

Г. В. Фр. Хегел

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА

София, 2011

Преводът е направен по изданието:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Herausgegeben von Hermann Glockner. Dritte Auflage. Zweiter Band. Stuttgart 1951.

Георг Вилхелм Фридрих Хегел: Събрани произведения.

Юбилейно издание в двадесет тома. Под редакцията на Херман Глокнер. Трето издание. Втори том. Щутгарт 1951 г.

Книгата излиза в сътрудничество с Издателство „Европа“

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Генчо Иванов Дончев, встъпителна студия, превод,
обяснителни бележки и показалец на лицата, 2011

© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-851-6

Г. В. ФР.
ХЕГЕЛ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
НА ДУХА

Встъпителна студия, превод от немски,
обяснителни бележки и показалец на лицата

Генчо Дончев



БИБЛИОТЕКА
ЕВРОПЕЙСКИ МИСЛИТЕЛИ

Под общата редакция на
ГЕНЧО ДОНЧЕВ и ЛЮБЕН КОЗАРЕВ

№ 2

СЪДЪРЖАНИЕ

Възникване и отмиране на феноменологическия увод във философията на Хегел	9
---	---

ХЕГЕЛ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА

Предговор	91
Увод	139
А. СЪЗНАНИЕ	151
I. Сетивната увереност или „това“ и мнението	151
II. Възприятието или вещта и заблудата	160
III. Сила и разсъдък, явление и свръхсетивен свят	173
В. САМОСЪЗНАНИЕ	199
IV. Истината на увереността в самия себе си	199
A. Самостоятелност и несамостоятелност на самосъзнанието; господство и робство	206
B. Свобода на самосъзнанието; стоицизъм, скептицизъм и нещастното съзнание	215

С (АА). РАЗУМ.....	237
V. Увереност и истина на разума.....	237
A. Наблюдаващ разум	244
a. Наблюдение на природата	246
b. Наблюдение на самосъзнанието в неговата чистота и в отношението му към външната действителност; логически и психологически закони	280
c. Наблюдение на отношението на самосъзнанието към неговата непосредствена действителност; физиогномика и феноменология.....	286
B. Осъществяването на разумното самосъзнание чрез самото себе си	312
a. Удоволствието и необходимостта	318
b. Законът на сърцето и безумието на самомнението.....	323
c. Добродетелта и ходът на света	331
C. Индивидуалността, която в себе си и за самата себе си е реална за себе си	339
a. Духовното животинско царство и измамата или самият предмет.....	341
b. Разумът, който дава закони	357
c. Разумът, който проверява законите	361
(ВВ). ДУХ.....	369
VI. Дух.....	369
A. Истинният дух, нравствеността	372
a. Нравственият свят, човешкият и божественият закон, мъжът и жената	373

b. Нравственото действие, човешкото и божественото знание, вината и съдбата.....	386
c. Правно състояние	397
V. Отчужденият от себе си дух; образоваността.....	402
I. Светът на отчуждения от себе си дух	405
a. Образоваността и нейното царство на действителността	405
b. Вярата и чистото прозрение	431
II. Просвещението.....	438
a. Борбата на просвещението със суеверието	439
b. Истината на просвещението	461
III. Абсолютната свобода и ужасът	468
C. Увереният в самия себе си дух, моралността.....	477
a. Моралният светоглед.....	478
b. Изопачаването.....	488
c. Съвестта, красивата душа, злото и неговото опрощаване	498
(СС). РЕЛИГИЯ	527
VII. Религия.....	527
A. Естествена религия	534
a. Светлата същност	536
b. Растението и животното	538
c. Творецът	539
B. Художествена религия	543
a. Абстрактно художествено произведение	546
b. Живо художествено произведение	555
c. Духовно художествено произведение	559
C. Религия на откровението	572

(DD). АБСОЛЮТНО ЗНАНИЕ.....	601
VIII. Абсолютно знание	601
Обяснителни бележки	619
Показалец на лицата	625

ПРЕДГОВОР

При едно философско съчинение изглежда не само излишно, но дори – поради природата на предмета – неподходящо и нецелесъобразно да се дава предварително обяснение относно целта, която авторът си е поставил в него, а също така относно поводите, които са извикали съчинението на живот, и отношението, в която, както смята той, стои то към други, по-ранни или съвременни трактовки на същия предмет, както това по навик се прави в предговор към едно съчинение. Защото както и каквото да би било уместно да се каже за философията в един предговор, например *да се посочат* исторически тенденцията и становището, общото съдържание и резултатите, да се свържат говорещи оттук и оттам твърдения и уверения относно истинното, то не може да се смята за начина, по който следва да се излага философската истина. – И тъй като философията е всъщност в елемента на всеобщността, която включва в себе си особеното, в нея повече, отколкото в други науки, намира място привидността, че в целта или в последните резултати е изразен самият предмет, и то дори в неговата свършена същност, в сравнение с която разработката, собствено казано, е несъщественото. Напротив, в общата представа какво е например анатомията, да речем познание за частите на тялото, разглеждани според тяхното безжизнено съществуване, ние сме убедени, че още не притежаваме самия предмет, съдържанието на тази наука, а освен това трябва да се погрижим и за особеното. – По-нататък при един такъв агрегат от сведения, който не носи с право името наука, разговорът върху целта и други такива всеобщности обикновено не се различава от историческия и нямащ понятие начин, по който се говори и за самото съдържание, за тези нерви, мускули и т.н. При философията, напротив, би възникнало несъответствието, че си е послужила с един такъв начин и все пак самата тя би показала, че той е неспособен да схване истината.

Така и чрез определението на отношението, което едно философско произведение смята, че има към други опити за разработка на същия предмет, се вмъква чужд по естеството си интерес и се затъмнява това, което е важно при познанието на истината. Колкото по-твърда става за мнението противоположността на истинното и неистинното, толкова повече то свиква също така да очаква или съгласие, или противоречие по отношение на една налична философска система и да вижда в изказването за такава система или само едното, или само другото. То не схваща различието на философските системи като прогресиращо развитие на истината, доколкото вижда в различието само противоречието. Пъпката изчезва в разпукването на цвета и би могло да се каже, че той я опровергава; по същия начин плодът обявява цвета за неистинно съществуване на растението и застава на мястото му като истина на последното. Тези форми не само се различават, но и се изместват като несъвместими една с друга. Но тяхната текуща природа същевременно ги прави моменти на органичното единство, в което те не само не си противоречат, но и единият е така необходим, както другият, и едва тази еднаква необходимост съставлява живота на цялото. Но от една страна противоречието по отношение на една философска система най-често не схваща самото себе си по този начин, а от друга страна и схващащото съзнание обикновено не умеє да освободи противоречието от едностранчивостта му или да го запази свободно от нея и да познае във формата на онова, което привидно се бори и си противоречи, взаимно необходими моменти.

Изискването за такива обяснения, както и неговото удовлетворение, лесно могат да минат за насочени към същественото. В какво най-дълбоката страна на едно философско съчинение би могла да се изкаже повече, отколкото в неговите цели и резултати, и по какъв начин те биха могли да бъдат познати по-определено, ако не чрез различието им от онова, което епохата иначе създава в същата сфера? Но ако една такава дейност трябва да се смята за нещо повече от начало на познанието, ако трябва да се смята за действително познание, в действителност тя трябва да се причисли към изобретенията, които позволяват да се заобиколи самият предмет и да се свържат тези две неща – създаването на привидност за сериозност и усилие да се схване предметът от една страна и действителното му спестяване от друга. – За-

щото предметът не се изчерпва с *целта* си, а със своята *разработка*, нито пък *резултатът* е *действителното* цяло, а такова цяло *резултатът* заедно със своето ставане; целта сама за себе си е безжизненото общо, както тенденцията е само подтикване, което още няма действителност, а голият резултат е труп, който е оставил тенденцията зад себе си. – По същия начин *различиято* е по-скоро *границата* на предмета; то е там, където предметът престава, или то е това, което той не е. Ето защо такива усилия около целта или резултатите, както и около различията и оценките на едното и другото са по-лесни, отколкото може би изглеждат. Защото, вместо да се занимава с предмета, такава дейност винаги е отвъд него; вместо да остане продължително в него и да се забрави в него, такова знание винаги избира нещо друго и по-скоро остава при самото себе си, отколкото да бъде при предмета и да му се отдаде. – Най-лесно е да се оцени това, което е съдържателно и истинско, по-трудно е да се схване, а най-трудно, което обединява и двете, да се изложи.

Началото на образованието и на изтръгването от непосредствеността на субстанциалния живот винаги ще трябва да се слага с това да получим знания за *общите* основни положения и гледища, да знаем да се издигнем най-напред само до *мисълта* за предмета *изобщо*, не по-малко да го подкрепим или опровергаем с основания, да схванем конкретната и богата пълнота според определености и да изкажем правилно решение и сериозна оценка за него. А това начало на образованието ще стори място преди всичко на сериозността на съдържателния живот, която въвежда в опита за самия предмет, и дори ако се присъедини и това, че сериозността на понятието прониква в дълбочината на предмета, едно такова знание и оценяване ще запази подходящото си място в разговора.

Истинската форма, в която съществува истината, може да бъде единствено научната ѝ система. Задачата, която съм си поставил, е да съдействам философията да се доближи до формата на наука, до целта да може да се откаже от името си на *любов* към *знанието* и да бъде *действително знание*. Вътрешната необходимост да бъде знанието наука се крие в неговата природа и удовлетворителното обяснение на това е изложението на самата философия. Но, доколкото *външната* необходимост независимо от случайния характер на лицето и на индивидуалните подбуди се схваща общо, тя е същото, каквото е *вътрешната*, а

именно във формата, в която времето представя наличното битие на своите моменти. Ето защо това да се покаже, че е време философията да се издигне до висотата на наука, би било единственото оправдание на опитите, които имат тази цел, тъй като това издигане би доказало необходимостта на целта, нещо повече, същевременно би я осъществило.

Като виждам истинската форма на истината в тази научност или, което е същото, като твърдя, че истината има елемента на своето съществуване единствено в *понятието*, аз зная, че това е в явно противоречие с една представа и с последици те от нея, която е колкото претенциозна, толкова и разпространена в убеждението на епохата. Затова, струва ми се, не е излишно едно разяснение на това противоречие, макар че тук то не може да бъде нищо повече от уверение, както е уверение и това, против което е насочено. А именно, ако истинното съществува само в онова или по-скоро само като онова, което се нарича ту наглед, ту непосредствено знание за абсолютното, религия, битие – не в центъра на божествената любов, а битието на самия този център, – като се изхожда оттук, същевременно и за изложението на философията се изисква по-скоро противоположното на формата на понятие. Излиза, че абсолютното не трябва да се схваща в неговото понятие, а трябва да се чувства и възприема в нагледа, че трябва да имат решаващата дума и да се изказват не неговото понятие, а чувство то и нагледът за него.

Ако появяването на едно такова изискване се схване според по-общата му връзка и се разгледа на степента, на която стои *по-настоящем самосъзнателният дух*, ще се окаже, че той е излязъл отвъд субстанциалния живот, който водеше преди в елемента на мисълта, отвъд тази непосредственост на своята вяра, отвъд удовлетворението и сигурността на увереността, която имаше съзнанието за своето примирение със същността и с нейното общо, вътрешно и външно настояще. Той е излязъл не само отвъд нея, за да премине в другия краен термин, този на нямащата субстанциалност рефлексия на себе си в самия себе си, но и отвъд тази рефлексия. Той не само загуби своя съществен живот; той също така съзнава тази загуба и крайността (*Endlichkeit*), която е негово съдържание. Като се отвръща от останките, като признава, че е в окаяно положение и се срамува от това¹, сега той иска от философията не толкова *да знае* какво е той, колкото едва с

нейна помощ да възстанови онази субстанциалност и самородността на битието. Следователно, за да отговори на тази нужда, философията трябва не толкова да разтвори затвореността на субстанцията и да я издигне до самосъзнанието, не толкова да върне хаотичното съзнание към мисления ред и към простотата на понятието, колкото по-скоро да събере на куп обособяванията, извършени от мисълта, да потисне различаващото понятие и да възстанови *чувството* за същността, да ни даде не толкова *прозрение*, колкото *назидание*. Красивото, светлото, вечното, религията и любовта са примамката, която е нужна, за да събуди желание за захапване, не понятието, а екстазът, не студено движещата се напред необходимост на предмета, а кипящото вдъхновение трябва да бъде опората и водещото напред разпространение на богатството на субстанцията.

На това изискване съответства напрегнатото и показващо се почти ревностно и разпалено усилие да се изтръгнат хората от потъналостта в сетивното, обикновеното и единичното и да се насочи погледът им към звездите; като че ли те, съвсем забравяйки за божественото, биха били готови да се задоволят, както червеят, с прах и вода. Някога те имаха едно небе, обкичено с огромно богатство от мисли и образи. Значението на всичко, което е, се криеше в светлинната нишка, която го свързваше с небето; вместо да пребивава в *това* настояще, по тази нишка погледът се плъзгаше отвъд настоящето, нагоре към божественото същество, към едно, ако може да се каже така, отвъдно настояще. Духовният взор трябваше насила да бъде насочен към земното и задържан при него; и беше необходимо дълго време, за да може онази яснота, която имаше само надземното, да се внесе и наложи в смътността и объркаността, в която се криеше смисълът на отсамното, и да се направи интересно и се утвърди вниманието към отсамното, което внимание беше наречено *опит*. – Сега изглежда е налице нуждата от обратното, усетът толкова много и толкова здраво се е вкоренил в земното, че е необходима пак такава сила, за да бъде издигнат над него. Духът се показва така беден, че както пътникът в пясъчната пустиня жадува просто за глътка вода, така и той копнее сякаш още само за оскъдното чувство за божественото изобщо, за да получи някакъв импулс. По това, с което се задоволява духът, може да се измери големината на неговата загуба.

Тази невзискателност при получаването или пестеливост при даването не подхожда за науката. Нека онзи, който търси само назидание, който иска да обвие в мъгла земното многообразие на своето съществуване и на мисълта и се стреми към неопределената наслада от тази неопределена божественост, види къде ще намери това; самият той лесно ще намери средствата да си помечтае за нещо и да се погордее с това. Но философията трябва да се пази от това да иска да бъде назидателна.

Тази невзискателност, която се отказва от науката, трябва още по-малко да претендира, че такова вдъхновение и помрачение е нещо по-висше от науката. Това пророческо говорене си мисли, че остава точно в центъра и в дълбочината, то гледа с презрение на определеността (на *хороса*²) и умишлено стои далеч от понятието и от необходимостта, както и от рефлексията, която обитавала само в крайността. Но както има празна широчина, така има и празна дълбочина; както има екстензивност на субстанцията, която се разлива в многообразието на крайното и е безсилна да го удържи, така има и безсъдържателна интензивност, която, проявявайки се само като сила без разпростиране, е същото, каквото е повърхностността. Силата на духа е голяма само толкова, колкото е голяма нейната изява, неговата дълбочина е дълбока само толкова, колкото той се осмелява да се разпростира и да се губи в своето разкриване. – Същевременно, когато това нямащо понятие субстанциално знание заявява, че е потопило своеобразието на насочеността към себе си (*des Selbsts*) в същността и че философията истинно и свято, то скрива от себе си, че вместо да е предано на бога, като пренебрегва мярката и определението, по-скоро предоставя свобода на действие ту в самото себе си на случайността на съдържанието, ту в съдържанието – на собствения си произвол. – Като се отдават на необуздания кипез на субстанцията, те си мислят, че чрез обвиването на самосъзнанието в мъгла и отказа от разсъдка са *призваните*, на които бог дава мъдрост в съня³; по такъв начин те получават и пораждат в съня в действителност пак сънища.

Впрочем не е трудно да се види, че нашето време е време на раждането и прехода към един нов период. Духът скъса с досегашния свят на своето съществуване и на своите представи, възнамерява да го потопи в миналото и работи за своето преобразуване. Наистина той никога не е в покой, а е обхванат в постоянно

движение напред. Но както при детето след дългото спокойно утробно хранене първото вдишване прекъсва онази постепенност на процеса, който е водил само до уголемяване, извършва се качествен скок и детето се ражда, така развиващият се дух съзрява бавно и спокойно в посока към новата форма, разлага една частица от постройката на своя предходен *свят* след друга, загатва за неговата неустойчивост само чрез отделни симптоми; лекомислието, както и сукката, които се разпространяват в съществуващото, неопределеното предчувствие за нещо неизвестно, са предвестници, че се надига нещо друго. Това постепенно раздробяване, което не е променило физиономията на цялото, се прекъсва от изгрева, който като светкавица ни разкрива изведнъж картината на новия свят.

Обаче това ново има свършена действителност толкова малко, колкото току-що роденото дете; и това всъщност не бива да не се взема под внимание. Първото появяване е само непосредствеността на новото или неговото понятие. Както сградата не е готова, когато са сложени основите ѝ, така достигнатото понятие за цяло не е самото цяло. Там, където искаме да видим дъб с неговото могъщо стъбло, с неговите широкоразпростряни клони и безброй листа, ние няма да сме доволни, ако на това място ни покажат желяд. Така и науката, короната на един свят на духа, не е завършена в нейното начало. Началото на новия дух е продуктът от широко преобразуване на многообразни форми на развитие, то се достига след изминаване на сложно преплетен път и с цената на също така многократни напрежения и усилия. То е цялото, което се е върнало в себе си от сукцесията, както и от своето разпростиране, то е възникналото *просто понятие* за това цяло. Но действителността на това просто цяло се състои в това, че онези станали моменти образувания отново се развиват и формират във възникналия смисъл, но в новия си елемент.

Докато от една страна първата поява на новия свят е едва само обвитото в своята *простота* цяло или неговото общо основание, за съзнанието, напротив, богатството на предходното съществуване още присъства в спомена. То вижда, че новопоявяващата се форма още няма разпространеността и обособеността на съдържанието; но то вижда още повече, че не е развита формата, чрез която разликите се определят със сигурност и се подреждат в техните твърдо установени отношения. Без това

развитие науката не притежава *всеобща разбираемост* и има привидността, че е езотерично притежание на няколко единични лица; езотерично притежание, защото тя е налице едва само в своето понятие или защото е налице едва само нейното вътрешно; на няколко единични лица, защото нейното неразпространено явление прави нейното съществуване нещо единично. Едва това, което е напълно определено, е същевременно екзотерично, понятно, то може да се научава и да бъде собственост на всички. Разсъдъчната форма на науката е предлаганият на всички и еднакво трасираният за всички път към нея, а това да се стигне чрез разсъдъка до разумното знание е справедливото изискване на съзнанието, което пристъпва към науката; защото разсъдъкът е мисленето, чистият „аз“ изобщо; а разсъдъчното е вече известното и общото на науката и на ненаучното съзнание, чрез което последното може непосредствено да навлезе в нея.

Науката, която едва започва и следователно още не е стигнала нито до пълнотата на детайла, нито до съвършенството на формата, е изложена на упрек за това. Но ако този упрек трябва да уцели нейната същност, той би бил така несправедлив, както е несъстоятелно да не искаме да признаем изискването за споменатото изграждане. Тази противоположност изглежда е най-важният възел, над който понастоящем си блъска главата научната образованост и по който тя още не е стигнала до истинско разбирателство. Едни настояват за богатство на материала и за разбираемост, други най-малкото я отхвърлят и настояват за непосредствена разумност и божественост. Макар че първите, било единствено поради силата на истината или също така поради напористостта на другите, са принудени да мълчат, и макар че се почувстваха победени по отношение на основното в проблема, все пак те не са удовлетворени по отношение на онези изисквания; защото те са справедливи, но не са изпълнени. Тяхното мълчание се дължи само наполовина на побеждаването им, а наполовина на скуката и безразличието, което обикновено настъпва след едно постоянно съживявано очакване и непосредствено изпълнение на обещанията.

Що се отнася до съдържанието, наистина другите понякога доста лесно постигат голяма обширност. Те привличат на своя почва множество материал, а именно вече известното и подреденото, и като се занимават предимно със странности и кури-

озности, създават привидност, че притежават толкова повече останалото, с което знанието вече се е справило по свой начин, а същевременно, че владеят и още неподчиненото на правила и по такъв начин подчиняват всичко на абсолютната идея, която по този начин изглежда позната във всичко и издигната до широко разгърнатата наука. Но ако разгледаме по-отблизо тази широка разгърнатост, ще се окаже, че тя не се е осъществила чрез това, че едно и също нещо е формирало различно самото себе си – напротив, тя е безформеното повторение на едно и също нещо, което е само външно приложено към различния материал и получава скучната привидност на различие. Идеята, която е навярно истинна сама за себе си, в действителност остава винаги само в своето начало, ако развитието не се състои в нищо друго освен в едно такова повторение на една и съща формула. Ако знаещият субект развежда единната неподвижна форма из наличното, ако потопява материала отвън в този спокоен елемент, това е изпълнение на това, което се изисква, а именно раждащото се от себе си богатство и самоопределящата се разлика на формите, толкова малко, колкото произволните хрумвания относно съдържанието. Това е по-скоро един едноцветен формализъм, който идва само до разликата на материала, и то благодарение на това, че последният е вече подготвен и известен.

При това той твърди, че тази монотонност и абстрактната всеобщност е абсолютното; той уверява, че това, че сме неудовлетворени в нея, било неспособност да овладеем абсолютното становище и твърдо да се придържаме към него. Ако някога празната възможност да си представим нещо и по друг начин беше достатъчна, за да опровергаем една представа, и същата чиста възможност, общата мисъл, имаше също цялата положителна стойност на действителното познание, тук виждаме да се приписва пълна стойност също така на общата идея в тази форма на недействителност, а разлагането на различеното и определеното или по-скоро нито развитото по-нататък, нито оправдаващото се в самото себе си хвърляне на същото надолу в бездната на празното се смята за спекулативен начин на разглеждане. Тук разглеждането на някакво съществуване, както е то в *абсолютното*, не се състои в нищо друго освен в това, че за него се казва, че сега наистина се е говорило за него като за нещо, което е в абсолютното, в $A = A$; обаче нямало такива неща, а в абсо-

лютното всичко било едно. Да се противопоставя това единно знание, че в абсолютното всичко е еднакво, на различаващото и изпълненото или търсещото и изискващото изпълващо го съдържание познание, или да се представя *абсолютното* на такова знание за нощта, в която, както се казва, всички крави са черни, е наивността на празнотата откъм познание. – Формализмът, който философията на по-новото време обвиняваше и бичуваше и който, макар че неговата незадоволителност е известна и се чувства, отново се породи в самата нея, няма да изчезне от науката, докато познанието за абсолютната действителност не бъде напълно на ясно относно неговата природа. – Като се има предвид, че общата представа, когато тя предхожда онова, което е опит за нейната разработка, облекчава схващането на последната, тук е полезно да загатнем за нещо приблизително на нея, същевременно с намерението да използваме случая, за да отстраним някои форми, свикналостта с които е пречка за философското познание.

Според моето разбиране, което трябва да се оправдае само чрез изложението на самата система, всичко се свежда до това истинното да се схване и изрази не само като *субстанция*, но също толкова и като *субект*. Същевременно трябва да отбележим, че субстанциалността включва в себе си както общото или *непосредствеността на самото знание*, така и онази непосредственост, която е *битие* или непосредствеността на знанието. – Ако схващането за бога като единна субстанция възмути епохата, в която беше изказано това определение, от една страна основанието за това се криеше в инстинктивното долавяне, че в него самосъзнанието само е залязло, не се е запазило, а от друга страна обратното схващане, което фиксира мисленето като мислене, *всеобщността* като такава, е същата простота или неразличена, неподвижна субстанциалност; и ако, трето, мисленето обединява със себе си битието на субстанцията и схваща непосредствеността или възприемането в нагледа като мислене, важно е още дали това интелектуално възприемане в нагледа не изпада отново в инертната простота и не представя самата действителност по един недействителен начин.

По-нататък живата субстанция е битието, което е *субект* или, с други думи, което наистина е действително само доколкото тя е движението на пораждането на самата себе си или

опосредстването на ставането на другата за самата себе си със самата себе си. Субстанцията като субект е чиста *проста отрицателност*, а тъкмо поради това е раздвояването на простото или противоречащото удвояване, което отново е отрицанието на това безразлично различие и на неговата противоположност: само тази *възстановяваща се* еднаквост или рефлексията в самата себе си в инобитието – не едно *първоначално* единство като такова или едно непосредствено единство като такова – е истинно. Истинното е ставането на самото себе си, кръгът, който предполага своя край като своя цел и има този край за свое начало и е действителен само чрез осъществяването и чрез своя край.

Следователно животът на бога и божественото познание на истина може да се изкаже като игра на любовта със самата себе си; тази идея се принизява до назидателност и дори до пошлост, когато в нея липсва сериозността, болката, търпението и работата на отрицателното. *В себе си* този живот е несъмнено непомраченото твърдство и единство със самия себе си, което не отдава сериозно значение на инобитието и на отчуждението, както и на превъзможването на това отчуждение. Но това „*е себе си*“ е абстрактната всеобщност, в която не се взема под внимание неговата природа *да бъде за себе си*, а с това изобщо самодвижението на формата. Ако формата се изказва като еднаква със същността, тъкмо поради това е недоразумение да се мисли, че познанието може да се задоволи с „в себе си“ или със същността и да мине без формата; че абсолютното основно положение или абсолютният наглед прави излишно по-подробното разглеждане на същността или развитието на формата. Именно защото формата е така съществена за същността, както същността е съществена за самата себе си, тази същност трябва да се схваща и изразява не просто като същност, т.е. като непосредствена субстанция или като чист наглед на божественото за самото него, а също така и като *форма* и в цялото богатство на развитата форма; едва по такъв начин същността се схваща и изразява като нещо действително.

Истинното е цялото. А цялото е само същността, която се завършва чрез своето развитие. За абсолютното трябва да кажем, че то е всъщност *резултат*, че едва в *края* то е това, което то наистина е; и неговата природа се състои тъкмо в това да

бъде нещо действително, субект или ставане на самото себе си. Колкото и противоречиво да изглежда, че по същество абсолютното трябва да се схваща като резултат, достатъчно е малко да поразмислим, за да се разсее това привидно противоречие. Началото, принципът или абсолютното, както се изказва най-напред и непосредствено, е само общото. Както ако кажа „*всички животни*“, тези думи не могат да се смятат за зоология, така е очевидно, че думите „божествено“, „абсолютно“, „вечно“ и т.н. не изказват това, което се съдържа в тях – а в действителност само такива думи изразяват нагледа като непосредственото. Това, което е повече от една такава дума, преходът също само към едно изречение съдържа *ставане на нещо друго*, което трябва да бъде взето обратно, е опосредстване. Но опосредстването е това, от което се плашат, като че ли с това, че ще направим от него нещо повече освен само това, че то не е нещо абсолютно и съвсем не е в абсолютното, бихме се отказали от абсолютното познание.

Но тази уплаха в действителност произтича от непознаването на природата на опосредстването и на самото абсолютно познание. Защото опосредстването не е нищо друго освен движещата се еднаквост със самото себе си или то е рефлексия в самото себе си, моментът на биващия за себе си „аз“, чистата отрицателност или, сведено до своята чиста абстракция, то е *просто ставане*. „Азът“ или ставането изобщо, това опосредстване тъкмо поради своята простота е ставачата непосредственост и самото непосредствено. Ето защо е непознаване на разума, когато рефлексията се изключва от истинното и не се схваща като положителен момент на абсолютното. Тя е тази, която прави истинното резултат, но също така и сменя тази противоположност спрямо неговото ставане; защото това ставане е също така просто и затова не се различава от формата на истинното да се показва в резултата като *просто*; истинното е по-скоро тъкмо това връщане в простотата. – Макар че зародишът е наистина човек *в себе си*, все пак той не е човек *за себе си*; той е човек за себе си само като развит разум, който е *направил* себе си това, което е той *в себе си*. Едва това е действителността на разума. Но самият този резултат е проста непосредственост, защото той е самосъзнатата свобода, която почива вътре в себе си и не е отстранила противоположността и не я изоставя настрана, а е примирена с нея.

Казаното може да се изрази така, че разумът е *целесъобразната дейност*. Издигането на мнимата природа над зле познаваното мислене и преди всичко изгонването на външната целесъобразност дискредитира изобщо формата на *цел*. Обаче, както и Аристотел определя природата като целесъобразна дейност, *целта е непосредственото, намиращото се в покой, неподвижното, което само е движещо*; така то е *субект*. Способността му да движи, абстрактно взета, е *битието за себе си* или чистата отрицателност. Резултатът е същото, каквото е началото, само поради това, *че началото е цел*; или действителното е същото, каквото е неговото понятие, само поради това, че непосредственото има в самото себе си като цел насочеността към себе си или чистата действителност. Осъществяваната цел или налично биващото действително нещо е движение и разгърнато ставане; но тъкмо това неспокойствие е насочеността към себе си; а насочеността към себе си е еднаква с онази непосредственост и простота на началото поради това, че тя е резултат, върналото се обратно в себе си – но тъкмо върналото се в себе си е насочеността към себе си, а насочеността към себе си е отнасящата се към себе си еднаквост и простота.

Нуждата да се представи абсолютното като *субект* си послужи с положенията „*бог* е вечното“ или „*бог* е моралният ред в света“, или „*бог* е любовта“ и т.н. В такива положения истинното само се приема направо като субект, но не е представено като движението на рефлектирането на себе си в самото себе си. В положение от такъв вид се започва с думата „*бог*“. Тази дума сама за себе си е безсмислен звук, само име; едва предикатът казва *какво е бог*, едва той го изпълва със съдържание и му дава значение; само в този край празното начало става действително знание. Дотолкова не проумяваме защо не се говори единствено за вечното, за моралния ред в света и т.н., или, както правели древните, за чисти понятия, за битието, за едното и т.н., за онава, което е значението, без да се прибавя още и *безсмисленият* звук. Но с тази дума се обозначава тъкмо това, че не се говори за битие или за същност или за нещо общо изобщо, а за нещо рефлектирано в себе си, за един субект. Обаче същевременно това е само антиципирано. Субектът е приет като твърда точка, към която предикатите са прикачени като към своя опора чрез едно движение, което принадлежи на този, който знае за тази точка,

и за което също не се смята, че принадлежи на самата точка; но съдържанието би било представено като субект единствено чрез това движение. Поради този си характер това движение не може да принадлежи на субекта; но според предпоставката за онази точка то не може да бъде друго, то може да бъде само външно движение. Ето защо антиципацията, че абсолютното е субект, не само че не е действителността на това понятие, но и дори пра ви невъзможна тази действителност, защото тя приема понятието за неподвижна точка, а действителността е самодвижението.

Между различните изводи, които произтичат от казаното, можем да изтъкнем този, че знанието е действително и може да се излага само като наука или като *система*; че по-нататък едно така наречено основно положение или принцип на философията, ако то е истинно, е дотолкова също и неистинно вече поради това, че то е само основно положение или принцип. – Поради това е лесно да го опровергаем. Опровержението се състои в това, че се посочва неговата недостатъчност, а то е недостатъчно, понеже е само общо или принцип, начало. Ако опровержението е основно, то е взето и развито из самото основно положение, а не е изградено отвън, чрез противоположни уверявания и хрумвания. Следователно опровержението би било всъщност негово развитие и по такъв начин би запълвало неговата недостатъчност, ако не сгреси да вземе под внимание единствено своята *отрицателна* дейност и не осъзнае своето движение напред и своя резултат също и от неговата *положителна* страна. – Обратно, същинското *положително* осъществяване на началото е същевременно отрицателно отношение към него, а именно към неговата едностранчива форма да бъде само *непосредствено* или *цел*. По такъв начин това осъществяване може да се вземе също и като опровержение на това, което съставлява *основата* на системата, но по-правилно е то да се смята за посочване, че *основата* или принципът на системата е в действителност само нейно начало.

Това, че истинното е действително само като система или че субстанцията е всъщност субект, е изразено в представата, която изказва абсолютното като *дух*⁴ – най-възвишеното понятие, което при това принадлежи на новото време и на неговата религия. Единствено *духовното е действителното*; то е същността или *биващото в себе си* – *отнасящото се и определеното* – *иноби-*

тието и *битието за себе си* – и в тази определеност или в своето битие въвн от себе си то е оставащото в самото себе си; – или духовното е *в себе си и за себе си*. – Но то е това битие в себе си и за себе си, то е духовната *субстанция*. То трябва да бъде това също *и за самото себе си*, трябва да бъде знанието за духовното и знанието за себе си като знание за духа, т.е. то трябва да бъде като *предмет* на себе си, но също така непосредствено като снет, рефлектиран в себе си предмет. Предметът е *за себе си* само за нас, доколкото неговото духовно съдържание е породено от самия него; но, доколкото той и за самия себе си е за себе си, това самопораждане, чистото понятие, е за него същевременно предметният елемент, в който предметът има своето налично битие; а по този начин предметът в своето налично битие е за самия себе си рефлектиран в себе си предмет. Духът, който, така развита, знае себе като *дух, е науката*. Тя е неговата действителност и царството, което той си изгражда в своя собствен елемент.

Чистото самопознание в абсолютното инобитие, този етер *като такъв* е основата и почвата на науката или *знанието изобщо*. Началото на философията предполага или изисква съзнанието да се намира в този *елемент*. Но този елемент получава самата си завършеност и прозрачност само чрез движението на своето ставане. Той е чистата духовност като *общото*, което има характера на проста непосредственост; това просто нещо, както има *съществуване* като такова, е почвата, която е мислене, която е само в духа. Тъй като този елемент, тази непосредственост на духа, е изобщо субстанциалното на духа, тя е *прояснената същност* (Wesenhheit), рефлексията, която, бидейки самата тя проста, е сама за себе си непосредствеността като такова, *битието*, което е рефлексията в самото себе си. От своя страна науката изисква от самосъзнанието да се издигне в този етер, за да може да живее с нея и в нея. Обратно, индивидът има право да иска науката да му даде поне стълбата до това становище, да му я покаже в самия него. Неговото право се основава върху неговата абсолютна самостоятелност, която той знае да притежава във всяка форма на своето знание, защото във всяка форма, все едно дали тя ще бъде призната от науката или не и все едно какво ще е нейното съдържание, той е абсолютната форма, т.е. той е *непосредствената увереност* в самия себе си; и ако предпочетем този израз, с това индивидът е безусловно битие. Ако

становището на съзнанието, което се състои в това, че то знае за предметните неща в противоположност на самото себе си, а за самото себе си – в противоположност на тях, се смята от науката за *другото* – ако това, в което съзнанието знае себе си при самото себе си, се смята по-скоро за загубване на духа, за съзнанието, напротив, елементът на науката е една отвъдна далечина, в която то вече не притежава самото себе си. Всяка от тези две части изглежда за другата обратното на истината. Това, че естественото съзнание се доверява непосредствено на науката, е опит да тръгне поне веднъж с главата надолу, който то прави, без да знае от какво е било привлечено към това; принудата да заеме това непривично положение и да се движи в него е едно толкова неподготвено, колкото изглеждащо ненужно насилие, което внушават на естественото съзнание да извърши над себе си. – Каквато и да е науката в самата себе си, в отношението си към непосредственото самосъзнание тя се проявява като обратното на него или, тъй като то има принципа на своята действителност в увереността в самото себе си и е за себе си вън от нея, тя носи формата на недействителност. Затова науката трябва да обедини такъв елемент със себе си или по-скоро да по каже, че той принадлежи на самата нея и как ѝ принадлежи. Като лишена от такава действителност, тя е само съдържанието като „в себе си“ (*das Ansich*), като *целта*, която отначало е още нещо *вътрешно*, не съществува като дух, а е едва само духовна субстанция. Това „е себе си“ трябва да се изяви и да стане за самото себе си, а това не означава нищо друго освен че то трябва да утвърди самосъзнанието като еднакво с него.

Тази *феноменология* на духа излага именно това ставане на *науката изобищо* или на *знанието*. Знанието, както е отначало, или *непосредственият дух* е недуховното, то е *сетивното съзнание*. За да стане същинско знание или за да породи елемента на науката, който е самото нейно чисто понятие, знанието трябва да измине дълъг и труден път. – Това ставане, както ще се разгърне пред нас в своето съдържание и във формите, които се разкриват в него, няма да бъде това, което преди всичко си представят под насочване на ненаучното съзнание към науката; то ще бъде също така нещо по-друго, отколкото обосноваването на науката; – а и без това по-друго от вдъхновението, което като от пистолет⁵ започва непосредствено с абсолютното знание и се

справя с другите становища просто като заявява, че не се интересува от тях.

Задачата да се отведе индивидът от неговото необразовано становище до знанието трябваше да се схване в нейния общ смисъл и общият индивид, самосъзнателният дух трябваше да се разгледа в процеса на неговото образование. Що се отнася до отношението между единия и другия, в общия индивид всеки момент се проявява така, както получава конкретната форма и собственото формиране. Особеният индивид е непълният дух, една конкретна форма, в цялото налично битие на която господства една определеност и в която другите определености са на лице само в неясни черти. В духа, който стои по-високо от друг, по-низшето конкретно налично битие е сведено до незабележим момент; това, което по-преди беше самият предмет, сега е вече само следа; неговият лик е завоалиран и е станал просто отсянка. Индивидът, чиято субстанция е по-високостоящият дух, изминава това минало по същия начин, по който този, който се заема с една по-висша наука, повторно преминава подготвителните знания, които отдавна е усвоил, за да си припомни съдържанието им; той извиква обратно спомена за тези знания, без да се интересува от тях и без да остане задълго при тях. Индивидът трябва да измине и по съдържание степените на образование на общия дух, но като форми, които духът вече е оставил зад себе си, като степени на едни път, който е прокаран и подравнен; така ние виждаме по отношение на знанията как това, което в по-ранни епохи е занимавало зрелия ум на мъжете, се е приносило до знания, упражнения и дори игри на момчешката възраст и в историята на умственото развитие на индивида ще познаем в общи линии историята на образованието на света. Това минало налично битие е вече получена собственост на общия дух, който съставлява субстанцията на индивида и като се проявява по този начин външно пред него, съставлява неорганичната му природа. – В това отношение, разгледано от страна на индивида, образованието се състои в това, че той получава това налично съдържание, поглъща в себе си неорганичната му природа и я взема в притежание, за себе си. Но от страна на общия дух като субстанция образованието не е нищо друго освен това, че последната си дава своето самосъзнание, поражда своето ставане и своята рефлексия в себе си.