Оскільки завершеність духу полягає в тому, що він досконало *знає,* чим *він є,* знає свою субстанцію, це знання — його *самозаглиблення,* в якому дух покидає своє існування й передає свою постать спогадові. У своєму самозаглибленні дух занурюється в ніч свого самоусвідомлення, проте зберігає в собі своє зникле існування, і це скасоване існування — його попереднє, але знову народжене знанням — є новим існуванням, новим світом і новою постаттю духу. В цій постаті він повинен не менш нескуто, ніж давніше, почати все знову у своїй безпосередності, а потім знову піднестися над цією постаттю, немов усе попереднє було для нього втраченим і він нічого не навчився з досвіду попередніх духів [духовних форм]. Проте спогад як інтеріоризація *[Er-Innerung]* зберіг цей досвід і є внутрішнім, є, фактично, вищою формою субстанції. Отже, коли цей дух починає спочатку свій розвиток, начебто спираючись тільки на себе, він водночас починає вже на вищому рівні. Царство духів, вибудуване таким чином до існування, становить послідовність, де кожен дух іде на зміну іншому і кожен переймає від свого попередника царство світу. Мета цього процесу — одкровення, розкриття глибин, і ці глибини — *абсолютне поняття;* таким чином, це одкровення — скасування глибин, або *протяжність,* заперечення самозаглибленого Я [Ісп] (негативність, що є його відчуженням, або субстан-

цією), а також *час,* це відчуження самовідчужується в самому собі й тому існує як у своїй протяжності, так і в своїх глибинах, у самості [Selbst]. *Мета,* що є абсолютним знанням, або духом, що знає себе як дух, має за свій шлях спогад духів, якими вони є в собі і як вони організовують своє царство. їхнє збереження в аспекті їхнього вільного існування, що постає у формі випадковості, — це історія, тоді як в аспекті їхньої організації, збагнутої на основі понять, — *наука про знання у його виявах* ["Феноменологія духу"]; і те, і те у своєму поєднанні, тобто історія, збагнута на основі понять, формують спогад і голгофу абсолютного духу, реальність, істинність та вірогідність його трону, без якого він був би безживним і самотнім: адже тільки

З чаші цього царства духів
Шумує йому назустріч його нескінченність[1].

Трохи змінені рядки з вірша Шилера "Дружба" (1782). — *Перекл.*

Ґеорґ Вільгельм Фридрих Геґель

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДУХУ

Переклав з німецької
Петро Таращук

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *Володимир Затуливітер*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректори *Антоніна Голик, Валентина Зуб*
Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*

Підписано до друку 25. 01. 2004.
Формат 84x108 / 3 2 - Папір офсетний № 1 .
Гарнітура Гарамонд. Друк офсетний.
Зам. № 4-288 Л.

Видавництво Соломії Павличко "Основи".
01133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.
Тел. /факс (38-044) 295-25-82, 295-86-36
Тел. (38-044) 295-43-05, 295-30-64
E-mail osnovy@ukrnet. net
http://kipr.com.ua/osnovy

ЗАТ"Віпол"ДК№15. 03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

Геґель, Ґ. В. Ф.

Г 27 Феноменологія духу/ З нім. пер. П. Таращук;
Наук ред. пер. Ю. Кушаков. — К: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. — 548 с.

ISBN 966-500-054-3 "Феноменологія духу" Ґ. В. Ф. Геґеля (1770-1831) — одна з найвидатніших пам'яток західної культури поряд із такими шедеврами, як "Божественна комедія" Данте і п'єси Шекс-піра, твір, що відіграв вирішальну роль в історії філософії, стисло підсумувавши розвиток усієї попередньої філософії й започаткувавши новий спосіб мислення про життя, історію і саме мислення. Твір цікавий кожному, кому цікава філософія.

ББК 87.3(4НІМ)

ВИДАВНИЦТВО СОЛОМІЇ ПАВЛИЧКО 'ОСНОВИ"ПРОПОНУЄ

Теодор Адорно

ТЕОРІЯ ЕСТЕТИКИ

Переклад з німецької

"Теорія естетики" видатного німецького філософа, соціолога та музикознавця Теодора Адорно (1903-1969) не менш суперечлива й певною мірою парадоксальна, ніж світ, у якому ми живемо. Автор поєднує найвищий ідеалізм із суто догматичним матеріалізмом та детермінізмом. Твір буде цікавий усім, хто прагне збагнути незбагненне, наблизитись до розуміння тієї великої загадки, яку називають мистецтвом.

Мірна Еліаде

СВЯЩЕННЕ І МИРСЬКЕ

Переклад з німецької, англійської, французької

Ким був Мефістофель для Ґете? Чому Бальзак звернувся до міфу, яким людство було одержиме багато тисячоліть? Чи існує зв'язок між міфами і снами? Священне і мирське — два способи буття, які людина розвиває впродовж усієї історії. На ці та інші питання намагається дати відповідь автор.

Джон Лок

ДВА ТРАКТАТИ ПРО ВРЯДУВАННЯ

Переклад з англійської

"Два трактати про врядування" — це полемічний твір Джона Ло-ка, англійського філософа другої половини XVII ст. (1632-1704). Написаний у період, коли англійська революція наближалася до свого завершення, твір викладає погляди прогресивного мислителя на соціально-політичну організацію нового постфеодального суспільства.

Джон Стюарт Міл

ПРО СВОБОДУ

Переклад з англійської

Зібрані в книжці есе видатного англійського вченого XIX ст. до сьогодні залишаються взірцями наукової думки і справляють значний вплив на розвиток суспільних наук. Для науковців, викладачів та студентів вищої школи, усіх, хто цікавиться проблемами свободи і демократії.

Едвард В. Саїд

ОРІЄНТАЛІЗМ

Переклад з англійської

Пропонована увазі читачів книжка дає аналіз орієнталізму як цілісної системи західних уявлень про Схід. Автор переконливо показує, що Захід завжди дивився на Схід крізь лупу орієнталізму й при цьому надавав значно більшої ваги власним упередженням та апріорним схемам, аніж об'єктивним реальностям східного буття.

Жан-Поль Сартр

БУТТЯ І НІЩО

Переклад з французької

Автор книжки, французький філософ, письменник і публіцист, один із засновників екзистенціалізму Жан-Поль Сартр (1905-1980) розповідає про суперечливий характер людського буття і неможливість позбутися цих суперечностей, про даровану кожному індивідові свободу, яка сама себе поневолює, про абсолютну відповідальність людини за все, що відбувається з нею, і водночас про марність усіх людських зусиль, приреченість людини і її неспроможність змінити своє життя.