

ГЕОРГ
ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ
ГЕГЕЛЬ



ФЕНОМЕНОЛОГІЯ
ДУХУ

ХАРКІВ
«ФОЛІО»
2019

Зміст

Феноменологія духу. <i>Передмова</i>	6
Поняття як стихія істини, наукова система як справжня форма істини; теперішній стан духу; принцип — це не завершення; проти формалізму; абсолют — це суб'єкт; що таке абсолют; стихія знання; феноменологія духу — це піднесення до стихії знання; зміна уявленого та знайомого в мисленні; мислення і поняття; якою мірою феноменологія духу негативна, або містить неправду; історична й математична істина; природа філософської істини та її методи; проти схематизаційного формалізму; вимоги при вивченні філософії; розважання у своєму негативному аспекті; в позитивному; суб'єкт розважання; природне філософування як здоровий людський глузд і як геніальність; закінчення, ставлення письменників до публіки.	
Вступ	50
А. Свідомість	
I. Чуттєва вірогідність, або «Це» і гадка	61
II. Сприйняття, або Речі та їхня оманливість	70
III. Сила і тьма, з'явище і надчуттєвий світ	82
Б. Самоусвідомлення	
IV. Істина самовірогідності	105
А. Незалежність і залежність самоусвідомлення.	
Панування і рабство	112

Б. Свобода самоусвідомлення; стоїцизм, скептицизм і нещасна свідомість	120
---	-----

В (АА) Розум

V. Вірогідність та істина розуму	139
А. Спостережний розум	145
а. Спостереження природи	147
Опис узагалі; характерні ознаки; закони. Спостереження органічного. α. Відносини органічного і неорганічного; β. Телеологія; γ. Внутрішнє і зовнішнє; αα. Внутрішнє; закони його чистих моментів, чутливість і т. ін.; внутрішнє і його зовнішнє; ββ. Внутрішнє і зовнішнє як форма; γγ. Саме зовнішнє як внутрішнє і зовнішнє, або перехід органічної ідеї в неорганічне; органічне в цьому аспекті; його рід, вид та індивідуальність.	
б. Спостереження самоусвідомлення в його чистоті та його відносинах із зовнішньою реальністю; логічні й психологічні закони	179
в. Спостереження відносин самоусвідомлення з його безпосередньою реальністю; фізіономіка і френологія	184
Б. Реалізація раціонального самоусвідомлення завдяки самому собі	209
а. Насолода і необхідність	215
б. Закон серця і божевілля самозакоханості	218
в. Чеснота і хода світу	225
В. Індивідуальність, що в своїх очах реальна в собі і для себе	232
а. Зграя наділених духом індивідів і обман, або сам предмет	234
б. Розум-законодавець	248
в. Розум, що перевіряє закони	252

(ББ) Дух

VI. Дух	259
А. Істинний дух. Моральність	262

а. Моральний світ.	
Людський і божественний закон, чоловік і жінка	263
б. Моральна поведінка.	
Людське і божественне знання. Провина і доля	273
в. Правний стан	284
Б. Дух, чужий сам собі. Культура	288
I. Світ самовідчуженого духу	290
а. Культура та її царство реальності	291
б. Віра і чисте розуміння	313
II. Просвітництво	320
а. Боротьба просвітництва з забобою	321
б. Істина просвітництва	341
III. Абсолютна свобода і страх	347
В. Дух, впевнений у собі. Моральність	355
а. Моральний світогляд	356
б. Ошуканство	365
в. Сумління. Прекрасна душа, зло і прощення зла	374

(ВВ) Релігія

VII. Релігія	399
А. Природна релігія	405
а. Бог як світло	407
б. Рослина і тварина	408
в. Майстер	410
Б. Релігія як мистецтво	413
а. Абстрактний художній твір	415
б. Живий художній твір	423
в. Духовний художній твір	426
В. Релігія одкровення	439

(ГГ) Абсолютне знання

VIII. Абсолютне знання	463
----------------------------------	-----

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 цієї-таки 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 стихії 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, яка 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 необґрунтованого поняттями способу, яким обговорюють сам зміст цієї науки: нерви, м'язи і т. ін. Натомість у філо-

софії 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. Але плинність їхньої природи водночас перетворює їх у 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 односторонності 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 оминати 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 оминає 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 *загальних* 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 відкриває 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 спонукки, 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 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 загальноновизнаним переконанням доби. Тому пояснення цієї суперечності аж ніяк не видається зайвим, навіть якщо тепер воно буде не чим іншим, як запевненням, не менш голосливим, ніж твердження, проти якого воно спрямоване. А якщо істина існує лиш у тому, чи, радше, тільки як те, що називають то спогляданням, 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 стихії 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 мимущість, 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 дедалі збільшувати багатство субстанції.

Цій вимозі відповідають напружені, ревні й майже дратливі у своїх виявах намагання витягти людину з зануреності в чуттєве, нище 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 слухності 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 дрібною, якою задовольняється дух, можна виміряти величину 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 пуста широта, так є й пуста 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 засвідчує 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 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, —