

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
ГЕГЕЛЕВА «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»

Перевод с немецкого А.П. Шурбелёва

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ЗАДАЧА «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» КАК ПЕРВОЙ ЧАСТИ СИСТЕМЫ НАУКИ

§ 1. Система феноменологии и система энциклопедии

§ 2. Гегелево изложение системы науки

а) Философия как «наука»

б) Абсолютное и относительное знание; философия как система науки

§ 3. Значение первой части системы в характеристике обоих ее заголовков

а) «Наука опыта сознания»

б) «Наука феноменологии духа»

§ 4. Внутренняя задача «Феноменологии духа» как первой части системы

а) Возвращение к-себе-самому абсолютного знания

б) Превратные толкования замысла «Феноменологии»

с) Условия разбирательства с Гегелем

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

§ 5. Предпосылка «Феноменологии», ее абсолютное начинание в Абсолюте

а) Дух: ступени прихождения к себе самому

б) Философия как развертывание своей предпосылки; вопрос о конечности и Гегелева проблематика бесконечности

с) Краткое предупреждение о литературе и терминологии слов «бытие» и «сущее» и о внутренней установке при чтении

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СОЗНАНИЕ

Глава первая

ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ

§ 6. Непосредственное чувственной достоверности

- a) Непосредственное знание как необходимый первый предмет для нас как абсолютно знающих
- b) В-себе и для-себя самой вещи и наблюдение (Zusehen) абсолютного знания; «абсолютное» абсолютное знание
- c) Непосредственность предмета и знания чувственной достоверности; «чистое бытие», наличность
- d) Различия и опосредованность в чистом бытии непосредственного чувственной достоверности — многообразие примеров «этого»; «это» как «Я» и как предмет
- e) Опыт различия непосредственности и опосредствования, сущности и несущественного в отношении самой чувственной достоверности; «это» как сущность, его значение как «теперь» и «здесь»; общее как сущность «этого»
- f) Язык как выражение всеобщего и подразумеваемое единичное — онтологическая дифференция и диалектика

§ 7. Опосредствованность как сущность непосредственного и диалектическое движение

- a) Мнение как сущность чувственной достоверности; частность и всеобщность мнения
- b) Непосредственность чувственной достоверности как неразличаемость «Я» и предмета; выявленное единичное «теперь» в его движении ко всеобщему
- c) Бесконечность абсолютного знания как снятость конечного, как диалектика; начало разбирательства с диалектикой Гегеля. — Бесконечность или конечность бытия
- d) Ориентиры на проблему бесконечности бытия: абсолютенция духа из

относительного (aus dem Relativen); логическое и субъективное обоснование бесконечности

Глава вторая

ВОСПРИЯТИЕ

§ 8. Сознание восприятия и его предмет

- a) Восприятие как опосредствование и переход между чувственной достоверностью и рассудком
- b) Вещь как существенное (Wesentliche) восприятия; вещьность как единство «также» (Auch) свойств
- c) Исключающее единство вещи как условие свойственности; свойственность предмета восприятия и возможность иллюзии

§ 9. Опосредствующая противоречивость восприятия

- a) Возможность иллюзии как причина противоречия восприятия в себе (как принятия и рефлексии)
- b) «Одно» и «также» вещи в их противоречивом чередовании в восприятии как принятия и рефлексии
- c) Противоречие вещи в себе — для-себя-бытие и бытие для другого — и крушение рефлексии восприятия

Глава третья

СИЛА И РАССУДОК

§ 10. Абсолютность познания

- a) Абсолютность познания как онтология
- b) Единство противоречивости вещи в ее сущности как силе
- c) Конечное и бесконечное познание — «явление и сверхчувственный мир»

§ 11. Переход от сознания к самосознанию

- a) Сила и игра сил; для-себя-бытие в бытии-для-другого
- b) Явление игры сил и единство закона

- с) Бесконечность «Я»; дух как λόγος, «Я», Бог и он

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

САМОСОЗНАНИЕ

§12. Самосознание как истина сознания

- а) Истина достоверности себя самого
- б) Значение перехода от сознания к самосознанию

§13. Бытие самосознания

- а) Обретение самобытия самости в ее самостоянии
- б) Новое понятие бытия в-себе-постоянного, жизнь; бытие и время у Гегеля
— «Бытие и время»

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

ВВЕДЕНИЕ

ЗАДАЧА «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» КАК ПЕРВОЙ ЧАСТИ СИСТЕМЫ НАУКИ

Предлагаемый лекционный курс представляет собой толкование гегелевского труда, известного нам под названием «Феноменология духа». Разъясняя этот заголовок и его различные редакции, мы приходим к необходимой для нас предварительной договоренности относительно понимания данного произведения, чтобы затем сразу приступить к толкованию — причем приступить там, где, собственно, и начинается само дело, то есть минуя большое предисловие и введение.

Впрочем, привычное для нас наименование работы — «Феноменология духа» — не изначально: оно, наверное, — в сугубо литературном смысле —

заявило о себе после того, как этот труд вошел в полное издание сочинений Гегеля, каковым его друзья занялись в 1832 и следующих годах, то есть сразу после его смерти. «Феноменология духа» составляет второй том полного собрания, и в это собрание она вошла в 1832 году. В своем предисловии издатель Иоганн Шульце сообщает, что незадолго до своей внезапной кончины Гегель сам собирался подготовить новое издание этой работы. Зачем и как именно — об этом можно узнать из упомянутого предисловия.¹

Впервые эта работа появилась в 1807 году, и тогда она называлась так: «Система науки. Первая часть, феноменология духа». Значит, у этого труда имелось высшее и основное название — «Система науки». Он соотносится с этой системой и включается в нее. Таким образом, содержание произведения можно понять, только имея в виду эту его внутреннюю задачу, а она — если смотреть со стороны — состоит в том, чтобы быть первым звеном в этой системе и для нее.

§ 1. Система феноменологии и система энциклопедии

В какой мере система науки требует в качестве своей первой части «Феноменологию духа»? Что подразумевается под этим подзаголовком? Прежде чем ответить на эти вопросы, мы должны вспомнить, что и сам подзаголовок — который позднее стал единственным — не полон. Полное заглавие труда поначалу звучало так: «Система науки. Первая часть. Наука опыта сознания».* Этот подзаголовок — «Наука опыта сознания» — потом стал «Наукой феноменологии духа», и только из этого варианта выросла сокращенная и ставшая привычной «Феноменология духа».

Разъясняя заголовок, мы, по-видимому, должны придерживаться самой полной его редакции, которая выступает в двух формах, причем каждая на

¹ Философские работы Гегеля — когда они упоминаются — цитируются по Полному собранию сочинений 1832 и последующих годов, с указанием номеров тома и страницы. В новом юбилейном издании эти номера приведены вверху в скобках на внутреннем поле страницы.

свой лад говорит об одном и том же. Отсюда мы делаем следующий вывод: первая часть системы науки есть сама наука, то есть эта часть составляет «первую часть науки».² Своеобразие этой первой части станет нам понятнее, если мы сравним ее со второй частью, но кроме этой первой никакой второй не появилось.

Однако после того как в 1807 году «Феноменология духа» увидела свет, Гегель начал публиковать новое произведение, известное нам как «Логика»: первый том появился в 1812—1813 годах, второй — в 1816. Все так, но только «Логика» не появляется как *вторая* часть системы науки. Или, может быть, по самому существу вопроса «Логика» и представляет собой недостающую вторую часть системы? И да и нет. Да, потому что полный заголовок связывает с системой науки и логику. Ведь полное заглавие этого труда — «Наука логики» (что звучит для нас непривычно и странно, как, впрочем, звучало и в ту пору). Однако он перестанет быть таковым, если мы вспомним о полном подзаголовке *первой* части: «Наука феноменологии духа». Таким образом, система науки как таковой — это 1) наука феноменологии духа, 2) наука логики.

Это означает: в качестве системы науки *как таковой* мы имеем 1) эту систему *как* феноменологию и 2) *как* логику. Таким образом, система с необходимостью выступает в двух формах. Обе, взаимно представляя друг друга и образуя взаимосвязь, суть целое системы в целом ее действительности.

Кроме того, не говоря о внутренней, содержательной связи «Феноменологии» с «Логикой», мы видим, что в некоторых местах «Феноменологии духа» содержится недвусмысленная отсылка к «Логике».³ Однако мы находим не только указания «Феноменологии» на «Логику», но и

* Сразу отметим, что этот подзаголовок следует читать именно как «Наука *опыта* сознания» (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), а не «Наука *об* опыте сознания» (как переводит Густав Шпет). Для Хайдеггера *родительный* падеж принципиален, и это станет ясно из дальнейшего изложения. — *Примеч. перев.*

² Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. II, 28.

³ Ср.: II, 29, 37, 227.

возвратные отсылки «Логике» к «Феноменологии».⁴ Но прежде всего важно учесть то, о чем — вполне ясно — Гегель пишет в предисловии к первому тому «Логике» (первое издание 1812 года): «Что касается внешнего отношения [«Логике» к «Феноменологии духа»], то было [!] решено, что за первой частью системы науки, содержащей феноменологию, последует вторая, в которую войдут логика и обе реальные науки философии — философия природы и философия духа — и которая завершит систему науки».⁵

Становится ясно: уже при первом появлении «Феноменологии» (1807) предполагалось, что целое системы распадется на две части, причем во вторую должны войти не только логика, но логика в единстве с реальными науками философии. Однако это целое, которое должно было сформировать вторую часть системы, — не что иное, как преобразованное понятие традиционной метафизики, чье систематическое содержание весьма основательно определило и Кантову проблематику: *metaphysica generalis* — онтология; *metaphysica specialis* — спекулятивная психология, спекулятивная космология, спекулятивная теология.

Вторая часть, которая должна была последовать за первой, охватывает целое унаследованной метафизики — правда, в измененной форме, — так, как она сообразовывалась с принципиальной позицией Гегеля. Вкратце эту перемену можно охарактеризовать следующим образом: целое метафизики двухчленно — I. Логика; II. Реальная философия. Правда, последняя имеет у Гегеля только две части: философию природы (космология) и философию духа (психология). Третья часть, решающая для традиционной философии, у него отсутствует — в реальной философии, но не в целом его метафизики: спекулятивную теологию мы находим в изначальном единстве с *онтологией*. Единство спекулятивной теологии и онтологии составляет отличительную особенность Гегелевой «Логике».

Спекулятивная теология не тождественна религиозной философии, это

⁴ Ср., напр.: III, 33 f., 35, 41, 61.

⁵ III, 8.

и не теология в смысле вероучения: речь идет об онтологии того, что есть *ens realissimum*, онтологии высшей действительности как таковой, которая для Гегеля неотделима от вопроса о бытии сущего вообще — почему это так, мы увидим по ходу наших толкований.

Но если вторая часть запланированной системы должна была представить метафизику, то первая часть, то есть «Феноменология духа», есть не что иное, как обоснование метафизики, иначе говоря, заложение ее основ — не в смысле «теории познания», которую Гегель знал так же мало, как и Кант, и не в смысле пустых метафизических рефлексий на эту тему, как это получилось бы, *если бы* дошло до дела, а в смысле обоснования как подготовки почвы, то есть как «доказательства истины той точки зрения»,⁶ которую принимает метафизика.

Но почему тогда «Наука логики» не появилась во второй части системы науки? Гегель говорит: «Но неизбежное расширение, которое получила „Логика“, побудило меня поговорить о ней особо; таким образом, в расширенном плане она образует первое следствие „Феноменологии духа“. Потом я представлю переработку обеих упомянутых реальных наук философии».⁷

Но — спрашиваем мы — разве на этом основании можно было опустить основной заголовок — «Система науки»? Конечно нет. Ведь *если* система получила расширенный план, тогда тем более надо дать характеристику отдельных обширных частей в их принадлежности к системе. Ни изначальному, ни расширенному плану не противоречило бы, если бы в своем литературном оформлении целое предстало примерно так: Система науки — 1 часть: Наука феноменологии духа; 2 часть, первое продолжение: Наука логики; второе продолжение: Науки реальной философии (ср.: Йенские лекции зимнего семестра 1802/1803 года: *Logica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditurum*).

⁶ III, 61.

⁷ III, 8 f.

Почему уже в 1812 году отсутствует заголовок «Система»? Просто потому, что в промежутке (1807—1812) уже готовилась перемена. Признаком начинающихся изменений в идее системы служит то, что в «Логике» отсутствует не только основной заголовок — теперь она сама стоит особняком, — и не потому, что она оказалась слишком обширной, а потому, что в покачнувшемся плане системы другими становятся функция и место «Феноменологии». Она уже — не первая часть, и потому «Логика» — не вторая. «Логика» стоит особняком, потому что она и должна не быть ничем связанной — чтобы занять другое место в другом, еще созревающем, плане системы.

Для того чтобы понять, что же происходило в промежутке между появлением «Феноменологии» (1807) и выходом в свет первого (1812) и затем второго (1816) томов «Логики», надо — пусть даже в общих чертах — вспомнить о «Философской пропедевтике» Гегеля.

Когда в 1807 году появилась «Феноменология духа», Гегеля уже не было в Йене, куда он — оставив в 1801 году во Франкфурте место домашнего учителя — отправился, чтобы защитить диссертацию у Шеллинга. В 1805 году Гегель имел звание экстраординарного профессора, но его жалование было весьма скудным, и потому не одна только катастрофа, постигшая Пруссию, заставила его искать средства к существованию в другом месте. Уже в 1805 году он безуспешно пытался получить профессию в Гейдельберге. Он нашел работу в Баварии, куда в ту пору перебрались многие, в том числе и сам Шеллинг, — работу редактора газеты в Бамберге. В 1808 году он поменял это место на более подходящее — ректора Нюрнбергской гимназии, где и работал до 1816 года, когда появилась вторая часть его «Логики» и одновременно поступило приглашение из Гейдельберга. Здесь, 28 октября 1816 года, он произносит речь по случаю своего вступления в должность — ту речь, которая стала знаменитой, прежде всего благодаря ее последним словам, выразившим его принципиальную позицию (см.: XIII, 3). Вот что в ней говорилось: «Мы, люди старшего поколения, возмужавшие в бурях нашей эпохи, рады

приветствовать Вас, чья юность пришлась на нынешнее время, когда ее с большим успехом можно посвятить истине и науке. Я отдал свою жизнь науке, и сейчас мне отрадно быть там, где я решительнее и действеннее могу способствовать расширению и оживлению возвышенного интереса к ней и прежде всего тому, чтобы привить его Вам. Надеюсь, я сумею заслужить и обрести Ваше доверие. Но в первую очередь я надеюсь на Ваше доверие к науке и к самим себе. Дерзновение в поисках истины, вера в мощь духа — это первое условие философии. Человек, поскольку он — дух, может и должен считать себя достойным самого высшего, а величие и силу своего духа он просто не может переоценить; с такой верою он не встретит ничего неприступного и сурового, что ни открылось бы ему. Скрытая сущность Вселенной не имеет в себе той силы, которая могла бы оказать сопротивление мужеству познания: она должна открыться перед ним, развернуть перед его глазами все богатства и глубины своей природы и дать ему насладиться ими».⁸

Уже в конце 1817 года Гегель получает повторное приглашение (первое поступило в 1816 году) занять кафедру Фихте в Берлинском университете. В конце концов он принимает его, но, правда, причиной тому стало не стремление расширить свою деятельность в качестве профессора философии, а нечто совсем противоположное. В своем прошении об отставке, адресованном властям Бадена, он выражает надежду «с возрастом перейти от трудной обязанности преподавать философию в университете к другой деятельности и послужить там во благо» [сегодня мы назвали бы эту деятельность «культурно-политической»].⁹ Это говорит о том, что уже в гейдельбергский период Гегель окончательно разобрался с философией в целом; система уже утвердилась. 22 октября 1818 года он начинает читать лекции в Берлине. Впрочем, до своей смерти, наступившей через тринадцать лет, то есть в 1831 году, он так и оставался профессором философии.

Кроме «Философии права» (1821) и нескольких рецензий,

⁸ XIII, 5 f.

⁹ *Наум R. Hegel und seine Zeit. S. 356.*

опубликованных в берлинский период своей деятельности, Гегель не издал ничего такого, что имело бы принципиальное значение для его философии. Читая лекции, он продолжает разрабатывать систему, которая уже в 1817 году — в «Энциклопедии», опубликованной в Гейдельберге, обретает решающую и окончательную форму. (Берлинские лекции по своему объему составляют основную часть трудов.) Однако «Энциклопедия» подготавливалась уже в промежуточный период (1807—1816), когда Гегель был редактором газеты и учителем гимназии и создал свое подлинно философское произведение — «Логику».

Я сказал: о работе этого периода мы получаем какое-то представление, заглянув в его «Философскую пропедевтику», которую Гегель, будучи учителем гимназии, читал в старших классах. Сам он этой «Пропедевтики» не опубликовал: Карл Розенкранц, один из его учеников, будучи проездом в Берлине, нашел эту рукопись — через семь лет после смерти Гегеля — в его наследии и опубликовал в 1840 году как XVIII том Полного собрания.

Итак, преподавание философии в гимназии разделяется на три курса: 1 курс. Младший класс. Учение о праве, долге и религии; 2 курс. Средний класс. Феноменология духа и логика; 3 курс. Старший класс. Учение о понятии и философская энциклопедия.

Важно отметить, что здесь логика занимает двоякое место. На втором курсе она идет за феноменологией, то есть в соответствии с первоначальным планом системы, в котором и для которого и была написана «Феноменология». Однако на третьем курсе логика — основание философской энциклопедии, она предшествует всему, а за ней идут наука о природе и наука о духе.

Эту энциклопедию, чью первую основополагающую часть теперь составляет логика, Гегель затем основательно разработал и в 1817 году опубликовал в Гейдельберге под заголовком «Энциклопедия философских наук в сжатом изложении». Это новая и окончательная форма системы, и она распадается на три части: А. Наука логики; В. Философия природы; С. Философия духа, — таким образом, согласно сказанному выше, перед нами

целое метафизики.

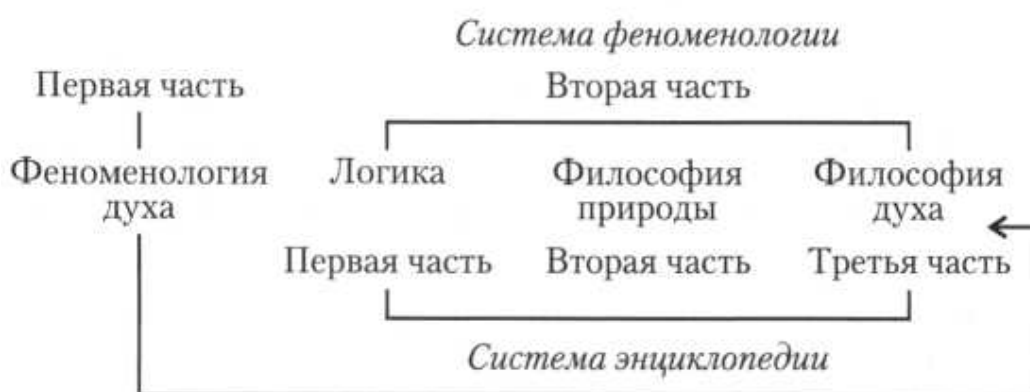
А что же «Феноменология»? Она стала одним из разделов третьей части системы, а именно «Философией духа». Последняя, в свою очередь, распадается на три части: 1) Субъективный дух; 2) Объективный дух; 3) Абсолютный дух. Второй отдел первой части и есть «Феноменология». Таким образом, в изменившейся системе она утратила свое фундаментальное место и принципиальную функцию.

В последние годы жизни, наверное, где-то около 1830 года, Гегель работал над подготовкой нового издания уже давно разошедшихся «Феноменологии» и «Логики». Во втором издании «Логики», предисловие к которому он редактировал в 1831 году, Гегель — в примечании к уже упоминавшемуся месту из предисловия к первому изданию, где он говорит о внешней связи «Феноменологии духа» (как первой части системы) с «Логикой» — пишет: «Во втором издании, которое появится в свет на ближайшую Пасху, это название [а именно первоначальный основной заголовок «Феноменологии духа»: «Система науки»] будет исключено. Вместо указываемой далее предполагавшейся второй части, которая должна была содержать в себе все другие философские науки, я выпустил после этого в свет „Энциклопедию философских наук“, вышедшую в прошлом году третьим изданием».¹⁰

Это замечание требует пояснения. Как понимать, что «Энциклопедия» заняла место второй части системы, намеченной в ракурсе «Феноменологии»? Это соответствует истине, и все-таки здесь нельзя говорить о собственно новой форме системы. Да, «Энциклопедия» совпадает с намеченной второй частью системы, которая должна была следовать за «Феноменологией» как ее первой частью. Но эта «Энциклопедия» больше не играет роли второй *части старой* системы, равно как не является частью новой: она сама есть *целое* новой системы. Эта система уже не знает «Феноменологии»: ни вообще как самостоятельной части системы, ни тем более как ее основополагающей части:

¹⁰ III, 8 Anm.

она теперь — лишь подраздел раздела третьей части. Потом эту двухчастную систему, определенную «Феноменологией», но не исчерпывающуюся ею, мы коротко назовем *системой феноменологии* – в отличие от той системы, которая предстает в виде «Энциклопедии» и которую мы обозначим как *систему энциклопедии*. В обеих системах место и роль «Логики» неодинаковы. Изобразим это на схеме:



Перемена в местоположении логики вызвана не чем иным, как переменной в самой идее системы. Однако эта перемена — ни в коем случае не изменение самой точки зрения, которая якобы оказалась несостоятельной, как любят говорить профессиональные историки философии и прочие им подобные эксперты: на самом деле речь идет о преобразовании системы, которое становится неизбежным уже в изначальном осуществлении системы феноменологии и, таким образом, определяет значение самой «Феноменологии духа», указывая на то, что она излишня.

Проводя различие между обеими системами, мы не говорим, что одна из них — первая, а другая — вторая: не говорим потому, что самой системе феноменологии предшествует еще одна — система, которую называют йенской. Правда, это всего лишь имя собирательное, поскольку на основании различных признаков можно предположить, что как раз в йенский период начала формироваться сугубо гегелевская идея системы и возникли ее разнообразные наброски. Несмотря на то, что и донныне источники остаются

скудными, многое говорит в пользу того, что еще до йенского периода — то есть во Франкфурте — Гегель набросал целое философии (то есть систему), причем сделал это во внутреннем контексте систематического и основательного разбирательства с эллинством, которое ему самому в ту пору было близко, — тем более что тогда он дружил и состоял в ближайшем соседстве с Гёльдерлином. Результат этого разбирательства с эллинством (то есть — если говорить о философии — с Платоном и Аристотелем) в йенской системе столь основополагающ и прочен, что никто, даже если он лишь попытается предпринять нечто подобное, не может надеяться, что такое ему удастся сделать в один семестр, — пусть он даже положит на это ум и силу Гегеля. Наверное, это разбирательство началось уже во Франкфурте и, по-видимому, разрослось до весьма существенных разъяснений. Поэтому можно — не без основания — говорить о франкфуртской системе, тем более что — исходя из всего, что мы можем сказать о Гегеле как философе — нельзя предположить, будто он отправился из Франкфурта в Йену только ради того, чтобы стать приват-доцентом и сделать академическую карьеру. Отправляясь из Франкфурта, он *знал*, что ему надо в Йене как философу; он это знал, как можно узнать в тридцать один год, что от тебя нужно философии, если ты — Гегель.

Итак, в целом перед нами такая последовательность набросков системы и систем: франкфуртская система — йенская система — система феноменологии — система энциклопедии. Последняя и подлинная система Гегеля — система энциклопедии — обнаруживает даже гораздо более сильное родство с ранними набросками системы, чем с системой феноменологии. Последняя разрозненно присутствует внутри всей Гегелевой философии, и тем не менее с необходимостью принадлежит к ее внутренней форме. Ведь «Феноменология духа» — скажем еще раз — все-таки остается той работой и тем путем, который не единожды, но во всякое время — в определенном и необходимом смысле — подготавливает для системы энциклопедии ее основу или, лучше сказать, пространство, размерность, область протяжения. Тот факт,

что феноменология не присутствует в системе энциклопедии как ее основополагающая часть, не является недостатком этой системы: это отсутствие — после того как именно феноменологией и было положено начало всей системе — характеризует начало данной системы, начало, положенное логикой, — как единственно соразмерное задуманному. Ведь система абсолютного знания — если она правильно понимает самое себя — должна и начинаться абсолютно. Поскольку феноменология начинается не так абсолютно, как логика, и поэтому ее нет в начале и истоке системы, но поскольку, с другой стороны, именно феноменология подготовила область возможного абсолютного начинания, ее отсутствие в системе энциклопедии как раз и говорит о ее неизбежной принадлежности ей. Но эта принадлежность не сводится к тому, что феноменология суживается до какого-то подраздела, который сам является разделом третьей части системы энциклопедии, хотя, с другой стороны, это и требуется самой системой. Таким образом, место феноменологии духа в системе энциклопедии двойко: в какой-то мере она является основополагающей частью *для* системы и все-таки остается лишь составной частью *внутри* нее.

Это двойкое положение ни в коем случае не возникает из того, будто Гегель не до конца разобрался с феноменологией и ее ролью: оно возникает из самой системы. Поэтому в будущем, истолковывая «Феноменологию духа», нам надо выяснить:

1. Каким образом двойкое положение феноменологии духа обосновывается систематически?
2. Насколько широко Гегель вообще проводит это обоснование?
3. Какая принципиальная проблема философии выявляется в двойком положении феноменологии духа?

От этих вопросов нам не уйти. Но поставить их и ответить на них можно только в том случае, если прежде мы хорошо уясним *первенствующий* характер феноменологии духа и постигнем его в его сущностных измерениях.

§ 2. Гегелево изложение системы науки

а) Философия как «наука»

О первенствующем характере «Феноменологии» можно говорить только с учетом той внутренней задачи, которую это произведение — как целое, стоящее на службе всей Гегелевой философии и призванное ее осуществить — получило изначально и специально. Эта внутренняя задача по отношению к целому философии дает о себе знать и в полном заголовке данного труда: «Система науки. Часть первая. Наука опыта сознания (Наука феноменологии духа)». Разъяснение этого заголовка, которое может быть лишь предварительным, даст нам первое, грубое понимание данной задачи и тем самым позволит взглянуть на то движение, которое совершается в этом произведении.

Итак, повторим изначальный вопрос: почему система науки требует в качестве своей первой части науку опыта сознания, или науку феноменологии духа?

Что означает «система науки»? Обратим внимание: в заголовке не сказано: система наук. Следовательно, речь не идет о сопоставлении и упорядочивающем членении всего разнообразия имеющихся наук, например, о природе, истории и т. д. На это система совершенно не ориентирована. Речь идет о науке *как таковой* и именно *ее* системе. С другой стороны, под наукой *как таковой* не понимается научное исследование вообще и в целом — в том смысле, который имеется в виду, когда мы говорим: варварство угрожает дальнейшему существованию *науки*. *Наука*, о системе которой здесь идет речь, есть целое высшего знания в собственном смысле слова. Это знание есть философия. Здесь «наука» берется в том же смысле, в котором она берется в Фихтевом понятии «наукоучения». В этом учении речь идет не о науках (оно — не «логика» и не «теория знания»), а о науке *как таковой*, то есть о самораскрытии философии как абсолютного знания.

Но почему философия называется «собственно наукой»? Мы склонны

— потому что привыкли — объяснять это так: философия закладывает основу существующим или возможным наукам, то есть определяет пределы и возможность их областей — например, природы и истории — и обосновывает их метод. Будучи обоснованием *всех* наук, сама философия тем более должна быть наукой: ведь она не может быть меньше того, что возникает из нее, то есть меньше наук. Если к области, обоснование которой философия — в такой постановке задачи — берет на себя, причисляют не только знание по способу теоретического знания наук, но и все прочие формы знания — знание технико-практическое и морально-практическое — тогда тем более понятно, что обоснование всего этого надо называть «наукой».

Такое понимание философии существует со времен Декарта и развивается более или менее ясно и полно. Оно определило все последующие века и пытается неким возвратным образом оправдать себя с помощью античной философии, в которой философия тоже считалась знанием, высшим знанием. Затем в девятнадцатом столетии и в настоящее время представление о философии как *науке вообще* распространилось еще сильнее, причем не из внутренней полноты и исходного импульса философствования, а — как в неокантианстве — по причине растерянного непонимания того, в чем же состоит собственная задача философии, каковой задачи как будто уже и не было, поскольку науки завладели всеми областями действительного. В итоге оставалось лишь одно: стать наукою этих наук. И за эту задачу крепко ухватились — тем более что казалось, будто обосновать ее можно ссылками на Канта, Декарта и даже Платона.

Однако только у Гуссерля это понимание сущности философии — «в смысле самой радикальной научности»¹¹ — обрело позитивную, самостоятельную и радикальную форму: в этом понятии философии «я восстанавливаю исконнейшую идею философии, которая — со времен ее первого четкого формулирования Платоном — лежит в основе нашей

¹¹ *Husserl E.* Nachwort zu «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie». S. 549.

европейской философии и науки и обозначает для них неотъемлемую задачу». ¹²

И все-таки — если смотреть с точки зрения этой связи между философией и науками и с точки зрения философии, понятой как наука, — мы не понимаем, почему для немецкого идеализма философия является наукой *как таковой*. Оставаясь в этом контексте, мы также не понимаем античного определения сущности философии. Какой бы живой ни оставалась — для Фихте и Шеллинга и вообще для немецкого идеализма — традиция новоевропейской философии, тем не менее для них и особенно для Гегеля философия не потому *наука*, что в ней должно совершиться последнее оправдание наук и всего знания, а потому, что — исходя из более радикального стимула, чем обоснование знания — необходимо *преодолеть конечное знание в достижении знания бесконечного*. Ведь вышеназванная задача обоснования наук и осуществление идеи самой строгой научности знания и познания возможны и без этой специфической проблематики самораскрытия философии как абсолютного знания — той проблематики, которая так характерна для философии немецкого идеализма. Если задача обоснования наук — более или менее ясная самой себе в том, чего она хочет — одновременно влечет в направлении абсолютного знания, тогда она упраздняет самое себя и лишается своей собственной основной черты: ведь тогда философия не потому абсолютное знание, что она является обоснованием наук — она может быть этим обоснованием лишь постольку, поскольку пытается обосновать себя как абсолютное знание. Но это та задача, которая не имеет ничего общего с задачей обоснованием наук. Что для этого требуется в позитивном плане, какие решения для этого надо принять с самого начала — все это мы узнаем и постепенно осознаем из истолкования Гегелевой «Феноменологии духа».

Здесь мы сразу сталкиваемся с той путаницей, которая сегодня возникает особенно легко, — когда, стремясь обосновать философию как

¹² Ebd.

первую и подлинную науку, ссылаются на Гегеля, который якобы и подтверждает эти попытки. На самом деле, когда в предисловии к «Феноменологии» Гегель пишет: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь ее научная система. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*»,¹³ — когда он пишет это и подобное ему, слово «наука» звучит совсем по- другому и понятие науки имеет совсем другое значение. Смысл этого понятия вырастает из совершенно определенного и, по сути дела, последнего развития *того* импульса, который ведущая проблема западной философии получила уже в античности. В сравнении с этим глубинным замыслом, заключающимся в том, чтобы *полностью развить ведущую проблему древней и западной философии*, стремление к обоснованию наук и формированию — берущему ориентир именно отсюда — философии как строгой науки имеет второстепенное и подчиненное значение.

Но эта западная ведущая проблема сводится к вопросу: «Что есть сущее?» Начало этого вопроса внутренне по своему содержанию связано с λόγος, νοῦς, с ratio, мышлением, разумом, знанием. Это не значит, что первым делом вопрос о том, что есть сущее, разрабатывается посредством мыслительной *процедуры* и теоретически постигается в некоем знании: на самом деле тезис, согласно которому вопрос о сущем связан с λόγος, сообщает нечто о самом *содержании* этого вопроса, а именно о том, что сущее как сущее, то есть взятое в отношении к его бытию, понималось *из* λόγος и *как* λόγος. Это значит, что начало связи между сущим — ὄν — и λόγος уже имеет решающее значение, а именно: оно не является случайным *ответом* на ведущий вопрос философии.

Этот ответ, с необходимостью подготавливающийся в начале античной философии, Гегель дает самым радикальным образом, то есть задачу, намеченную в древней философии, доводит до ее действительного — то есть

¹³ II, 6.

действительно *осуществляющего* ответ — завершения. (Согласно этому ответу, *сущее как таковое* есть действительное в его истинной и полной действительности, есть идея, *понятие*. Понятие же есть власть над временем, то есть *чистое понятие упраздняет время*.¹⁴ Иными словами, проблема *бытия* только там и лишь там получает свое подлинное изложение, где *время исчезает*.) Это и происходит в философии Гегеля, и она, в частности, выражает это в той мысли, что философия есть наука *как таковая*, то есть абсолютное знание.

Когда же я утверждаю, что философия *не* является наукой, это — если смотреть из самого существа проблемы философии — означает следующее: ее ведущая проблема не может оставаться на стадии античной постановки вопроса и, следовательно, на почве Гегелевой проблематики. Тем самым, правда, сказано и нечто другое: философия тем более не может вернуться к своим основным проблемам, если она в первую очередь понимает себя как основание знания и наук — по путеводной нити строжайшей научности.

Когда, говоря о задаче философии, я подчеркиваю, что *философия* — *не наука* (определение задачи, которое в таком ракурсе выглядит лишь негативно, но в своей позитивности становится очевидным благодаря заголовку моей книги «Бытие и время»), это не означает, что философия должна предаться грезам, каким-то мировоззренческим усмотрениями и их возвещению — все это теперь носит возвышенное имя «экзистенциальной философии», для которой все понятийное и всякая специальная проблематика опускается до уровня одной лишь техники и схематики. Мне никогда не приходило в голову провозглашать «экзистенциальную философию». Речь скорее идет о том, что заново ставится глубинная проблема западной философии, вопрос о бытии (соотнесенный с *λόγος* не как с одним лишь *средством*, но как с *содержанием*), заново ставится проблема *онтологии*. Является ли философия *собственно* наукой или вообще наукой, — это можно решить не из какого-то идеала познания, а только из самого содержания и внутренней необходимости

¹⁴ Ср.: II, 604.

ее первой и последней проблемы — из *вопроса о бытии*. Если философия не является и не может быть наукой, это не означает, что она непременно становится жертвой произвола: она лишь *освобождается* для той задачи, которая всегда стоит перед ней, коль скоро она хочет стать делом и действительностью. Она освободилась, чтобы быть тем, что она есть, — философией.

Необходим союз не с научным в философии и не с ненаучным, а только с самым делом, которое одно и то же от Парменида до Гегеля. А как же быть с Кьеркегором и Ницше? Мы не можем сразу сказать, что они — не философы, равно как не можем так же поспешно заявить, что они — философы и входят в подлинную историю философии. Может, в них обоих, которых мы не можем воспринять с достаточной серьезностью, стало действительным нечто такое, что на самом деле *не* есть философия и для чего у нас еще нет никакого понятия, так что для того, чтобы понять их самих и причины их влияния, важнее искать это нечто, а не тотчас использовать их в аргументах против философии. Тем не менее должна сохраняться возможность того, что будущее, да и наше время впредь останутся без действительной философии. Эта нехватка была бы ему вполне к лицу.

Сегодняшние занятия философией, которые запутались и опустошились в своих действительных отношениях к ее наследию — то есть к действительному настоящему ее духа — об этих сегодняшних занятиях надо было упомянуть сразу — только ради того, чтобы сказать: как бы они ни навязывались нам, мы должны отринуть их, если на самом деле хотим хоть что-то понять в проблематике Гегелевой «Феноменологии духа».

b) Абсолютное и относительное знание;
философия как система науки

Благодаря всему вышесказанному становится яснее — по крайней мере в негативном аспекте — что же, собственно, означает основной заголовок

«Феноменологии духа», который гласит: «Система науки». В позитивном смысле он означает систему абсолютного знания. А что же такое «абсолютное знание»? Это мы как раз и узнаем через истолкование «Феноменологии духа» и только через него. Однако мы уже теперь можем — и даже должны — в некоем предварительном понятии прояснить смысл термина «абсолютное знание».

Итак, «абсолютное» прежде всего означает «не относительное». А что же означает «относительное», если имеется в виду знание? Относительное знание — это, по-видимому, прежде всего такое знание, которое знает это *или* то, но при этом *не* знает чего-то другого. Оно относительно, потому что у него есть отношение к чему-то одному, но *нет* отношения к другому. Знание лишь относительно, если для него — причем само оно об этом не знает — еще существует нечто иное, о чем оно, *не ведая* о нем, не знает. Относительное знание — это знание, которое знает *не всё*, что можно знать. Однако такое понятие относительного знания остается лишь количественным: «не всё». И тогда абсолютное знание тоже понимается лишь количественно: *знание всего*. Но для Гегеля понятия относительного и абсолютного — как черты знания — не количественны, а качественны. Есть знание, которое согласно его объему, то есть в количественном смысле, абсолютно, но тем не менее относительно согласно своему *способу* знать (*quale, qualitas*). Почему? Что в таком случае означает «относительное», понимаемое как особенность *Как* (*Wie*), особенность вида и способа знания? Не всякое ли знание — как раз в силу присущего ему способа знать — относительно, то есть представляет собой отношение к знаемому? Разве знание как таковое не является знанием о...? Именно это и оспаривает и должен оспаривать Гегель, когда он утверждает абсолютное знание, которое по своему качеству *не* является относительным. Правда, мы еще не уразумели и Гегелево понятие *относительности* знания, если считаем, что оно *само по себе* есть только отношение к... То, что Гегель в собственном смысле и всегда подразумевает под абсолютным и относительным знанием как качественными особенностями, я попытаюсь —

правда, предварительно — объяснить, исходя из лексического смысла этих обозначений.

Scientia (есть) relativa как scientia *relata*, то есть не просто как *соотнесенная* с..., но как знание, которое в своем знающем отношении есть *relatum* — отнесенное (*hingetragen*) — к тому, что оно знает, и которое, будучи перенесенным к нему, *зная, остается у известного*, знает его как раз таким способом, что *удерживается* известным — зная известное, знание *восходит* в нем, предается ему и таким образом — зная — теряется в нем. Даже если такое знание знает *всё*, что можно знать, и в количественном смысле не испытывает никакой нехватки, то есть является абсолютным, качественно оно — по способу знания — релятивно. Если мы, например, мыслим всё наличное сущее и к тому же мыслим его как сотворенное налично сущим Богом, тогда эта тотальность таким образом известного сущего все равно известна лишь относительно. Это относительное знание — охваченное и схваченное его известным — Гегель называет «сознанием».

Однако — спросим мы — разве не существует качественно иной возможности знания? По-видимому, на этот вопрос — если решать его по существу — можно ответить только с учетом качества знания, то есть надо спросить: допускает ли относительное знание по своему качеству как таковому нечто иное? Качественно иным, чем относительное знание, то есть знание, соотнесенное со своим известным и зависящее от него, было бы такое, которое не остается зависимым, освобождается, от-решается от своего известного и как отрешенное — абсолютное* — тем не менее остается знанием. Высвобождение себя из своего известного и отрешение от него — это не покидание его, не «оставление», а «удерживающее снятие»,¹⁵ *знающее* отрешение; это означает: известное остается таковым, но теперь оно *изменяется* в своей известности.

¹⁵ Ср.: Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. III. Teil. Die Philosophie des Geistes. Einleitung. VII, 21.

*Absolutus (*лат.*) — букв.: несвязанный, отвязанный, отрешенный.

По-видимому, такое «отвязывание» предполагает *привязанность* относительного знания, и освобождение как *знающее самоосвобождение* сначала как раз должно быть знанием в смысле знания относительного. Такую возможность — то есть возможность как бы освободить само упомянутое относительное знание — мы имеем тогда, когда можем еще раз узнать само это относительное знание, то есть сознание наличного в самом широком смысле. Сознание, восходящее в присутствии вещей, каким-то образом отрешается от них, как только узнает о самом себе *как* сознании, и, зная самое себя, становится тем, что мы соответственно называем *самосознанием*. Таким образом, в самой сущности относительного знания заключена возможность отрешения, и теперь вопрос в том — и это один из решающих вопросов Гегеля в его разбирательстве с философией своего времени и философией Канта, — действительно ли в этом знании совершилось это отрешение или же это знание все-таки остается *сознанием*, хотя оно и *самосознание*.

Не получается ли так, что и это знание, которое, зная, отрешается от сознания и знает его, сознание, — не получается ли так, что и оно, со своей стороны, тоже относительно, с той лишь разницей, что теперь оно привязано не просто к знаемому в сознании, а к сознанию как своему знаемому? Тогда мы вполне правильно понимаем это отрешающееся знание о сознании как само *сознание*. Да, это так, но отсюда сразу следует, что *самосознание*, хотя оно и отрешается, все равно остается относительным и, следовательно, *не является абсолютным знанием*. В этом отрешении знание узнаёт, что оно само есть знание. Оно знает самое себя, оно есть самосознание. Таким образом, в самосознании заключено двоякое: во-первых, что знание может отрешаться; во-вторых, в нем заключена новая форма знания, которая, однако, может быть только сознанием, так что теперь знание коснеет в «Я» и остается привязанным к самому себе — теперь оно связывает себя с *самостью* и «Я» и имеет двойную привязанность и относительность: оно знает себя как самость и знает эту самость как отличную от наличных вещей. Таким образом, и самосознание, несмотря на то, что отрешение совершилось, все равно остается

относительным.

Между тем как раз это самосознание — как относительное и все-таки не относительное — обнаруживает возможность отрешения, освобождения — такого, которое не просто отбрасывает в сторону то, от чего оно отрешается, но в этом знающем самоотрешении — зная это отрешаемое — берет его с собой, на себя, привязывает к себе — к себе как освобождающемуся. Это самосознающее знание о сознании как бы свободно относительное, но — как относительное — оно все-таки не абсолютно, то есть не свободно в собственном смысле слова.

Наверное, *чистым* видом не-относительного знания будет только то, которое отрешается и от самосознания, которое не приковано к нему, но, зная его, знает его не как *для себя* наличное, *рядом* с которым еще есть и простое сознание, а как самосознание о сознании. *Самознание как ничем не связанный исток единства и взаимопринадлежности их обоих*, самосознания и сознания, — такое знание есть совершенно не связанное, совсем свободное, абсолютное знание — в предварительном его именовании это — *разум*. В своей абсолютности, отрешенности это знание, которое, зная не относительно, как раз относительно знаемое — зная его — связывает с собой и, зная его, подлинно владеет им и содержит его.

Сознание, самосознание, разум — все это Гегель называет и сознанием. Таким образом, «сознание» по своему смыслу тройко: 1) всякий вид знания, 2) соотнесенное с вещами, не знающее самое себя как знание, 3) сознание в смысле самосознания.

Всякое относительно знаемое есть ограниченное (не только количественно, но и качественно). Но все ограниченное в своем разнообразии в самом себе соотнесено с абсолютным, безграничным. Поэтому в своей работе, посвященной рассмотрению различий между системами Фихте и Шеллинга (1801), Гегель пишет: «Но так как это отношение ограниченного к абсолютному есть многообразное, всякое ограниченное многообразно: поэтому философствование должно стремиться к тому, чтобы установить связь с этой

многообразностью как таковой. Должна возникнуть потребность в тотальности знания, в создании системы науки. Только благодаря этому многообразность тех отношений освобождается от случайности — благодаря тому, что они получают свое место в связности объективной тотальности знания и их объективная полнота реализуется. Философствование, не приходящее к системе, есть постоянное бегство от ограничений, более того — борьба разума за свободу как его чистое самопознание, уверенное в себе и себя прояснившее. Свободный разум и его действие — одно, и его деятельность — это чистое изображение его самого». ¹⁶

Свободное знание есть чистое знание в собственном смысле слова, *наука*. Наука — которая как таковая познает абсолютно — «познает абсолют». ¹⁷ Наука как абсолютное знание, в соответствии со своей глубинной сущностью, есть в *самой себе система*. Система же — это не какие-то — все равно какие — рамки, не упорядочение задним числом, которое только потом как бы присоединяется к абсолютному знанию: абсолютное знание только тогда постигается и только тогда знает себя самое, когда разворачивается и представляется в системе и как система. Таким образом, основное заглавие «Феноменологии духа», а именно заголовок «Система науки» мы не должны переписывать в «Систему философии»: сама философия означает не что иное, как *науку в системе: систему науки* (как абсолютное знание). (Отсюда само собой понятно, как — с учетом этого Гегелева понятия философии — было бы нелепо говорить о том, что он стремится к «научной философии» в расхожем смысле слова.)

§ 3. Значение первой части системы в характеристике обеих ее заголовков

Итак, в качестве своей первой части система науки требует науки опыта

¹⁶ I, 199.

¹⁷ *Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Einleitung. II, 61.*

сознания, или науки феноменологии духа. Что это значит?

Прежде всего, нам надо постоянно помнить: первая часть есть наука. Теперь это не означает какую-то научную дисциплину наряду с другой: наука есть абсолютное знание, а оно в самом себе есть система. Будучи наукой, первая часть системы науки сама есть система: система в своем первом изложении.

Какой должно быть это первое изложение системы? Охарактеризовать первую часть системы науки нам помогают оба заголовка. Эти заглавия звучат по-разному, говорят о разном и тем не менее имеют в виду одно и то же. Сначала мы попытаемся разъяснить каждый в отдельности, чтобы потом выявить тождественное и единое и отсюда уловить то, что составляет характерную особенность первой части науки.¹⁸ Но в то же время отсюда уже можно заглянуть во вторую часть системы феноменологии и увидеть ее своеобразие, а — согласно сказанному ранее — это означает: заглянуть в первую основополагающую часть окончательной системы энциклопедии.

а) «Наука опыта сознания»

Итак, первый заголовок в обозначении первой части системы науки звучит так: «Наука опыта сознания». Если смотреть со стороны, то слова, из которых состоит это заглавие, для нас привычны, особенно если мы знакомы с философской терминологией. Однако эта привычность ничего не дает: напротив, она сбивает нас с толку. Мы безнадежно запутываемся, если с самого начала и впредь не уясняем одного: здесь «наука» означает «абсолютное знание». Только тогда становится понятно, что такое «опыт», «сознание», «опыт сознания» и, наконец, «наука опыта сознания».

Конечно, смысл любого настоящего заголовка — то есть такого, который не был вымученным и не возник из стремления произвести впечатление — можно понять только после полного усвоения книги. Оно же

¹⁸ Ср.: Vorrede. II, 28.

необходимо и для того, чтобы понять введение к ней; поэтому если теперь, разясняя заголовки, мы, прежде всего, сосредоточимся на «Введении» в «Феноменологию духа»,¹⁹ а также на большом предисловии к ней,²⁰ мы, таким образом, придем лишь к условному и предварительному пониманию упомянутых заглавий. Однако нам сразу надо отказаться от целостного истолкования названных частей книги.

Итак, «Наука опыта сознания» — поскольку понятия «наука» и «сознание» (как их понимал Гегель) мы предварительно разяснили, теперь мы спрашиваем: что же такое «опыт»?

Это выражение нам знакомо как термин — например, из «Критики чистого разума» Канта. Одной из проблем этой «Критики» является вопрос о возможности опыта. Здесь опыт означает полноту и целостность теоретического познания наличного сущего (природы). В этом смысле и сегодня естественные науки называют опытными науками. Этот опыт — взятый со стороны его сущности — является предметом и темой философского познания. Поэтому «Критику чистого разума» можно понимать как науку опыта, «теорию опыта», как теорию, которая надстраивается над опытом — над тем, что он есть.

Но когда Гегель называет «Феноменологию духа» «наукой опыта сознания», тогда 1) опыт берется не в Кантовом смысле, 2) феноменология как *наука вообще* не является знанием *об* опыте — совершенно не является, если мы понимаем это выражение так, как его понимал Гегель. Но что же такое опыт *для Гегеля*? Можно ли сказать, что Гегелево понятие опыта хоть как-то связано с Кантовым и его проблемой? И даже если не связано, тогда откуда Гегель берет свое — по-видимому, совершенно самобытное — понятие опыта?

Да и что вообще — до всякого терминологического философского употребления — означает слово «опыт» (Erfahrung)? Об этом надо как следует

¹⁹ II, 59-72.

²⁰ II, 3-58.

подумать, чтобы стало ясно, что Гегель не произвольно и не безосновательно делает это слово средоточием заголовка.

Мы, например, говорим: я *узнал* (*habe erfahren*),* что произошло то-то и то-то, например, молния ударила в дом. Я *узнал* — то есть не просто слышал об этом какие-то разговоры, но услышал от того, кто точно это знает, кто сам там *присутствовал* или знает от тех, кто там был: я же это услышал, внял этому. Если же кто-то, кого послали о чем-то разузнать — например, о состоянии больного, — возвращается и говорит: «При всем желании ничего нельзя было *узнать* (*erfahren*)», то здесь это означает: «выведать», *установить, как обстоит дело*. Здесь и в других подобных случаях «узнавать» (*erfahren*) означает: *внимать, устанавливать, как обстоят дела, как складывается и складывалась ситуация*. «Разузнать» (*im Erfahrung bringen*) означает каким-то образом *следить за самим существом дела, проверяя, подтверждается ли то, о чем говорят и что имеют в виду*. «Узнавать»: сверять обоснованность мнения о каком-нибудь предмете с ним самим. В таком случае «опыт» (*Erfahrung*) — это познание, подтвержденное тем, что ты сам туда ходил и сам все увидел (*das Selbst-Hingehen und Sehen*). Если человек руководствуется таким опытным «выведыванием», он становится *опытным* (*erfahren*) человеком. Будучи таковым, он становится *испытанным*, как, например, испытанный врач. Говорят, что у кого-то «есть опыт» (*hat Erfahrung*), то есть такой человек разбирается в том, как надо «действовать» (*verfahren*), чтобы в том или ином случае дело «шло на лад» (*gut fährt*) и не было «испорчено» (*verfahren*).

Речь не о том, чтобы выявлять смысловые пласты и различия слова «опыт», разъясняя их в их нюансах и прежде всего в их взаимосвязи. Наоборот, нам надо увидеть лишь одно: в каком направлении движется Гегелево употребление этого слова. И здесь можно сказать: не в направлении всех до сих пор упомянутых значений. Мы объединим их в первую группу. Здесь

* *Erfahrung* (нем.) — опыт; *erfahren* (нем.) — узнавать, претерпевать.

«опыт» подразумевает прямое соотнесение какого-либо мнения и вывода с вещами и предметами в более широком смысле, возвращение к созерцанию чего-то как подтверждающего себя. Что касается второй группы, то здесь имеется в виду не только и не в первую очередь момент усмотрения и удостоверения собственными глазами (чтобы тем самым подтвердить уже сложившееся мнение и далее руководствоваться им как подтвердившимся): речь идет об опытном постижении в смысле совершения опыта, в котором сама постигаемая в опыте вещь должна быть испытана и должно опытно выясниться, как с ней обстоит дело, почему оно именно таково или же совсем другое, то есть как она включается в нечто иное; здесь опытное познание означает испытание самой вещи внутри того контекста, которому она принадлежит, и ради него. «Здесь надо иметь свой собственный опыт...», «чтобы опыт стал богаче», — в таких словах для нас всегда кроется нечто двоякое и, прежде всего, некоторое разочарование или удивление. Все-таки вышло не так, как ожидалось, но тем не менее усвоилось что-то новое, теперь острее и по-настоящему испытанное.

Итак, мы вкратце различаем две группы «опыта»:

1. Получать опыт — мнение о какой-либо вещи наглядно *соотнести* с нею самой и тем самым проверять его;
2. Получать опыт — позволить самой вещи испытать *себя*, то есть подтвердить самое себя в том смысле, что же с ней на самом деле.

В первом случае мы говорим о науках опыта, об «*опытных науках*». Понятие «опыта» меняется в зависимости от того, как — широко или узко — мыслится понятие наглядного соотнесения. Если это соотнесение не ограничивается чувственностью — и здесь прежде всего имеется в виду наглядность, опосредованная органами чувств, — если наглядное созерцание понимается просто как способ проверки сложившегося мнения о вещи с нею самой, тогда можно говорить об опытном *созерцании сущности*. Например, определение структурного соотношения субъекта и предиката в предложении нельзя увидеть или услышать, но это не значит, что тем самым, давая это

определение, можно выдумывать все, что угодно: напротив, надо в эмпирически положенном предложении выявить саму его связь как таковую, *усмотреть* (высмотреть) его сущность *из самого отношения*, сделать ее «явной». Созерцание, усматривающее саму сущность, — и здесь мы по-прежнему имеем в виду первую группу — называется *феноменологическим*. Поскольку такое созерцание обращено к самим вещам, к тому, каково с ними на самом деле, его тоже можно назвать опытом. Именно это принципиально расширенное значение и имел в виду Шелер, когда — в своих первых больших работах, появившихся двадцать лет назад — говорил о «феноменологическом опыте». По-видимому, в последнее время это широкое понятие опыта имеет в виду и Гуссерль,²¹ следуя своей давно выдвинутой и часто выражаемой точке зрения, согласно которой феноменология — это правильно понятый чистый эмпиризм и позитивизм.

Что касается Гегелева понятия опыта, о котором говорится в заголовке его «Феноменологии» — «Наука опыта сознания» — то оно не движется в русле его сегодняшнего, феноменологического понятия. Акцент делается *не на подтверждении через созерцание*. Тем самым одновременно подчеркивается — о чем излишне говорить с самого начала — что «наука опыта» — это совсем не «опытная наука» в современном смысле слова, например, биология или история. Говоря о «науке опыта», Гегель не хочет подчеркнуть, что эта наука должна удостоверяться и подтверждаться в опыте, будь то чувственное или нечувственное созерцание. Поэтому совершенно неверно здесь — да и вообще — утверждать связь сегодняшней феноменологии с феноменологией Гегеля, как будто у Гегеля речь идет об анализе актов сознания и опыта, как думает Николай Гартман.

У Гегелева понятия опыта, напротив, больше общего со второй группой значений этого слова: речь идет о том, чтобы на *опыте узнать нечто* — как в негативном, так и в позитивном смысле — *так что это нечто обнаруживается так, как оно есть*; узнать, что оно не таково, каким казалось

²¹ Ср.: *Husserl E. Formale und transzendente Logik. 1929.*

поначалу, что на самом деле оно другое. Но то, чем оно не оказалось, не отбрасывается в сторону: эта кажимость-такovým (das So-Scheinen) как раз принадлежит к самому предмету опыта, а также к тому, что делает его богаче. Правда, этот вид опыта Гегель не связывает с какими-нибудь событиями, предметами употребления или людьми. Но с чем же тогда? Это сказано в заголовке: «Наука опыта сознания». Следовательно, содержание опыта имеет своим источником сознание, оно — предмет опыта. Однако как бы расхожий смысл данного заголовка ни говорил о том, чтобы видеть в нем *genetivus obiectivus*, то есть «опыт *сознания*», такое истолкование представляется сомнительным. Фраза «опыт сознания» не означает непременно, что имеется в виду опыт *о* сознании, по отношению к сознанию: речь идет о том, что *само* сознание претерпевает опыт. Оно — сознание — «охвачено самим опытом».²² На чем сознание обретает свой опыт, с помощью чего оно «должно» его обретать? На самом себе, с помощью себя. Но тогда получается, что сознание все-таки объект опыта, и, значит, первое истолкование все-таки верно? Вовсе нет: просто поскольку сознание есть субъект опыта, и он в совершенно определенном смысле предстает как абсолютное знание, — только поэтому оно, сознание, есть объект опыта, а не наоборот. Поскольку сознание совершает свой опыт как субъект — с учетом того, что «сознание» и «опыт» понимаются в Гегелевом смысле — оно просто не может совершать его как-то иначе, кроме как в отношении себя самого. Когда же сознание берется, прежде всего, как объект, тогда вполне возможно, что его можно опытно постигать и описывать иным способом: тогда речь идет о феноменологическом опыте в *отношении* сознания, а это не имеет ничего общего с тем «опытом сознания», который имеет в виду Гегель.

Поэтому опыт сознания — это «опыт, который сознание совершает самим собой».²³ Какой же это опыт? В общих чертах мы это уже проследили. Сознание — это, прежде всего, относительное знание, причем до такой

²² II, 72.

²³ Ebd.

степени, что оно совершенно ничего не знает *о нем самом*, о том, что оно присутствует. Оно знает только о своем *предмете*, а именно о нем в самом себе, даже не о нем *как таковом* — в том смысле, что он предмет, о котором можно знать как таковом. Как только знание узнает о своем предмете как таковом, оно уже знает о том, что «в себе» — это предмет *для сознания: бытие-для-сознания*, бытие осознанным, бытие для... есть *знание*. Поскольку сознание знает о самом себе, что оно — как знание о... — позволяет предмету противостоять в качестве пред-мета, этот предмет перестает быть «в себе» и становится чем-то иным, становится *для сознания*, превращается в знание, и само это знание — как знаемое — становится тогда другим, не тем, каким оно было прежде, когда сознание просто растворялось в этом знании о предмете. Появляется другой способ знания, и то, что было узнано прежде, а именно «в себе» предмета, становится другим.

Если сознание таким образом *приобретает опыт* в отношении самого себя, то есть в отношении него как знания о предмете и тем самым приобретает опыт и в отношении этого предмета, тогда оно на опыте должно узнать, что оно становится другим. Оно *показывает* себе, что оно, собственно, есть, — уже в непосредственном, далее не знаемом знании о предмете. В этом показании оно утрачивает только свою первую истину, то, что оно поначалу удерживает о себе. Однако в этом показании оно не просто утрачивает: оно приобретает опыт, становится богаче опытом, обретает истину, а именно истину о себе. Для него возникает «новый *истинный предмет*»,²⁴ и поскольку оно — сознание и его знание — есть только предмет этого опыта, это означает: сознание становится богаче в том, что касается знания о *знании*, о том, что оно такое. В этом опыте знание как бы все больше и больше отодвигается и таким образом приходит к самому себе, к своей самой собственной сущности.

Таким образом — в соответствии с уже разобранным нами вторым значением «опыта» — в том опыте, который сознание совершает с самим собой, содержится двоякое, негативное и позитивное: в опыте, который

²⁴ II, 70.

сознание совершает с самим собой, оно становится другим, но как раз это становлением иным и есть прихождение к себе самому. «Именно это движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, то есть абстрактное, — относится ли оно к чувственному бытию или только к помысленному простому (*gedachten Einfachen*), — отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя и тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания».²⁵ Итак, опыт — это некое «движение», и во «Введении» Гегель ясно говорит, что этот опыт совершает *сознание*, речь идет о «движении, совершаемом сознанием в самом себе».²⁶ Опыт есть опыт сознания, и он возможен только тогда, когда сознание является *субъектом* опыта.

В опыте, который сознание совершает с *собой*, оно должно совершать с собой свой *опыт*; оно опытно постигает себя как такое сознание, которое *должно* совершать с собой подобный опыт, то есть на опыте постигает необходимость своей собственной сущности; оно должно совершать с самим собой этот опыт — потому что оно само как знание в сущности не относительно, а абсолютно: относительное знание есть только потому, что оно абсолютно. Абсолютное знание, вполне знающее себя как само знание и в этой самости знающее себя как знание *истинное*, — это абсолютное знание есть *дух*. Ведь дух и есть это у-себя-самого-бытие, приходящее к себе самому в своем же иностановлении. Дух — это «*абсолютное беспокойство*»,²⁷ но он же — правильно понятое *абсолютное* беспокойство, с которым по существу больше ничего не может «произойти». Позднее оно означает «абсолютную негативность», «бесконечное утверждение».²⁸

То, что таким образом дает о себе знать в опыте сознания о себе самом, то, что *является*, есть дух. В опыте как охарактеризованном движении

²⁵ II, 28 f.

²⁶ II, 70.

²⁷ II, 127.

²⁸ VII, 20.

сознания — само-иностановлении (Sichanderswerden) как приходе к себе самому — дух совершает свое *прихождение-к- проявлению* (Zur-Erscheinung-Kommen), происходит его *феноменология*.

Тем самым, объясняя *первый* подзаголовок нашего произведения — «Наука опыта сознания», — мы неожиданно стали объяснять *второй* его подзаголовок: «Наука феноменологии духа». В результате стала ясной внутренняя связь их обоих.

б) «Наука феноменологии духа»

Для понимания второго подзаголовка — и тем самым всего произведения — снова решающее значение имеет правильное понимание генитива. Это не *genetivus obiectivus*, к каковому — благодаря сегодняшней феноменологии — склоняются особенно легко, как будто речь идет о феноменологическом исследовании в отношении духа — в отличие, например, от феноменологии природы или хозяйства. Термин «феноменология» Гегель употребляет *только* по отношению к духу, или сознанию — и не потому, что дух или сознание — это исключительная тема феноменологии: как раз так говорит Гуссерль, развивая «трансцендентальную феноменологию сознания», которая исследует сознание в его чистой самоконституции и тем самым — в конституировании целостности сознания предметов: исследование, для которого надо разработать программу на десятилетия и столетия. В *Гегелевом* понятии феноменологии духа дух — это не *объект* феноменологии, а «феноменология» — вообще не название исследования о чем-то или науки о чем-то, например, о духе: здесь феноменология предстает *как таковая*, а не как нечто одно наряду с другим — речь идет о том, *как*, собственно, *есть* сам дух. Феноменология духа — это собственное и полное *выступление* духа. Перед кем? Перед самим собой! Быть феноменом, появляться означает выступать, причем так, что в сравнении с прежним обнаруживается нечто иное: выступающее выступает *против* прежнего, причем это *прежнее*

нисходит до уровня *кажимости*.

Появление, понимаемое как такое выступающее самообнаружение знания, есть — как *самоиностановление* (Sichanderswerden) в приходе к себе самому — правильно понятый опыт в его Гегелевом смысле: *необходимость совершать опыт с самим собой* (das Mit-sich-die-Erfahrung-machen-müssen). Появление есть выступление в его двоякости: *самообнаружение* и выступление в этом самообнаружении *против* того, что уже обнаружило себя и обнаружило как *кажимость*. Появление есть самоиностановление сознания в его знании.²⁹ В соответствии с этим уже в 1801 году — за шесть лет до появления «Феноменологии» — Гегель в своей работе «О различии систем Фихте и Шеллинга», а точнее в контексте, где речь идет о том, как можно полагать и понимать абсолют, говорит следующее: «Появление и самораздвоение — одно».³⁰ Самораздвоение — это расхождение и противохождение, самоиностановление иным.

Кроме того, у Гегеля проявление и явление прежде всего и всегда соотносятся с тем, что заявило о себе уже в его понятии опыта: речь идет о выдвигании негативного в его противоречии позитивному. То, что *появляется*, есть Нет и Да в отношении одного и того же — *противоречие*. В истории появления является дух, абсолют. Поэтому уже в 1801 году в упомянутой работе о различии Гегель совершенно ясно говорит: «...Чисто формальное явление абсолюта [есть] противоречие».³¹ В иностановлении одновременно нечто исчезает и возникает. И потому в предисловии к «Феноменологии духа» Гегель говорит: «Явление есть возникновение и исчезновение, которые сами не возникают и не исчезают, а есть сами по себе и составляют действительность и движение жизни истины».³² Но истина — так нам надо добавить, исходя из всего, что уже было сказано о понятии опыта, — истина подтверждается только в опыте сознания как абсолютное знание,

²⁹ См. ниже, § 10, раздел с).

³⁰ I, 263.

³¹ I, 194.

³² II, 36.

как дух. Явление (*das Erscheinen*), то есть самораскрытие не есть все, что угодно, не нечто случайное, что происходит с духом, — оно есть сущность его бытия.

Теперь оказывается, что полный подзаголовок — «Наука феноменологии духа» — вовсе не тавтология, как могли бы подумать сегодня, поскольку по сегодняшним понятиям феноменология — это наука о сознании, и, следовательно, заголовок Гегеля звучит так: наука науки о духе. Ни о чем таком нет и речи. Наука опыта, наука феноменологии — это и не *genetivus obiectivus*: это родительный разъяснительный, который говорит, что наука есть абсолютное знание, то есть движение, которое сознание совершает в нем самом. Это движение есть самоиспытание и самоподтверждение сознания, бесконечного знания, и это самоподтверждение есть выступление духа, феноменология. Опыт, феноменология — это тот способ, которым абсолютное знание приходит к себе самому, и поэтому он сам есть наука *как таковая*. Это не наука *об* опыте, но сам *опыт, феноменология как абсолютное знание в его движении*.

Тем самым ясно сказано и о том, как оба подзаголовка первой части системы науки дополняют друг друга. Первый говорит о том, *что* испытывается в отношении его истины, *что* должно предстать в его истине: сознание — поскольку *оно* совершает опыт; второй говорит о том, *как* оно испытывается: как дух. Способ этого испытания есть опыт, его совершение в отношении себя самого, с самим собой (*das Mit-sich-die Erfahrung-machen*), и это — событие феноменологии. Опыт, который сознание совершает в науке (*Wissenschaft*), то есть приводя себя к абсолютному знанию (*Wissen*), таков: сознание есть дух, а дух есть абсолют. «Абсолютное есть дух; таково высшее определение абсолютного. — Найти это определение и понять его смысл и содержание — в этом заключалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии — к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления можно понять всемирную историю».³³

³³ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. III. Teil. VII,

Теперь стало ясно полное заглавие труда: «Система науки. Первая часть. Наука опыта сознания, или Наука феноменологии духа». Теперь мы видим, что для его понимания решающим является правильное понятие науки, а это понятие мы получили благодаря различению того, что означает «сознание», «относительное знание», «абсолютное знание». Абсолютное знание в себе самом — и только оно — есть система. Нам оставалось выяснить, что значат «опыт», «дух» и «феноменология». В итоге стало ясно, что генитивы, которые имеются в подзаголовках, надо понимать как субъективные, что сразу позволило понять связь обоих подзаголовков. В предисловии к своему труду³⁴ Гегель, беря из основного заглавия («Система науки») и обоих подзаголовков («Наука опыта сознания» и «Наука феноменологии духа») решающие компоненты и связывая их в новую формулу, говорит о «системе опыта духа». Это означает, что его труд есть абсолютное целое опыта, который знание должно совершать в себе самом и в котором оно раскрывается как дух, как то абсолютное знание, каковое в сущности и совершает опыт.

*§ 4. Внутренняя задача «Феноменологии духа»
как первой части системы*

Итак, теперь нам ясен весь заголовок этого произведения, но мы все равно не ответили на вопрос, ответить на который нам помогло бы разъяснение заголовков: почему «система науки» в качестве своей первой части требует «системы опыта сознания», или «системы феноменологии духа»? Пока этот вопрос остается без ответа, мы, строго говоря, даже не разъяснили всего заголовка, потому что остается неясным, что здесь означает «первая часть» или, иначе говоря, *почему* «Феноменология духа» появляется как в основном заглавии, так и в подзаголовке.

29.

³⁴ II, 30.

а) Возвращение-к-себе-самому абсолютного знания

Мы уже упоминали о том, что функцию первой части по-настоящему можно понять только в контексте второй. И все-таки, если в разъяснении заголовков выявилось внутреннее движение всего труда, тем самым должна стать понятной и та внутренняя задача, которую имеет первая часть системы. В своем первом представлении наука дает возможность абсолютному знанию, то есть самому абсолюту выступить в его иностановлении, в котором он приходит к себе самому, чтобы понять себя как абсолютное знание в его сущности и его природе. Поэтому в конце введения Гегель говорит: «Двигаясь к своему истинному существованию, оно [сознание] достигнет той точки, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, то есть достигнет точки, когда явление станет равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадет именно с этой точкой — с собственной наукой духа; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания».³⁵ Перед нами одно из грандиозных предложений Гегеля, где язык и философски запечатленный дух сливаются в одно. — Итак, изображение являющегося духа в совершаемом им движении само приходит к тому, чтобы стать и быть действительным абсолютным знанием. В своем движении и через него это изображение или представление само становится изображаемым! Изображение совпадает с изображенным, причем не каким-то случайным образом: это совпадение необходимо — оно должно дойти до той точки, когда абсолютное знание как знание, *которое есть, есть*, то есть само абсолютно знает себя. (Это абсолютное самознание (Sichwissen) — не какое-то свободно парящее теоретическое отношение, но способ *действительности* абсолютного духа и — как таковой — оно есть *знание и воля одновременно.*)

³⁵ II, 72.

Но что этим достигнуто? То, что оно, знание, пребывает у *себя*, то есть в своей собственной *стихии*, в которой оно само абсолютно разворачивает себя как абсолютное знание, чтобы абсолютно знать то, что оно как таковое должно знать. Но это раскрытое знание представлено во второй части системы, то есть во втором изображении и представлении абсолютного знания. Следовательно, внутренняя задача первого изображения в том, чтобы приготовить себе ту стихию, тот «эфир», в котором абсолютное знание дышит как таковое. «То, что дух готовится себе в ней [феноменологии], есть стихия знания».³⁶ Только так сознание перемещается в свою самую собственную стихию. «Дух, который в таком развитии знает себя как дух, есть наука. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии».³⁷ Таким образом, внутренняя задача первой части системы состоит в том, чтобы привести знание — как абсолютное — к себе самому, знающему в своем царстве (стихии, эфире), в котором оно — во второй части системы — должно действительно развернуть свое господство.

В первой части совершается прихождение духа к себе самому — на том пути, который определяется характером его собственной возможности движения (опыт, феноменология). Из этого и в этом способе его движения разворачивается *область* его царства. Но она — не какое-то внешнее очертание полей, разделов и сфер, которые надо заполнить: напротив, эта область и ее внутренняя структура есть действительность самого абсолютного духа, которая выстраивает самое себя и в выстраивании встраивает то, что появляется на его пути. Поэтому такое появление — это не мимолетное течение форм сознания: оно — как абсолютная история абсолютного духа — есть то движение, в котором дух вверяет себя себе самому, причем в тройном значении: *tollere* — убирать и устранять первую кажимость как только кажимость; *conservare* — сохранять, вбирать в полученный опыт, но делать это как *elevare*, то есть возносить на более высокую ступень знания о самом

³⁶ II, 29.

³⁷ II, 20.

себе и своем знаемом.

Наука как система требует, чтобы она, наука, — как абсолютное знание — абсолютно знала и себя, дабы в этом абсолютном знании иметь свое царство и свою действительность. Все нацелено на абсолютное знание и на то, чтобы оно было знаемо абсолютно. Характер и необходимость «Феноменологии духа» можно понять только с точки зрения этого абсолютного знания как *науки*, то есть с точки зрения Гегелева понятия духа.

А теперь в этом контексте мы в качестве приложения — и прежде всего для того, чтобы дать своеобразную негативную ориентацию — рассмотрим три основных заблуждения, которые сегодня с разных сторон заявляют о себе в понимании «Феноменологии духа». Формальное разбирательство было бы совершенно непродуктивным, тем более что лучше всего оно получается благодаря уже проведенному истолкованию.

в) Превратные толкования замысла «Феноменологии»

«Феноменология» не имеет ничего общего — ни по теме, ни по способу трактовки, а прежде всего по постановке вопроса и замыслу — с феноменологией сознания в сегодняшнем смысле, то есть так, как феноменологию понимает Гуссерль, — ни когда перед феноменологией сознания ставится задача универсального обоснования и оправдания научности всех мыслимых наук, ни когда трансцендентальная феноменология сознания берет на себя задачу исследовать и обосновать сообразную с сознанием конституцию человеческой культуры в универсальном смысле. Провести ясное различие необходимо для действительного понимания того и другого — тем более сегодня, когда всё называют «феноменологией». Да, после появления самой последней публикации Гуссерля, в которой автор горячо отрекается от своих бывших коллег, мы хорошо сделаем, если впредь будем называть феноменологией только то, что создал и будет представлять сам Гуссерль. Значит, все мы по-прежнему будем учиться у него, как и

учились.

Поскольку в феноменологии духа, то есть в само-иностановлении сознания и его возвращении к самому себе, выступают — как говорит Гегель — его «формы», это выступление не имеет ничего общего с обычной теперь — возникающей по разным причинам — практикой классифицировать (в соответствии с какой-нибудь схемой) так называемые *типы* мировоззрений, типы философских точек зрения. Эти типологии и морфологии были бы вполне безобидным времяпрепровождением, если бы тут же не присутствовала странная уверенность в том, что, помещая какую-нибудь философию в сеть типологии, можно решить вопрос о ее возможной и, конечно же, относительной истине. Это увлечение классификациями и т. д. начинается тогда, когда ширится неспособность к философствованию, то есть когда верх берет софистика. Она бесплодна, но, желая скрыть это и придать себе вес, она всякое философское дерзновение сразу же улавливает в сеть типологии мировоззрений, чтобы только потом, снабдив его соответствующим ярлыком, пустить в люди. Назначение этого ярлыка простое: чтобы, обращаясь к той или иной философии, мы прежде всего видели бы только ее ярлык и весь наш интерес сводился бы к тому, чтобы сравнить его с другими ярлыками. Со временем из литературных пересудов на эту тему возникает литература, которая по-своему нередко вполне заслуживает внимания. И тогда, например, литература о Канте становится не просто более важной, чем сам Кант: складывается ситуация, когда уже никто не приходит к сути. Такой подход — таинственное искусство софистики, которая всегда неизбежно возникает вместе с философией и берет верх. Сегодня мощь софистики «организовалась», и один из многих признаков этого — популярность философских типологизаций, выступающих в самых разных обличьях (справочники и серийные издания). Философия превратилась в предпринимательство — дьявольское занятие, жертвой которого сегодня, в расцвете лет, становятся молодые научные силы, и без того скудные. Причина, по которой об этих, казалось бы, посторонних вещах мы говорим именно

здесь, проста: в своем бесчинстве типологизация ссылается на Гегелеву «Феноменологию духа», считая и голословно утверждая, что и Гегель хотел того же самого — просто он не располагал современными средствами глубинной психологии и социологии.

К обоим превратным толкованиям присоединяется и третье: в «Феноменологии духа» видят введение в философию — в том смысле, что она якобы дает руководство для перехода от так называемого естественного сознания чувственности к подлинно спекулятивному, философскому знанию.

Против всего этого вкратце можно сказать следующее: «Феноменология духа» Гегеля — это не феноменология в сегодняшнем ее смысле и не типология философских точек зрения, равно как не введение в философию. Всем этим она *не* является. Но что же она тогда? Теперь мы уже можем сказать так: перед нами *абсолютное самопредставление разума* (ratio — λόγος), вызванное к жизни *ведущей и основной проблемой западной философии* и — не каким-то произвольным образом — направленное немецким идеализмом в определенное русло, — того разума, сущность и действительность которого Гегель нашел в *абсолютном духе*.

Но разве сегодня такое понимание Гегеля не преодолено в самом его существе? Разве не показано с самых разных сторон, что у Гегеля нет полновластного господства ratio и рационализма, и в действительности у него — самый сильный иррационализм, позитивно заявляющий о себе? Конечно. Поскольку в философии Гегеля усмотрели абсолютный рационализм, можно — и даже нужно — с полным правом ссылаясь на такое истолкование, найти в ней и иррационализм. Но это лишний раз говорит о том, что разговоры о рационализме дали так же мало, как и об иррационализме. И то и другое — просто штампы, которые не дают возможности развернуть философию Гегеля из самого существа вопроса.

с) Условия разбирательства с Гегелем

Итак, по своему замыслу и внутренней задаче феноменология с самого начала движется в стихии абсолютного знания, и только поэтому она отваживается на то, чтобы «объездить» эту стихию.

Но разве нельзя тогда сказать, что уже в начале своего произведения Гегель предполагает, то есть предвосхищает то, к чему хочет прийти только в конце? Да, так *надо* сказать — более того, каждый, кто вообще хочет хоть что-то понять в этом произведении, должен снова и снова говорить себе это. Немного понимают в нем те, кто пытается ослабить этот — как хочется его назвать — «факт». *Надо* снова и снова напоминать себе: *Гегель с самого начала предполагает то, к чему приходит в конце*. Но это нельзя выставлять как упрек — не потому, что он никак не касается Гегеля, а потому, что он вообще промахивается мимо философии. Ведь для философии то и характерно, что — где бы она, исходя из своих основных вопросов и ради них, ни приступала к делу — она уже предвосхищает то, о чем потом говорит. Однако здесь никак нельзя говорить о стремлении тайком заранее подготовить доказательство, равно как нельзя утверждать, что тут мы имеем дело только с каким-то мнимым методом: ведь речь совсем не идет о том, чтобы в расхожем смысле что-то доказать, следуя правилам формальной логики, которая не является логикой самой философии.

Таким образом, здесь мы снова оказываемся перед тем, что недоступно софистике, — перед истиной, которую никогда ей не докажешь, да это и не нужно. Для этого надо, чтобы она занялась философией, то есть отказалась от самой себя, и тогда доказывание само собой стало бы излишним.

Но что это такое — заняться философией? Это значит встретиться с нею в самом ее существовании, чтобы в контексте появляющихся там задач *разобраться с самим собой*, разобраться с тем, имеем ли мы сами и можем ли еще иметь существенные задачи и если да, то какие. Это собственное обращение к существенному и есть ядро действительного разбирательства, без которого любое истолкование останется слепым и не пойдет дальше одного лишь пустого времяпрепровождения.

Однако воля к действительному разбирательству оказывается перед требованием, удовлетворить которое нельзя ни пронизательностью, ни прилежанием, ни философскими правильностями. Об этом Гегель говорит в своей уже несколько раз упомянутой нами статье «О различии систем Фихте и Шеллинга»: «Живой дух, обитающий в философии, для своего раскрытия требует, чтобы его родил родственный ему дух. Он как нечто чуждое скользит мимо того исторического поведения, которое ради какого-то интереса направлено просто на ознакомление с мнениями, — скользит и не открывает своего нутра. Ему безразлично, что он вынужден умножать собрание мумий и общую груды случайностей — ведь сам он ускользнул от любопытствующего накопления сведений».³⁸

Если мы хотим разобраться с Гегелем, нам надо быть «родственными» ему. И даже тогда, когда мы стремимся только к тому, чтобы правильно подготовиться к разбирательству, уже тогда и как раз тогда мы первым делом должны *внимать этому требованию: быть родственными*. Родственный — не одинаковый, не один и тот же. Родство здесь не означает одинаковости в так называемых точках зрения, не означает принадлежности к какой-нибудь школе, еще менее — согласия в тезисах и понятиях и уж совсем не означает уравниловки в так называемых результатах и успехах какого-нибудь «исследования». Родственный — значит *обязанный* следовать первым и последним *содержательным* необходимостям философского вопрошания.

«Живой дух» Гегелевой философии, до сих пор скрывающийся от нас, — не там ли нам надо искать его, где сам Гегель стремится выявить истину устояния философии: в науке опыта сознания как науке феноменологии духа, первого представления системы науки, то есть философии?

Когда мы так говорим, это звучит так, будто именно *мы* несем спасение и хотим наделить человечество тем, что является правильным на все века. Да, так это звучит, но имеется в виду нечто совсем иное. Мы хотим только одного: научиться понимать, что сегодня все мы прежде всего должны прорваться

³⁸ I, 168.

туда, где наше вот-бытие *дает нам свободу*, снова пробудить в себе самих готовность к философии, то есть свободу полностью подготовиться к философскому труду Гегеля и тех, кто был до него или, лучше сказать, был с ним. Но надо научиться понимать и другое — понимать, что такое совершается не благодаря каким-то литературным предприятиям и ссылкой на мнимое превосходство тех, кто пришел позднее. Ведь в философии «нет ни предшественников, ни последователей»:³⁹ речь не о том, что всякому философу безразличен другой философ — как раз наоборот: каждый настоящий философ *современен* любому другому — как раз потому, что в своей глубине он есть слово своей эпохи.

Поэтому, когда речь заходит о том, чтобы пробудить и сохранить готовность и подготовку к философии, это означает только одно: быть готовым напряженно внимать настоящей философии, которая с давних пор делает свое дело. Крайнее пренебрежение к ней проявляется тогда, когда более раннюю философию представляют в виде каких-то мимолетных и к тому же не совсем точных цитат, а все остальное отдается историкам философии. Ведь речь идет не об истории философии как о каком-то «залежавшемся» бывшем (*Gewesenes*), а о *той* действительности, из которой мы, сегодняшние, уже давно *исторгнуты*, — и все ради того, чтобы, впав в слепоту и суету, истощать себя осуществлением собственных мелких дел. *Мы забываем о том, что многое совершается, но немного по-настоящему имеет силу.*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

§ 5. Предпосылка «Феноменологии», ее абсолютное начинание в Абсолюте

«Феноменология духа» хочет, чтобы мы поняли ее, то есть чтобы она действительно была в нас как наука — в том смысле *науки*, каковой является

³⁹ I, 169.

сама система как *абсолютное знание*. Оно должно прийти к *себе* самому. Поэтому конец произведения образует тот короткий раздел «DD», который озаглавлен так: «Абсолютное знание».⁴⁰ Если абсолютное знание только в конце во всей полноте оказывается самим собой, знающим знанием, и если оно *пребывает* таковым, *становясь* таковым, поскольку оно *приходит* к самому себе, но приходит только потому, что становится иным, тогда в начале своего пути к себе самому оно *еще не* должно быть у самого себя. Оно должно быть иным, даже еще не *став себе* иным. Абсолютное знание должно быть иным в начале опыта, который сознание совершает внутри себя, того опыта, который есть не что иное, как движение, история, где *прихождение к самому себе* совершается в *становлении иным*.

В начале абсолютное знание должно быть не тем, каково оно в конце своей истории. Совершенно верно, но эта инаковость не означает, что в начале знание *еще вообще не* абсолютно. Напротив, именно в начале оно уже *есть* абсолютное знание, только еще не пришедшее к себе самому, еще не *ставшее* иным, а просто иное. Иное: оно, абсолютное, есть иное, то есть *не абсолютное*, относительное. Не-абсолютное еще не абсолютно. Но это «еще-не» есть «еще-не» *абсолюта*, то есть неабсолютное не как-то вопреки, но как раз потому абсолютно, что оно *не-абсолютно*: это «не», в силу которого абсолютное может быть относительным, принадлежит к самому абсолюту, оно *не отлично* от него, то есть не является чем-то отмершим, что, будучи мертвым, просто *лежит рядом*. Частица «не» в «не-абсолютном» ни в коей мере не выражает нечто такое, что наличествует для себя рядом с абсолютом: на самом деле «не» подразумевает способ бытия абсолюта.

Если в своей феноменологии знание должно иметь опыт с самим *собой*, в котором оно опытно узнает, чем же оно *не* является и как с *ним* обстоит дело, тогда это возможно только таким образом, что оно, знание, которое совершает (исполняет) опыт, само уже в каком-то смысле абсолютно.

Здесь есть нечто решающее для ясного и четкого понимания

⁴⁰ II, 594-612.

произведения. В негативном ключе можно сказать так: мы с самого начала ничего не понимаем, если сразу не знаем по способу абсолютного знания. Мы с самого начала должны отказаться от установки на расхожее понимание и всякую так называемую естественную точку зрения, причем отказаться не частично, а полностью, — как раз для того чтобы воспроизвести то, каким образом относительное знание отказывается от себя и при этом истинно приходит к себе самому как знанию абсолютному. Мы должны — и это заключено в только что сказанном — уже заранее всегда быть на один шаг впереди того, *что* представляется и *как* представляется, а именно на тот шаг, который как раз и должен делаться через представление представляемого. Но это опережение для Гегеля возможно только потому, что оно есть опережение в направлении абсолютного знания, каковое с самого начала есть собственно знающее и исполняющее феноменологию.

а) Дух: ступени прихождения к себе самому

Абсолютное знание есть то знание, которое также — хотя и скрытым образом — относительное. Самое относительное относительное знание (*das relativste relative Wissen*) — это сознание, которое еще не открыто себе как дух, оно — без-духовное знание. Поэтому «Феноменология духа» — как возвращение абсолютного знания к себе самому — начинается с того, что это знание прежде всего знает себя как *сознание* и дает себе знать, что же оно тем самым знает. Поэтому первый основной раздел и называется: «А. Сознание».⁴¹

Когда знание узнаёт *себя* как сознание, оно *знает* о себе и таким образом — проходя через различные ступени опыта, направленного на самого себя — опытным путем узнаёт, что оно — *самосознание*. Поэтому второй основной раздел так и называется: «В. Самосознание».⁴²

Однако, самосознание, взятое для себя самого внутри отношения

⁴¹ II, 73-130.

⁴² II, 131-173.

сознания к предмету, то есть внутри целостного отношения «Я» (самости) к предмету, — это самосознание является лишь одной стороной — поначалу. Поскольку впоследствии самосознание на собственном опыте узнаёт, что оно — не только некая одна сторона, но вообще *та сторона*, в которой и для которой как раз открывается другая сторона, — открывается в том, что *она* есть — возникает знание, которое знает себя как самосознание и как сознание, то есть единая сущностная основа того и другого. Самосознание утрачивает свою односторонность и становится *разумом*. Поэтому третий раздел так и называется: «С. Разум».⁴³

«Разум есть достоверность сознания, что оно есть вся реальность».⁴⁴ В этом «вся» уже заключено — причем в качественном смысле — сообщение о том, что в разуме абсолютное знание уже как-то достигло себя самого. Однако произведение не заканчивается этим разделом, феноменология еще не достигла своей цели. Ведь дух, составляющий существо абсолюта, *как таковой* еще не явился. И тем не менее в разделе «С» мы уже находимся в конце, потому что Абсолют пришел к себе — но еще не явно и не в своей истине. Эта двоякость («да» (конец) и все-таки «нет») выражается в том, что третий раздел «С» обозначен как «С. (АА.) Разум». Таким образом, этот раздел имеет подразделы: внутри у-себя-бытия абсолютного знания как разума феноменология начинается еще раз. Это первое у-себя-бытие еще не пришло к себе самому поистине, оно, собственно, еще не совершило с собой опыта, а именно того опыта, который показывает, что Абсолют (разум) есть *дух*. Поэтому за разделом «С. (АА.)» идет раздел «(ВВ.) Дух».⁴⁵ «Разум есть дух, так как достоверность того, что он — вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир — как себя самого».⁴⁶

Разделом «(ВВ.)» *начинается* ясная абсолютная история абсолютного духа; «(ВВ.)» есть начало. Следующий опыт, который дух совершает с самим

⁴³ II, 174-326.

⁴⁴ II, 175.

⁴⁵ II, 327-508.

⁴⁶ II, 327.

собой, представлен в разделе «(СС.) Религия».⁴⁷ «Дух, знающий себя самого, в религии непосредственно есть его собственное чистое *самосознание*».⁴⁸ Но здесь в истории духа повторяется то, что мы уже знаем из перехода сознания к самосознанию: самосознание поначалу снова противопоставляет себя сознанию как своему иному и тем самым имеет его *рядом с собой* как самостоятельное. Только после того как дух принес это иное к себе как свое и знает себя как его истину, он знает себя абсолютно, и теперь он есть дух, знающий себя как дух, теперь он *действительно* есть как абсолютное знание, теперь он есть *абсолютно себя знающая воля*, которая сама для себя есть действительная сила как единственно волимое. Тем самым «Феноменология духа» достигает своей цели, и поэтому последний раздел называется: «(DD.) Абсолютное знание».

Начиная с раздела «С», три следующих раздела — «Дух», «Религия», «Абсолютное знание» — обозначены как подразделы, но, как показывают колонтитулы, их в то же время можно обозначать по порядку: «С» не как «С (АА.)», а просто как «С»; следующий раздел не как «С (ВВ.)», а как «D», следующий раздел не как «С (СС.)», а как «E», и, наконец, раздел «С (DD.)» можно обозначить как «F».

Все это кажется чем-то внешним, лишь техническими моментами типографического упорядочения, но подспудно они связаны с определением внутренней задачи произведения и пониманием его основного содержания. Здесь сам Гегель колеблется — и это колебание вызвано не одним лишь предварительным напором вещей: нет, оно принадлежит самому пониманию, когда оно приходит к последнему (*das Letzte*): колебание, которое мы почти не смеем осуждать своим скудным рассудком, ибо надобно знать, как тяжело и редко оно даруется человеку. Ведь *это* колебание есть сам способ философского хода, когда он — «последний».

Это колебание по поводу того, как именно ясно выраженная абсолютная

⁴⁷ II, 509-593.

⁴⁸ II, 511.

история явленного духа должна принадлежать феноменологии духа и тем самым сомнения по поводу того, как надо понимать саму феноменологию, осязаемо проявляются у Гегеля в том, что в последнем изложении феноменологии духа — в третьей части системы энциклопедии — феноменология завершается разделом о разуме. Было бы слишком поверхностно считать, что там мы имеем дело лишь с абрисом более ранней феноменологии. Теперь изображение духа (начиная с § 440) принадлежит не к феноменологии, а к психологии. Теперь «феноменология» имеет *единственное в своем роде* значение заголовка для *одной* дисциплины внутри философии духа. Феноменология теперь стоит между антропологией и психологией.

в) Философия как развертывание своей предпосылки;
вопрос о конечности и Гегелева проблематика бесконечности

Сделав обзор структуры произведения, мы, правда, показали лишь последовательность пустых заголовков. Тем не менее об этом членении надо постоянно помнить. Из него мы снова заключаем: конец произведения не устремляется прочь от своего начала, но возвращается к нему. *Конец есть лишь ставшее иным и тем самым пришедшее к себе самому начало.* Но из этого следует, что местоположение понимающего и воссоздающего (*des Verstehenden und Nachvolziehenden*) от начала и до конца, от конца уже в начале есть одно и то же — местоположение абсолютного знания, того знания, которое уже видит перед собой абсолют. Этому соответствует и то, что Гегель высказал в своей работе «О различии систем Фихте и Шеллинга»: «Сам абсолют... есть искомая цель. Он уже наличествует — как же еще его можно искать? Разум производит его лишь так, что освобождает сознание от ограничений; это снятие ограничений обусловлено предпосланной безграничностью». ⁴⁹

⁴⁹ I, 177.

Поэтому действительно понимать мы можем лишь тогда, когда уже были в конце. Здесь, в этой лекции, я предполагаю, что первое прочтение всего произведения уже состоялось. Если этого не было или это не произойдет в ближайшие недели, тогда сидеть здесь нет никакого смысла. Вы обманываете не только меня, но и самих себя. Это, правда, не говорит о том, что первое прочтение уже дало бы гарантию, что при втором мы действительно начнем понимать. Быть может, первое прочтение должно повторяться часто, а это говорит лишь о том, что оно просто необходимо.

Я говорю «просто», потому что этот способ прочтения требуется *всяким философским произведением*, причем в *принципиальном смысле*, который коренится в том, что всякая философия в своем первом и последнем раскрывает лишь свою *предпосылку*. Предпосылки — это не психологические предусловия и биографические сплетни, но *существенное содержание и существенная форма основной проблемы*. Предпосылка философии — не нечто такое, что ей предпослано, находится вне ее и временами максимально скрытым образом включается в игру. Нет, это открытие самого целого — как раз того, что *сначала, постоянно и под конец* упорно ждет развертывания. Предпосылка — это вовсе не предположение, с помощью которого мы что-то предпринимаем на пробу, чтобы потом быстро заменить его другим: предпосылка (*Voraussetzung*) — это уже совершающаяся история открытости сущего как такового в целом, в которую мы обнаруживаем себя *ввергнутыми*; *та* действительность, которая может ждать, чтобы узнать, серьезно ли *мы* ее принимаем или превращаемся в посмешище. Для того, кто понимает эту сокровенную нужду решения вот-бытия, данную одновременно с открытостью сущего, — для него все уже *выходит* из этой нужды. Все *становится* необходимостью в смысле той необходимости, в которой мы должны искать существо *свободы*.

Поэтому все зависит от того, как философия вкладывается в предпосылку и удерживается и выдерживается ли она в этом вкладывании. Только тот, кто твердо держится существа дела, может действительно

колебаться по отношению к нему Тот же, кто не держится ничего и хочет все знать лучше, да и уже узнал, кто даже собственную бесплодность возводит в принцип, видя в ней так называемое превосходство над всеми точками зрения, — тот лишь переходит от одного мнения к другому, уже не зная как следует, его ли это мнение или чужое, только что им услышанное.

Но у Гегеля (и для разумения *его* основного замысла и его постановки вопроса, которая начинается и должна начинаться в абсолютном знании) понимание конца *просто* необходимо, потому что оно просто уже есть начало и потому что уже решено, *каким образом* конец *есть* начало и наоборот. Смысл *этого бытия* определяется прямо из абсолютного знания и им самим.

Но это значит: «Феноменология духа» *абсолютно* начинается *абсолютом*. Чтобы это *происходило*, чтобы оно действительно должно было происходить, а не исполнялось в пространных обещаниях и претенциозных заверениях, — этой необходимостью и движима философия Гегеля. И это опять-таки не какое-то частное мнение: это также необходимость Фихте и Шеллинга — то, за что они боролись и боролись безоглядно; то, в чем целое хотело через них прийти к слову.

Итак, «Феноменология духа» *абсолютно* начинается *абсолютом* — и смысл этих слов нельзя показать в формальном рассуждении. Надо только не забывать, что в соответствии с разнообразием внутренней открытости системы сам абсолют изображается различно. Различность систематического изображения абсолюта коренится в самом абсолюте и в том, *как* он постигается. Гегель и его единомышленники в принципе требуют того, что он в свое время высказал в небольшой критической статье под следующим заголовком: «Как обычный человеческий рассудок понимает философию» (1802). Гегель говорит о том, «что вообще сейчас является первейшим интересом философии, а именно стремление снова поставить Бога на вершину философии как единственное основание всего, как единственный *principium*

essendi и cognoscendi* — после того как его довольно долго ставили *рядом* с другими конечностями (Endlichkeiten) или совсем в конце как постулат, который исходит из абсолютной конечности». ⁵⁰ Или — что по сути дела то же самое, — как он сказал в статье «Вера и знание», появившейся в то же время: «Но первое философии состоит в том, чтобы познать *абсолютное ничто*». ⁵¹

Из этого духа и в этом духе Гегель и позволяет совершиться «Феноменологии духа». Речь идет о проблеме *бесконечности*. Но самым радикальным образом бес-конечность (Un-endlichkeit) может стать проблемой только тогда, когда проблемой становится конечность, а вместе с нею проблемой становится *нет* (Nicht) и *ничтожное* (Nichtige), в котором не-конечное (Nicht-Endliche) должно, раз уж на то пошло, прийти к истине. *Проблематика конечности* — вот где мы пытаемся встретиться с Гегелем в своем обязательстве к первым и последним существенным потребностям философии; согласно ранее сказанному это означает: через разбирательство с *его* проблематикой бесконечности из нашего вопрошания о конечности создать *то* родство, которое необходимо для того, чтобы раскрыть дух его философии. Но при этом бесконечность и конечность — не два больших и разных полена, которые мы трем друг о друга или перебрасываем в пустой словесной акробатике: бесконечность и конечность что-то *говорят* лишь тогда, когда черпают свой смысл из ведущего и основного вопроса философии — *вопроса о бытии*.

Бес-конечность, конечность — это не ответы, но пред-посылки в уже охарактеризованном смысле, то есть задачи, вопросы.

Но, наверное, можно спросить: разве так начатое разбирательство с Гегелем не является излишней проблемой? Ведь он как раз изгнал конечность из философии — в том смысле, что *снял* ее, то есть преодолел, признав за ней *право на существование*. Разумеется, но только остается вопрос, была ли *та*

* Принцип бытия и познания (лат.).

⁵⁰ XVI, 57 f.

⁵¹ I, 133.

конечность, каковой она в своей определяющей роли была в философии до Гегеля, — была ли она *исходной* и *действительно действующей* в философии конечностью или же она была лишь *случайной* и просто с необходимостью учитывалась наряду с чем-то еще. Надо задать вопрос: не получается ли так, что как раз сама Гегелева бесконечность возникла из этой случайной конечности, чтобы потом ее возвратным образом поглотить.

Спрашивается, определяет ли конечность — как глубинная нужда в глубинном существе основной проблемы — необходимость вопрошания? Если нет, тогда разбирательство с Гегелем — не защита *преодоленной им* конечности *против* него, но разбирательство с ним самим, то есть с тем, *что* он преодолел и *как* преодолел.

Но если конечность как глубинная нужда делает основной вопрос философии достойным вопрошания, тогда эта конечность, наверное, не вывеска, под которой предлагаются сомнительные древности, и не фасон, по которому традицию причесывают по-другому.

Эту нужду самого бытия — не одного лишь нашего, человеческого — нужду, которую мы не должны поспешно вымерять своими расхожими и всюду слишком короткими мерками ни как недостаток, ни как преимущество, — эту нужду самого бытия, если она действительно есть, — сможем ли мы ее установить так же просто, как говорим, что солнце светит или что мы в хорошем настроении? Или эта нужда бытия открывается лишь тогда, когда мы сами *принуждены*?

В этом принуждении мы уже не решаем, вкладываем ли мы себя или нет. Однако для философа — если философия действительно есть и остается лишь в деле — необходимость вкладывания одновременно является необходимостью вы-кладывания, своей открытости тому, что нужда как субъективная точка зрения начинает его дергать туда-сюда, искажается до сентиментальности и так теряет свое существо, то есть совсем не принуждает. Но чтобы она принуждала, ее не надо имитировать и даже чувствовать: необходимо отсылание в нужду бытия, чтобы перед ней самой оно в

публичном измерении стало для других чем-то *совершенно несущественным*.

Тот факт, что при всяком писании не думают о том, как философия в конечном счете располагает своими исконными требованиями, мерилami и решениями, которым нельзя научиться как предписаниям для проведения какого-нибудь эксперимента или исполнения судебной тяжбы, да и сама мысль о том, что философствование зависит от одаренности и тому подобного, — все это самым наглядным образом свидетельствует о том, как далеки такие философские починy от философии.

с) Краткое предуведомление о литературе и терминологии слов «бытие» и «сущее» и о внутренней установке при чтении

Итак, «Феноменология духа» абсолютно начинается абсолютom. Отсюда сразу становится ясно, что подход к этому произведению не случайно труден. С первого предложения оно — без всякого введения, руководства и тому подобного — движется на том уровне, который философия достигла на своем пути от Парменида до Гегеля и который все больше и больше упрочивался и разъяснялся Кантом, а затем Фихте и Шеллингом — разъяснялся в том смысле, что он больше не представляет собой какую-то плоскость вне и рядом с делом философии, но принадлежит к ней самой и образует членение ее собственной внутренней области. Этот уровень *действительно* присутствует — просто он скрыт от нас. Говорят, что после смерти Гегеля его философия потерпела крушение, и видят в этом крах вообще всей прежней философии, которой, как якобы погибшей, еще и дают утешительный приз, снисходительно называя ее «классической», но на самом деле не Гегелева философия рухнула, а его современники и потомки не восстали до ее высоты. Это «восстание» только изображалось.

Вместо того чтобы без конца жаловаться на трудность этого произведения, прежде всего необходимо серьезно отнестись к тому, чего оно требует, но сейчас мы не можем подробно поговорить о том, каковы эти

требования. Мы должны попытаться *начать* вместе с самим Гегелем, но так, чтобы не оставлять без внимания и якобы внешние трудности, и вспомогательные средства, необходимые для их преодоления. В этой связи вкратце остановимся на том, что касается *литературы, терминологии и установки* при чтении как попытке проникновения в смысл.

Литература о Гегеле растет быстро, и каждый может читать все или ничего — сообразно своей компетенции и философской уверенности. Что касается истолкования «Феноменологии духа», то здесь прежде всего следует обратиться к работам учителя гимназии Вильгельма Пурпуса. Вот они: *Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik*. Nürnberg, 1905; *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel. I. Teil*. Schweinfurt, 1908; обе работы вместе вышли под заголовком: *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel*. Berlin, 1908.

Эти работы, весьма добросовестные и непритязательные, были написаны в то время, когда человек, с философской точки зрения всерьез относившийся к Гегелю, вызывал насмешку. Они были задуманы так, чтобы из всех прочих произведений и лекций Гегеля собрать соответствующие параллельные места к отдельным разделам «Феноменологии». Таким образом, Гегель разъясняется из Гегеля. Однако — как раз в том, что касается понимания «Феноменологии» в *ее собственном наброске* — требуется большая осторожность в использовании поясняющих цитат везде, где они (в большинстве случаев) берутся из поздних произведений — из «Логики» и прежде всего из «Энциклопедии». Правда, разъяснение Гегеля из его собственных произведений — вовсе не какое-то философское проникновение: в том смысле, чтобы замкнутая проблематика стала живой. Тем не менее эта оговорка и предостережение относительно цитат несколько не умаляют значимости сочинений Пурпуса: сегодня, наоборот, надо вернуть вкус к такой полезной и без шума сделанной работе. С другой стороны, сегодня же написать «блестящее» общее изложение философии Гегеля без особых усилий может любой хоть сколько-нибудь дельный профессор или приват-доцент.

Два коротких замечания о терминологии Гегеля. Уже говорилось, причем поначалу в виде утверждения: Гегелева «Феноменология» есть самоизображение разума, вытребованное из ведущей и основной проблемы западной философии, — того разума, который в немецком идеализме признается абсолютным и истолковывается Гегелем как дух. Но ведущая проблема античной философии — это вопрос $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$? *Что есть сущее?* И этот ведущий вопрос мы пока можем преобразовать в предформу основного вопроса: что есть бытие? Наше истолкование осуществляется исходя из предпосылки названного основного вопроса о бытии. В соответствии с внешней характеристикой значения слова «бытие» мы употребляем его по отношению к тому, что нечто *есть*, а также имея в виду то, *как именно* то-то и то-то есть, то есть имея в виду способ его действительности. Мы употребляем «бытие» в этой — совсем не само собой разумеющейся — двоякости для всего, что не есть ничто, и даже как момент самого ничто.

Гегель же, напротив, терминологически употребляет слова «сущее» и «бытие» лишь по отношению к определенной области сущего (если исходить из нашего смысла) и только применительно к определенному модусу бытия (если опять же исходить из нашего смысла). То, что Гегель называет сущим и бытием, мы обозначаем словами «наличное» (*das Vorhandene*) и его «наличность» (*die Vorhandenheit*). Однако тот факт, что Гегель употребляет слова «сущее» и «бытие» в этом ограниченном и вполне определенно ограниченном значении, — не произвол случайного выбора слов и тем более не его собственное своенравное формирование терминологии, как это кажется философской черни: на самом деле в этом уже лежит ответ на *само содержание* проблемы бытия как она была развернута в древности.

С другой стороны — поскольку такое сопоставление на какой-то миг допустимо, — когда *мы* употребляем слова «бытие» и «сущее» максимально широко, это не означает ослабления проблематики до античной постановки вопроса, чтобы ею и ограничиться, или лишь расширения ее до того, что мы имеем сегодня. Причина скорее в том, чтобы вопрос о сущем, тот способ,

каким он возник и должен был возникнуть как вопрос, а затем через Гегеля должен был привести к снятию себя самого, — чтобы история этого вопроса вновь — а это с необходимостью означает *исходнее* — пришла в движение. Не ради того, чтобы что-то улучшить, не для того, чтобы — пристрастия ради — почтить античность и не потому, что именно это вдруг пришло мне на ум как возможное занятие, но из необходимости самого *нашего* вот-бытия, в котором та история бытийной проблемы есть сама *действительность*.

Итак, по последним и первым причинам бытие для Гегеля и бытие для нас есть нечто отличное друг от друга. Но это не отличие двух соположенных и безразличных друг другу точек зрения, не то отличное, которое умерло, отмерло и с которым теперь можно иметь дело как с каким-то мертвым различием: нет, речь идет о *том* различии, которое возможно только при одинаковом удалении от незначительного и пустопорожнего, возможно лишь в своем обязательстве по отношению к единому, простому, однократному, существенному.

Второе замечание касается общих моментов Гегелевой терминологии в «Феноменологии духа», а именно того, что в ней еще нет *той* прочности, которая потом заявляет о себе в «Логике» и позднее находит свое суверенное выражение в «Энциклопедии». Когда мы в общих чертах предостерегали от безудержного истолкования «Феноменологии» на материале позднейших произведений Гегеля, это прежде всего и в особенности касалось терминологии. В «Феноменологии» она еще довольно зыбкая, но причина тому — не неуверенность Гегеля, а само существо дела.

И наконец, еще несколько слов об установке при чтении «Феноменологии». Сначала отрицательный момент: не надо поспешно наводить критику и высказывать разрозненные возражения, случайно пришедшие на ум — надо сопутствовать, долго и терпеливо сопутствовать автору в его работе. О том, что Гегель хотел именно этого, он говорит в предисловии к «Феноменологии»: «Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для убеждения

ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и упражнение в них. Относительно же философии, напротив, теперь, по-видимому, господствует предрассудок, что хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если получит кожу и инструменты, тем не менее каждый напрямую умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги».⁵²

Только тогда, когда мы терпеливо в этом действительно работающем смысле будем сопутствовать этому произведению, оно покажет свою действительность и тем самым — свою внутреннюю форму Форма же здесь — как и везде в настоящей философии — не дополнение к литературному вкусу, не писательская отделка и не стилистическая одаренность, но внутренняя необходимость дела. Ведь философия — это человеческо-сверхчеловеческое первое и последнее, как искусство и религия, то есть она — как раз будучи недвусмысленно отъединенной от тех двух и тем не менее образуя с ними *одинаково первое* — стоит в сиянии прекрасного и дуновении священного.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СОЗНАНИЕ

Глава первая

ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ

То движение, которым отличается событие истории духа как прихождения к себе самому, тотчас показывает странную однотонность и однообразие, которые нередко распространяются и на постоянное применение определенных формул. Но как раз за этой однотонностью нельзя проглядеть того, как та или иная ступень обладает своей *собственной* действительностью.

⁵² II, 53.

Поэтому наше истолкование тоже не может двигаться в косной схеме, в которую мы по порядку втискивали бы отдельные разделы: напротив, каждый раздел требует *собственного* истолковывающего прояснения и прохождения — уже потому, что каждый из них не только имеет свое собственное содержание, но и потому, что оно — через уже унаследованную историю абсолютного духа — всегда оказывается иным.

После всего сказанного становится ясно, что первый раздел «Феноменологии духа» («А. Сознание») и особенно его первая часть («Чувственная достоверность») требуют такого рассмотрения, которое отвечает только им, но которому как раз нельзя затеряться в себе самом. Здесь надо выяснить, удастся ли нам пробудить *внутренний закон* этого произведения, который сказался бы как на глубине того или иного хода мысли, так и на величии целого. Было бы легко — во всяком случае, это не было бы самым трудным — к отдельным тезисам и понятиям присовокуплять всю полноту исторических и систематических вопросов и тем самым так оформлять толкование, что как раз *собственная* законность произведения и его проблемы ускользала бы из поля зрения.

Первый большой раздел озаглавлен так: «А. Сознание». У него три части: «I. Чувственная достоверность или „это“ и мнение»; «II. Восприятие, или вещь и иллюзия»; «III. Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир».

§ 6. *Непосредственное чувственной достоверности*

а) Непосредственное знание как необходимый
первый предмет для нас как абсолютно знающих

Гегель начинает так: «Знание, которое прежде всего или непосредственно составляет наш предмет, само может быть только непосредственным знанием, знанием *непосредственного* или *сущего*. Мы

должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающе*, то есть в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия». ⁵³

Итак, Гегель начинает с этого короткого абзаца, который сжато обрисовывает, что же «прежде всего» есть «наш предмет» — причем *есть* не в силу каких-то причин: речь идет о том, что прежде всего *должно* быть нашим предметом («само может быть только...»). В нем уже задано, *как* предмет должен быть нашим предметом. О том, что же вообще и всюду составляет предмет представляющего развертывания «Феноменологии духа», нам в общем и целом уже разъяснено: это *знание*. Потому Гегель и начинает: «Знание, которое прежде всего...» Но какое знание? Что оно означает в формальном смысле? Мы «знаем» нечто, если это Нечто есть *для* сознания. Поэтому во введении Гегель говорит: знание есть отношение «*бытия* нечто (von Etwas) *для* некоторого сознания». ⁵⁴ Тот факт, что именно знание и ничто иное есть наш предмет, далее никак не обсуждается: вопрос и ответ сразу нацелены на *то* знание, которое «прежде всего» должно быть «нашим предметом».

Итак, «прежде всего» — но в какой последовательности и в каком следовании? Ведь только отсюда можно определить это «прежде всего». Здесь Гегель сам дает разъяснение: «прежде всего», — говорит он, — или «непосредственно». В данном случае это «или непосредственно» — не какое-то безразличное, просто избыточное разъяснение предшествующего выражения, но его разъяснение. Но что значит «непосредственно»? Быть может, речь идет о том, что мы случайным образом сразу имеем перед собой? Но здесь всякий раз получается какое-то свое знание. Один человек принимает какое-то нравственное решение, другой занят религиозным разъяснением, этот весь погружен в художественное произведение, тот философствует, тот считает пуговицы, этот наблюдает в телескоп звезды, а еще один управляет

⁵³ II, 73.

⁵⁴ II, 67.

автомобилем. У каждого в данный момент какое-то свое знание. Как же тогда сказать, какое именно знание есть непосредственно наш предмет? Ведь, наверное, вообще нельзя отыскать такую его форму, которая одинакова для всех. Но не означает ли здесь это «непосредственно» то, с чем как раз и сталкивается каждый, когда хочет определить для себя какое-то знание? Ведь вопрос не в том, с каким именно знанием имеет дело тот или иной человек: речь идет о таком «знании», которое должно быть «непосредственно нашим предметом». «Нашим»? А кто такие «мы», к которым относится это «нас», — «наш предмет», предмет для нас? «Мы» — это те, которые вот так сидят здесь, думают о том о сем, а вот теперь что-то читают в «Феноменологии духа», как раньше что-то выискивали в средневерхненемецком тексте или медицинском справочнике, а потом будут это делать в Пиндаре или газете? Нет, «мы» — это те, кто с самого начала знает *абсолютно* и постигает и определяет по способу *этого* знания. Способ этого знания таков: не *относительно* знать, не быть привязанным — причем всегда — лишь к прямо известному, но, отрешаясь от него, знать знание об этом известном; не растворяться в известном, но его *как таковое, как известное* передавать тому, чему оно как известное принадлежит и из чего происходит — знанию о нем; *передать* известное в знание о нем и таким образом знать *опосредствующую передачу* между обоими — это означает, что само это передающее и посредничающее знание берет то, что оно знает, снова только как средство, с помощью которого оно знает более истинное известное как таковое. Передающее опосредствование снова передается в средство, с помощью которого оно знает свое известное и т. д.

Предмет для нас, наш предмет — это предмет для тех нас, которые с самого начала знают *определенным образом*, а именно по принципу *опосредствующего* действия, то есть по способу уже охарактеризованного *снятия*, каковое само есть некое событие абсолютного знания, черта *того* беспокойства, которое абсолютно и которое Гегель также называет «абсолютной негативностью» или «бесконечным утверждением».⁵⁵ О том, что

⁵⁵ VII, 20.

это значит, говорится в «Феноменологии духа». Пока же скажем только одно: в этом знании знающая установка никогда не представляет собой ни простого утверждения, ни простого, коснеющего в себе отрицания, но и не является одним лишь «нет» какого-то «да» и «да» какого-нибудь «нет»: оно есть то, что — как внутренний закон — заключено в отрицании отрицания.

Согласно сказанному не-посредственное есть то, что для нас, *опосредствующих*, для *нашего* опосредствования *еще не* опосредствовано. Поскольку мы с самого начала основательно и постоянно *посредствуем*, поскольку всё, что мы знаем, мы принципиально и в собственном смысле знаем как опосредствованное, *опосредуемое*, к не-посредственному мы приходим только тогда, когда мы же, абсолютно знающие, как бы не воспринимаем себя совершенно всерьез, словно нисходим до одного лишь непосредственного знания. В этом нисхождении мы не отказываемся от нас самих и нашего способа знания. Непосредственное, до которого мы, опосредствующие, нисходим, с самого начала находится под властью опосредствования, снятия, которое, со своей стороны, может, правда, быть тем, что оно есть, только тогда, когда оно нисходит до непосредственного — как раз для того, чтобы его *опосредствовать*. Таким образом, не-посредственное уже есть не-посредственное опосредствования.

Тем самым становится ясно, кто такие те «мы», которые в самом начале говорят: «для нас». «Мы» — знающие знание. «Мы» — таким с самого начала отказано в желании быть этим или тем и, следовательно, каким-то любим «Я».

Только отсюда можно — более того, должно требовать, какое именно знание прежде всего *должно* быть предметом для нас. Мы, абсолютно посредствующие, должны — как раз для того, чтобы быть таковыми — в смысле нашего опосредствования поступать непосредственно; наше не-опосредствование в начале таково, что мы откладываем всякое снятие и опосредствование, мы абсолютно относительны в своей обращенности к знанию, то есть только воспринимаем, совершенно не действуем так, чтобы

«многосторонне приводить в движение мысль».⁵⁶ Это «многостороннее приведение в движение» не означает мыслить о том о сем: речь идет о подвижности абсолютного беспокойства. На какой-то миг оно в какой-то мере успокаивается в знании непосредственного. Но теперь надо обратить внимание на то, каким образом из знания *знающих* определяется вид и необходимость возможного первого предмета. Положение вовсе не таково, как будто мы каким-то приблизительным образом ищем какого-то непосредственного (Unmittelbare): на самом деле смысл непосредственности четко установлен с самого начала и тем самым очерчивает пространство для того, что может и должно быть первым предметом этого знания. Мы, опосредствующие, с необходимостью должны принимать для себя то знание в качестве первого предмета, которое как таковое известно *таким образом*, что оно из себя самого как раз и не требует ничего, кроме чистого схватывания. Поэтому первым предметом для нас — каковым предметом вообще является знание — должно быть «само... знание непосредственного».

Это непосредственное как предмет *того* знания, которое есть непосредственный предмет для нас, абсолютно знающих, Гегель называет сущим. Таким образом, в нашем знании мы имеем *два* предмета или два раза один предмет — причем необходимо и постоянно проходящий сквозь всю «Феноменологию», потому что *для нас* предмет принципиально и постоянно есть *знание*, которое в себе самом снова, в соответствии со своей формальной сущностью, имеет свой предмет и приносит его. Гегель четко выражает это отношение через разделение «предмета для нас» и «предмета для него» — для него, а именно для соответствующего знания, которое есть предмет для нас. Но поскольку знание, которое есть наш предмет, есть знание лишь потому, что для него что-то известно, в предмете для нас как раз есть и предмет для него.

Теперь опыт, который сознание в «Феноменологии» осуществляет по отношению к самому себе, как раз заключается в том, что сознание начинает знать: предмет для него — не истинный предмет, и истина его предмета как

⁵⁶ II, 74.

раз лежит в том, что он есть для нас, для нас, которые знают знание и его знаемое уже в его снятости (*Aufgehobenheit*) — принципиально знают именно так, хотя еще в свернутом виде. Предмет для него через нас должен развернуться до предмета для нас. Через нас; но это не значит, что мы — как все равно какие субъекты — самовольно примемся за дело: это значит, что предмету для него из самого знания, для которого он всегда есть предмет, дается возможность стать тем, что он *есть*, а именно абсолютным знанием. Таким образом, само знание раскрывается как то, что оно в том или ином случае не есть и как оно в этом небытии одновременно есть в истине. Знание как знаемое в абсолютном знании *само выявляет меру*, по которой оно в каждом случае вымеривает и находит свою истину. Но затем соответствующая мера сама входит в знание как истина для него.

Однако даже так мы еще не прозреваем целиком характер открывающихся отношений, поскольку знание является для *науки* и представляется ею, каковое представление составляет прихождение науки к самой себе.

в) В-себе и для-себя самой вещи и наблюдение (*Zusehen*)
абсолютного знания; «абсолютное» абсолютное знание

Предмет для нас, знающих науку (*Wissenschaft*), всегда есть *знание* (*Wissen*). В этом опредмеченном знании лежит его собственное отношение к его знаемому: предмет для него. Но для него, непосредственного знания, предмет сначала и непосредственно есть как раз еще не *для него* (*für es*), но в *себе* (*an sich*). Для него, для совсем непосредственного знания, предмет возвращается прямо в *себя самого* или, правильнее сказать, он еще совсем не *пред-мет* (*Gegen-stand*), вышедший из себя и пошедший *навстречу* знанию, чтобы *противо-стоять* этому знанию о нем. Полностью пребывая у себя (*bei sich*), он есть *в-себе-сущее* (*Ansich-seiende*). Предмет (*Gegenstand*) «стоит» (*steht*) — но не «*напротив*» знания. Непосредственное знание должно как раз

в себе знать эту черту и особенность: оно вверяет предмет *целиком ему самому*. Предмет стоит в себе как то, что не нуждается в том, чтобы быть *для* сознания; сознание *непосредственно* принимает его как вот так в себе стоящее. Таким образом, предмет знания мы имеем троекратно:

1. Предмет в *себе* (an sich) — так, как он есть непосредственно для него, сознания.
2. Бытие-для-него в-себе-бытия (Für-es-sein des Ansich).
3. Бытие-для-нас для-него-сущего как такового (Für-uns-sein des Für-es-Seienden als solchen).

И все-таки то, что он есть как для-нас, есть лишь предвосхищенное истинное *для-него* в-себе-бытия. Ведь бытие-для-него — это уже первый шаг, выводящий из непосредственного растворения в бытии-в-себе, то есть уже способ опосредствующего знания, переставшего быть непосредственным. В это опосредствующее абсолютное знание возвращается знание непосредственное; оно начинает свое возвращение туда, причем не как во что-то *чужое*, но в то, что оно есть *для себя*. Поэтому предмет только тогда познается абсолютно, когда он есть не только в себе и не только для него (для сознания, которое при этом знает себя), но когда для-него превратилось в *для-себя* и *при этом также включает и в-себе* (Ansich), то есть когда предмет знаем (gewußter ist) в *себе и для себя*.

Говоря по-другому и одновременно намекая на важную терминологию Гегеля, мы говорим: бытие-в-себе и бытие-для-другого «входят в само исследуемое нами знание».⁵⁷ Они входят в него, поскольку *мы*, знающие абсолютно, знаем его. Для *абстрактного* же знания они, напротив, распадаются и выпадают из знания. Гегель охотно говорит о выпадении и впадении того, что якобы выпадает, в истину пока еще свернутого абсолютного знания.

Говоря о различии между тем, что есть в самом себе, и тем, что есть для другого, — то есть для знания о нем, — Гегель также употребляет слова

⁵⁷ II, 68.

«предмет», «понятие», «сущность» как термины, причем в той замене, которая характерна для всей проблемы. Сущее в себе самом (*Ansichselbstseiende*) может называться *предметом*, а бытие-для-другого (*Für-ein-anderes-sein*), то есть бытие-познанным, знание, тогда становится *понятием*. Или же бытие-для-другого (*Für-ein-anderes-sein*) называется предметом, а именно *предметом*, и, соответственно, то, что он есть по отношению к себе самому, называется его *сущностью* или его *понятием*. В обоих случаях надо опытным путем узнать, соответствует ли (и если да, то как) предмет своему понятию или понятие своему предмету. Очевидно, что то и другое — одно и то же. Главное, однако, в том — и об этом надо помнить на протяжении всего исследования — что оба эти момента, *понятие* и *предмет*, *бытие для другого* и *бытие в себе самом*, входят в само исследуемое нами знание, и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании *наши* выдумки и мысли; отбрасывая их, мы рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой и для себя самой*.⁵⁸

Мы отбрасываем наши выдумки и мысли — это значит, что мы, *абсолютно* знающие, становимся таковыми не потому, что принимаем еще что-то и предпринимая нечто особенное и необычное, но потому, что *отбрасываем*. Таким образом, по существу мы *суть* уже таковы и уже отбрасываем наше (*das Unsrige*) в смысле человечески относительного. Мы уже — *абсолютно* знающие, иначе мы просто не могли бы приступить к делу. Мы видим саму *суть* дела только тогда, когда мы, рассматривающие, *суть* *абсолютно* знающие.

Правда, сказанное вызывает недопонимание. Можно подумать, что требуется присутствие абсолютного знания в его раскрытой, развернутой, абсолютной полноте. Но требуется не абсолютная полнота и ее абсолютное присутствие, а то, *каким образом* абсолют *есть*, *каким образом* абсолютное беспокойство опосредствования, которое одно только абсолютно непосредственно, может быть *абсолютным* образом *относительно*, то есть

⁵⁸ II, 68 f.

так абсолютно, что оно *есть* относительное и в *этом* совершает его упразднение. Абсолют должен появиться в феноменологии именно в том, чтобы показать, каким образом он как абсолют *есть* абсолютно. Но это *Как* абсолютного бытия в абсолюте одновременно *есть* его *Что*, то есть по существу в абсолюте это различие между *Что* и *Как* — *essentia* и *existentia* — не имеет места. Но все-таки чтобы *специально* охарактеризовать абсолют в его *бытии абсолютом*, которое *есть* бытие знающее, мы хотим ввести термин, который острее выражает этот способ абсолютного знания: мы говорим об *абсолювентном* (*absolvent*) — в отрешении (*Ablösung*) постигнутом — беспокойно абсолютном знании. И тогда мы можем сказать: сущность абсолюта *есть* бес-конечная абсолювенция, и в этом негативность и позитивность одновременно *есть* как абсолютные, бес-конечные.

А теперь постараемся еще раз прочитать короткий вступительный абзац первой части первого основного раздела: «Знание, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет, может быть только непосредственным знанием, *знанием непосредственного* или сущего. Мы должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающее*, следовательно, в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия».⁵⁹

Теперь ясно, что, попытавшись в таком стиле толковать отдельные предложения и абзацы всего произведения, мы, наверное, дойдем до конца лишь через несколько лет. Но мы оставляем такую форму истолкования — и не только потому, что хотим прийти к концу быстрее, но и потому, что она не является необходимой. Напротив, с постепенным прихождением науки к себе самой растет и раскрывается ее собственное знание, становится ярче и яснее ее внутренний свет. Это, правда, не означает, что усвоение произведения прямо на глазах становится легче и понятнее. Как раз наоборот! Однако растущая трудность заключается не в формальной стороне дела, а в том, что *знаемое*, становясь *знаемым*, становится более конкретным. Что это значит?

⁵⁹ II, 73.

Это значит, что шаг за шагом с открытого собрания знающих спрашивается все строже. Вклад философа в философии и в философию все труднее замолчать и затушевать какой-нибудь мнимой истиной.

То, что дается абсолютному знанию науки как первый предмет, должно с *необходимостью* даваться как то знание, которое, со своей стороны, как раз является самым непосредственным. И тем не менее во второй части раздела «А», где речь идет о знании как «восприятии», Гегель говорит: «Наше принятие восприятия» — как предмета абсолютного знания — «поэтому не есть уже являющееся принятие, как в чувственной достоверности, а необходимое». ⁶⁰ Из этого замечания мы прежде всего должны понять, что принятие первого предмета, который изображается в «Феноменологии», *вовсе не* является необходимым. С другой стороны, чувственная достоверность как самое непосредственное знание не случайно и не как угодно становится первым предметом. Напротив, Гегель недвусмысленно говорит, что «не может быть ничего другого», кроме этого; следовательно, чувственная достоверность *должна* быть *первым* предметом.

Итак, сначала (согласно II, 84) принятие чувственной достоверности как предмета не является необходимым, но затем чувственная достоверность (согласно II, 73) все-таки снова с необходимостью есть первый предмет. Чувственная достоверность — не необходима и все-таки необходима в своей предметности для абсолютного знания! Или не-необходимость (Nicht-Notwendigkeit), характерная для чувственной достоверности, является таковой лишь в отличие от *собственной* необходимости восприятия? Тогда чувственная необходимость была бы необходимой *не так*, как восприятие, а на *свой* лад. Тогда мы имели бы двойную необходимость. Так оно и есть. Но эта двойная необходимость по существу есть одна и та же, требуемая самим абсолютным знанием. Ведь если оно действительно *абсолютное* знание, тогда никоим образом, даже в начале, оно не может быть зависимым от какого-то предмета который дает себя сам, не завися от этого знания. Напротив, даже

⁶⁰ II, 84.

там, где речь идет о «принятии», это *принятие* должно быть своим собственным абсолютным *принятием предмета и таким же даванием* его себе самому. Из абсолютного знания, поскольку оно находится в движении абсолютенно, возникает *восприятие, выступая при этом с необходимостью*, то есть появляясь из первого снимающего (*aufhebend*) опосредствования чувственной достоверности. Но эта же необходимость существует для опосредствования в том направлении, что оно *возвращается* к возвратно и поступательно *необходимо задаваемому для этого* непосредственному знанию. Являющееся принятие не менее необходимо, чем переход от чувственной достоверности к восприятию, но лишь по-иному необходимо. Необходимость *выступления* и необходимость *принятия* одинаково берут начало из опосредствования, которое, *опосредствуя* непосредственное, с необходимостью позволяет выступить чему-то иному, но которое, опосредствуя *непосредственное*, так же необходимо должно принять нечто непосредственное.

Гегель начинает с непосредственного знания, он должен начинать с этого. Но это начинание с непосредственного больше непосредственным не является, причем не только для Гегеля: философия как таковая никогда не может начинаться непосредственно — всегда лишь опосредованно, и тогда поначалу остается открытым, какой смысл здесь в том или ином случае имеет опосредствование.

Мы намеренно столь подробно развили эту проблематику начала, ссылаясь на Гегеля, потому что иначе невозможно ориентироваться даже в первой тесной части о непосредственном знании — чувственной достоверности. Ведь это рассмотрение непосредственного знания, в котором мы только «принимаем» (но «принимаем» в Гегелевом смысле), есть все, что угодно, только не непосредственное описание *данного* (*Gegebene*). И не потому, что Гегель был на это не способен или по каким-то причинам внезапно изменил собственной задаче, а потому, что чего-то вроде чистой непосредственной дескрипции в философии вообще не существует. Этим,

однако, не сказано, что в философии невозможно схватить *сам предмет*. Это вполне возможно, но только он сам не похож на то, по отношению к чему — как, например, к вещам или живым существам — имеет смысл описывать их *непосредственно*. Такое видение заключается непосредственно в том, что горизонт, в котором оно видит, не познается в знании, а *просто наличествует*. Но если речь идет о предмете философии — в данном случае о духе, то есть абсолютной действительности — тогда требуется *исконный* способ постижения этой предметности. И если в философии сам предмет не понятен ни одному из случайно сюда забредших, то это еще не повод упрекать философию. У Гегеля мы снова и снова читаем о том, что мы — в совершении и воспроизведении философии духа — всегда лишь «наблюдаем», ничего не привносим и только принимаем то, что находим. И это действительно так. Но вот вопрос: что такое наблюдение? Это не неопределенное, произвольное, неподготовленное глаzenie, зависящее от одних лишь фантазий: наблюдение — это взгляд *внутри установки на совершение опыта*, тот способ, которым это совершение видит. Это наблюдение глазами абсолютного знания.

О том, сколь мало речь идет о непосредственном описании, говорит уже строение каждого отрывка — и сразу первого. С чего Гегель начинает изображение чувственной достоверности? С двух абзацев (до II, 74; внизу), которые предвосхищают всю проблематику и сам результат. Это не только потому, что надо показать расположение в смысле упорядочения последующего хода мыслей, но и потому, что следует четко создать такую диспозицию, в которой *мы* расположены для открытого взора, призванного в дальнейшем *наблюдать*.

с) Непосредственность предмета и знания чувственной
достоверности; «чистое бытие», наличность

То, что мы вместе с Гегелем называем чувственной достоверностью, появляется как *познание*. Далее, однако, не говорится о том, что это такое. Под

этим понимается тот способ, в котором нечто — в том, что оно есть и как оно есть, — раскрывается в некотором отношении. Всякое познание — и также чувственная достоверность — имеет свою *истину*. Отсюда получается, что выражение «достоверность» Гегель не употребляет для обозначения черты, как-то скоординированной с истиной познания: на самом деле достоверность в каждом случае подразумевает целое (*das Ganze*) познающего отношения того, кто познает, к его знаемому — единство знания и знаемого, способ знаемого и сознания в самом широком смысле знания и познания.

Далее в самом начале относительно *чувственной* достоверности примечательно следующее: Гегель кратко говорит о *чувственной* достоверности, совершенно не упоминая о чувствах и тем более органах чувств. Он говорит о видении и слышании,⁶¹ но не говорит о глазах и тем более о сетчатке и нервных путях, ничего не говорит об ухе и ушном лабиринте — все это совершенно отсутствует. Более того, мы не узнаём даже о зрительном и слуховом восприятии, об обонянии и осязании (самое малое, чего должны были бы требовать сегодняшние феноменологи). И тем не менее Гегель дает такую интерпретацию чувственности, равной которой нет в истории философии. Мы легко могли бы рассеять это короткое рассмотрение и для каждого куса понабрав откуда-нибудь из истории философии — от Канта до Платона — что-нибудь соответствующее и так же звучащее, но тогда мы лишь доказали бы, что, во-первых, мы ничего *не хотим* понять в том, что касается самого Гегеля, а во-вторых, и *не можем*, пока преклоняемся перед такими точными принципами истолкования. Небывалое в Гегелевой интерпретации чувственности состоит в том, что он — и это лежит во всем подходе к проблеме — *понимает ее целиком из духа и в духе*. Она появляется в нем и для него, и только так надо понимать то, каким образом Гегель удерживает появление чувственной достоверности.

Она появляется, причем появляется как «самое богатое» и «самое истинное» познание. В ней — огромное богатство и высшая истина. Так

⁶¹ Ц, 77.

она появляется. И мы уже заранее знаем, что по существу эта чувственная достоверность — самая бедная и истины в ней меньше всего. Но пока она появляется — и мы должны следовать за этим появлением — как самая богатая и самая истинная. Эта двойная характеристика касается того, *что* мы знаем в чувственной достоверности, касается содержания, а также способа, каким эта достоверность, зная, *имеет свое* знаемое.

По содержанию она появляется как самая богатая — богатая настолько, что ее полнота вообще не имеет никакого предела: бесконечное богатство. (При этом остается открытым, *как* это богатство принадлежит чувственной достоверности, и вообще принадлежит *ли* оно *ей* как таковое.) Это богатство «расширяется». Измерения этого расширения суть *пространство* и *время*. Я вижу — и так же видит каждый — эту кафедру, эту скамью, это окно, эту доску, а затем — все университетское здание, дальше — улицы, отдельные дома, весь город, окрестности, вижу это дерево, а потом вот это, вижу этот стебель травы и тот — и так до бесконечности в даль и ширь всего наличного. Но в то же время и так: я вижу эту кафедру, затем вот эту ее часть, покрытую тетрадью, потом ее край, а потом лишь пядь этого края, затем частицу шириной в палец и так далее до самой малости. И как мы «выходим» во все то, что простирается вширь пространства, так же мы «входим» в тесноту все более и более сужающегося. Так же обстоит дело и со временем.

Всегда и повсюду чувственная достоверность простирается вдаль, следуя своему расширению, и в тесноту, следуя своему же сужению. Она всегда находится где-то в широком и узком — и не застыв, а всегда имея возможность дальнейшего расширения и сужения, но всегда лишь так, что, куда ни посмотри, она имеет перед собой *это здесь* и *это теперь*.

Даже само пространство, в котором находится то или иное «это здесь», есть именно это пространство, и само время, в котором начинает звучать какое-нибудь «теперь это», есть именно это время. Так обстоит дело со знаемым, с *содержанием* чувственной достоверности.

А что можно сказать о *способе* ее знания? Это чистое *имение-перед-*

собой (Vor-sich-haben). В каком смысле? Не в том, что мы разом оказываемся перед всем богатством, простирающимся вширь и сужающимся до точки, и именно *его* имеем в виду, а в том, что каждый раз передо мной оказывается какое-то это, когда я застаю именно *его* и более ничего: *это* и только оно, которым все и заканчивается, как будто оно есть всё, — это, которое мне достаточно лишь встретить, чтобы иметь его во всей его «полноте». Я лишь встречаю его, и для этого мне не надо ни о чем хлопотать — даже не надо что-то *отпускать* от себя. Я принимаю это целиком, как оно есть, принимаю, как оно лежит перед глазами, и рукой осязаю его наличие. Оно, это есть это, и это значит: *оно* есть и *есть* именно *оно* — и ничего больше.

Тем самым чувственная достоверность уже выговорена: или в действительном озвучании или в том тихом говорении, которое заключено в чувственном знании, когда я имею в виду какое-то «это». Чувственная достоверность выговорила *себя* — себя! Это значит: выговорено знание о знаемом *как* оно есть, и одновременно выговорено само знаемое. Но — и это решающее, на что здесь надо обратить внимание — чувственная достоверность выговаривает себя, *высказываясь* о своем знаемом. Высказывается то, *что* есть, причем так, как оно есть поистине. Высказанное есть истина и наоборот. Истина высказывается не мимоходом: она в себе есть высказанное (Ausgesagte), есть предложение. Истина чувственной достоверности всегда есть вот это сущее, которое она имеет в виду, а она имеет в виду вот это как наличное. Она имеет в виду *это, которое есть*. «*Это есть*» — таково высказывание чувственной достоверности, ее истина. Чувственная достоверность высказывает наличное наличного, а в терминологии Гегеля — бытие. Поэтому Гегель говорит: «ее [чувственной достоверности] истина содержит только *бытие* вещи».⁶² Он не говорит: истина чувственной достоверности содержит бытие вещи — он говорит: «*только бытие вещи*». Чувственная достоверность выговаривает *себя*, выговариваясь о своей вещи, об этом наличном, и ничего не говорит о себе, знающем (das Wissende) и его

⁶² II, 73.

знании. Ведь знающее, «сознание», «Я» — все это не касается *истины* чувственной достоверности. Собственный интерес чувственной достоверности заключается в том, что она, имея в виду какое-нибудь «это», которое *есть, не интересуется самой собой*, да и не нуждается в этом. Ведь для нее есть это, *потому что оно есть*, и для этого знания нет никакой инстанции, у которой можно было бы спросить, *почему* это сущее есть: оно есть лишь потому, что оно есть. Оно есть какое-нибудь наличное и более ничего.

Но чувственная достоверность не интересуется не только собой как знанием, но и каким-нибудь «этим» *как предметом*. *Забыв о предмете*, она имеет в виду лишь *это*. Конечно, я, знающий, как раз емь вот этот, который знает, — я этот. Но для этого знания «этот» далее ничего не значит. В чувственном знании «я этот» емь просто чистое знание своего знакомого, того «это», которое есть. Поэтому и здесь Гегель говорит: «Со своей стороны, сознание в этой достоверности есть лишь как чистое „я“; или: я емь тут лишь как чистый „этот“». ⁶³ Он не говорит: сознание есть «Я», но говорит: «лишь я», «этот» (как раньше говорил о предмете, что он «только» то, что есть).

Стремясь схватить являющуюся чувственную достоверность в ее появлении, Гегель говорит «только» и «лишь», то есть говорит *ограничивая* и тем самым выключая из поля зрения все прочее. Но что есть это прочее, чем чувственная достоверность еще не является? Взятая как способ знания, она еще не такова, чтобы разнообразно двигать мысль и развиваться. Знание в своем познавании еще не делает никакого движения; в нем дальше ничего не происходит, у него еще нет никакой истории. Чувственная достоверность — если взглянуть на нее по существу — не является тем знаемым, которое как таковое есть множество «разнообразных свойств». Это означает, что в обоих отношениях она еще не показывает никакого опосредствования, еще не учитывает его, и потому чувственная достоверность есть лишь неопосредствованное (Unvermittelte), не-посредственное (Un-mittelbare).

⁶³ Ebd.

Появляясь таким образом, она, пожалуй, появляется *сама*, но при этом появляется в свете того взгляда, который берет ее *лишь* непосредственно, *отвлекаясь* от всякого опосредствующего видения, которое уже ему принадлежит. Ведь в противном случае он не мог бы всматриваться и наблюдать и видеть лишь непосредственное в его непосредственности. Следовательно, прежде мы *наблюдали, отвлекаясь*.

Этому соответствует та характеристика, которую Гегель — а вместе с ним и мы — дает истине чувственной достоверности: «Но на самом деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную». ⁶⁴ Здесь Гегель, однако, прямо подчеркивает, что чувственная достоверность *сама* выдает себя за такой вид истины. Да, она говорит то, что для нее есть истина, и эта истина — наличное, которое именно налично. Но то, что она здесь выдает как свою истину — как самую абстрактную и самую бедную, — это выдает не чувственная достоверность *как таковая*. Сама чувственная достоверность совсем не может схватить себя как абстрактное знание. То, что она «самая абстрактная» и «самая бедная» истина, — это говорим *мы* в абсолютном знании и для него, которое «на деле» и «по истине» есть истинное знание. Ведь для него, абсолютного знания, чувственно знаемое есть целиком и полностью одностороннее, одним боком завязшее в одном-единственном отношении, есть самое относительное, самое абстрактное, совершенно одностороннее. Но что подобное знание есть, об этом именно абстрактное знание меньше всего знает о себе как таковом. Позднее, уже будучи в Берлине, Гегель написал небольшую статью под заголовком «Кто мыслит абстрактно?». ⁶⁵ «Кто мыслит абстрактно? Человек необразованный, а не просвещенный». ⁶⁶

Мы уже подчеркивали: истина, которую чувственная достоверность высказывает о своем *предмете*, есть *та* истина, в которой *она*

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ XVII, 400 ff.

⁶⁶ XVII, 402; см. отрывок на S. 404, где говорится о торговке.

выговаривает *себя*. Следовательно, это также истина о том, что есть достоверность как знание, как знающее отношение к... Это тоже лишь чистое наличествование, одна лишь наличность, «чистое бытие», «которое составляет сущность этой достоверности и которое она высказывает как свою истину»⁶⁷ — свою истину о том, что она есть как целое. Чувственное знание как самоотнесенность тоже есть лишь наличествование, потому что оно, будучи лишь отпущенным наличному и растворяясь в нем, само лишь налично, причем даже не так налично, как сам его предмет.

Теперь охарактеризованы оба: предмет чувственной достоверности и знание о нем. Результат этой характеристики таков: согласно обоим моментам, сущность чувственной достоверности — *непосредственность*.

Но тем самым изображение чувственной достоверности не пришло к концу, более того — только теперь оно и может начаться. Ведь это изображение должно совершиться *из опыта*, который абсолютное знание совершает с сознанием. В прежней характеристике своего непосредственного предмета — а именно чувственной достоверности — оно, абсолютное знание, еще не вышло за пределы первого принятия того, что появляется. Теперь мы должны проследить, как с ней обстоит дело. Действительно ли мы чисто принимаем чистую непосредственность чувственной достоверности, то есть остались в ней, чтобы, в ней оставаясь, принять ее в том, что она знает и как знает? Надо показать, что для этого необходимо сделать несколько попыток, причем одна подготавливает другую.

d) Различия и опосредованность в чистом бытии
непосредственного чувственной достоверности —
многообразии примеров «этого»; «это» как «Я» и как предмет

«Наблюдая», мы тотчас видим, что «чистым бытием», то есть наличностью чувственного предмета и знания о нем дело не ограничивается.

⁶⁷ II, 74.

Ведь «в чистом бытии... выступает в качестве примера... еще многое другое».⁶⁸ Оно обнаруживается тогда, когда мы действительно делаем предметом действительную чувственную достоверность. Пусть сейчас каждый обратится к непосредственному «этому», которое он имеет перед собой. Итак, «это» — в данном случае я имею в виду кафедру, которая вот здесь. Тут же я обнаруживаю, что имеющееся здесь «это» я имею в виду как наличное (Vorhandenes), при котором есмь только я, этот, как знающий о нем. Что же еще здесь может присутствовать? У каждого перед собой свое «это». Конечно, в нем нет ничего иного по отношению к более раннему. Ведь было сказано, что предмет чувственной достоверности есть «это». *Это?* Но в качестве предмета мы имеем *эту кафедру*, а если посмотрим по сторонам, то эту доску, эту дверь. Значит, каждый раз мы имеем какое-то другое «это» и каждый раз так или иначе обращаем свой взор и устанавливаем ракурс. Всякий раз «это» — это кафедра, дверь, дерево, сук на нем, ветвь, лист, то есть *действительное* это, и, следовательно, «*вообще это*» как раз и не является предметом чувственного знания. Когда мы имеем в виду вообще «это», это происходит именно так, что «это» *отсылает от себя наше мнение* и не просто отсылает, но делает это в определенном направлении того или иного «этошнего» (ein Diesiges): кафедру, окно, мел. Так как «это» по своему значению в себе «этошне» (in sich diesig ist), само оно — «это» — *не* есть непосредственный предмет.

Отсюда следует: действительная чувственная достоверность никогда не является лишь этой чистой непосредственностью, как мы ее воспринимаем, но всякая действительная чувственная достоверность *есть какой-то пример*. И пример в существенном смысле. Каким образом? Если мы в общем и целом представляем, что есть какое-либо дерево, тогда ели, буки, дубы, липы и всякое другое являются тому примером. Однако действительная чувственная достоверность является не только в этом смысле *примером* для того, что мы поначалу устанавливаем как ее *сущность*: не какие-то отдельные случаи,

⁶⁸ Ebd.

которые на выбор можно было бы привести в качестве примера и которые «подпадают» под родовое понятие, — сама действительная чувственная достоверность в том или ином случае является примером в *себе как действительная*. Ведь поскольку она подразумевает «это» (dieses), а «Это» (das Dieses) как раз является «этошним», это-мнение (Dieses-Meinen) в себе самом выступает как пример. Всякая действительная чувственная достоверность как таковая примерна, есть при-мер. Мнение, которое подразумевает «это», в нем и через него дает пример его «этошнего». При этом надо иметь в виду: кафедра, стол, дверь как таковые — не примеры для «этого», но примеры предметов обихода: лишь как возможное «этошнее» все они суть то или иное «это». Возможное «этошнее» — что это значит? Пока это нельзя решить. Сейчас мы только можем сказать: мнение в самом себе примерно, но вот кафедра в своем бытии-кафедрой примером не является.

Поэтому чистое бытие, истинная непосредственность всегда есть дающая пример чувственная достоверность. Так же и «Я» примерно — как и «это», то есть «этошнее». Но тем самым мы видим: то, что прежде мы уже мнили сущностью чувственной достоверности — «Это» как предмет и «Это» как «Я», — уже выделилось из *чистого* бытия. Оба они различны, составляют различность, которую надо считать «главной». Когда мы держимся лишь этого выделяющегося, мы имеем непосредственное совсем не в его непосредственности. Но так же ясно и то, что это выделение как бы произошло с нами и что «Это» как предмет и «Это» как «Я» могли выделиться лишь потому, что они (то есть это основное различие) в конце суть уже в [самой] сущности чувственной достоверности, в ее непосредственности. И далее — если мы не просто вот так наблюдаем за этим различием, а размышляем о нем — получается следующее: оба они — различаемые — не *просто наличествуют* в сущности, но одно есть *через* другое и наоборот. Я имею достоверность через вещь, а вещь является некоторой вещью только через «Я», который знает. Оба эти различаемые опосредствованы и оба *этим опосредствованием* заключены в сущности непосредственного. Но можно ли

в таком случае — так гласит невысказанный вопрос, которого достигло наше рассмотрение — можно ли остановиться на том, что *непосредственность* есть истина чувственной достоверности? Не говорим ли мы тогда о ней именно того, что она *не* есть? Не *противоречим* ли мы при таком речении ее сущности?

Вот что надо удерживать: теперь мы — согласно первой констатации сущности чувственной достоверности — наблюдали; мы размышляли, что выходит на свет при таком наблюдении, размышляли о различии между «это» и «я имею в виду», которое появляется при приведении примера. Благодаря этому выделению одновременно ясно возникает различие между сущностью и примером.

е) Опыт различия непосредственности и опосредствования, сущности и несущественного в отношении самой чувственной достоверности; «это» как сущность, его значение как «теперь» и «здесь»; общее как сущность «этого»

Итак, мы проводим различие между сущностью и примером, между непосредственностью и опосредствованием. Но Гегель недвусмысленно говорит: «Это различие сущности и примера, непосредственности и опосредствования проводим не только мы, но находим его в самой чувственной достоверности». ⁶⁹ Это, однако, не говорит о том, что мы вообще не делаем этого различия, а лишь находим его, как нож на улице, который сами не делали. Гегель не говорит: мы не делаем этого различия, но находим его, — нет, он говорит, что это «различие... проводим *не только* мы». Мы, конечно, делаем его, должны его делать и даже уже сделали, чтобы его найти. Мы уже сделали его, это различие между непосредственностью и опосредствованием, потому что это различие, его проведение есть не что иное, как основная черта нашего поведения в абсолювентном знании. В ясном свете этого различия мы заранее видим все то, что мы должны тут встретить. Но оно должно нам

⁶⁹ II, 74 f.

встретиться, мы должны наблюдать, как встречающееся показывает себя в этом свете, то есть как оно само имеет в себе это различие. И поэтому Гегель говорит: «И его [различие между непосредственностью и опосредствованием] надо принять в той форме, в какой оно есть в чувственной достоверности, а не так, как мы его только что определяли».⁷⁰ Здесь уже стало совершенно ясно, каким образом мы абсолювентно — вполне недвусмысленно, хотя и не с полной определенностью — делаем шаг за пределы феномена в Гегелевом его понимании и сначала как бы высвечиваем его, чтобы потом в этом свете подойти к феномену и вернуться к нему. Если мы светили этим светом на верном пути, тогда этот путь должен привести в истинное. Это значит: прояснение чувственной достоверности, как оно есть в ней, должно доказать на деле то, что мы говорили о ней предвосхищающим образом. Наше предвосхищающее знание должно подтвердиться; сознание само должно таким образом подойти на один шаг ближе к своей истине. Теперь мы имеем наш абсолювентный взор, чтобы видеть, — взор, уже просвещенный по отношению к являющемуся.

В какой форме мы находим теперь различие между сущностью и примером, между непосредственностью и опосредствованием по отношению к самой чувственной достоверности?

Только теперь начинается настоящее событие феноменологии. Необходимо пережить чувственную достоверность на опыте. Для этого надо взять ее в ее самой — как она себя дает. Она же вообще дает себя как достоверность, как знание о знаемом. Если мы хотим принять весь этот феномен, это значит, что мы должны *следовать* ему в том, что он есть. Он есть знающее отношение к... Таким образом, мы не должны это отношение к... рассматривать как бы снаружи — как ленту, которая вьется между каким-то «Я», которое знает, и неким знаемым предметом: на самом деле надо идти вместе со знанием и принимать то, к чему оно, зная, относится, и учитывать, как оно это делает. В этом отношении мы уже слышали, что для чувственной

⁷⁰ II, 75.

достоверности в соответствии с ее способом знания предмет есть наличное: *то, что есть*, то есть что остается в себе наличным, даже если мы не знаем о нем. Для предмета, как он есть в самом себе, знание и знающее «Я» не имеют никакого значения. Об этом знает и сама чувственная достоверность, и она выражает это в том, что для нее и по отношению к ней в целом лишь предмет есть «истинное и сущность».⁷¹ Знания даже может *не* быть: для сущности оно и «Я» безразличны — они суть нечто несущественное. Если знание есть, оно всегда зависит от предмета. Об этом говорит сама чувственная достоверность. В этом высказывании сказано, как она сама в соответствии со своим сказыванием имеет в себе различие сущности и несущественного.

Чувственная достоверность выдает предмет, в-себе-сущее как ее истину. Но можно ли сказать, что предмет «на самом деле» именно так наличествует в чувственной достоверности, как она на это указывает? Таким образом, снова встает вопрос о том, таков ли он «на самом деле», поистине. (По какой истине? По той, которая для нас, абсолютно знающих, с самого начала служит мериллом.)

Как нам ответить на этот вопрос? Как решить, соответствует ли предмет чувственной достоверности (так, как он ею для нее выдается) тому, как он поистине в ней наличен? Независимо от того, каким будет решение, этим вопросом уже полагается возможность соответствия или несоответствия между предметом для чувственного знания (предметом для него) и собственной истиной этого предмета (предметом для нас).

Предмет чувственного знания есть «это». Таким образом, мы спрашиваем саму чувственную достоверность: что для нее есть «это», то есть в чем для нее заключается «этость» (*die Diesheit*) этого «Это» (*das Dieses*)? Что говорит чувственная достоверность, когда ее спрашивают, то есть в каждом действительном случае задают действительный вопрос о том, что есть для нее «это»? Что есть для нее «этость» этого окна? То, что оно как окно есть *здесь*.

⁷¹ Ebd.

А какова «этость» вот этого биения пульса? Он есть «это теперь». Здесь и теперь составляют «этость» какого-нибудь «это». Теперь — но что же такое теперь? Теперь — что должна сказать чувственная достоверность? Разве может она сказать что-нибудь другое о «теперь», кроме того, что уже говорила о непосредственном «теперь», указывая на сущее, которое как раз теперь и составляет «теперь»? «Теперь», которое есть именно эта вторая половина дня, — теперь есть вторая половина дня. Или сообразно тому «теперь», которое было теперь, когда Гегель, спрашивая чувственную достоверность о «теперь», писал: «Теперь ночь».

Теперь вторая половина дня. Это бесспорная истина. Мы сохраняем ее, записывая мелом на доске. Когда рано утром в восемь часов смотритель, войдя в аудиторию, чтобы убедиться, что все в порядке и доска чиста, читает на ней «теперь вторая половина дня», он ни за что не согласится, что написанное предложение истинно. За ночь оно стало ложным: *то* сущее, которое было обозначено как «теперь», а именно вчерашняя «вторая половина дня», утром увиденная смотрителем, уже давно больше-не-сущее. От него ничего не осталось. Но теперь, когда смотритель читает предложение, он видит, что речь идет о «теперь», но только теперь это первая половина дня. И поскольку случается так, что и профессора заблуждаются, а этот смотритель, что ни говори, тоже работает в университете, он спешит на помощь и исправляет написанное. *Теперь он* записывает истину, от которой теперь ни за что не откажется: теперь первая половина дня. Зайдя через час в зал, он видит, что его истина на месте. Но истина ли? Нет, теперь полдень.

Но что же теперь истинное, сущее? Каждый раз это «теперь», но каждое «теперь» теперь уже иное — *не* то, что раньше. «Теперь» пребывает постоянно: всякий раз, в любой момент есть какое-то «теперь», но как и в каком виде сохраняется это «теперь»? Оно сохраняется лишь благодаря тому, что то, что «теперь» есть — первая половина дня, полдень, вторая половина, вечер, ночь, — *не есть*. «Теперь» всегда есть «не-это». Это «не-» всегда упраздняет непосредственное «это» — ночь, день — которое как раз есть

«теперь». Непосредственное снимается, опосредствуется. К «теперь» — для того чтобы оно могло постоянно быть этим «теперь», которое есть — принадлежит постоянное отрицание. Но вот что примечательно: это постоянно снятие, эта непрестанная перемена никак не мешает этому «теперь»: оно просто остается «теперь» и при этом остается просто безразличным по отношению к тому, что оно теперь есть — день или ночь. То, что таким образом — как простое — может быть как «этим», так и «тем», и никогда не может быть лишь «этим» или только «тем», это простое, пребывающее в опосредствовании и через него, есть «*всеобщее*».

Вопрос звучал так: что есть «это», то есть что составляет «этость» (Diesheit)? Ответ: «теперь». А какова сущность этого «теперь»? Быть полученным всеобщим (Allgemeine). Это всеобщее есть истина «этого», то есть истина предмета чувственной достоверности.

То же самое касается другой «формы» «этого», а именно формы «здесь». На вопрос «что здесь есть?» отвечает чувственная достоверность, которую мы опрашивали в отношении ее предмета. Она отвечает: здесь — кафедра. «Я поворачиваюсь»⁷² — истина исчезла: «здесь» — это уже не кафедра, а стол. И так постоянно: куда бы я ни повернулся и где бы ни находился, я вижу «здесь». Я всегда принимаю и это «здесь». Где бы я ни стоял, это «где» всегда уже стало «здесь», точнее говоря, только это «здесь» и делает возможным «где» как «там», испрошенное из «здесь». «Здесь» продолжает существовать, но «здешнее» каждый раз иное. Когда сохраняющее «здесь» требует определенного «здешнего», оно его требует, но в то же время остается совершенно безразличным к тому, каково оно есть. «Здесь» не беспокоится о том, каково его «здешнее»: дерево ли это, мост, вершина горы или дно моря. Оно требует только какого-нибудь «здешнего», но, требуя такого, само оно все-таки никогда не поворачивается к самому «этошнему» (diesige), которое есть то или иное «здешнее». «Здесь» требует «здешнего» и тут же отталкивает его от себя как то или иное «это». Оно *остается* пустым и безразличным

⁷² II, 76.

«здесь», остается опосредствованной простотой, то есть всеобщностью — как и «теперь». Таким образом и *эта* определенность «этости» обнаруживается как всеобщее.

f) Язык как выражение всеобщего и подразумеваемое
единичное — онтологическая дифференция и диалектика

Итак, что есть «это», что есть то, что для чувственной достоверности является предметом, то есть истинным (das Wahre) и сущим (das Seiende)? «Это» есть всеобщее. Но действительная чувственная достоверность все-таки не подразумевает всеобщее «это». Конечно, нет: она имеет в виду то или иное «этошнее» — как раз то, что она приводит как пример: это дерево, этот дом, эта ночь. Но это приводимое в качестве примера — всегда и всюду иное, каждый раз и в любом месте *не* то же самое, то есть ничтожное (Nichtige). То, что чувственная достоверность подразумевает в своем примере, то, что она, имея это в виду, принимает как сущее, на самом деле есть *не-сущее* (Nicht-Seiende), есть то, что «не остается».⁷³ Сущее есть *то, что остается*, — то, что не пожирается изменением и исчезновением, не пожирается этим «не»: сущее есть *истинное*.

В начале нашего рассмотрения мы, забегаая вперед, сказали: когда чувственная достоверность выговаривает себя, она выговаривает *свою истину*. Только теперь мы понимаем, что это значит. Мы говорим: «это», и то, что мы здесь *говорим*, есть всеобщее «это», а мы *имеем в виду* «этошнее», например, дерево. То, что мы, собственно, подразумеваем во всеобщем «этом», мы совсем не можем сказать с помощью «этого». Мы говорим «это», и получается всеобщее «это». Язык говорит противоположное тому, что мы имеем в виду. Мы подразумеваем единичное, он же говорит о всеобщем. Но он не просто упрямо говорит противоположное нашему мнению: он же — поскольку он всегда высказывает всеобщее — говорит истинное, тем самым опровергая

⁷³ Ц, 79.

наше мнение. Но он не просто опровергает нас: он превращает в противоположность то, что подразумевалось первоначально, то, что было якобы истинным. Благодаря нему мы на опыте узнаем, что наше мнение было неверным и каково на самом деле истинное (*das Wahre*) чувственной достоверности. Он превращает в противоположность, поднимает, то есть возводит к настоящей истине. Язык в самом себе есть опосредствующее, есть то, что не дает нам утонуть в «этошнем», совершенно одностороннем, относительном, абстрактном. Превращая в противоположное, он уводит от относительного. Поэтому как раз в решающем заключении своего рассуждения Гегель, говоря о чувственной достоверности, подчеркивает, что язык «по своей божественной природе способен непосредственно претворять мнение в нечто обратное». ⁷⁴ Язык имеет божественную, то есть абсолютную сущность. Он имеет в себе нечто от сущности Бога, абсолюта. Не-относительное абсолюта, то есть абсолютивное. Язык божественен, потому что он абсолютивен, он отделяет нас от односторонности и позволяет высказывать всеобщее, истинное. Таким образом, для человека — к экзистенции которого принадлежит язык — то, что он имеет в виду в «этошнем», доступно лишь через «этость», *через «это»*. Еще острее: мы *имеем в виду «этошнее»*, *потому что мы имеем «это»*. Мы можем подразумевать, мнить (*meinen*) только потому, что мы «говорим». Это самое далекое овнешнение (*Entäußerung*) есть лишь в ближайшем воспоминании (*Erinnerung*). Этому соответствует определение человека в античности: ζῶον λόγον ἔχον. В «Феноменологии духа» мы будем снова и снова сталкиваться с языком в его основной сущности — в том, что он составляет существование самости как самости. ⁷⁵

Сказанное о языке касается и *того* высказывания, в котором чувственная достоверность выговаривается о своем предмете, когда говорит: это *есть*. Мы подразумеваем это определенное отдельное сущее и говорим о

⁷⁴ II, 84.

⁷⁵ Ср.: II, 382, 491, 533 f.

нем: «Оно есть». В этом высказывается и выговаривается: «бытие вообще». Гегель недвусмысленно подчеркивает: «Мы при этом *не представляем себе* всеобщее „это“ или бытие вообще, но *высказываемся* о всеобщем».⁷⁶ Однако — должны мы сказать — мы высказываемся о нем только потому, что бытие вообще уже проговорено нами — хотя и не тематически — и проговорено только потому, что оно уже понятно. И оно не просто вот так в общем уже понятно, когда мы в чувственной достоверности подразумеваем *это сущее*: нет, мы вообще не могли бы подразумевать его, если бы бытие уже не было истинным (das Wahre), то есть открытым. Только из этой истины в определенном смысле «возникает» возможная *истина, открытость* подразумеваемого нами — насколько вообще можно говорить о его истине (что для Гегеля совсем не так). Напротив, истина «этого» есть именно всеобщее, но чувственная достоверность не схватывает и не принимает эту истину, то есть она еще не восприятие.

Мы сделали эту короткую ссылку на понимание бытия и его связь с открытостью сущего и онтической истиной для того, чтобы напомнить, что в Гегелевой проблематике мы не сталкиваемся с запутанной, случайной спекуляцией и, наоборот, в проблематике понимания бытия тоже нет какого-то надуманного пристрастия, которое навязывается под знаком некоей особой точки зрения. Во всем этом — в своей величественной простоте — лишь слышится отголосок философского вопрошания: τί τὸ ὄν. Но как раз поэтому и надо постараться уловить глубинную тенденцию Гегелевой проблемы, то есть дать ему идти своим собственным ходом, следуя за ним. И поскольку это следование является разбирательством, возникает вопрос: является ли это понимание и говорение бытия, является ли язык божественным в том смысле, что он абсолютен? И еще: является ли понимание бытия *абсолютным*, абсолютное абсолютом? Или же то, что Гегель изображает в «Феноменологии духа» как абсолютную, есть лишь завуалированная трансценденция, то есть конечность? Наше разбирательство находится на

⁷⁶ II, 76.

перепутье конечности и бесконечности — и это именно перепутье, а не сравнение двух точек зрения.

Однако как бы легко и естественно ни напрашивалось желание акцентировать проблематику «онтологической дифференции» (учитывая Гегелево замечание о выговаривании всеобщего (*das Allgemeine*) и понимании бытия при подразумевании сущего, причем понимании в нашем широком смысле, что сам Гегель больше бытием не называет), надо помнить, что у Гегеля эти вопросы лежат в совсем иной плоскости. Для него как завершителя западной метафизики все измерение бытийной проблемы ориентировано на *λόγος*. Однако *λέγειν* для него — не простое предложение, не одностороннее обычное высказывание «S есть P». Для него *λέγειν* уже превратилось в *διαλέγεσθαι*, а это означает двойное: 1) *διά* — проговаривание, своеобразное движение, лежащее в языке и самом знании; беспокойство абсолюта, незастывание, упразднение, снятие, платоновское *διαλέγεσθαι*, пробегание, но не просто пробегание: в этом *διαλέγεσθαι* (уже у Платона, хотя его диалектика принципиально отличается от Гегелевой), то есть в его медиальности заключено говорение-себе-самому. Говоренное ориентировано на самого себя. Истина сказанного в конечном счете лежит в «Я», в субъекте. В западной диалектике это, собственно, не проявляется, но диалектика есть не что иное, как абсолювенция, схваченная с точки зрения логоса, то есть в изначальном смысле «логически». Гегелева философия (метод) есть диалектика, а это означает, что: 1) проблема бытия остается ориентированной на *λόγος*, 2) однако эта «логическая» ориентация есть беспокойство и понимается абсолювентно — из бес-конечности (*Un-endlichkeit*).

Гегель и в каком-то смысле уже Фихте видят «конфликт формы предложения»:⁷⁷ «Со стороны формы сказанное можно выразить так: природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок

⁷⁷ II, 49.

названному отношению». ⁷⁸ Однако в спекулятивном «философском» предложении тождество простого различия субъекта и предиката не уничтожается, а снимается. Это абсолютивное предложение. В предложении высказывается «есть». В это спокойное «есть» обычного предложения Гегель приносит беспокойство абсолювации. Сделать этот непокой действительным — вот в чем все дело его философии.

*§ 7. Опосредствованность как сущность непосредственного
и диалектическое движение*

а) Мнение как сущность чувственной достоверности;
частность и всеобщность мнения

Итак, в ходе нашего предыдущего рассмотрения мы опрашивали чувственную достоверность на предмет того, что она говорит о своем предмете и тем самым о самой себе. Она говорит: предмет есть сущее в самом себе, есть истинное, сущностное; оно есть даже тогда, когда нет знания, а оно, которого может и не быть, может быть только тогда, когда есть предмет. Он — нечто сущностное, а знание о нем, мнение — несущественное. Однако при ближайшем выяснении того, что есть «это» как предмет, стало ясно: этот предмет, это единичное, «это» — вовсе не то, что неизменно пребывает: оно, наоборот, постоянно меняется и для неизменного, для «теперь» и «здесь» остается чем-то безразличным, несущественным. Предмет не есть истинное как то, что есть в себе (*Ansich*): нет, он есть просто тот или иной предмет «мнения», *поскольку* он есть *мой* предмет, *поскольку* он вобран в мнение (*das Meinen*) мною, вобран тем, что есть «Я», вобран знающим, то есть *поскольку* «здесь» и «теперь» встречаются его в форме «этого». Предмет *есть*, потому что я, вот этот, его знаю. Таким образом, все стало противоположным. То, что прежде было несущественным, безразличным — то есть знание и «Я» —

⁷⁸ Ebd.

отныне стало существенным. Истина чувственной достоверности отделилась от своего предмета, она изгнана оттуда и теперь упрочилась в знании, в «я знаю». Она изгнана оттуда и вообще может быть изгоняемой потому, что там ее находили и принимали лишь ошибочным образом, а именно в превратном мнении чувственной достоверности, в том, что она есть непосредственно, будучи затерянной в себе.

Наверное, надо отметить, что это отделение, изгнание и оттесненное в «я знаю» произошло не в результате наших произвольных действий, но чтобы показать, что — и как именно — чувственная достоверность сама себя опровергает, когда в том, что она *говорит* о себе, она противоречит тому, что подразумевает, и наоборот.

Однако как раз в самом начале, в этом первом акте изгнания истины чувственной достоверности из ее предмета мы должны видеть, как эта истина тотчас движется в сторону «я знаю», в направлении знающего и знания — первое, еще совсем далекое и одновременно близкое возвращение сознания к самому себе; первое начало феноменологии духа как бы на самом дальнем ее краю, где абсолютное беспокойство словно вспугнуло «это» и мнение и больше не даст им успокоиться. Ведь дело не кончилось тем, что истина чувственной достоверности, отделившись от «этого», ушла в «мнение». Поэтому Гегель говорит: «Таким образом, чувственная достоверность хотя и изгнана из предмета, но этим еще не снята (*aufgehoben*), а только оттеснена в „Я“; посмотрим, что показывает нам опыт об этой ее реальности».⁷⁹ Это последнее предложение надо брать во всей его методической значимости, и после уже сказанного мы больше не должны подробно на этом останавливаться.

Итак, опыт — это абсолютное отпускание себя самого на то, что появляется в свете абсолютного знания. Этот опыт показывает «нам» нечто: нам — не этим случайным читателям, не тем, кто зачислен в здешний университет и имеет звание доцента, но нам как абсолютному знающим,

⁷⁹ Ц, 77.

действительным в *духе*. Опыт должен показать нам нечто о реальности чувственной достоверности, то есть о том, *что* она есть поистине. В абсолютном опыте с самого начала спрашивается о сущности; иметь опыт значит наблюдать и проверять, что же остается — продолжает существовать до абсолютного истирания (*Zerreibung*) и в нем. Следовательно, сначала надо спросить, выступает ли теперь реальность чувственной достоверности поистине как «мнение», а не «это».

«Итак, ее [чувственной достоверности] истина теперь заключается в „Я“, в непосредственности моего *видения, слышания* и т. д.».⁸⁰ Является ли чувственная достоверность истинной в силу мнения, в силу того, что в чувственности я беру увиденное и услышанное как мое — вбираю в мое видение и слышание? «Иметь в виду», «подразумевать» («мнить») для Гегеля означает не столько быть направленным на подразумеваемое, сколько «вбирать в мнение», то есть принимать, возвращать принятое в принимающее — *recipere*. Поскольку каждое «Я», видя и слыша, что-то имеет в виду, вбирает свое увиденное — и только это — в себя, оно, это «Я», ведет себя совершенно непосредственно и при этом ничему не позволяет вмешиваться, кроме увиденного, — ведь, преданное только ему, оно должно только его иметь в виду. В мнении лежит непосредственность чувственной достоверности, которую мы называем непосредственным знанием. Следовательно, мы ошибались, когда искали непосредственность в предмете мнения: он становится лишь подразумеваемым в мнении. Каждое «Я» *подразумевает свое*, и это подразумеваемое есть его «это». Я, вот этот, утверждаю, что «здесь» — кафедра, а машинист локомотива на вокзале утверждает, что «здесь» — это его локомотив, и так каждый, каждое «Я» с одинаковым правом и удостоверением, ссылаясь на то, что оно совершенно непосредственно, без околичностей принимает именно свое. Того, кто сказал бы машинисту, что здесь кафедра, он счел бы сумасшедшим, сказал бы, что тот потерял голову и неспособен непосредственное принимать в мнении как свое. Я не могу сказать

⁸⁰ Ebd.

и того, что здесь Фельдберг: я не могу этого сказать, потому что в своем мнении я совсем этого не имею в виду — как и чего-то другого. В мнении, то есть в его направленности, я направлен только на мое (auf das Meine).

Когда мы — как это было выше — обращены на то, что имеет в виду машинист локомотива, и на то, что имею в виду я, мы уже вышли за пределы «моего», мы больше не в «моем», не в чистом бытии-для-него. Поскольку мы сравниваем это мнение с тем мнением, мы видим: всякое мнение истинно и каждое истинно и удостоверено таким же образом, как и другое. Но именно *потому*, что они таковы — каждое с тем же правом и таким же образом, — именно поэтому ни одно не имеет преимущества перед другим. Напротив, каждое мнение с тем же правом отказывает другому в его праве. Они уничтожают друг друга, заставляют исчезнуть. Но делают они это как раз потому, что они, каждое мнение для себя, способствуют образованию многих. Когда мы — как это и происходит — наблюдаем за невыраженной войной этих мнений друг против друга, мы обнаруживаем в ней некое самоистирание (Sichaufreiben). Но как раз потому, что это исчезновение *есть* то, что оно есть, при этом нечто остается. Разнообразное, многое, возникающее в результате наличия разных мнений и всяческих «Я», все многообразное исчезает, а простое остается. Простое (das Einfache) есть то, что нельзя растворить в многообразном, то, что в каждом «я имею в виду» есть простое мнение и в каждом «я имею в виду» есть «Я». Когда я говорю «Я», я, конечно, имею в виду себя — вот этого и только этого, но когда я говорю «Я», я говорю нечто, что может сказать *каждый*, и этот каждый есть «Я», потому что «Я» есть каждый. Каждый есть то, что говорю я, когда я говорю «Я». То, что есть каждый, это простое не заключено непосредственно в каждом мнении, но каждый всегда есть непосредственно каждый, то есть нечто многообразное.

Простое есть *для нас* только тогда, когда мы возвращаемся из многообразного, то есть наблюдаем за тем, что остается при его исчезновении. Когда мы вот так наблюдаем и смотрим вослед остающемуся способом всматривания в исчезающее, мы ведем себя *опосредствующе* (vermittelnd)

между обоими, и, опосредствуя, мы находим *простое*. Точно так же «Я» и мнение — это всеобщее, в котором предполагалась сила истины чувственной достоверности, — никак не есть непосредственное.

b) Непосредственность чувственной достоверности
как неразличаемость «Я» и предмета;
выявленное единичное «теперь» в его движении ко всеобщему

Что же следует из всего предыдущего? Непосредственность чувственной достоверности не существует ни в непосредственности «этого», ни в непосредственности мнения. Ни один из обоих моментов чувственной достоверности в отдельности не является явно непосредственным — ни «в себе» (*Ansich*) предмета, ни «для себя» (*Für sich*) мнения. Непосредственность чувственной достоверности является таковой в себе и для себя. Оба момента вместе и составляют непосредственное. Что это говорит о правильном постижении сущности чувственной достоверности?

Предмет и мнение в единстве — это означает, что чувственная достоверность как целое (*das Ganze*) знания никак не допускает в себе никакого противопоставления предмета и способа знания. В себе и для себя она не просто не дает им *возникнуть*: она даже не дает никакого повода *вызывать* нечто подобное и тем более полагать свою непосредственность в том *или* другом. Чувственная достоверность полностью погрузилась в непосредственность и целиком втягивает ее в себя и себя в нее. *Как целое* чувственная достоверность держится *себя самой* как непосредственности. *Это целое* должно полагаться как ее сущность. Чувственной достоверности уже нет, если предмет полагается как существенное, а мнение как несущественное, и наоборот. Для чувственной достоверности этого различия просто не существует. Чувственная достоверность утверждается в себе как лишенное различий, неизменное отношение «Я» и предмета — отношение, в котором его члены, как и само

отношение, не выделены и не различаемы. Все еще не разъединено, не выступает из себя и тем более не возвращается к себе: все полностью воплощено в том или ином «этом», причем так, что «это» даже не выделяется *как* предмет по отношению к способу знания и имени.

В своем собственном смысле чувственная достоверность мыслится лишь так, что она обращена к своему «этому». Когда я имею в виду «мое», «мое это», то есть «мое это, которое здесь», тем самым все уже исполнено — все, к чему я обращен. В этом моем мнении как раз нет никакого повода отходить от него, чтобы сделать его как бы еще лучше. У чувственной достоверности нет совсем никакого основания упразднить себя как таковую — напротив, она нацелена на одно: понимать себя в своей обращенности к тому, что она в тот или иной момент имеет в виду. Я, вот этот, для которого кафедра есть его «здесь», я, вот этот имеющий в виду (*dieser Meinende*), «не поворачиваюсь»,⁸¹ чтобы мое «здесь» стало для меня не-кафедрой. Я «также не обращаю внимания на то»,⁸² что «здесь» может быть локомотивом; я вообще не сравниваю различные «здесь» и «теперь»: по своему самому собственному смыслу мое теперешнее мнение есть *пребывание при том*, что я имею в виду. Тогда в нашем предыдущем примере зритель, который утром читает на доске «теперь вторая половина дня», остается при том — если он *действительно* имеет в виду то, что видит, — что теперь первая половина дня, и остается при этом именно тогда, когда его спрашивают, что же теперь есть.

Таким образом, если мы в предыдущем примере вопреки явной чувственной достоверности говорим, что теперь не день, а ночь, тогда чувственная достоверность (если мы ее действительно берем как нечто непосредственное, как то, чем она отныне себя показала) вовсе не намерена с этим соглашаться. Значит, прежде *наше* рассмотрение не брало ее именно в ее непосредственности, но принуждало ее быть тем, чем она не является.

⁸¹ II, 79.

⁸² Ebd.

Заставляя ее быть тем, что она есть *для нас*, мы искажали ее.

Итак, нам остается лишь одно: «подойти» к ней и только от нее ожидать, чтобы она показала нам, что же есть «здесь» и «теперь». Мы должны придерживаться того «теперь», которое характерно для теперешнего мнения и не противопоставлять ему «потом» какого-то другого. Точно так же мы не можем упразднить какого-нибудь здешнего «здесь» и, «удалившись от него», обращаться к другому.

Именно наше опосредствующее наблюдение и наш поиск непосредственности показали нам, что до сих пор мы по-настоящему не обращали на нее внимания. Теперь нам надо серьезно отнестись к непосредственности непосредственного, то есть признать ее *собственную истину*. Мы должны принять во внимание только вот это «Я», должны целиком погрузиться в «это-мнение» (*Dieses-Meinen*) и в этой погруженности увидеть, что здесь есть само «теперь». Итак, предпримем последнюю попытку непосредственно схватить непосредственное.

«Показывают „теперь“, это „теперь“». ⁸³ Обратим внимание: отныне речь не идет о том, день ли теперь или ночь: «теперь» не берется в своей приуроченности, но просто как «теперь» в самом себе. «Теперь». Что есть теперь? Теперь, когда я это говорю, оно уже было (*ist schon gewesen*). Ему свойственно больше не быть, когда оно есть. Значит, теперь есть бывшее. Но как бывшее оно не имеет истины бытия: «То, что *было*, на деле *не* есть *сущность*», ⁸⁴ то есть не есть постоянное присутствующее (*beständiges Anwesendes*), а дело шло о бытии «теперь».

Благодаря этому мы взяли «теперь» так, как оно само этого требует. И что же произошло? Мы просто схватили «теперь» и неожиданно мы схватили и больше-не-теперь и достигли истины, что его нет. Мы были вынуждены сказать: «Как бывшего его нет», и тем самым, сняв и эту вторую истину, мы этим снятием сказали, *что же такое есть это «теперь»*: оно не есть

⁸³ II, 80.

⁸⁴ Ebd.

непосредственное простое (*unmittelbares Einfaches*), а представляет собой нечто рефлексированное в себя, то есть то простое, которое остается в инобытии, что оно есть. «Теперь» есть то, что есть абсолютное множество «теперь» — всеобщее.

Указывание — это опыт, который мы получаем в отношении «теперь»: в том смысле, что оно не есть и что оно есть потом. Поэтому такое указывание — это не непосредственное знание, а *движение*, то есть опосредствование. Точно так же и то, что познается в чувственной достоверности, есть не непосредственное простое, а опосредствованное простое. Таким образом, то, что чувственная достоверность *есть* как целое, то, что в ней остается, когда ее показывают, есть движение, есть история этого движения. В этой истории в чувственной достоверности схватывается и берется то, что в ней истинно; в этой истории сама чувственная достоверность развивается в направлении того, что она берет истинное (в отношении себя): она становится восприятием. (См. слова Гегеля о «всеобщем опыте», который противопоставляется «приобретенному»: II, 81 f.)

с) Бесконечность абсолютного знания как снятость конечного, как диалектика; начало разбирательства с диалектикой Гегеля.

— Бесконечность или конечность бытия

Если мы в целом посмотрим на Гегелево изображение непосредственного знания, мы увидим, что все это представляло собой необычную «историю», непрестанное движение «туда и сюда». В этом она пришла для нас к своей истине. Но эта истина — не одна среди прочих (не истина нашего взгляда на все это): это единственная и истинная истина, которую вообще может иметь чувственная достоверность, поскольку нечто *есть* лишь в абсолювенции и для нее. Сущность непосредственности непосредственного знания есть опосредствованность. Снова и снова мы обнаруживали усилие *не* выпасть из непосредственности, избежать этого

выпадения, чтобы целиком остаться в ней. Но, наверное, надо обратить внимание вот на что: это всегда было наше усилие — усилие абсолютно знающих и так *хотящих* знать. Следовательно, это усилие каким-то образом в принципиальном смысле уже было обречено на неудачу. Ведь поскольку мы вообще *задаем вопрос* о непосредственном знании и его сущности, мы уже находимся за пределами непосредственности. Тогда остается лишь одно: полностью погрузившись в нее, осуществлять лишь то или иное действительное знание такого рода, то есть лишь просто что-то иметь в виду, что-то мнить — и *не спрашивать*.

В заголовке стоит слово «мнение», и этим сказано, что мы не просто имеем в виду, не просто мним, но и спрашиваем о мнении, причем так, что заранее предрешено, в чем может и должна состоять истина и бытие (сущность) мнения и «этого». И все-таки на этом пути мы осознали саму непосредственность как таковую и при этом узнали, что если мы хотим схватить непосредственное в его непосредственности, то это совершенно невозможно сделать. В позитивном смысле это означает: схватывание непосредственности непосредственного требует максимального абсолювентного опосредствования. Поскольку в начале это опосредствование может заявить о себе лишь совершенно неопределенным образом, первая часть раздела «А» особенно трудна (да и весь раздел вообще). Только благодаря тому, что Гегель заранее конструирует чувственную достоверность — конструирует непосредственное в отношении его *непосредственности*, — в горизонте абсолювентности, только в силу этой конструкции она становится зримой. С другой стороны, она становится зримой лишь благодаря *реконструкции*, совершенной в свете этой конструкции, — той реконструкции, которая должна возратить разломленное и потерянное и представить его совершенно цельным и незатронутым.

Начало уже трудно как раз потому, что конструкция сразу должна осуществиться там, где речь вообще-то идет о схватывании непосредственного, и кроме того, принимая результат этой конструкции для

себя, то есть односторонне, мы тут же не можем оставаться при ней: ведь теперь речь идет о том, чтобы, отходя от нее, как раз предпринять реконструкцию.

Мы сразу же лишаемся всех возможностей понимания, если противимся этому движению туда и сюда, характерному для абсолювентной реконструктивной конструкции, и не отдаемся всему движению. Теперь надо не отмечать себе свою интерпретацию, а сделать так, чтобы она исчезла, вновь попытавшись с ее помощью прочитать простой текст о том, что должно быть предоставлено единичному.

Наверное, никакая эпоха не знала так много, никакая не имела таких удобных средств для того, чтобы быстро узнать все, что угодно, и внушить каждому все, что можно, как сегодняшняя. Но, пожалуй, никакая и не поняла в существенном так мало, как она же. И понимание так мало не потому, что наша эпоха уже пала жертвой всеобщего отупения, а потому, что — при всей своей жажде ко всему на свете — она из упрямой досады противится всему простому и существенному, всему тому, что требует отдачи и *упорства*. Эта неудержимость может снова задавать тон, потому что в сегодняшнем человеке отмерло одно достоинство — *терпение*.

Терпение — это спокойное предвидение в настойчивой заботе о том, чего мы должны хотеть, чтобы оно было. Терпение — это забота, отвернувшаяся от всякого шумного обеспечения и обратившаяся к целому вот- бытия. Терпение — это поистине *человеческий* способ превосходства по отношению к вещам. Подлинное терпение — одно из основных достоинств философствования, понимающее, что костер всегда надо складывать из настоящих, отборных дров, чтобы однажды он занялся огнем. Терпение в первом и последнем — «терпение», — это слово ушло из существенного языка, но мы не хотим и того, чтобы оно стало девизом: мы хотим, чтобы оно стало для нас упражнением и хотим вживаться в это упражнение. Только в таком упражнении мы достигнем подлинных масштабов нашего вот- бытия и четкой способности различения внутри того, что ему предлагается.

Нетерпение же, свойственное столь многим, кто, еще не начав, уже хочет все закончить, чтобы тут же выместить свое все равно *никуда не девшееся* нетерпение на самом близком, — это нетерпение может охватить нас уже при первом пробном вступлении в то произведение, которое мы хотим сделать действенным.

Во «Введении» как будто содержится требование, значимость которого становится еще большей потому, что оно совсем не оговаривается специально и пространно. Конкретно выраженное по отношению к действительному началу, оно таково: именно там, где речь идет о постижении непосредственного знания, необходимо провести конструкцию, причем сделать это в свете абсолютного знания. Но одновременно нам нельзя оставаться при этой конструкции, односторонне принимая для себя ее результат: напротив, конструкция должна взять на себя реконструкцию непосредственного знания. Так к странному виду этой реконструирующей конструкции прибавляется то запутывающее движение туда-сюда, которое ею же с необходимостью и вводится, — движение в том методе, который коротко называют «диалектикой».

В этом затруднительном положении — первоначального непонимания или окончательного недоразумения, — от которого никто не может оградиться, меньшим злом оказывается наше уныние и отступление, но большим — наша мнимая уверенность в том, что, в конечном счете, понять и воспроизвести «диалектику» проще простого. Конечно, в известном отношении это возможно, да еще и так, что в конце концов такой «свободной» манере мыслить больше ничто не может противостоять, перед нею открыты все двери — правда, такие, через которые мы из одной пустоты попадаем в другую, да еще и считаем при этом, что перед нами вся полнота действительности, которой мы здесь владеем.

Позднее *даже Гегель* не совсем справлялся с этой опасностью — даже Гегель, для которого диалектика выросла из совершенно определенной проблематики и была в полной мере его в силу исконной субстанциальности

его философского бытия. Поэтому Гегель мог и должен был и для себя пережить вполне недвусмысленный опыт, говорящий о том, сколь продуктивна диалектика. Для него не было проблемы в том, сама ли действительность действительного требует того принципа конструкции, развертывание которого есть диалектика. Он был затребован, потому что для Гегеля бытие с самого начала без каких-либо вопросов было понятно и эта абсолютность и сама бесконечность далее не стали проблемой, потому что не могли ею стать. Причина не в личной ограниченности Гегелева духа и тем более не в косности его убеждения, а в силе самого мирового духа, который своим путем идет к завершению, а мы остаемся лишь его незначительными спутниками.

Всякая подлинная философия неповторима и, лишь будучи таковой, она имеет силу в какое-то время *повториться* и сказаться сообразно его духу и силе. Но никогда так, чтобы — будь то раньше или позже — сразу стать расхожей, как в Кантовом обществе, а теперь — в Международном Гегелевском союзе. В любом случае есть много других возможностей окружить себя убогой значительностью, не прибегая непременно к именам и трудам философов. Тем не менее мы не сумеем уберечь Гегеля от того, чтобы в этом новом году — сотом со дня его смерти — все несведущее рвение вдоволь не наболталось о нем — и все потому, что мы имеем случайную и безразличную цифру сто.

Только тогда мы сохраним всю неповторимость Гегелева труда, когда примемся за первое и последнее разбирательство с ним, а это прежде всего означает, что нам вообще надо рассмотреть *вопрос* о том, где и как это разбирательство сделать необходимым, то есть необходимым по внутренним причинам вот-бытия и тем самым — самой философии.

Этот перекресток разбирательства мы ищем в *проблеме бытия* как ведущей и основной философской проблеме. И тогда встает вопрос о том, конечно ли бытие в своем существовании и надо ли — и если да, то каким образом — эту конечность основательно включить и проблематику философии, так,

чтобы она уже больше не являлась свойством, которое словно без дела болтается рядом с сущим и потом иногда подхватывается. Или — можно и так поставить тот же вопрос — не определяет ли бесконечность абсолютного знания истину бытия и таким образом уже сняло в себе все конечное, так что всякое философствование движется только в этом снятии и *как* такое снятие, то есть как *диалектика*. Итак, встает этот вопрос, или, точнее говоря, он еще не вставал и его сначала надо поставить — как ту достоверность (*Fragwürdigkeit*), которая незаметно приводила в движение прежнюю метафизику, даже если лишь внешним образом и на короткое время. Ведь тот факт, что с давних пор конечное сущее и бесконечное сущее — *ens finitum* и *ens infinitum* — различаются лишь в какой-то мере, как раз и доказывает, что вопрос о существовании *бытия* остается безразличным.

Так поставленное разбирательство с Гегелем не только необходимо с содержательно-исторической точки зрения, но и плодотворно, потому что для него бесконечность бытия не остается формальным принципом, но вырастает из основного опыта сущего в целом, а также хранит внутреннюю связь с собственной традицией западной философии.

d) Ориентиры на проблему бесконечности бытия:
абсолювенция духа из относительного (*aus dem Relativen*);
логическое и субъективное обоснование бесконечности

Прежде чем возобновить наше толкование, я намечу некоторые ориентиры на проблему бесконечности бытия, причем не столько раскрывая их, сколько просто перечисляя.

Сначала вспомним о том, что мы, разясняя общий характер произведения, говорили о заголовке «Наука опыта сознания» и «Наука феноменологии духа». ⁸⁵ «Узнавать на опыте» (*erfahren*) для Гегеля означает получать знание о том, чем нечто не является, и одновременно о том, что оно

⁸⁵ См. выше, § 3.

есть, в единстве. Точно так же «являться», «быть-феноменом» для него значит раздваиваться, становиться-иным, сохраняя тождество. Эта история опытного явления духа начинается в предельной удаленности самого непосредственного, самого одностороннего соотнесения знания с тем или иным «этим» (Dieses). История начинает свое развитие, в ходе которого дух, выбираясь из этой затерянности, находит дорогу к себе самому, то есть в описанном смысле отрешается от относительного, чтобы растворить его в себе. Во всей структуре произведения эта абсолювенция духа из относительного (das Relative) имеет свое отличительное место, выражающееся в переходе от разделов «А» и «В» вместе взятых к разделу «С». В общих чертах мы уже видели, что только в разделе «С» мы по-настоящему и недвусмысленно вступаем в царство абсолюта и что отсюда два членения входят друг в друга.

Абсолювенция духа из относительного представляет собой преодоление раздвоенности, разорванности сознания на его собственные односторонние аспекты. Поэтому *абсолювенция* как такое преодоление есть как бы освобождение из разорванности. Абсолют как абсолювенция становится *абсолюцией* (Absolution). И потому не случайно, что внутри «Феноменологии духа» преодолеваемая конечность особенно ясно проявляется в названном месте, где раздвоение сознания осознается им самим, хотя в этом знании раздвоение еще не преодолевается; напротив, это знание как раз обостряет чувство разорванности. Это сознание, осознавшее свою раздвоенность, Гегель называет «несчастливым сознанием». Поэтому оно рассматривается во второй части большого раздела «В», а именно в его последнем отрывке,⁸⁶ прямо переводящем к разделу «С». Несчастье, разорванность сознания, осознанная как наличествующая, должна быть переведена в единство счастья абсолюта. Но теперь это счастье как раз не является тем для себя наличествующим блаженством, которое лишь отталкивает от себя всякое несчастье: нет, это такое счастье, которое

⁸⁶ II, 158-173.

овладевает несчастьем и при этом как раз нуждается в нем для себя самого.

Взаимопринадлежность несчастья и счастья — не в каком-то третьем Ином (*in einem dritten Anderen*), но в самом счастье, которое приходит к себе самому как раз благодаря тому, что вбирает в себя несчастье, — такой вид взаимопринадлежности раздвоенного в едином и составляет *истинную бесконечность* конечного.

Говоря о Гегелевом понятии бесконечности, надо иметь в виду двоякое:

1. Гегель довольно рано, то есть как только он решил заниматься философией после периода богословствования, утвердил бесконечность в том, в чем, согласно традиции и начинанию западной философии, само собой разумеющимся образом укоренилась проблема бытия: в «логосе» (*λόγος*). Это выражается в понимании мышления и логики как спекулятивного познания, то есть диалектики. Таким образом, диалектика — и это уже не раз подчеркивалось — укореняется в специфически понятой *проблеме* бытия: диалектика — не ловкое чародейство, выражающееся в «не только, но и», — чародейство, благодаря которому все можно устроить и которое, как считают, надо перенимать, потому что по каким-то причинам она как средство принуждения импонирует и даже очаровывает своей легкостью в деле философии (проблемы бытия).

2. Что касается второго момента, то он самым тесным образом связан с логическим обоснованием бесконечности (то есть одновременно с изменением логики рассудка). Хотя Декарт и не дает никакого непосредственно нового *содержательного* раскрытия проблемы метафизики, но при нем она, пожалуй, претерпевает явное смещение, то есть в определенном отношении получает более радикальную ориентацию «логоса», *ratio* на его ближайшим образом уловляемую почву — на *ego, cogitatio*, на «Я», сознание. Правда, потом здесь начинается и содержательное преобразование, выявляющееся, например, в Лейбницевой монадологии как радикальной теории субстанциальности субстанции. В определенном отношении, то есть в период до Канта, это представляет собой предформу основного гегелевского тезиса о

том, что на самом деле субстанция есть субъект. Но сначала потребуется работа Канта, чтобы получить ясный горизонт метафизической проблематики в трансцендентальном, а затем придет Фихте, чтобы в конкретной работе своего наукоучения положить начало абсолютности «Я», хотя и не в полной мере.

Гегелю выпало — внутри живой современности Кантова и Фихтева труда, а также под влиянием Шеллингова учения о тождестве — встроить (einzubauen) в сущность «яйности» (Ichheit), субъективности сущность истинной и логически постигнутой бесконечности или же дать возможность второй возникнуть из первой, то есть постичь субъект как абсолютный дух.

И то и другое — коротко говоря, «логическое» и «субъективное» обоснование бесконечности — уже проведено в совершенно конкретных исследованиях, которые дошли до нас в виде рукописей йенских лекций. Но здесь все только начинается и, более того, совершается в рамках разбирательства с традицией; собственная необходимая форма еще не найдена. Это происходит только в «Системе наук», первая часть которой, «Феноменология», представляет собой обоснование, названное нами на втором месте, то есть обоснование бесконечности в субъекте и как субъект, тогда как вторая часть, «Логика», проводит обоснование, названное в первую очередь, то есть логическое (содержательно с необходимостью основанное на втором).

Чтобы только составить представление о первом, логическом обосновании бесконечности Гегелем, которое стало решающим для всего дальнейшего, кратко укажем на рассмотрение бесконечности в йенских лекциях. Мы не будем действительно воссоздавать проведенное там развертывание бесконечности.

Сразу бросается в глаза, что бесконечность развивается в теснейшей связи со спекулятивным преодолением, то есть одновременно с обоснованием и определением⁸⁷ Кантовой категориальной таблицы и так же сильно

⁸⁷ См. ниже, § 10, b).

вычерчивается новый абрис античной метафизики (Платон и Аристотель). Сущность бесконечности «есть абсолютное снятие определенности, противоречие, выражающееся в том, что определенность не есть благодаря тому, что она есть, и есть благодаря тому, что она не есть».⁸⁸ Уже здесь становится ясной ориентация определения бесконечности на «есть» и на определение (синтез, простое) предложения, λόγος, но в том смысле, что простое речение есть в себе противоречие.

«Абсолютная противоположность, бесконечность есть эта абсолютная рефлексия [поворот] определенного в себя самое, которое есть иное, чем оно само, то есть не иное вообще, по отношению к которому оно для себя было бы безразличным, но непосредственная противоположность, и благодаря тому, что она такова, она сама есть. Истинная природа конечного только в том, что оно бесконечно, что оно снимается в своем бытии. Определенное как таковое не имеет никакой иной сущности, кроме той, чтобы быть абсолютным беспокойством, не быть тем, что оно есть».⁸⁹ «Чистое абсолютное движение, бытие-вне-себя в бытии-в-себе».⁹⁰

«Пока скажем, что это и есть истинное познание абсолюта: не так, что одно и многое есть единое, и только в этом и есть абсолют, но так, что по отношению к самим одному и многому бытие-единым каждого положено с его иным».⁹¹

К сущности бесконечности принадлежит этот поворот определенного в себя самого, а не убежание прочь к какому-то иному, находящемуся вне его. Но этот поворот иного в одно, благодаря чему появляется различие по отношению к неразличению и неразличенное как раз остается сохраненным и снятым, эта рефлексия, отличающая сущность бесконечности, собственно говоря, действительна в «Я». Ведь, полагая себя как «Я», это «Я» отличает себя от себя самого, причем так, что то, что было отличено, не выпадает из

⁸⁸ Hegel G. W. F. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie / Hrsg. von G. Lasson. S. 27.

⁸⁹ Ebd. S. 90 f.

⁹⁰ Ebd. S. 31.

⁹¹ Ebd. S. 33.

него, но как раз выявляется как собственно неразличное, самоидентичное. В этом открывается внутренняя взаимосвязь логического и «яйного», субъективного основания бесконечности. В заявленном логическом смысле истинно и действительно бесконечное есть субъект, а именно — как должно выявиться в «Феноменологии» — абсолютный субъект как дух.

С другой стороны, для нашего разбирательства мы берем отсюда то обстоятельство, что субъект, «Я» в первую очередь понимается как «я мыслю», то есть логически. Но так как это логическое есть диалого-диалектическое, теперь Гегель, да и вообще немецкий идеализм, могут всеобщность сущего в его бытии постигать из «яйности» как бесконечности. А это, в частности, выражается и в том, что сама бесконечность есть собственный λόγος как понятие.

Наверное, этого достаточно, чтобы пояснить, куда для нас движется истолковывающее разбирательство.

Абсолютное рассмотрение чувственной достоверности выявило следующее: сообразно способу своего знания чувственная достоверность имеет в виду *отдельное* «это», но ее истина, которую она сама уже высказывает словом «это», есть всеобщее. Когда она имеет в виду единичное, она не воспринимает свое истинное (Wahres): она не есть восприятие (Wahrnehmung) и все-таки в каком-то смысле она уже есть таковое — поскольку она имеет у себя истинное, правда, специально не воспринимая его. Таким образом, чувственная достоверность сама уже заранее подтверждает право и необходимость восприятия, то есть абсолютное знание чувственной достоверности выходит за ее пределы к знанию знания как восприятия.

Выше мы говорили о том, что «Феноменология духа» трудна для понимания. *Что* это произведение трудно, нет нужды долго и пространно доказывать. Что оно *трудно*, также само по себе не означает того, о чем надо много говорить. Но, наверное, полезно и необходимо иметь перед глазами *причину* этой трудности. Она заключается в том, что это произведение

сразу начинается *абсолютно* и требует постоянной абсолювентной, реконструирующей конструкции. То, что оно *сразу* начинается абсолютно, никакого беспорядка не вносит. Ведь абсолютно можно начать только сразу — или вообще никогда, но не постепенно. Произведение требует от нас, чтобы мы сами постоянно вели себя абсолютно, а что может быть труднее для самого конечного (*für das Endlichste*), чем быть бесконечным?

Но не будет ли наше понимание как раз тогда соответствовать произведению, когда мы — ничего от себя не прибавляя — просто сопутствуем ему? Сопутствовать — это, конечно, хорошо, но вот одни только последующие разговоры и перечитывания, и тем более в виде сокращенного реферата, ничего не дают, и мы узнаем нечто примечательное (уже сейчас или когда-нибудь потом, когда нам уже все равно): произведение остается немым, если мы ничего не добавляем. А мы должны привнести — не больше и не меньше — живой вопрос, и соответствующим образом разобраться с его требованиями. Только так содержание приходит в *движение*, и внутреннее движение произведения, его переходы — вот что оказывается решающим, а не то сырье, которое можно уловить в чем-то единичном. По этим переходам надо пойти, и мы ничего не достигнем, пока стоим на том или другом берегу и лишь болтаем.

Нас и Гегеля одинаково заставляет идти одно: *вопрос* о сущности бытия. Способы вопрошания и ответствования пересекаются.

Гегель не ставит вопроса, но дает ответ на вопрос о сущности сущего, давным-давно требуемый внутренним принуждением традиции, и отвечает он своим основным тезисом: сущее есть бесконечность. Что это означает, мы кратко разъяснили, рассмотрев, во-первых, логическое и, во-вторых, субъективное обоснование бесконечности. Мы разъяснили, как бесконечность возникает из «есть» простого высказывания как определения чего-то и как что-то. Эта бесконечность не подразумевает пространного нанизывания определений, бесконечно перебегающего от одного к другому: наоборот, речь идет о возвращении чего-то в самое себя, о повороте чего-то определенного в

себя самое, так что определенное возвращается в свое изначальное уже как иное, а иное одновременно принимает его в себя как свое различенное и в единстве с ним становится неразличенным, сохраняет с ним свою самоидентичность.

И теперь, если посмотреть со стороны, удивительно то, что это понятие бесконечности так же непосредственно находит свое подтверждение и сращение в «Я», потому что «Я» есть то действительное, которое, полагая себя — «я есмь я» — отличает себя от себя самого, но так, что различенное не выпадает из того, что совершает различие, но возвращается в различающее и сохраняется в нем. В «Я» это своеобразное различие неразличенного является действительным, и таким образом логическое различие, «определенность», а тем самым логическое понятие бесконечности укореняется в «Я» (логика как мышление в я-мыслию), и так ориентированная логика не представляет собой учения о предложении, отделенного от «Я», но предстает как логика, которая с необходимостью вовлекает в себя «яйность», то есть по отношению к формальной логике является трансцендентальной в смысле Канта, но такой трансцендентальной логикой, которая поняла, что как раз на основании того, что λόγος в себе бесконечен, я-характер в мышлении существенен, то есть действительность бесконечного есть субъект, то есть в абсолютном смысле дух.

Глава вторая ВОСПРИЯТИЕ

§ 8. Сознание восприятия и его предмет

- а) Восприятие как опосредствование и переход между
чувственной достоверностью и рассудком

Итак, теперь нам дан другой предмет, причем как тот, который с

необходимостью возникает из первого. Для нас, абсолютивно знающих, новый предмет по своему основному характеру снова и тем более есть знание: восприятие. Однако для нас необходимость его предметности — как необходимость опосредствования — отлична от необходимости предметности чувственной достоверности как необходимости той достоверности, которая должна опосредствоваться и которая для этого опосредствования преподносится словно ее возможная жертва.

Но так как мы не только сопутствуем Гегелю, но делаем это *истолковывающим образом*, здесь важно учитывать следующее: восприятие возникает для нас, но как абсолютивный предмет (удерживаемый в абсолювенции) оно противостоит нам как раз *не* тогда, когда мы довольствуемся названным отличием восприятия *qua* предмета по отношению к чувственной достоверности *qua* предмету. Ведь восприятие как опосредствованное (*Vermittelte*) является таковым не только в смысле некоего *выведанного из среды* чувственной достоверности (*Ermittelte*), но и в смысле поставленного в среду, в *середину* (*in die Mitte*); это означает: его абсолютная предметность была бы односторонней, не схваченной абсолютно, если бы мы теперь захотели взять его лишь со стороны чувственной достоверности и со стороны его абсолютивного *происхождения*. Как раз теперь надо действительно взять его как середину между..., то есть уже смотреть на него с другой стороны, куда оно как «середина» (*Mitte*) и как «между» (*Zwischen*) должна направляться в своем опосредствовании — в направлении его абсолютивного *будущего*. Как середина оно как раз есть *переход к...*; движение абсолювенции словно имеет в нем действительную и собственную тревогу.

У восприятия нет никакого покоя. Поэтому в нем самом уже должно проявляться то иное, к чему оно переходит. Именно в *нем самом* — то есть не только как необходимый *результат*, каковым оно само было по отношению к чувственной достоверности. Ему *уже* принадлежит то, чем оно *станет*. Оно *есть* то, что оно есть только в своей *бывшести* (*Gewesenheit*) и в *будущем*.

Если здесь намеренно указывается на *временные* моменты в «бытии» абсолютного известного, то происходит это в полной ясности относительно того, что тем самым мы выходим за Гегеля, причем не просто в том направлении, которое для него случайно не стало специальной проблемой, но в направлении, которое, коль скоро оно выбрано, оборачивается *против* него. Однако это происходит только тогда, когда основная проблематика, а именно проблематика времени, *развернута из самой проблемы бытия*. Недостаточно — да к тому же это свидетельствует о полном непонимании проблемы — когда лишь справляются, что же Гегель или другие говорили о времени: надо видеть, что *Гегель определяет время так же, как он определяет «Я», то есть логико-диалектически*, исходя из уже предрешенной идеи бытия.

Хотя иногда, как мы уже видели, он говорит о бывшем, но никогда — о будущем. Это согласуется с тем, что отличительной чертой времени для него является прошедшее; оно есть прохождение и преходящее, всегда прошедшее.

Итак, здесь имеет место ориентация на время, на прошедшее; и так снова — в другой и, правда, совсем радикальной форме — обнаруживается «распутье».

Хотя в Гегелевом изложении восприятия выявляется, как и в трактовке чувственной достоверности, соответствующая архитектоника, собственная динамика здесь другая, и обусловлена она тем, что восприятие в себе самом как выведенная середина опосредствует третье — рассудок. Будучи истиной по отношению к чувственной достоверности, восприятие, именно как эта истина, одновременно является неистинной по отношению к рассудку.

Таким образом, уже заголовок второй части раздела «А. Сознание» надо читать правильно. Для такого прочтения мы подготовлены рассмотрением первой части. Его заголовок («Чувственная достоверность») проясняется фразой «„Это“ и мнение», а заголовок «Восприятие» — фразой «Вещь и иллюзия». Итак, вещь и иллюзия — «это» и мнение: кажется, что перед нами лишь сопоставление и перечисление непрерывных моментов сознания (известное и знание о...). Но оказалось, что «мнение» двойственно. Когда

предмет «мнится» существенно в отношении чувственного знания, тогда тем самым говорится, что истина предмета возвращается в более высокую истину qua восприятие. Соответственно, в заголовке второй части выражение «иллюзия» говорит больше, чем можно предположить поначалу. Сперва это могло бы говорить лишь о том, что, воспринимая вещи, мы можем обманываться: восприятие иногда бывает истинным, а иногда ложным. Но это была бы лишь простая констатация того, что иногда «происходит» с восприятием, и ничего не говорилось бы о том, что иллюзия познана как необходимо принадлежащая сущности восприятия, то есть восприятие познано как абсолютивное. Имеется в виду, что восприятие есть иллюзия в себе — оно есть постоянный обман самого себя и постоянное внушение себе чего-то: «есть», поскольку бытие восприятия схвачено абсолютивно, как его только и можно схватить согласно Гегелю. В восприятии даже уже присутствует некая рассудительность, то есть рассудок, но эта рассудительность — одна лишь «софистика».⁹² Это рассудочность не чистого рассудка, но рассудка воспринимающего. Поэтому в абсолютивном изображении восприятия помимо прочего существенно показать, как в самом восприятии и для него рассудительность и рефлексия как будто задают тон, но при этом оказываются игрой «пустых абстракций».⁹³ Этот воспринимающий рассудок есть «часто называемый здравый человеческий смысл».⁹⁴

Подобно тому как для Платона, Аристотеля и Канта софистика и софистическая кажимость всегда определены соразмерно истине и уровню *их* основной философской проблематики, для Гегеля расхожий рассудок тоже имеет *свой* определенный вид. Но по своему происхождению он — тот же самый, который действует с тех пор, как философия стала действительной.

Однако и эту интерпретацию иллюзии нельзя брать односторонне, как будто речь идет лишь о том, чтобы показать, что расхожий рассудок творит в

⁹² II, 97, 99.

⁹³ II, 98.

⁹⁴ Ebd.

восприятию свое «бесчинство», то есть заявляет в нем о себе. Надо показать, что восприятие — *поскольку* в нем обитает воспринимающий рассудок — *как раз поэтому* и упраздняется, идет ко дну (*zugrunde geht*) и само по себе является истинной серединой и переходом — чем-то таким, что не может удержаться.

Однако это упразднение ни в коем случае не означает, что восприятие разлетается и рассыпается в ничто — в таком случае середина как раз не понималась бы в своей срединности — как истинный переход, который ведет к чему-то другому. Поэтому когда Гегель говорит о таком «упразднении», в негативном надо уметь слышать и позитивное: это упразднение (*Zugrundegehen*) есть возвращение-к-основанию (*Zum-Grunde-zurückgehen*). Только через опосредствование восприятия чувственная достоверность приходит к рассудку и в рассудке — к своей основе как истинному способу сознания. Но так *целое*, в котором стоят эти трое (чувственная достоверность, восприятие, рассудок), — *сознание* (A), приходит к себе самому, то есть формируется *самосознание* (B).

Именно это нам нельзя забывать на нашей теперешней стадии: второй возникший для нас способ знания, а именно восприятие, есть *сознание*, и, несмотря на рефлексивность, которая здесь заявляет о себе, — это *не самосознание*. Говоря позитивно: восприятие тоже есть и остается сознанием, то есть знанием, которое в своем способе и соразмерно своему способу всегда прежде всего направлено на предмет как нечто иное, чуждое ему и которое поначалу находит в нем истинное (*das Wahre*) и свою собственную сущность. Однако теперь восприятие имеет своим предметом не «это», то есть не только какое-то *имеющееся в виду единичное* (*gemeinte Einzelne*): оно как восприятие принимает *истинное*, которое с необходимостью есть всеобщее. Это означало: простое (*Einfaches*), которое есть через негацию, есть «не то и не это», есть «не это», причем так, что в этой негативности оно одновременно (позитивно) остается безразличным к тому, быть ли ему «этим» или «тем» (диалектико-спекулятивное понятие всеобщего).

Поскольку восприятие qua сознание — в отличие от самосознания — еще принадлежит к непосредственному знанию, непосредственное оно уже имеет не в единичном, но во всеобщем. В целом оно есть «всеобщая непосредственность».⁹⁵ Но как раз нечто вроде «всеобщей непосредственности», непосредственности всеобщего в себе уже разъедается противоречием, поскольку всеобщее, как мы видели, в сущности есть лишь в негации и как негация единичного и, следовательно, как опосредствование. Потому эта противоречивая сущность восприятия совсем не может удержаться для себя: она сама себя уничтожает.

Надо снова и снова подчеркивать: все это описано не как процесс сознания, но с точки зрения абсолюта. Пока мы не удерживаем этот ракурс, но сохраняем наивный подход, мы просто *не можем* не удивляться, каким образом восприятие приходит к саморазрушению, потому что расхожий рассудок не видит для этого никакой причины: он видит восприятие как нечто наличное, утвержденное на самом себе.

Как восприятие разрушается в самом себе и опосредствует нечто иное, надо показать, представив историю того опыта, который *мы* позволяем восприятию сделать с самим собой. Для этого необходимо исходить из того, *как* обнаруживается восприятие qua сознание.

- b) Вещь как существенное (Wesentliche) восприятия;
вещность как единство «также» (Auch) свойств

Восприятие как способ знания поначалу показывает свои моменты так, что одно, а именно воспринятое, то есть предмет, есть существенное, а другое, а именно воспринимание, — несущественное. Таким образом, деление на существенное и несущественное оказывается односторонним и ясным в своей односторонности. Предмет восприятия есть вещь, эта вещь, «эта соль»⁹⁶ как

⁹⁵ II, 86.

⁹⁶ Ebd.

это только для себя существующее простое «одно» — это одно в непосредственном единстве и собранности белой, острой, кубической, тяжелой и т. д. соли. Моменты, собранные в этой единой вещи и в ней не распадающиеся, расходятся и развертываются в восприятии, в движении восприятия. Как это происходит, становится ясно в высказывании, в котором выражается восприятие. Восприятие не просто говорит: «эта соль» (как это происходит в чувственной достоверности, причем, как стало ясно, даже сказанное больше не говорит того, что подразумевается, так как соль есть нечто всеобщее), — на самом деле восприятие говорит: эта соль белая и острого вкуса, кубическая и тяжелая, и т. д. То, что говорит чувственная достоверность (и говорит до некоторой степени вопреки своему собственному намерению: соль, нечто всеобщее), восприятие выражает так, что оно говорит, *что* же такое здесь есть эта соль. Однако это раскрывающее движение восприятия есть нечто непостоянное, по отношению к которому сам простой предмет, сама вещь остается безразличной.

Поэтому сначала надо развить то, что есть истинное по отношению к восприятию, то есть раскрыть предмет в его сущности и сделать это на том уровне и в том свете, в котором он теперь стоит как *возникший* из чувственной достоверности. Потому что, возникнув из нее, он в любом случае есть и остается *чувственным*. Но его истина есть всеобщее, однако всеобщность мы понимаем как *опосредствованную простоту*. Это выражает само восприятие: предмет есть «*вещь со множеством свойств*».⁹⁷ Если надо развить истинное (das Wahre) восприятия, то это лишь означает, что надо выявить то, что составляет вещьность (Dingheit) вещи, надо показать, как вещьность относится к вещи. Надо снова осуществить абсолютную конструкцию предмета восприятия, то есть вещи, и в свете этой конструкции и подтвердится полная сущность восприятия.

При этом Гегель очерчивает предмет восприятия в сравнении с предметом чувственной достоверности. Это не какой-то расхожий

⁹⁷ II, 85.

сравнительный подход: такова сама природа происходящего, потому что предмет восприятия развился из чувственного предмета и, следовательно, имеет к нему историческое отношение — историческое в смысле события самой феноменологии. Предмет восприятия больше не есть тот предмет, который был предметом чувственной достоверности, — он больше не есть «это», и значит — если по-прежнему использовать пример, данный Гегелем, — эта соль, которая стоит на обеденном столе. Восприятие (*Wahrnehmung*) не имеет в виду просто и лишь «эту соль» и больше ничего: оно принимает *истинно* (*nimmt wahr*), оно всерьез постигает эту соль как то, *что* есть «это», понимая, что это «что», это всеобщее есть его предмет. И она есть его предмет, потому что оно берет его, этот предмет, как то, что он есть. Что он *есть*? Он есть то, что можно в непосредственном «есть»-сказывании («*ist*»-*Sagen*) взять у него, непосредственно «снять» с него и так перечислить.

Итак, эта соль белая, и острая на вкус, и кубическая, и тяжелая, и т. д. Эта соль есть то-то и то-то. Поскольку «это» есть то-то и то-то, оно теперь не просто «это». В «не-этом» «это» снимается. «Не-это» — ни в коем случае не ничто: «это» есть благодаря тому, что оно есть не только «это», но то-то и то-то. То, *что* оно есть тогда, когда оно не-есть-это, является содержанием, а содержание исходит из «этого», из того, что оно есть. Что же оно есть? Белое, острое на вкус, то есть не *это* белое, *это* острое на вкус, причем я имею в виду лишь «этошнее» (*Diesige*) в его «что» (*Was*), а не само «что»; но теперь я беру как раз не «этошнее», а его «что». Итак, оно белое, острое на вкус. То, что есть «это», предмет, *что-бытие* (*Wassein*), есть всеобщее. Но в этом всеобщем — белое, острое на вкус — непосредственность «этого», то есть чувственного, сохраняется. Если мы берем эту соль так, как она выражена в предложении, если, таким образом, мы имеем в виду не просто «это», но и не стремимся выйти за пределы восприятия, тогда мы имеем белое, острое, кубическое, тяжелое и т. д. Мы различаем эти всеобщности, отделяем одну от другой и при этом берем их как многие — причем так, что, если к ним хорошо присмотреться, то окажется, что все они безразличны друг другу. При этом

каждая из них одинаково просто соотнесена с самим собой — белый, острый... Но эти безразличности не нанизываются друг на друга благодаря одному лишь «и»: каждая из этого множества так же значима, как и другая по отношению к тому, что есть эта соль. «Это» в своем «что» есть белое, но точно так же «это» есть острое — не просто белое и острое, но «*а также*». Это «также» имеет в виду: «точно так же, как...» («как белое, точно так же и...»). В этом «точно так же, как» упомянутые безразличности согласуются и сходятся. Союз «и» говорит о простой рядоположенности безразличностей, союз «также» — о рядоположенности безразличностей при одновременном их *присоединении к тому же самому* (такого нет в союзе «и»).

Способ, каким безразличные многие (*gleichgültigen Vielen*) оказываются вместе, не касаясь друг друга далее, есть *также* (*Auch*). Это «также» есть среда вещности (*Dingheit*), простое «вместе» различных многих. Возможные способы этого «вместе» в таком «также» нам уже известны: это «здесь» и «сейчас» (пространство и время). Эта соль в своем простом «здесь» есть то, что «это» есть *вместе позитивно*, то есть так, как *только* «это» не есть. «Также» есть «безразличное единство»⁹⁸ или, лучше сказать, *единство безразличностей*. Поскольку вещь такова, каково для себя сущее «одно», с единством безразличностей мы получили *единый* характер этого «одного», тот характер, в котором выражается, что это «одно», простое «также», в *себе* соотнесено с «многократным». «Также» удерживает это «многократное» вместе, хотя лишь таким образом, что оно, это всеобщее «также», безразлично по отношению к «многократному», а это последнее *также* безразлично к своим составляющим. Поэтому, точнее говоря, «также» есть безразличное единство тех «многих» (*die Vielen*), которые безразличны друг к другу, но тем не менее взаимопринадлежны.

Тем самым мы в какой-то мере улавливаем сущность вещи как предмета восприятия, улавливаем вещность, не понимая, *как* в ней вещь может быть той вещью, какой она является, или, как мы сказали вначале, вещью со

⁹⁸ II, 87.

множеством свойств. Поскольку из «также» мы этого еще не понимаем, получается, что это «также» не может полностью определить сущность вещи, хотя надо отметить, что и в «также» уже намечается то дальнейшее, что принадлежит вещи, а именно способность *иметь свойства*. В единстве «также» содержится намек на это, так как «также» «многих» сообщает об их равномерной, между собой *безразличной принадлежности* к чему-то, сообщает о некоторой *при-своенности* как *свойстве*. Но тем самым почти ничего не выяснено о сущности свойства и сущности вещи. Только тогда, когда вещь определяется так, что мы из нее понимаем, *каким образом* она становится вещью, то есть как к ней принадлежит свойственность и чем она сама является, — только тогда мы получаем полную сущность вещи, истинного предмета восприятия. Но пока остается открытым (так как для восприятия его *предмет* есть существенное), приходим ли мы тем самым и к сущности восприятия.

с) Исключающее единство вещи как условие
свойственности; свойственность предмета восприятия
и возможность иллюзии

Если мы придерживаемся фразы «эта соль (есть) белая, (есть) острая на вкус» и т. д., тогда в этом высказывании содержится не только перечисление всего того, чем «это» *также* является: в некотором смысле это высказывание подчеркивает, что «это» (есть) белое, а не черное, острое на вкус, а не мягкое, кубическое, а не круглое. В этом акценте на одном, а не другом, содержится *исключение* противоположного, и в этом исключении и вообще в негации дает *себя* то, чем «также» является то или иное «это», то есть *его определенность*. Но благодаря тому, что это многократное «также» содержит в себе и противоположение, то единство, которое включает это противоположение в себя, не может быть единством простого безразличия. Благодаря тому, что эти многократности противопологаются в себе, их

единство тем более оказывается в себе противоположающимся. Единство, характерное для «также», для безразличностей, не исчерпывает вечности: эта вечность — как единство взаимоотнополагающихся многократностей — сама есть «одно», которое определяет себя так, что в своем противоположении исключает другое. Через это единство исключения единство включает себя в себя, становится таковым для себя, и таким образом вечность («также») впервые становится вещью, для-себя-стоящим, само-стоянием.

Тем самым многократное становится тем, что послушно для-себя-стоящему, и только так многое, которое было характерно для «также», становится *свойственным*. Полную сущность вечности составляет единство безразличного («также») и единство исключения (одно, а не другое). Однако поскольку это связанное единство есть простота многократного, отсюда вытекает свойственность многократного как свойства. Но только благодаря этому мы получили возможность сказать нечто абсолютное о том, что сразу же встретилось нам при полагании чувственной достоверности в ее предметности, — о ее «богатстве».⁹⁹

Богатство чувственной достоверности ей самой не принадлежит,¹⁰⁰ то есть она не может способом *своего* знания сделать так, чтобы это богатство *принадлежало* ей как ею знаемое, — не может потому, что мнение всегда имеет в виду только единичное «это», а не «что», то есть ему недоступно разнообразное и многократное в одном. Что касается восприятия, которое принимает свой предмет *qua* всеобщее «что», причем принимает именно на уровне свойства, то ему, согласно его сущности, это богатство может *принадлежать*. Только тому знанию, которое в себе есть принятие, что-то может принадлежать. У простого мнения нет органа для чего-то такого, как принадлежность и взаимоотнопринадлежность.

Восприятие само получает этот способ своего знания. Правда, при этом у него появляется своеобразное сознание. Если предметом восприятия с

⁹⁹ II, 73.

¹⁰⁰ II, 85.

необходимостью является вещь, то есть нечто имеющее свойства, тогда оно, коль скоро оно хочет принять истинное (*das Wahre*) вещи, должно всегда принимать «это» в его «что», то есть как *как то-то* и *как то-то*. Поэтому при таком принятии, которое принципиально изымает из множества, восприятие может ошибиться в этом «что» и взять предмет как то, чем он не является: оно *может* обмануться. Эта возможность не просто наличествует в нем как нечто такое, что иногда случается и приходит откуда-то со стороны: нет, эта возможность присуща самому принятию, предметному имению (*Haben*). Она принадлежит тому, *как предмет узнан и познан*, и поэтому есть *осознанная* возможность: «Воспринимающее обладает сознанием возможности иллюзии».¹⁰¹

Но из всего этого уже следует, что принятие, совершающееся в восприятии, — это не просто постигающее схватывание. Однако поначалу оно именно так и понималось и потому расценивалось как нечто в самом себе несущественное по отношению к предмету, непостоянное по отношению к нему, как нечто неистинное, тогда как вся истина приписывалась одному лишь предмету. Но если принятие должно стать другим, если схватывание в своем схватывании имеет какую-то самостоятельность, тогда оно как восприятие всегда схватывает *правильным* образом. Принятие как таковое должно иметь в виду, что оно истинно. Оно должно учиться мыслить, размышлять, быть рассудком в том направлении, что оно не ошибается. Тогда появляется возможность того, что истина восприятия не просто односторонним образом сводится к предмету, но в равной мере и к принятию. Но в таком случае получается, что в первоначально данной характеристике восприятия и в различении существенного и несущественного содержится противоречие, хотя и скрытое. Так ли это и каким образом это так, снова должно показать это знание. Нам надо привести в движение действительное восприятие и посмотреть, как оно принимает свое истинное, — то истинное, которое мы как раз сейчас, в сущностном определении вещи,

¹⁰¹ II, 88.

охарактеризовали ее многими свойствами. При этом противоречия должны выявиться в самой сущности восприятия.

§ 9. Опосредствующая противоречивость восприятия

Теперь мы уже заранее можем сказать, в чем заключается противоречие восприятия. Оно — в нем самом. Дело в том, что его знание и схватывание — это не просто высвободившееся мнение, которое растворяется в своем «что», каковое его захватывает и оставляет в себе: в восприятии должно обнаружиться противоречие — в самом принятии должно обнаружиться «противо-это» (*Wider-dieses*). Принимание принимает предмет как истинное, но поскольку в нем есть сознание \ иллюзии, оно каким-то образом знает, что оно, принятие, есть истинное — *именно оно, а не предмет*. Как раз потому, что оно есть то, что оно есть, восприятие живет этим противоречием, не принимая его всерьез, не зная его как таковое и не снимая его. Но мы, которым надлежит знать восприятие абсолютивно как способ сознания, — мы должны искать истину восприятия как раз в этом противоречии. Поэтому сначала надо в общем и целом показать, как восприятие в названном способе противоречит себе, то есть как бы ходит по кругу, а потом надо четко выявить саму противоречивость восприятия, причем выявить на основе абсолютивно набросанной сущности его предмета и способа его знания. Отсюда надо показать, как оно в самом себе и противореча себе самому выводит за пределы себя, то есть оказывается в самом себе опосредствующим и помогающим выявить нечто иное. Но это иное снова может быть только способом знания, и это — рассудок.

- а) Возможность иллюзии как причина противоречия восприятия в себе (как принятия и рефлексии)

Нам надо по отношению к действительному восприятию и в нем самом

опытным путем узнать, как с ним обстоит дело. Этот опыт совершаем *мы*, то есть мы позволяем восприятию провести с собой опыт. Это значит: перемещение в «действительный процесс восприятия»,¹⁰² в котором сознание должно совершить свой опыт, происходит *только теперь*, то есть после того как мы сконструировали предмет восприятия.

Итак, действительный процесс восприятия этой белой, острой на вкус и т. д. соли — *что* я здесь принимаю, когда в таком действительном принятии принимаю его истинное, и *каково* само это принятие? Я принимаю эту белую соль. Поначалу предмет предстает как «чистая единица».¹⁰³ Но так я не могу его принимать: это запрещается *свойством*, которое есть всеобщее (Allgemeines). Следовательно, я принял его неистинно, и эта неистинность относится к моему принятию — ведь сам предмет есть истинное. Если же я принимаю его не как чистое «одно», но и как «также» (чего всегда требует всеобщность свойств), тогда сразу же обнаруживается, что и тут я принимаю его неправильно: ведь свойства *определённые*, они исключают друг друга. Следовательно, я принимаю его как исключающее «одно». Но если я принимаю его так, то есть во всеобщности «одного» и «также», тогда я принимаю не предмет, а его среду, в которой многие отдельные определенные свойства существуют для себя. При этом и отдельное свойство я принимаю *для себя*. Если так и происходит, тогда я не принимаю это свойство ни по отношению к «одному», ни по отношению к иному, то есть вообще не принимаю его как свойство: я лишь непосредственно принимаю единичное «это» (например, белое). Но это непосредственное принятие есть мнение. Знание предмета, мое восприятие стало мнением.

Так в действительном восприятии перед лицом *его* предмета совершается опыт, показывающий, что постижение было неправильным: принятие переходит во мнение, но ведь мнение раньше уже перешло в восприятие. Следовательно, в этом опыте восприятие возвращается в *себя*

¹⁰² II, 89.

¹⁰³ Ebd.

самое. Восприятие не воспринимает истинное в простом уловлении: оно принимает истинное обратно в себя, в восприятие, и таким образом принимает истину воспринятого в *себя* и на *себя*. Так — как и при чувственной достоверности, — истина, первоначально положенная в предмете, принимается обратно в знание.

Таким образом, в опыте, который сознание как восприятие должно совершить с самим собой (при правильном понимании: в свете абсолювентного наброска), оно оттесняется в себя. Но как? В себя, но не в то, что теперь просто было бы истинным (*das Wahre*), а в том смысле, что чистое постижение везде оказалось неправильным. В результате сознание приходит к тому, что начинает отличать свое постижение предмета *по отношению* к неистине его восприятия. Само принятие нуждалось в правильном руководстве. Поскольку теперь неистина принятия «исправляется»,¹⁰⁴ причем *только так*, тогда и исправление, *истина* восприятия входит в восприятие. В результате — и пока в совершенно общем рассмотрении — восприятие предстает как сознание, как нечто такое, что отныне не просто лишь принимает, то есть остается при принимаемом, но что сознает свою рефлексию в себе, сознает свое оттеснение в себя. Рефлектированное принятие — это не просто лишь принимающее принятие, но вот не принимающее принятие — это уже противоречие в себе самом.

Однако теперь эту противоречивость надо специально разработать в абсолювентном ракурсе. То есть самого Гегеля мы не должны понимать с помощью методов того гегельянства, которое умерло в самом начале; мы не должны оскорблять его скорым, но уже чахоточным чародейством необузданной диалектики. Надо следовать тому, о чем Гегель говорит в предисловии, надо стремиться, чтобы в глубину дела проникала «серьезность понятия».¹⁰⁵ Надо конкретно «вспугнуть» противоречивость в сущности восприятия и в том, что для него есть истинное, то есть в его предмете, в вещи,

¹⁰⁴ II, 91.

¹⁰⁵ II, 6.

и развернуть ее до полной полярности и внеположности. Опыт показывает, что тем же способом, каким само восприятие пытается разделаться со своим истинным, оно же стремится сохранить его, и в конце концов предмет вообще разрывается.

Но этот разрыв — не простое рассеивание на куски, а уничтожение действительной связности сущности восприятия — то уничтожение, которое, хотя и неявно, выводит в более высокую истину. В опыте, в котором мы позволяем восприятию в его собственном резонировании подняться над собой, мы даем ему узнать о его же собственной абсолютной истине. Развертывание его противоречивости есть снятие истины восприятия в смысле устранения, но одновременно это снятие становится восхождением к собственной сущности. Поэтому теперь надо пройти отдельные этапы, на которых истина восприятия, его предмет, то есть вещь, идет к своему упразднению, чтобы наконец увидеть, в какую новую область оно при таком упразднении вступает.

b) «Одно» и «также» вещи в их противоречивом
чередовании в восприятии как принятии и рефлексии

Предмет восприятия — вещь, то есть «одно» (Eins) со множеством свойств. Само восприятие, как выяснилось, — не просто схватывание: ведь поскольку ему существенным образом принадлежит осознание возможности иллюзии, этому схватыванию присуща рефлексия по поводу собственных действий, по поводу способа своего принятия. Схватывание и рефлексия одинаково принадлежат восприятию, причем так, что оно их друг от друга отделяет, — более того, в процессе восприятия и в обеспечении истинного принятия одно (рефлексия) противопоставляется другому (схватыванию) и наоборот.

Этот звук и отголосок, этот резонанс, разыгрывающийся в самом процессе восприятия, постоянно раскрывает в восприятии его противоречия,

которые оно снова и снова стремится устранить, бросаясь в одну сторону и объявляя другую несущественной и ничтожной, предварительно отделившись от нее. Мы следуем этой игре, фиксируем и сравниваем между собой эти односторонности и при этом наблюдаем, как восприятие упраздняет себя в себе.

Вещь — вот что является для восприятия его истинным — непосредственно и в первую очередь. Эта вещь называется «одним»: *единичное одно*. Когда же наряду с ним появляется другое, а именно множество свойств (белое, а также черное, и т. д.), тогда сознание берет это «также» на себя. Ведь только так, то есть когда «также» как некое «многое» удерживается в стороне от «одного», это последнее сохраняется чистым в своей истине. Резонирующий рассудок может принимать «одно» только как «одно», когда он отпускает от вещи «многое». Следовательно, сознание принимает многое «также» на себя — и здесь все правильно и понятно: ведь вещь является черной только в *наших* глазах; она острая для *нашего* языка, кубическая для *нашего* ощущения. Это различие свойств мы принимаем на себя, поскольку глаза, язык и т. д. — наша множественность. Мы суть всеобщая, разбегающаяся вширь среда, которая дает место этому «также», и, принимая из вещи в *себя* эти многие «также», мы тем самым сохраняем за вещью ее единство, ее чистое равенство себе самой (*Sichselbstgleichheit*).

Таков один путь, на котором восприятие, переводя «также» в принятие, разделяется с той двоякостью, которая заявляет о себе, когда вещь предстает как «одно» и в то же время как «также». Но свойства есть так, как они есть, то есть как определенные, то есть как противоположаемые друг другу: белое черному, и т. д. Как раз благодаря этим определенностям сама вещь есть одна, а *не* другая. Но множество этих определенностей и тем самым противоположений она имеет не в себе, поскольку она — одна. Единство — это одно лишь равенство себе самому, на основании которого она как «одно» равна любому другому «одному». Чтобы, будучи противоположенной как одной, *не быть другой*, она должна иметь эти определенности в себе.

Следовательно, сама вещь должна предстоять как «также», как «многое», как та всеобщая среда, в которой многие свойства существуют безразлично по отношению друг к другу.

Но чтобы — как требовалось выше — это «также» снова сохранялось за самой вещью, нужно, чтобы восприятие приняло это единичность, это «единство» на себя. Резонирующий рассудок может принимать «многое» как «многое» только тогда, когда он опускает «единичное» вещи. Что касается «влагания» (*Ineinsetzen*) «многого», каковым вещь всегда также является (также белая, также черная), то оно свойственно лишь приниманию, лишь сознанию, причем так, что оно принимает вещь, например, как белую, *поскольку* она *не* черная и наоборот. С помощью этого «поскольку» сознание получает безразличное сосуществование «многих» определенностей, но тем не менее соотносит все это с «одним», с вещью. По существу «бытие-одним» (*Einssein*) восприятие принимает на себя *так*, что то, что называется свойством, «представляется в качестве *свободной материи*».¹⁰⁶ Вещь, таким образом, становится «собранием материй»,¹⁰⁷ а «одно», данное приниманием, становится лишь охватывающей поверхностью.

Итак, с одной стороны, мы имеем «одно», лишенное «многого», а с другой — «также», растворенное в самостоятельной свободной материи. Там, где всплывает и остается одно, другое изгоняется и наоборот.

Окинув все это единым взором, мы видим, что восприятие поочередно делает свое принятие то «одним», то снова некоторым «также», и равным образом делает вещь то некоторым «также», то «одним». Для самой вещи, которая, согласно смыслу восприятия, все-таки всегда считается истинным (*das Wahre*), это означает, что в самой себе эта вещь заключает «некоторую противоположную истину».¹⁰⁸

Сначала просто вещь была истинным (*das Wahre*), потом оказалось, что

¹⁰⁶ II, 93.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

вещь есть истинное, самой себе равное постольку, поскольку принятие есть неравное. Теперь же стало ясно, что и принятие время от времени есть то, что есть вещь. То, что свойственно ей, свойственно и ему. Таким образом, *истина есть эта переменчивость всего движения, в котором попеременно совершается одностороннее наделение вещи или принятия каким-то одним моментом (моментом «также» или моментом «одно»).*

Что отсюда получается для вещи, к которой восприятие (Снова и снова возвращается, — при всех своих специально и явно так и не осознаваемых «туда-сюда»? Отражение этого движения в самой вещи означает, что она в себе самой есть противоречие, но восприятие не может для себя такого допустить, потому что противоречия оно не выносит. Не может потому, что, будучи сведенным к себе самому, оно есть конечное знание. Следовательно, там, где восприятие встречается с противоречием, — и тем более в том, что для него есть истинное, — там оно вынуждено наблюдать, как ему не удастся противопоставить друг другу противоречивые моменты и как оно лишь распределяет их и устраняет то в одном, то в другом. Это распределение рефлексия совершает таким образом, что снова прибавляет свое «поскольку» и тем самым разделяет противоречащие друг другу моменты.

Надо посмотреть, может ли восприятие — и если может, то как — сохранять в силе эти разделения и так спастись от противоречия.

с) Противоречие вещи в себе — для-себя-бытие и бытие для другого — крушение рефлексии восприятия

Вещь есть «одно», но она же есть «также», есть многое «другого». Да, она — «одно», но для «другого», и, будучи таковым, она сама есть «другое». «Бытие-одним» и «бытие-другим» одинаково присущи вещи, но только в разных отношениях. Она есть «другое» только постольку, поскольку она не у себя, но соотнесена с «другим». Восприятие говорит: «другое» чревато тем, что «одно» также есть «другое». Возьмем мел и губку: мел, «одно», также есть

«другое» — только потому, что есть и губка, которая сама может быть «одним», и по отношению к этому «одному» мел теперь есть «другое». Мел есть «другое» только потому, что есть губка. Восприятие не понимает, что «одно» не потому есть также и «другое», что есть «другое», а потому, что оно есть «одно». Как «одно» оно не есть «другое» — *не* другое, то есть как раз в себе оно соотнесено с «другим». Не важно, есть ли это «другое» на самом деле или его нет. Если была бы лишь одна-единственная вещь, она все равно была бы и «другой»: ведь слово «единственная» означает не просто, что нет *никакой* другой, но и то, что нет *никакой другой*. Своей понятливостью восприятие такого понять не может.

С точки зрения восприятия единство вещи, ее равенство себе самой никак не затрагивается самой вещью: это делают только другие вещи, и только потому, что они тоже есть. Таким образом, восприятие разносит имеющееся противоречие по разным вещам. Различные вещи полагаются в процессе восприятия обособленно — каждая для себя. Каждая через другую сама есть другая, отличающаяся от иной и сознания о ней, то есть все различны. Таким образом, каждая есть нечто различенное (*ein Unterschiedenes*). Если же каждая вещь представляет собой нечто различенное, тогда это различие все-таки касается самой вещи: как таковая, как «одно» она есть «другое». Приводимое «поскольку» (а именно поскольку есть другие вещи) уже не срабатывает: оно не может удержать вещь от *ее* инобытия и потому должно оставить противоречие за самой вещью.

Но резонирующее восприятие делает последнее усилие, стремясь избавиться от противоречия: оно еще раз зовет на помощь «поскольку» (в смысле различия существенного и несущественного). Ведь восприятие не может и не хочет понять, что как раз то, что составляет сущность вещи, ее для-себя-бытие, — как раз это и должно погубить эту вещь и ее истину. Поэтому далее оно рассуждает так: пусть вещь в своем для-себя-бытии и бытии-одним есть нечто различенное, но эта различенность *не* есть противоположение в самой вещи. Напротив, для себя вещь есть просто определенное (*das*

Bestimmte), каковым она сама и является. Простая определенность для себя и есть ее сущность. Хотя вещь имеет отличия в той мере, в какой имеет разнообразные свойства, она есть она сама и отличается от других своей «простой определенностью».¹⁰⁹ Таким образом, в сравнении с этой определенностью наличествующее в этой вещи разнообразие *несущественно*, хотя и наличествует в ней с необходимостью.

Но и это последнее «поскольку» не может удержаться. Как понять, что вещь в своей простой определенности *необходимо* имеет в себе инобытие, но в то же время это инобытие оказывается несущественным? Что это значит: необходимое несущественное (ein notwendiges Unwesentliches)? Оно существенно. Следовательно, противоречие заключено в самой собственной сущности вещи: как раз постольку, поскольку вещь есть простая определенность, — как раз поэтому, а не в каком-то другом отношении — постольку, поскольку она есть для-себя-бытие, она же есть инобытие. Чистое для-себя-бытие есть абсолютная негация, в которой вещь отличает *себя* от всех прочих и в этом само-отличении она есть для другого, то есть соотнесена с другим. В этой абсолютной негации вещь соотносится с *самой собой*, и это само-с-собой-соотнесение есть снятие себя самого, поскольку это означает, что вещь имеет свою сущность в ином. Отношение к иному существенным образом принадлежит к для-себя-бытию, и это отношение таково, что оно уничтожает самостоятельность чистого для-себя-бытия. «Тем самым отпадает последнее „поскольку“, отделявшее для-себя-бытие от бытия для другого; предмет в *одном и том же аспекте* есть скорее *противоположное себе самому: он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя*. Он есть для себя, рефлексирован в себя, есть „одно“; но это бытие для себя, рефлексированность в себя, бытие „одним“ установлено в некотором единстве с противоположным ему — с *бытием для чего-то иного*, и потому установлено только как снятое; или: это *для-себя-бытие* столь же *несущественно*, как и то, что единственно должно было быть

¹⁰⁹ II, 94 f.

несущественным, то есть отношение к другому».¹¹⁰

Итак, у предмета восприятия та же судьба, что и у предмета чувственной достоверности, хотя история его гибели другая. Предметом чувственной достоверности (имеющееся в виду «это») оказалось всеобщее (das Allgemeine). Теперь же это всеобщее, это «что» (das Was) вещи в ее свойствах, это всеобщее, которое восприятие принимает как свое истинное, снимается. И оно должно было прийти к снятию, потому что с самого начала, то есть сообразно своему происхождению из чувственного (das Sinnliche), оно не было *чистым* всеобщим, равным самому себе. Всеобщее, появившееся в абсолютной интерпретации чувственности, было *всеобщим единичного*. Это единичное — как то, с чем остается соотношенным всеобщее qua всеобщее, — удерживается во всеобщем как его иное. Но при этом оно остается для себя существующим иным ко всеобщему. Это всеобщее обусловлено единичным и, соответственно этой обусловленности, оно обременено противоположностью к другому. Поэтому всеобщее как предмет восприятия, вещь, тоже должно было разделиться на «одно» свойств и «также» свободных материй.

Но эти чистые определенности вещи, «одно» и «также», которые как будто представляли ее спокойную сущность, обнаруживаются в непрестанной тревоге взаимного противодействия, того противоборства, которое находится в самой сущности вещи. Для-себя-бытию как таковому присуще бытие для другого. По существу бытие вещи есть для себя и для другого в одном. Однако восприятие и его рефлексия не могут схватить это единство, в котором оба аспекта одинаково существенны, не могут схватить это единство взаимопротиворечащего. Восприятие не в состоянии помыслить противоречие. Поскольку оно мыслит, оно мыслит так, чтобы его избежать. Этот закон избегания как раз и есть основной закон здравого человеческого рассудка. Однако поскольку единство в конце концов обнаружилось, появилось и преуказание в иную область: не восприятия, а рассудка. Но тогда благодаря этому единству «одного» и «также», единству «для-себя» и «для-

¹¹⁰ II, 96.

другого» всеобщность тоже становится иной: такой, которая больше не обусловлена другим как чем-то чуждым вне ее, — теперь это безусловная абсолютная всеобщность. Таким образом, восприятие как средний модус сознания есть первое опосредствующее (*Vermittelnde*) в направлении абсолюта и безусловного.

Оглядываясь назад, мы снова видим, как, собственно, выглядит восприятие, предоставленное себе самому, в свете абсолютивной конструкции. Восприятие не удерживается — как это имеет место с чувственной достоверностью — в том уловлении, которое теряет себя в себе самом, но *принимает* истинное в *себя* и таким образом рефлектируется на *себя*. Однако в такой рефлексии оно берет свой предмет то в одном, то в другом отношении. Рефлектирование движется по путеводной нити различных «поскольку» и разных отношений: единичное «одно» и многократное «также», существенное и несущественное, «для-себя» и «для-другого». То, что рефлексия при этом зовет на помощь как точку зрения, всегда берется ею односторонне, в отрыве от других возможных отношений; она движется в одних лишь абстракциях и держится только их. При этом рефлектирующая понятливость процесса восприятия как будто придерживается конкретного богатства вещи и ее свойств, а на самом деле движется в одних лишь пустых односторонностях. Она выдает себя за самое богатое и конкретное мышление, но на деле оказывается самым бедным. Она есть лишь *видимость* рассудка, то есть рассудок, который постоянно восхваляет себя самого как «здравый человеческий смысл».

Восприятие, запутавшееся в самом себе, само не может увидеть это движение рефлексии как таковое. Когда же восприятие выходит в свет абсолютного знания, когда оно само абсолютивным образом понимается как способ знания, тогда обнаруживается, что в этом процессе восприятия по существу нет никакой истины, причем не просто вообще нет, но *настолько нет*, что восприятие выдает за свою истину то «одно», то «другое». Говоря абсолютивно — и только так, — восприятие и его действие можно и даже

нужно назвать «софистикой».¹¹¹ Глубинная сущность софистики состоит не только и не в первую очередь в этом постоянном перемещении «одного», одностороннего в свое «другое», в свою такую же одностороннюю противоположность и обратно — прежде всего она заключается в том, что это движение противится тому, что в нем самом как раз и проявляется: противится возможному единству односторонностей и абстракций и их восхождению к истинно конкретному. Восприятие, обычный рассудок противится этому собиранию и получению чистой безусловной всеобщности как собственной истины сознания. Расхожий рассудок противится сущностно действительному рассудку, но в этом самопротивлении восприятие уже свидетельствует о рассудке как о своем более высоком (als ihr Höheres), которому оно не соразмерно, но в которое оно теперь абсолютным образом должно опосредствоваться (потому что, в соответствии с основным импульсом движения, в абсолютном знании вообще нет никакой относительной остановки).

Надо, наверное, учитывать следующее: переход от восприятия к рассудку мы понимаем только в том случае, если заранее имеем в виду, что восприятие как способ знания уже включено в перспективу абсолютного знания; только тогда существует необходимость дальнейшего движения. Это продвижение ведет к третьему способу сознания — рассудку.

Глава третья СИЛА И РАССУДОК

§ 10. Абсолютность познания

а) Абсолютность познания как онтотеология

Итак, способ абсолютного знания есть спекулятивное

¹¹¹ Ср.: II, 97, 98.

опосредствование. Оно таково, что, словно определяющим образом соотносясь с опосредствующей средой, одновременно устремляется к опосредуемому, в направлении которого совершается опосредствование. Поэтому в совершении опосредствования (*Vermittlung*), которое начинается в отношении непосредственного, через среду (*Mitte*) прежде всего срединно выводится *то*, куда совершается опосредствование. Опосредствованное есть, собственно говоря, истинное (*das Wahre*), достигнутое в спекулятивном знании, — то поистине в этой среде выведенное, которому принадлежит само срединное выведение.

Поэтому абсолютное познание движется троекратным шагом. Троякость этого шага получается из того, что спекулятивное знание постигается *абсолютно логически*. Точнее говоря, логическое — присущее «логосу» — есть прежде всего простое определение чего-то как чего-то: *a* есть *b*. Здесь отношение *b* к *a* полагается как определенность этого *a*. Поэтому логическое отношение односторонне, но односторонность — заклятый враг целого, враг абсолюта. Эта односторонность не устраняется одним лишь прибавлением другой стороны. Ведь что в первую очередь означает устранение одностороннего отношения? Это значит, что, наоборот, показывается отношение *a* к *b*. Но тем самым полагаются не два различенные и всегда односторонние отношения, а их взаимонаправленность в *себе*. Но как взаимонаправленные они содержат указание на то, что вне односторонних отношений; что всегда есть для себя, но не в качестве отдельного третьего (*einzelnes Drittes*), наличествующего рядом с ними: нет, оно несет их именно в их взаимонаправленности, будучи высшим, то есть абсолютным единством.

В простом высказывании — *a* есть *b* — высказывается «есть». Но это «есть», бытие, приходит к своему собственному, истинному, абсолютному значению как спекулятивное «есть», выраженное в опосредствовании. Однако теперь «простое», то есть одностороннее предложение приобретает форму спекулятивного не самостоятельно, разве что это «есть» с самого начала наделяется значением неодностороннего, снятого и снимающего единства.

Это единство — как снимающее всякое раздвоение и тем самым всякое несчастье — есть абсолют как счастье. Оно снимает конфликт, примиряет противоборствующие стороны. Счастье, то, что разрешает и освобождает, суть определения, которые соприсутствуют в Гегелевом понятии абсолюта. В этом смысле счастливое, примиряющее есть истинно сущее, и по *его* бытию можно определять всякое сущее в его бытии.

Спекулятивно схваченная и *так* обоснованная интерпретация бытия есть *онтология*, но в которой собственно сущее есть абсолют, θεός. Из его бытия определяется всякое сущее и λόγος. Спекулятивная интерпретация бытия есть *онто-тео-логия*. Это выражение не говорит о том, что философия ориентирована на теологию и тем более не говорит, что она сама и есть теология — в смысле уже разъясненного в начале этой лекции понятия спекулятивной или рациональной теологии. Хотя позднее сам Гегель сказал: «Философия не имеет другого предмета, кроме Бога, и является, по существу, рациональной теологией, а поскольку философия служит истине, она представляет собой непрерывное богослужение».¹¹² Кроме того, мы знаем, что уже Аристотель самым тесным образом связывал собственно философию с θεολογική ἐπιστήμη, хотя мы и не можем напрямую дать действительные разъяснения о том, какова связь между вопросом об ὄν ἢ ὄν и вопросом о θεῶν.

Выражением «онтотеология» мы говорим о том, что проблематика ὄν — как проблематика логическая — прежде всего ориентирована на θεός, который при этом сам уже понят «логически» — логически, но в смысле спекулятивного мышления. «Если не знать хотя бы что-то о понятии понятия, если не иметь об этом хотя бы какого-то представления, нельзя ничего понять в существе Бога как вообще духа».¹¹³ Получается, что по сути дела сущность Бога как вообще духа предначертывает сущность понятия и тем самым — характер логического.

Однажды в «теологической» рукописи раннего периода, а именно в

¹¹² Hegel G. W. F. Vorlesungen über Ästhetik. X 1, 129.

¹¹³ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. XII, 413.

«Духе христианства и его судьбе», Гегель написал: «Богу не научишь и не научишься, ибо он есть жизнь, и постичь его можно только жизнью».¹¹⁴ Какими бы серьезными ни были перемены, пережитые Гегелем, — без всякого снисхождения к самому себе — в период до появления «Феноменологии духа», какой бы ни была общая позиция, вытекающая из приведенного тезиса, в более позднем тезисе из берлинских «Лекций о доказательствах бытия Божия» в принципе почти не говорится ничего другого. Ведь здесь «понятие» — это не просто грубое представление традиционной логики (а именно: общее (род) в отношении ко многим единичному), а *абсолютное самопостижение* познания, каковое Гегель и позднее еще называет жизнью. Тем не менее и более позднее понятие понятия по сути своей «логично» и даже абсолютно логично. Понимать что-либо в сущности Бога значит понимать истинно логическое логоса и наоборот.

Гегелево понятие есть снятое понятие традиционной логики (служащее путеводной нитью онтологии), и это тем же путем обнаруживается в том, что для Гегеля сущность Бога есть та сущность, которая в конечном счете предстает в специфически христианском осознании Бога, а именно в том, как она прошла через христианскую теологию и, прежде всего, через учение о Троице (суть которой остается немислимой без античной метафизики).

Поэтому в нашем термине «онто-теология» по-разному указывается на первичное отношение основной проблемы к античному вопросу о сущности, который имеет свое основание в «логосе». Следовательно, разбирательство с Гегелем, которое должно пересекаться с ним в разворачивании ведущего вопроса философии о сущем как таковом в его целом, есть разбирательство с вопросом о сущем (ὄν) как вопросе логическом и одновременно *теологическом* в специфически христианском смысле.

Направление нашего пути, который должен пересечься с Гегелевым, указано «Бытием и временем», то есть негативно: время — *не λόγος* (см. мое принципиальное отношение к унаследованной «логике»). Отсюда почему-то

¹¹⁴ Hegels theologische Jugendschriften / Hrsg, von H. Nohl. S. 318.

решили, что я хотел изгнать логическое из философии, упразднить его; теперь стало обычным делом говорить о том, что моя философия — это «мистика». Оправдываться бесполезно и ненужно, и мы касаемся этих мнений лишь для пояснения. Не логическое — значит, мистическое, не *ratio* — значит, иррациональное; этим лишь показывают, что на самом деле ничего не понимают в проблеме, то есть даже не разобрались в ней и не задались вопросом, *почему же* *ὅν* связывается с *λόγος* и на каком основании. Разве это само собой разумеется? О том, что и сегодня еще не ощущают внутренней необходимости этого основного вопроса философии, свидетельствует само употребление слова «онтология». В этом употреблении, отчасти начавшемся в XIX веке, продолжившемся в современной феноменологии и особенно распространившемся благодаря Николаю Гартману, «онтологическое» означает установку, в которой сущее воспринимается как совершенно независимое от всякого субъекта, и, следовательно, «реалистическое». Если «онтологию» и «онтологическое» понимают именно так, тогда эти термины еще меньше годятся для обозначения действительной проблемы, чем они годились бы в традиционной метафизике, имевшей по меньшей мере то понятие об онтологии, которое содержательно отвечало некоторым интенциям античной философии. Сегодня же все стало жертвой поверхностного подхода и одной лишь работы с направлениями и заголовками.

Заголовок «Бытие и время» указывает, наверное, на то, что здесь можно говорить об *онтохронии*. Здесь *χρόνος* стоит на месте «логоса». Но разве дело в простой замене? Нет! Необходимо все развернуть заново, учитывая существенные мотивы вопроса о бытии. Надо — вернемся к Гегелю — показать, что не понятие является «властью времени»,¹¹⁵ а время есть власть понятия. Правда, под «временем» Гегель понимает нечто другое, чем мы, но, в принципе, ничего другого, чем традиционное понятие времени, развернутое Аристотелем.

Выражение «онто-тео-логия» должно показать нам самую центральную

¹¹⁵ Ср.: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. § 258.

ориентацию в проблеме бытия, а не связь с дисциплиной под названием «теология». Логическое теологично, и *этот тео-логический* Логос есть λόγος сущего (ὄν), причем «логическое» одновременно означает: шагать спекулятивно-диалектически, в тройном шаге опосредствования.

Правда, результат такого опосредствования, а именно спекулятивная истина лишь тогда подлинна, когда она сама не обособляется и не ставится на сторону, чтобы в качестве этого результата в дальнейшем попеременно занимать то или иное место. Напротив, как спекулятивная истина она в самой себе указывает на то и требует того, чтобы она сама была снята в опосредствовании и так далее. «И так далее» — но не в смысле безграничного простирания: надо помнить о том, что уже положено, помнить об абсолюте, в котором определяются способ, широта и масштаб первого полагания и возвращающегося в него заключительного полагания спекуляции.

То, что здесь выражается у Гегеля, можно выразить и такими словами: бытие здесь определено как бесконечность. Бытие — это не само бесконечное, но фраза «бытие есть бесконечность» означает: основное значение бытия — положенность в спекулятивном полегании. Если же мы говорим: бытие есть конечность, то это не означает простую антитезу, как если бы мы хотели возразить Гегелю, сказав: бытие есть положенность в простом полагании (*a* есть *b*): нет, фраза «бытие есть конечность» означает для нас (чтобы интерпретировать это также чисто формально): бытие как горизонт экстатического времени. Этим я лишь хочу сказать, что наше истолкование бытия не только отлично от Гегелева по содержанию, но принципиально различна и основная ориентация самого истолкования — на логос и время. Таким образом, это не простое формальное «или-или»: к такому «или-или» вообще нельзя сводить философское разбирательство. Этим мы хотим лишь показать, из какого измерения мы приходим, когда встречаемся с Гегелем в вопросе о бытии.

В этом месте истолкования — в переходе к «Силе и рассудку» — надо было напомнить о проблеме и характере абсолютного познания. Почему

именно здесь, должно обнаружиться сразу же. Разъяснение спекулятивного познания намеренно было выдержано в формальном ключе, то есть о содержательном характере его предмета ничего не говорилось. «Наука» означает для Гегеля *абсолютное* познание и знание, и лишь как абсолютное знание наука существует в системе и как система. Система имеет две части, точнее говоря, она сообщает и представляет себя в двух исполнениях. Первое — это наука феноменологии духа, и ее предмет — спекулятивное диалектическое познание: *знание*. Второе — это наука логики; именно это абсолютное знание она представляет в том, что составляет для него целое (*das Ganze*) тех определенностей, в которых спекулятивно знаемое заранее должно стать знаемым — говоря внешним образом: категориальное содержание знаемого в абсолютно возможном знании. Но оба — способы абсолютного знания и «как» в них знаемого — это не разделенность, а одно и то же как взаимопринадлежащее. Это *единое* целое, абсолютное знание, есть предмет спекулятивного познания. Это означает: этот предмет — не второй по отношению к спекулятивному познанию, но есть оно само, абсолютное самосознание, дух.

b) Единство противоречивости вещи в ее сущности как силе

Первый предмет феноменологии духа есть сознание, знание, которое поначалу непосредственно относится к своему предмету как «другому» себя самого, то есть не осознавая, что этот предмет есть «другое» по отношению к самости сознания. При этом непосредственное сознание, чувственная достоверность становится темой как знание о ее предмете и соответственно характеризуется через наименование того и другого: «это» и «мнение». Противоположность чувственной достоверности, раскрывающаяся из нее самой, есть восприятие, которое тоже характеризуется двояко: «вещь» и «иллюзия». Воспринимающее знание характеризуется как «иллюзия», чтобы — как стало ясно из предыдущего — указать на *ре-флексивный* характер

восприятия, на его само-обман, и пояснить, что принятие истинного больше не является слепым схватыванием, но представляет собой на-себя-принятие, некое в-себя-вхождение, совершаемое знанием. Спекулятивное опосредствование чувственной достоверности и восприятия выявляет первую спекулятивную истину феноменологии, то есть абсолютное познание знания qua сознания. Это знание есть *рассудок*, и его предмет Гегель характеризует словом «*сила*», которое поначалу кажется странным.

Итак, истина «этого» (*Dieses*) есть вещь, а истина, сущность вещи есть сила. «Это» чувственной достоверности есть единичное (*das Einzelne*); вещь восприятия есть всеобщее (*das Allgemeine*), а именно то всеобщее, которое в том, что оно есть, определено через «другое» себя самого, единичное. Оно обуславливает всеобщее вещи. Ее всеобщность есть обусловленная всеобщность и поэтому она — будучи таким образом соотношенной с «другим» вне себя — конечна, не абсолютна. Но теперь всеобщее есть истинное (*das Wahre*) предмета непосредственного знания. Однако это истинное есть собственно истинное лишь тогда, когда оно не конечно, не обусловлено, но представляет собой безусловно всеобщее или абсолютно всеобщее. И вот это в себе всеобщее, которое уже не имеет никакого единичного рядом с собой или под собой, но имеет его в себе самом и с необходимостью развертывает себя самое в единичные вещи, — это безусловно всеобщее Гегель называет *силой*. Это наименование и тем более вот так названная сущность вещи не сразу понятны. Чтобы вникнуть в то, о чем здесь идет речь, надо удерживать перед собой общую связь. Сначала я разовью ее исторически, а содержательная связь, тем самым скрепленная в существенных моментах, выявится из истолкования III части раздела «А».

Итак, сила, сущность вещи. Следовательно, речь идет — если говорить из метафизической традиции, которая здесь, как и везде для Гегеля, является определяющей, даже если он и не говорит об этом пространно — об определении сущности в себе самом наличного сущего. Сначала это единичные вещи, поставленные на самое себя и для себя стоящие, — так

называемые субстанции. Субстанциальность субстанции выражается сообразно тому, *как* вещь — как то, что она есть, — наличествует; согласно традиционной терминологии речь идет о способе *existentia*; если по-кантовски, то о способе ее существования, ее действительности. Каким образом — с исторической точки зрения — Гегель приходит к тому, чтобы проблему сущности действительности вещей подвести под именование «силы»?

В «Критике чистого разума» Кант развернул проблему онтологии природы, вопрос о том, как наличное, доступное нам сущее можно сообразно его сущности определить в том, *что* это сущее есть и *как* оно есть. Определения бытия сущего называются категориями. Те категории, которые определяют *что*-бытие (*Was-sein*) наличного, определяют *essentia* наличного, определяют его возможность, Кант называет «математическими» категориями; те же, которые определяют *как*-бытие (*Wiesein*), определяют действительность, он называет «динамическими» категориями. Здесь *δύναμις* есть действующее (*das Wirkende*), есть сила. Согласно Канту первая группа динамических категорий представляют собой:

- 1) присущность и самостоятельное существование (*substantia et accidens*);
- 2) причинность и зависимость (причина и действие);
- 3) общение (взаимодействие между действующим и подвигающимся действию).

При этом становится ясно, что здесь всегда называются две категории, но не просто две по счету, а две в их взаимоотношении. Потому эту первую группу динамических категорий Кант помещает под общим заголовком «*Отношение*» (*Relation*).

Первое отношение — субстанция и акциденция — Гегель в соответствующем преобразовании принял в расчет уже в истолковании вещности (*Dingheit*) вещи как предмета восприятия. Теперь можно было бы подумать, что предметом рассудка как истины вещи является следующая динамическая категория — категория причинности. Она действительно появляется в Гегелевом рассуждении, но тем не менее все стоит под

обозначением «силы» — той категории, которую Кант в этой форме и функции не знает. Однако же именно Гегелево определение истины вещи или субстанции как силы показывает, как в нем Кантова проблема динамических категорий схвачена в самой основе и пронизана спекулятивной мыслью.

Поэтому для понимания ни в коей мере не достаточно, когда мы говорим: некоторым образом Гегелево категориальное определение сущности вещи как силы идет от Канта. Эта констатация правильна, но пока она остается лишь такой правильной, она ни о чем не говорит. Можно написать целые тома о том, что Аристотель унаследовал от Платона, Декарт — от схоластики, Кант — от Лейбница, Гегель — от Фихте, но вся эта мнимая точность исторических констатаций окажется не просто поверхностной: если бы она была лишь таковой, тогда ее можно было бы спокойно предоставить ее собственному непревзойденному самодовольству и простодушию. Но такое историческое разъяснение к тому же вводит в заблуждение. Оно как будто говорит о том, как действительно дела обстояли в философии, тогда как на самом деле оно никак не затрагивается действительным философствованием. Наше высказывание — Гегелево определение сущности вещи как силы восходит к Канту — правильно и ничего не говорит. Оно ничего не прибавит, если мы попытаемся, оглядываясь назад, объяснить значение понятия силы для субстанциальности субстанции из философии Лейбница или, устремляясь вперед, связать влияние Шеллинговой натурфилософии и его системы трансцендентального идеализма (1800) на Гегеля. Все зависит от того, как Гегель все это воспринял, проник своей мыслью и преобразовал в *свою* проблематику — *свою* не в смысле личного духовного продукта, а в *свою* в смысле содержательного завершения и развертывания того, что было раньше.

Я уже говорил о том, на каком широком базисе исследований покоится «Феноменология духа», а также подчеркивал, что понять это нам помогают йенские рукописи. Относительно очерчивания понятия бесконечности говорилось, что йенский период помимо прочего был наполнен разбирательством с Кантовым учением о категориях. Кант же представил

таблицу категорий по путеводной нити таблицы суждений, то есть способов логоса. Поэтому и Гегель — в критическом прорабатывании почвы для более широкого начинания — в «логике» разворачивает спекулятивное насыщение категорий; тогда он еще отделял ее от метафизики, хотя для него «логика» уже приняла совершенно иной вид, отличный от того, что представляла собой традиционная школьная логика, а именно вид действительно совершительной трансцендентальной логики, в чем ему уже предшествовал Фихте. Гегель тоже схватывает триаду субстанциальности, причинности и взаимодействия под титулом «Отношение» (Relation) или — в его терминологии — *Verhältnis*. Отношение как *Verhältnis* — это совершенно определенное спекулятивное понятие, то есть для Гегеля такое «отношение» (*Verhältnis*) — это не просто некий безразличный заголовок (как у Канта), который лишь равнодушно указывает на то общее, что есть у всего, что под этим заголовком находится: нет, Гегель разворачивает названные категории *из* сущности отношения, то есть через это разворачивание он раскрывает саму сущность отношения. Это совершенно спекулятивное разворачивание совершается по путеводной нити понятия «силы».

«Сила [выражает] саму идею отношения». ¹¹⁶ Спекулятивное содержание понятия силы есть *отношение*, но при этом само отношение понимается спекулятивно. Если мы попытаемся представить такое понятие отношения, тогда обнаружится следующее: отношение есть не что иное, как *безусловное*, абсолютное всеобщее (*das Allgemeine*), которое не имеет под собой отдельные вещи, делая это неким безразличным образом, но удерживает их в самом себе, то есть *держит* их, являясь их единством и основанием. Отношение (*Verhältnis*) как такое удержание (*Halten*) — это уже не безразличное тянущее отношение (*Beziehung*), которое словно случайно протягивается (*sich herzieht*) поверх его членов, но то удерживающее (*das Haltende*), которое как таковое «держит» их так, что они могут быть тем, что они суть. Члены такого отношения «удерживаются» им самим. Однако силу как отношение нельзя

¹¹⁶ Hegel G. W. F. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. S. 50.

отождествлять с отношением причины — просто сила выражает и ее тоже: «Над... причинной связью высится понятие силы; сила объединяет в себе обе существенные стороны отношения — тождество и разобщенность, — причем первое как тождество разобщенности или бесконечности».¹¹⁷

Но безусловно всеобщее есть искомое, поскольку условно всеобщее как истина вещи *восприятия* должно быть снято в безусловно всеобщем как предмете *рассудка*. Если предметом рассудка под титулом «сила» является упомянутое отношение, тогда вместе с тем рассудок как способ знания этого предмета определяется спекулятивно бесконечно и рассудочная конечная структура рассудка, которую мы имеем у Канта, преодолевается. Поэтому Гегель говорит, что рассудку свойствен принцип «всеобщего в себе *единства*»:¹¹⁸ не единства привходящей связи двух самостоятельных крайностей (Extreme), но того единства, которое само разворачивает себя к тому, между чем оно совершает единение и как единящее является их отношением, так что соединяемые сами суть отношение.

Если для Канта готовая таблица суждений, собранная из многих неразвернутых элементов традиции, была путеводной нитью в представлении и упорядочении таблицы категорий, то для Гегеля, во-первых, таблица суждений проблематична — и проблематична потому, что предложение вообще становится сомнительным, а во-вторых, тем самым спекулятивно ориентированное определение сущности суждения и его возможностей становится *спекулятивным же источником* самих категорий.¹¹⁹ Таким образом, мысль Канта о связи суждения и категорий Гегель воспринял поистине философски, то есть заново развернул ее из самостоятельной проблематики. Но при этом связь суждения (λόγος) и категорий — та, которая жива еще со времен античности и которая бросается в глаза, когда мы обращаем внимание на то, что *вообще* основная форма λέγειν «логоса» есть

¹¹⁷ Ebd. S. 49 f.

¹¹⁸ II, 114.

¹¹⁹ См. ниже, § 11, раздел b).

катηγορεῖν.

Для Канта в его «Критике чистого разума», особенно во втором ее издании, рассудок становится не только тем, что определяет данное в созерцании определяемое, не только определяющим в смысле служения созерцанию, но и определяющим в смысле элемента, господствующего в познании. Но познание есть познание наличного, природы, вещей, всего многообразия показывающегося перед нами единичного в его всеобщем существовании. Для Гегеля же задача спекулятивного истолкования сознания как раз в том и состоит, чтобы развить сущность вещиности (Dingheit) из «этого» (Dieses) и, с другой стороны, вещьность восприятия развить до предмета рассудка — того рассудка, который мыслит вещь как субстанцию, причинность и взаимодействие, мыслит как отношение. Титулом для отношения является «сила».

Так из исторического контекста проблемы «Феноменологии» мы понимаем заголовок части III: «Сила и рассудок».

с) Конечное и бесконечное познание —
«явление и сверхчувственный мир»

В заголовке третьей части есть и другие титулы: «явление» и «сверхчувственный мир». Отсюда легко вывести дальнейшую связь с Кантом, а именно с его различением явления и вещи в себе (интеллигибельный предмет, интеллигибельное как понятие, противоположное понятию сенсигильного, «чувственного»). Но и здесь речь идет не о том, чтобы просто подводить Кантовы понятия под Гегелевы титулы, а о том, чтобы Гегелевы выражения развивать из проблемы понятия силы. С другой стороны, и Кантовы термины «явление» и «вещь в себе» («вещь сама по себе») не самопонятны, но требуют, чтобы их толковали в контексте ведущей проблемы «Критики чистого разума» — проблемы, которая является ведущим вопросом метафизики. Надо отослать к тому, что я сказал в моей книге о Канте. Здесь я

предполагаю, что сказанное там уже усвоено, и теперь упоминаю лишь об одном: различие явления и вещи в себе укоренено в различении конечного и бесконечного (абсолютного) познания. Когда Гегель в заголовке части III раздела «А» говорит о различии явления и сверхчувственного мира, тем самым подчеркивается, что в спекулятивном истолковании предмета рассудка как силы одновременно делается шаг из конечного относительного познания в царство познания абсолютного — совершается первая манифестация *разума*, то есть именно абсолюта. Или, как замечает Гегель в конце всего раздела «А», в котором говорится о сознании, «эта завеса [то есть наивно понятое «явление»] таким образом... отдернута [перед абсолютном]».¹²⁰ Правда, тем самым на абсолют нельзя просто глазеть, как на нечто наличествующее на сцене, — только теперь начинается спекулятивное постижение.

Поэтому с содержательно-исторической точки зрения феноменология духа как сознания, раскрытие истины сознания в рассудке и как рассудок имеет для Гегеля центральное значение: 1) в смысле размежевания с односторонней философией рассудка и рефлексии, которая застряла в конечности (а именно в конечности логоса и рассудка) и по отношению к которой рассудок надо привести к разуму, то есть постичь его абсолютно; 2) в смысле подготовки недвусмысленного обоснования абсолютной позиции идеализма.

Если первая часть заголовка («Сила и рассудок») просто указывает на третью форму сознания по отношению к известному в нем и по отношению к способу знания, то вторая часть («Явление и сверхчувственный мир») показывает, как — благодаря тому, что рассудок имеет своим предметом явление — именно он, рассудок, выходит за пределы чувственного мира, мира чувственности. Это не говорит лишь о том, что рассудок как способ сознания упраздняет *чувственную достоверность* как непосредственный способ сознания: на самом деле речь идет о существенно большем. Чувственная достоверность как знание «этого» еще присутствует — хотя и в снятом виде

¹²⁰ II, 129.

— в вещи как предмете восприятия и точно так же в предмете рассудка. Всюду, где еще есть сознание и где знаемое по отношению к знанию предстает как *некое* иное (а не *ego*, знания, иное), есть и чувственность. «Чувственность» проникает собою все три способа сознания и как раз поэтому все они одной сущности: они суть относительное знание. Если в рассудке начинается переход через чувственность и выход в сверхчувственное, то рассудок, снимая в себе чувственную достоверность и восприятие, одновременно предстает как *тот* способ сознания, который тем самым возвышается над самим собой, точнее говоря: это возвышение становится *очевидным* через историю и в истории снятия сознания, но специально еще не совершается через само знание.

После того, как мы указали на центральную роль понятий «явление» и «сверхчувственный мир» и их связь с проблемой рассудка, будет нелишним кратко их охарактеризовать (перед тематическим истолкованием части III раздела «А»). Сейчас это можно сделать лишь внешним образом — в порядке сообщения. Начнем с наивного и даже во времена Канта и Гегеля еще распространенного понимания различия между чувственным и сверхчувственным мирами, которому Кант своей «Критикой чистого разума» дал определенную, а именно метафизическую чеканку, далее не делая ее проблемой. В своей критике Канта Гегель тоже ориентируется на это расхожее истолкование.

Согласно этому толкованию вещи — так, как мы их представляем, — суть явления, как бы ряд наличных вещей. Точно так же, как мы представляем это, мы представляем и сверхчувственное, которое наличествует за явлениями. Тот факт, что этот задний план недоступен нашему чувственному представлению, как раз говорит о том, что доступность мыслится как представление, которое принципиально такое же, как и представление чувственных вещей, — с той лишь разницей, что это представление проникает еще дальше и при этом как бы заходит за чувственные вещи. Таким образом, явления — это наличное внешнее (*vorhandene Äußere*), внутри которого

наличествует еще что-то. Ориентируясь на это вульгарное понимание, Гегель неоднократно и в каком-то смысле терминологически говорит о *внутреннем*, причем это внутреннее вдобавок имеет осознанную ориентацию на внутреннее в смысле внутренности субъекта. Это расхожее понимание не является Кантовым, но теперь мы не можем пускаться в дальнейшие разъяснения.

Но приписывая сознанию (и некоторым образом Канту) такое понимание отношения явления и вещи в себе, Гегель, однако, в своей спекулятивной критике одновременно приходит к взаимосвязям, которые хотя и не совпадают с тем, что имел в виду сам Кант, но все-таки отдают ему должное. Гегель справедливо подчеркивает: явления как таковые, явления для себя — или нечто такое, что можно было бы назвать явлением для себя, — не существуют. Явление, взятое *как* явление, есть явление *чего-то другого, чем оно само*. Поскольку являющееся есть прежде всего и непосредственно себя-кажущее (*Sich-zeigende*), оно как это себя-кажущее тем самым на свой лад показывает являющееся. Явление — являющееся *qua* всплывающий вид (*Anblick*), — как кажущее, а именно как кажущее нечто другое, есть одновременно и в собственном смысле это другое. Являющееся как себя-кажущее, которое показывает другое, есть непосредственное и одновременно опосредствующее (как кажущее нечто другое). В результате понятие явления снова попадает в специфически спекулятивную характеристику предметности знания вообще. Но даже так мы еще не схватили *одной* основной черты Гегелева понятия явления, которая только и показывает, как Гегель это понятие как понятие некоторого бытия связывает с его спекулятивным понятием бытия вообще.

Являющееся — как опосредствующее — соотнесено с тем, что надо выявить. Но выявляемое, взятое в спекулятивном ракурсе, всегда есть высшее, есть истина в собственном смысле. Поэтому, беря явление *как* явление, Гегель должен с необходимостью понимать то, что это явление призвано показать, то есть понимать сверхчувственный мир как *истину* явления, в которой это

явление снимается. Отсюда следует дальнейшее и решающее для Гегелевой интерпретации понятия явления: явление как являющееся — это не просто *себя-кажущее*, казаться себя значит показываться, появляться — начинаться, приходить и все-таки не появляться, отсутствовать. Таким образом, в целом появляться означает: *всплывать и исчезать*. Тем самым улавливается специфическая *подвижность, динамичность* явления. Следовательно, явление берется в его специфически *диалектическом* характере и таким образом приобретает способность быть спекулятивным основопонятием, значение которого выражается в том, что оно уже стоит в заголовке всей работы: явление, феномен, феноменология. Таким образом, процесс явления означает: *всплывать, чтобы снова исчезать; исчезать, чтобы при этом* давать место чему-то другому, более высокому; «да» и «нет» в переходе — на что уже указывалось при определении понятия явления, когда речь шла о разъяснении титула «феноменология». ¹²¹

Согласно Канту, если и поскольку познаваемое нами есть явление, предмет *нашего* познания остается *только* явление. Гегель же говорит наоборот: как раз тогда, когда ближайшим образом доступное нам есть явление, нашим истинным предметом должно быть сверхчувственное. Когда предметом сознания полагается явление, как раз тогда принципиально обнаруживается познаваемость вещей в себе, познаваемость сверхчувственного мира. Именно так в упомянутом заголовке и надо понимать соседство «явления» и «сверхчувственного мира». Оно говорит: то и другое не есть нечто различное, но одно и то же — одно и то же в спекулятивном смысле. «Сверхчувственное, следовательно, есть *явление как явление*». ¹²²

Но было бы в корне неверно отождествлять этот тезис Гегеля о познаваемости вещи в себе с той познаваемостью или непознаваемостью сверхчувственного мира, которую имеет в виду расхожий рассудок, — как будто Гегель утверждает, что речь идет о простом непосредственном

¹²¹ См. выше, § 3, раздел b).

¹²² II, 111.

прохождении процесса представления через явление как завесу — к тому, что за ней спрятано. Напротив, являемость явления с самого начала надо постигать лишь *спекулятивно-диалектически как опосредствующую середину*. Здесь мы сталкиваемся с новой характеристикой «середины». О «серединном» (μέσων) говорится уже в античном учении о «логосе» как «силлогизме» (συλλογισμός — вывод, умозаключение). Имея в виду эту связь, Гегель понимает сущность явления — как середины, опосредствования — одновременно как μέσων некоего умозаключения, причем и *умозаключение* здесь надо понимать не в формально-логическом смысле простого выведения тезисов, а в спекулятивном смысле *смыкания* в некое более высокое единство — как синтез тезиса и антитезиса. Такое заключение есть собственно заключающее, а именно как бы включающее два конца друг в друга, смыкающее их, причем таким образом, что середина одного крайнего термина ведет к другому. Точнее говоря, рассудок, с одной стороны, и вещь в себе — с другой, должны сомкнуться, то есть должны быть истинно постигнуты в их взаимосоотнесенности, истинно постигнуты в их взаимопринадлежности как одно и то же.

Следовательно, явление как такое смыкающее (das Zusammenschließende) есть срединная и основная скрепа в *рассудке* как способе *знания*, которое в «Феноменологии» постоянно предстает как «наш [абсолютный] предмет». «Таким образом, *наш предмет* отныне — умозаключение, у которого крайние термины — „внутреннее“ вещей и рассудок, а средний термин — явление; но движение этого умозаключения дает дальнейшее определение того, что рассудок усматривает сквозь средний термин во „внутреннем“, и опыт, который рассудок совершает об этом отношении сомкнутости (Zusammengeschlossenheit)». ¹²³ И соответственно: «Поднявшись за пределы восприятия, сознание выступает сомкнутым со сверхчувственным (Übersinnlichen) через посредство явления как среднего

¹²³ II, 110.

термина, сквозь который оно устремляет взор в этой задний план».¹²⁴

Еще раз укажем на двоякое. Во-первых, усмотрение «внутреннего», то есть вещи в себе, — это не захождение за явление (словно через собственную заднюю дверь, прямо ведущую в это «внутреннее»), но всегда именно прохождение *через явление как середину*. Явление должно пониматься как явление, как середина. Потому, во-вторых, это прохождение возможно лишь там, где середина понятна как таковая, понятна как опосредствование, которое, однако, есть само абсолютное знание. *Лишь абсолютное знание познает вещи в себе.*

В этом убеждении Кант и Гегель сходятся — разница только в том, что, согласно Гегелю, абсолютное знание возможно *для нас*, тогда как Кант отказывает человеку в возможности онтического теоретического знания абсолюта. Правда, то абсолютное знание, которое имеет в виду Гегель, нельзя отождествлять с обычно понимаемым теоретическим знанием, и в этом отношении он сближается с Кантом, который считает, что для человека познание абсолюта возможно в практической перспективе. (Излишне подробно говорить о том, что Гегель, говоря о явлении как среднем термине умозаключения, не собирается утверждать, будто наше познание вещей в себе — это «умозаключение», с помощью которого мы *заключаем* от внешнего к внутреннему и находящемуся на заднем плане. Такой вид заключения, который и сегодня часто используется как предусловие доступности вещей в себе, есть самый поверхностный конечный способ познания, совершаемый в самом плохом смысле конечности и никак не соразмерный способу познания абсолюта. Возьмем пример: глядя, как дым поднимается из трубы, я заключаю, что там, в доме, есть огонь. Возникает вопрос: является ли это вообще умозаключением, в таком виде почти всегда и используемым.)

Для Гегеля вещь в себе поистине доступна, но лишь тогда, когда мы серьезно относимся к абсолютному знанию. Но когда вещь в себе становится предметом *абсолютного* знания, тогда этот предмет (Gegentand) как раз

¹²⁴ II, 129.

перестает быть *пред*-метом (*Gegen-stand*), перестает быть тем, что *противо*-стоит абсолютному знанию как нечто *чужое, иное*. Ведь в противном случае это знание не было бы абсолютным. По своему знаемому оно не было бы всецело могущественным, но оставалось бы относительным в ранее рассмотренном смысле. Если вещь в себе есть абсолютно знаемое и познаваемое, тогда она утрачивает свое *противо*-стояние, то есть становится поистине в *себе самой*, становится своей для себя, то есть чем-то таким, что определяет себя как принадлежащую самости; что знает самое себя как она сама. То, что мы — зная абсолютно — познаем как вещь в себе, суть *мы сами*, но всегда *qua* абсолювентно знающие. Абсолютно знаемое — это то, чему знание знающим образом позволяет возникнуть, выстояться и что лишь как такое *выстаивающееся* стоит в знании; здесь нет никакого предметного *противо*-стояния (*Gegen-stand*), но есть — как мы говорили в другом месте¹²⁵ — возникающее *вы-стаивание* (*Entstand*). Коррелятом абсолювентности знания есть это *вы-стаивание*, точнее говоря, оно уже не коррелирует, потому что оно больше не релятивно — абсолютное знание есть *само*-постижение, «понятие». То, чему мы в таком знании позволяем *вы-стояться*, — это не соотносительное предметное *противо*-стояние, а абсолютное *стояние-из-себя*, которое стоит лишь в своем и как свое *вы-стаивание* в истории абсолютного знания. Абсолютно знаемое никогда не может быть *противо*-стоящим предметом, но *есть* только как *стояние-из-себя-самого*, как то, что стоит в *вы-стаивании* через само знание. Мы сами как абсолювентно знающие приводим вещь в себе к *стоянию*. То, что мы в ней познаем, — от *нашего духа*.

Итак, чтобы сверхчувственное стало зримым, мы сами должны пойти вперед — мы сами как абсолювентно знающие. Мы сами должны идти вперед — не только для того, чтобы подступ к сверхчувственному был действительно пройден и чтобы исполнилось видение (*das Sehen*) в истине, то есть абсолютно, но и чтобы там, куда мы, зная, смотрим, вообще *было что-нибудь*, что-нибудь от нас самих как абсолютно знающих; ведь только так *есть* абсолютно знаемое

¹²⁵ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. 4. Aufl. S. 29 f.

— коль скоро вещь в себе призвана быть такой. Это и акцентирует Гегель в конце всего раздела «А», в котором говорится о сознании: «Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать „внутреннее“, нечего видеть, если *мы* сами не зайдём за нее, — как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть».¹²⁶ Если это «мы» понимается просто как местоимение для читателей, попавших на это произведение в полном здравии своего человеческого рассудка, тогда все становится совершенно бессмысленно. И наоборот, совершенно ясно, как важно уже с первого предложения и затем снова и снова размышлять об этом «мы», его значении и роли.¹²⁷

Из спекулятивного опыта сущности разума вытекает, что его истинный предмет есть вещь в себе, в которой, однако, есть что-то от самости самосознания. Но поскольку рассудок ведет себя как *сознание* — и только таковым он и может предстать — и не *есть* самосознание, он не может познать себя в своем истинном предмете. Да, он познает вещь в *себе* и тем самым соотнесен с этим «себе», но он не может постичь это как самость. Поэтому Гегель говорит: «Следовательно, прежде всего *мы* должны еще занять его место и быть понятием, которое развивает то, что содержится в результате; в этом развитом предмете, который предстает сознанию как нечто сущее, сознание впервые становится для себя сознанием, постигающим в понятиях».¹²⁸

Итак, как мы знаем, Гегель уже в начале «Феноменологии» говорит о том, что «мы» должны стать на место непосредственного знания, сознания, так как в противном случае относительное (*das Relative*) со своего места не сдвинется: ведь ему свойственно на нем застыть. Но теперь Гегель не просто повторяет, что мы должны стать на место рассудка (*qua* относительного знания), но добавляет, что это надо сделать «прежде всего», намекая, что скоро

¹²⁶ II, 130.

¹²⁷ Ср. выше, § 6.

¹²⁸ II, 101.

само знание в своем размахе сможет знать себя, причем знать абсолютно. Тогда это «мы» станет излишним. Но это говорит лишь о том, что различие между знанием, еще не знающим себя абсолютно, но в основе своей все-таки *абсолютным* знанием, и собственно абсолютным знанием, — это различие исчезнет, поскольку, когда знание станет абсолютно знать себя, позиция абсолювентии станет живой для себя самой.

Тем самым перспектива этого отрывка, столь решающего для всего произведения, могла бы в общих чертах стать более понятной. Этот раздел являет собой систематическое представление и обоснование перехода метафизики от той основы и постановки вопроса, которые были характерны для Канта, к тем, которые характерны для немецкого идеализма, — перехода от конечности сознания к бесконечности духа; в ракурсе особой проблемы рассудка речь идет об основании перехода от *негативного* определения вещи в себе к *позитивному*.

Теперь надо проследить основные шаги, надо сопутствовать тому движению, в котором рассудок в своей знающей соотнесенности со своим предметом — приходя из восприятия — снимает его вместе с заключенной в нем чувственной достоверностью, чтобы, таким образом, себя самого и тем самым сознание вознести в истину того сознания, которое в своей основе есть *самосознание*.

§11. Переход от сознания к самосознанию

а) Сила и игра сил; для-себя-бытие в бытии-для-другого

Итак, теперь надо сопутствовать движению рассудка. Но что мы понимаем под этим сопутствием? Речь идет не о наблюдении процессов массивной деятельности рассудка по отношению к некоему предмету как «созерцаемому»: речь идет об абсолювентном понимающем прослеживании двусторонних и многосторонних внутренних сущностных связей того способа

сознания, который Гегель называет рассудком, *по отношению к сущности* его известного и наоборот. Стало быть, «диалектика рассудка»? Конечно, но только что это значит? Диалектика — последовательность триады тезиса, антитезиса и синтеза: теперь нам надо применить это к рассудку. Но как? Что такое рассудок и каково его отношение к его известному?

Спору нет, с «диалектикой» тут целая история, но вот только «диалектики *как таковой*» нигде нет, как будто она — имеющаяся в наличии мельница, в которую сыплют все, что угодно, или по своему вкусу и потребностям меняют ее жернова. Диалектика стоит и падает вместе с *самим делом* — так, как Гегель предпринял его как дело философии. Точнее говоря, нельзя горячо выступать в защиту диалектики, рьяно вкладываясь в обновление Гегелевой философии и тут же, понимающе подмигивая и сострадательно улыбаясь, отодвигать в сторону его христианство, его христологию и учение о триединстве. При таком подходе все гегельянство превращается в какой-то лживый шум, а сам Гегель — в посмешище. В нашем случае мы не берем рассудок в качестве темы, не вытаскиваем откуда-то какие-то сведения о нем, чтобы затем эти признанные свойства попеременно гонять в диалектике туда-сюда. Нет, то, что есть рассудок, уже предопределено абсолютным начинанием и становится явным *через* диалектику.

Для Гегеля — и это показывает каждая страница «Феноменологии» — *целое* (das Ganze) знания предрешено абсолютной конструкцией, которая сама получила свои подлинные импульсы из внутренней истории ведущей проблемы метафизики. Однако внутри этой конструкции способ знания необходимо развернуть сообразно им самим из их *собственного* содержания. И поэтому мы увидим, что здесь восприятие не просто опосредствуется к рассудку — единственно ради того, чтобы вдруг появилось нечто другое: нет, здесь мы имеем дело с действительным абсолютным прояснением сущности рассудка. Даже если бы мы не знали — из йенских рукописей — о том, как часто в основе немногих сжатых предложений «Феноменологии

духа» лежат весьма пространные и проницательные исследования, даже если бы мы этого не знали, это все равно стало бы ясно из богатства тех связей, которые выражаются в языке.

Рассудок, который теперь должен стать темой, заявил о себе уже в абсолютной сущности восприятия — заявил как то, чему постоянно противится процесс восприятия, поскольку он действительно не собирает воедино сущностные определения своего предмета. Предмет восприятия — вещь. Вещь как таковая есть вещь множества свойств. Вещность (die Dingheit) вещи есть «чтойность» (die Washeit) отдельного «этого» (Dieses), есть его всеобщее (die Allgemeine). Сущностные моменты этого всеобщего, этой вещиности суть «также» (das Auch) и «одно» (das Eins) единства самостоятельного предмета, который мы и называем вещью. В восприятии попеременно акцентируются и получают предпочтение или «также», или «одно», несмотря на то что оба в равной мере относятся к сущности восприятия. Единым сущностным моментом является всеобщее, но при этом оно обусловлено «другим». Эта всеобщность ни в коем случае не безусловна: «вместе» (das Zusammen) обоих моментов предмета («также» и «одно») не представляет собой того действительного единства, которое само обосновывало бы и несло бы в себе самом свое «врозь» (das Auseinander), — на самом деле эти моменты просто расходятся. Лишь в поистине опосредствующем единстве упомянутых моментов, в их *внутреннем* единстве существовала бы всеобщность безусловно опосредствованной простоты, существовало бы абсолютно всеобщее и тем самым — истина предмета сознания.

Необходимо проверить, содержит ли предмет рассудка — и если содержит, то в какой мере — эту *безусловную* всеобщность. Отнесенность обоих моментов к единству как единству *внутреннему*, их в-себе-возвращение в это единство означает, что здесь имеет место «рефлексия». Однако для рассудка как способа сознания эта рефлексия лишь предметно налична. Рассудок наталкивается на внутреннее (das Innere), но оно остается для

него *пустым*. Рассудок не знает *себя самого* как то, что в его предмете составляет предметность, а именно эту безусловную всеобщность. Поскольку рассудок тоже является способом сознания и — согласно своему собственному смыслу знания — имеет свою истину в предмете, надо снова поставить вопрос о сущности рассудка как вопрос о сущности и истине его предмета.

Забегая вперед и одновременно в большей степени оставаясь как бы снаружи, в сугубо историографическом ракурсе, мы — в связи с разъяснением заголовка раздела III — пояснили, что предмет рассудка есть *сила*. Теперь возникает вопрос по самому содержанию: в какой мере сила связана с предметностью восприятия, то есть с несбалансированным расхождением моментов «также» и «одно», причем не связана ли она так, что одновременно она же, сила, может образовывать единство этого расхождения, причем такое, что это единство окажется безусловным? Существует ли такое движение, при котором названные моменты вообще больше не расходятся в стороны, но разворачиваются, удерживаясь в единстве, чтобы, развернувшись, тотчас же снова в это единство вернуться? Такое движение было бы взаимным переходом. «Но это движение и есть то, что называется *силой*».¹²⁹

Забегая вперед, вкратце обрисую, каким образом проводится доказательство этого положения. Речь снова идет о том, чтобы *конструировать* предмет рассудка (силу), исходя из расхожего представления. В абсолютной конструкции должно выявиться, что требуется для истинной действительности абсолютной сущности силы.

Гегель исходит из всеобщего непосредственного представления о силе, но ведь речь идет о ней не как о представлении, не как о представленном: речь идет о том, чтобы доказать ее как истинно действительное в *действительности* вещей в себе. Однако если мы мыслим силу — в соответствии с ее концептуально predetermined сущностью — как действительную, тогда мы вынуждены полагать две действительные силы или

¹²⁹ II, 102.

более. Но в таком случае мы возвращаемся в действительность предмета восприятия, вновь впадаем во множественность отдельных вещей, наличных для себя самих. Но обнаруживается, что множественность двух сил как сил возможна лишь как игра сил. Их *игра* есть собственная действительность их обеих. Но игра есть *отношение*, а отношение, как поясняла уже йенская логика, есть *безусловная всеобщность*. Таким образом, именно сила снимает расхождение моментов в предмете восприятия или — говоря абсолютивно — совсем не допускает этого. «Врозь» (das Auseinander) обнаруживается только при восприятии, которое еще не пришло к рассудку. С точки зрения абсолювенции (которая не теряет рассудок, но удерживала его в абсолютивном знании) это «врозь» отдельных сил есть лишь развернутое единство высшего. Теперь это надо изобразить конкретнее.

Что такое сила — сообразно простому представлению о ней? Что мы имеем в виду, когда, не раздумывая, в общем и целом представляем себе силу? Сила предстает перед нами в своем *выражении*: выражаясь, она словно разлагается на многообразие того, что возникло в результате ее действия. По нему мы прежде всего ее и обнаруживаем; здесь мы ее замечаем. Но саму силу в собственном смысле мы представляем тогда, когда берем ее *для себя*, то есть как нечто возвращающееся назад из своего возможного выражения, точнее говоря, как нечто оттесненное назад в себя. Но в этой оттесненности одновременно сокрыто *теснение к выражению*, напряженная, сжатая в себе готовность к прыжку. Сила есть одновременное присутствие двоякого в одном: *оттесненное назад бытие-в-себе как теснение к выражению*. И с другой стороны: в выражении самой себя сила тем не менее не перестает быть в-себе-самой-бытием, ибо только так *она* и может себя выразить.

Тем самым выявляется внутренняя связь с тем, что уже было. Выражение силы соответствует расширению во множественность момента «также», присутствующего в предметной области восприятия, а оттесненность-в-себя, взятая в сравнении с многообразием возможных действий, соответствует для-себя-бытию момента «одно» (das Eins) вещи.

Однако сила есть *оба в одном*: она рефлектирована в себя, оттеснена в себя самое, причем так, что, будучи таковой, она же теснит себя вовне, устремляет к своему выражению, причем она есть именно *для другого*, на которое она воздействует и которое вызывает своим действием. Она есть бытие-для-себя и бытие-для-другого.

Но так мы лишь развили простое понятие силы, и может показаться, что сила есть нечто для себя, нечто чисто простое, так что то различие, которое мы тут провели, — между бытием-для-себя и бытием-для-другого — как будто лишь представленное различие, то есть различие, которое соотнесено с предметом только через наше представление. В противоположность этому надо увидеть — и это второй шаг, который делает Гегель, — что сама сила в *ее действительности* и *есть* это различие между оттесненностью-назад (Zurückgedrängtsein) и теснением-вовне (Nach-außen-drängen), то есть ее выражение не противопоставлено ей самой и не находится рядом с нею как нечто наличествующее и иногда вступающее в действие как ее осуществление, так что сила становится лишь чем-то *возможным* (das Mögliche), еще не существующим. Напротив, сила есть как раз то, в чем едино существуют для-себя-бытие, свойственное оттесненности-в-себя, и бытие-для-другого, то есть само бытие другого как таковое. Она есть *отношение*, в своем выражении равная самой себе. Она есть то, что себя выразило. То, что выступает как некоторое иное (ein Anderes) — на что она воздействует и что выглядит так, как будто оно, со своей стороны, лишь выманивает силу к ее выражению — есть, как нечто тревожащее и возбуждающее (подстрекающее), сама эта сила. В итоге получается следующее: там, где есть сила, то есть там, где отношение воздействия присутствует как действительное, — там с необходимостью наличествуют *две силы*, причем как самостоятельные. В результате как будто получается так, что через развертывание понятия силы — а именно спекулятивного понятия силы — мы имеем то же самое, что имели при анализе восприятия, когда предмет расщепился на многообразие самостоятельных вещей («субстанциализированных крайностей»), — с той лишь разницей, что

теперь эти вещи наделены силой. Таким образом, характеристика вещи как силы не дает того, что она должна дать. Она не дает искомого абсолютного, в себе покоящегося единства вещей в себе.

Но разве там, где понятие силы становится действительным, вот так просто и непременно становятся действительными две силы: возбуждаемая и возбуждающая? Конечно, но если сила в действительности действительна как *две* силы, тогда обе они самостоятельны не просто как наличествующие в среде момента «также» (das Auch): на самом деле их действительность есть именно движение навстречу друг другу; они взаимно заставляют друг друга исчезать — исчезать как нечто самостоятельное. «Исчезать»: понятия не в наивном вещном (dinglich) смысле, а спекулятивно, они *продолжают* воздействовать друг на друга, но заставляют исчезать друг друга как самостоятельные. Надо лишь серьезно отнестись к осуществлению силы в силах, чтобы увидеть, что именно тогда эти силы не являются для себя существующими крайними терминами, которые, как пластично говорит Гегель, «только пересылали бы какое-нибудь внешнее свойство друг другу в средний термин и в точку их соприкосновения».¹³⁰ Действительное — это не обособленные силы как субстанции: действительное есть *игра* сил. Истина силы состоит как раз в том, что она *теряет* свою действительность как «субстанциализированная крайность». То, что мы чувственно-предметно представляли как силу, как некий наличествующий динамит, — это непосредственное есть *неистинное*. *Истинное есть игра, середина*: не крайности, а та середина, которая удерживает крайние термины в их отношении друг к другу, есть *отношение*. Силы не посылают чего-то (каждая от себя) в их середину, безразлично лежащую между ними: силы как раз удерживаются серединой в их отношении, и только так они могут быть тем, что они есть. Именно в своей действительности сила есть то, что рассудок уже представил в ее понятии: отношение для-себя-бытия в бытии-для-другого, то есть изначальное обусловленное единство моментов «одно» и «также»,

¹³⁰ II, 107.

и именно таким образом — «истинная сущность вещей».¹³¹ Через середину игры сил мы усматриваем сущность вещей,¹³² то есть только в этом опосредствовании сознание приходит к тому, что есть вещи в самих себе, — приходит к *сверхчувственному*. И это сознание есть *рассудок*.

в) Явление игры сил и единство закона

Но как теперь через эту середину игры сил позитивно схватить опосредствованную сущность вещи? Что есть сама опосредствующая середина, которую мы узнали как *игру сил*? Или: что есть отношение рассудка ко внутреннему, а именно через опосредствование? Что происходит через это опосредствование? Как при этом рассудок разворачивает свою сущность, — тот рассудок, принцип которого в том, что истинное для него есть в себе всеобщее единство?

Предпринимая эту спекулятивную интерпретацию рассудка, Гегель имеет в виду — как уже не раз упоминалось — *то* его понимание, которое определяет проблематику Кантовой «Критики чистого разума». Рассудок есть способность к понятиям, суждениям, представлению о чем-то всеобщем, то есть способность регулировать; рассудок, мышление всегда разворачивает себя как «я мыслю». Но это «я мыслю» значит: я мыслю *единство* или, как говорит Кант, я мыслю субстанцию, причинность, взаимодействия и т. д. Я мыслю категории или, лучше сказать, я мыслю категориально.

Категории — это представления о тех единствах, к которым рассудок в своем связывающем суждении заранее привязывает себя. «Я мыслю» в самом себе означает: брать ракурс на то единство, под руководством и правилом которого совершается связывание. Тем самым указывается внутренняя содержательная связь между суждением и категорией и выявляется содержательное основание для внутренней связи суждения и категории — как

¹³¹ II, 108.

¹³² Ср.: II, 109.

Кант наметил ее в «Критике чистого разума». Гегель руководствуется этим понятием рассудка — только теперь он разворачивает его спекулятивно. Я мыслю единство — то единство, которое не зависит от какого-то конкретного собрания частей, но представляет собой априорное, последнее единство. Рассудку свойствен принцип в себе всеобщего единства, то есть оно составляет предметность его предмета.

Вопросы, которые были поставлены выше, превращают в спекулятивную проблему знание, которое как рассудок определяет себе свой предмет. Спекулятивная характеристика предмета рассудка как силы до сих пор представлена так широко, что стало очевидным: то действительное, которое рассудок мыслит в своем знании, — это не отдельные силы, «которые лишь враждебно противостояли бы друг другу»: ¹³³ действительное есть их середина: *игра сил*. Но что теперь это означает для силы, которая поначалу была положена плотно и тяжеломерно — как обособленное движущее начало? Отдельная сила исчезает в игре. *Бытие* силы есть *исчезновение*, а именно исчезновение как нечто такое, за что она себя сначала выдавала, чем она казалась. *Бытие* силы в нем самом есть *небытие, видимость*: видимость исчезает, причем так, что появляется нечто иное, то есть видимость есть *явление*.

Важно еще раз напомнить, что для Гегеля сущность явления — это не только само-казание (Sich-Zeigen), раскрытие, манифестация: при всем том процесс явления — это *лишь-видимость* (Nur-Scheinen) и исчезновение; в явлении лежит момент негативности, который глубочайшим образом связан с подвижным характером явления. Это, однако, означает, что явление — не только видимость: в исчезновении что-то появляется. Однако то, что появляется, есть не что иное, как то, что сохраняется в возникновении и исчезновении чувственного; то, что явление приносит в себе и с собой: внутреннее (das Innere), *сверхчувственное*. Поначалу мы видели только одно: игра сил, явление — *не* в себе (*nicht an sich*). Следовательно, в этом лежит

¹³³ II, 107.

негативное указание на *в себе*, на пребывающее внутреннее, причем одновременно мы позитивно знаем, что это внутреннее уловимо лишь в опосредствовании, то есть так, что явление *как явление* само уходит в себя. *В-себе* (das Ansich) еще пусто, и оно остается таковым до тех пор, пока рассудок остается предоставленным самому себе. Сам он уже не может *больше* понимать. Но надо схватить его спекулятивную сущность, то есть на его место должны стать *мы*, что мы и сделали. Через *в-себя-вхождение* явления как явления, то есть через его спекулятивное снятие, пустое внутреннее, которое есть *в себе*, наполняется. Сверхчувственное определяется позитивно, выходя за пределы своей первой характеристики, которая означает, что в самом явлении лежит «не» (ein Nicht) чувственного.

Это наполнение прежде пустого сверхчувственного совершается для рассудка (который на своем опыте снова переживаем *мы*) в два этапа. Гегель отличает первое сверхчувственное от второго,¹³⁴ или же первую истину рассудка от второй,¹³⁵ или первую сторону сверхчувственного от его второй стороны.¹³⁶

После всего того, что мы уже понимаем, можно ожидать, что различие первого и второго сверхчувственного будет не простым грубым соседством, а спекулятивным сочетанием, то есть диалектической взаимопринадлежностью. Точнее говоря, второе сверхчувственное — это как бы изнанка первого, причем это опять-таки означает не какую-то рядом поставленную противоположность, а то выворачивающее наизнанку, что в этом выворачивании вбирает в себя иное и при этом определяет себя более высоким способом.

Теперь мы задаем вопрос о *первом сверхчувственном* то есть о том, что дает о себе знать тогда, когда мы позволяем *явлению* вернуться в себя *как явлению* или, иначе говоря, мы спрашиваем о том, что абсолювентно

¹³⁴ Ср.: II, 121.

¹³⁵ Ср.: II, 114.

¹³⁶ Ср.: II, 124.

раскрывает игру сил, когда рассудок принимает эту игру *не непосредственно*, а как рассудок. Принцип же рассудка, как его определил Кант (и для Гегеля это определение служит мериллом), есть *единство*. Рассудок принимает явление (то есть все то разнообразное, что появляется и затем исчезает) именно *как рассудок* тогда, когда всю многообразность этого явления, игру сил сводит к единству, упрощает. Это упрощение разнообразного — как основное действие рассудка по отношению к явлению — происходит благодаря тому, что он, рассудок (согласно «Критике способности суждения»), «думает о законе». Свою единственность эта игра сил находит в законе. Но соотнесение явления с законом — как с основанием игры и ее способом — есть *объяснение*. Исконное действие рассудка, способ его знания есть объяснение, и в этом способе знания знаемый предмет открывается как закон.

Следующая спекулятивная конструкция явления как явления, то есть игры сил, должна вообще завершить это абсолютное знание о сущности рассудка и тем самым сознания. Отсюда следует, что *закон* и *объяснение* играют центральную роль. Отсюда мы также уже видим, как вспыхивает возможность той связи, которую мы должны ожидать, поскольку мы еще не потеряли из вида ведущую проблему.

Как истинный предмет сознания перед нами выступает — уже в форме чувственной достоверности — всеобщее (*das Allgemeine*), причем выступает как та опосредствованная простота, которая в чувственном единичном может быть как «этим», так и «тем», но которая при всем том не есть ни «это», ни «то». Пока всеобщности — так, как она обнаруживает себя при восприятии — противостоит всяческое единичное множество (различные «также»), это всеобщее обусловлено единичным как чем-то самостоятельным, но, будучи вот так обусловленным, всеобщее не есть истинная *опосредствующая* всеобщность, не есть нечто такое, что само является основанием обособления всякого единичного (когда все единичности суть лишь во всеобщем). Только эта всеобщность есть абсолютно истинная. Если в рассудке как третьем и

высшем способе сознания заключена истина сознания, тогда предметом рассудка должно быть истинное всеобщее в указанном смысле. В конечном счете в совершенно общем и в большей степени историографическом смысле получилось следующее: всеобщее или единство, о котором мыслит рассудок, есть закон, и теперь вопрос в том, представляет ли закон в своей сущности это искомую чистую, безусловную всеобщность.

Следующий вопрос заключается в том, как рассудок вообще приходит к закону и как этот последний поначалу себя определяет. В другой форме этот же вопрос выглядит так: что выражает игра сил, если она берется рассудком согласно его принципу? Каким образом явление *как явление* снимается в своей истине этим мышлением рассудка? Гегель говорит: «Рассудок, составляющий наш предмет, находится именно в том положении, что „внутреннее“ обнаружилось ему лишь как всеобщее, еще не наполненное *в-себе*[-бытие]; негативное значение игры сил состоит [а именно до сих пор] только в том, что она не есть в себе, а положительное — только в том, что она есть опосредствующее, но вне рассудка. Но его соотношение с „внутренним“ через опосредствование есть его движение, благодаря которому „внутреннее“ наполнится [содержанием] для него».¹³⁷ Предвосхищая результат, решающий для *целого* (das Ganze) «Феноменологии», в дальнейшем истолковании надо особое внимание уделить взаимному очерчиванию отдельных шагов, то есть членению того диалектического движения, в котором мы — абсолювентно вместе с Гегелем — позволяем рассудку развернуться до бес-конечности.

Игра сил показывает, каким образом отдельные силы движутся как таковые, то есть являются причиной и тем самым — действием, каким образом они соотнесены с действием. Когда какая-нибудь сила, которую мы поначалу представляем как оттесненную в самое себя, как напряженную, — когда такая сила действует, она выражает *себя*. Но это выражение в самом себе одновременно есть воздействие на *другое*. Тем самым это другое — как то, на что было оказано воздействие, — само выражает себя. В результате эта вторая

¹³⁷ II, 112.

становится тем, чем была первая сила как себя выражающая, и когда вторая сила выражает себя, первая одновременно снова оттесняется в себя самое, то есть она становится тем, чем поначалу была вторая сила. Игра сил есть их выступление, при котором играющие (*die Spielenden*) обмениваются теми определенностями, которые они первоначально показывают. Эта непосредственная смена, в которой одно становится другим и наоборот, показывает, *что есть* силы с точки зрения этой игры. Но то, *что* они есть, то есть постоянно меняющееся различие по отношению друг к другу, одновременно есть и способ, *как* они есть. Содержание и форма здесь совпадают, и соразмерно этому совпадению в *одном* очерчивается единое, в котором все особенные силы непрестанно исчезают. Это «одно», взаимобразно и постоянно соотносящееся с каждой силой, то есть это всеобщее простое (*allgemeine Einfache*), в которое игра сил возвращается сообразно своей сущности, есть закон, то есть способ или *как* (*das Wie*) действия как *что* (*das Was*) действующего. Хотя явление, игра сил, удерживает исчезновение, непостоянство в себе, но удерживает так, что в этом непостоянстве меняющихся различий присутствует постоянство как закон. Таким образом, закон есть то постоянно одинаковое, которое противостоит непрестанно неодинаковому. То, что проявляется в чувственном (*im Sinnlichen*), в явлении, то, что возвышается как одинаковое *над* неодинаковым, есть *сверхчувственное*. Внутреннее (*das Innere*) вещей, то, что определяет их выражение, их взаимобразные «туда» и «сюда», есть «*покоящееся царство законов*».¹³⁸

Тем самым получено первое сверхчувственное. Но это спокойное, неподвижное всеобщее можно брать только как первую истину рассудка — не как окончательную. Ведь *этому* всеобщему (*diesem Allgemeinen*), именно так понятому закону, снова *противо*-стоит абсолютное чередование, противостоит игра сил, которая таким образом обуславливает пребывающее как другое. Закон только тогда есть безусловное всеобщее, когда он сам

¹³⁸ II, 114.

содержит в себе самом абсолютное чередование. Или — говоря то же самое, только с другой стороны, а именно со стороны явления — явление как меняющееся удерживает на своей стороне нечто такое, чего закон не имеет; оно удерживает для себя принцип изменения. Таким образом, у закона, рассмотренного спекулятивно, есть недостаток, и как это недостаточное он еще не может притязать на безусловное. Явление же, с другой стороны, остается отражением сверхчувственного: оно не есть явление *самого* сверхчувственного, то есть еще не есть оно само, сверхчувственное. Здесь Гегель намеренно обыгрывает двоякое значение родительного падежа: явление сверхчувственного — это *genetivus objectivus*, то есть явление чего-то другого по отношению к этому явлению, в котором это другое является. Но это явление сверхчувственного теперь должно стать явлением *самого* сверхчувственного в смысле *genetivus subjectivus*: сверхчувственное является. Само явление есть лишь нечто такое, что принадлежит сверхчувственному и есть только с ним и в нем.

Почему закон — так, как мы его доныне определяли, — не может принять в себя явление как таковое? Потому что доныне закон, *обусловленный явлениями*, всякий раз соотносился лишь с определенным их разнообразием, то есть сам закон был лишь каким-то отдельным законом среди прочих. Согласно предыдущему полаганию закона, прежде всего, наличествуют неопределенно многие законы. Но в собственном свете рассудка, который мыслит о законах, множество законов *противостоит* его принципу, и, следовательно, это недостаток, потому что принцип рассудка — единство. Таким образом, рассудок должен свести множество законов в одно. Но это «одно» есть одно, а не многое, опять лишь благодаря простому опущению определенностей: например, всеобщее притяжение (которое играет большую роль у Канта, а также в натурфилософии Шеллинга, и о котором здесь вполне естественно думает Гегель) как закон, который одновременно определяет и падение тел на Землю, и движение самой Земли в контексте других космических тел.

С помощью этого всеобщего закона добыто понятие закона как всеобщего единства. И тем не менее это «понятие закона выходит... за пределы закона как такового»,¹³⁹ оборачивается против него. Закон тяжести, то, что тяжесть имеет в себе, имеет свою необходимость только через саму тяжесть, то есть силу. Итак, сила — правда, теперь взятая не в чувственной непосредственности как «одно», наличествующие среди другого, но взятая как нечто такое, что только в законе как законе разворачивается в различиях, которыми управляет закон как таковой. И, таким образом, как раз там, где казалось, что уже найдено истинное всеобщее, найден всеобщий закон, мы наталкиваемся на двойное: сила (тяжесть) сама и закон, который имеет силу в себе. Следовательно, сила снова есть нечто равнодушное *по отношению* к закону, и тогда получается, что и таким образом простая безусловная всеобщность еще не достигнута. Очевидно, что на только что пройденном пути ее нельзя добыть, если мы думаем, что рассудок достиг всеобщего закона лишь благодаря тому, что опустил «другое». Но в этом и заключается характерная односторонность абстракции: при ней хотя и появляется самое всеобщее и одинаковое, хотя и появляется самый всеобщий закон, но появляется так, что неодинаковое многое оказывается на другой стороне. «Одно» объединяет «многих», но так, что эти «многие» словно даны ему как «другое», которым оно и обусловлено. Из уже упоминавшегося принципа рассудка понятна необходимость единения, но не необходимость соединяемых как таковых. Поэтому сохраняется то *равнодушие*, которое Гегель пытается показать с другой стороны, а именно через указание на сущность движения, исходя из мысли о законе как законе движения.

Движение вообще — если мы снова смотрим непосредственно — соопределяется через пространство и время: эту мысль Гегель спекулятивно развил в своих йенских рукописях, в своей натурфилософии, в курсе лекций, которые в общем и целом есть не что иное, как спекулятивный парафраз Аристотелевой «Физики». Эту своеобразную со-определяемость движения

¹³⁹ II, 115.

через пространство и время выражает уже Аристотель, когда говорит: для того чтобы понять λόγος, характерный для κίνησις, необходимо обратиться и к «логосу» места, пустоты и времени (προσυρήσασθαι... τῷ λόγῳ ... τόπου καὶ κενού καὶ χρόνου).¹⁴⁰ В спекулятивном рассмотрении сущности движения — в йенской натурфилософии — движение глубочайшим образом связывается с системой эфира, а он, с другой стороны, — с солнечной системой, причем не в смысле сегодняшней как бы денатурированной физики: в Гегелевом понятии эфира слышится то его основное значение, которое имеет в виду и Гёльдерлин, когда говорит об эфире. Это размышление достигает своей кульминации тогда, когда Гегель показывает, каким образом сущность движения в себе самом и из себя самого требует пространства и времени, причем так, что пространство переходит во время и наоборот. Вся связность ориентирована на то, что в этой принадлежности пространства и времени к сущности движения обнаруживается сущность бесконечного. Ниже — только ради того, чтобы пояснить то, что в этой связи говорится в «Феноменологии», — приведу несколько предложений из йенской натурфилософии, которые хотя бы приблизительно покажут Вам ракурс рассмотрения. Итак, «пространство и время есть противоположность бесконечного и себе самому равного в природе как ее идея или она сама в определенности абсолютной себе самому равности. Реальность пространства и времени или их рефлексия в себе самих как обособленных сама есть выражение тотальности моментов, но вот так разделенное в них остается непосредственно в определенности простого. Различное положено так, что оно не имеет сущностной определенности для себя в своем безразличии к другому и потому не может отрицать свое отношение к своему же противоположному и оставаться для себя: напротив, его сущностью остается именно это отношение; они не противостоят друг другу как субстанции, но их определенность как таковая есть непосредственно всеобщее и не противопоставленное всеобщему, то есть непосредственно не

¹⁴⁰ *Aristoteles. Physik.* Г1, 200b19 ff.

как себя снимающее, но положено как снятое, как идеальное». ¹⁴¹

В «Феноменологии духа» этой основной мысли соответствует короткое упоминание о движении с определениями пространства и времени, когда речь идет о рассмотрении предмета рассудка. В законе движения положено, что движение делится на время и пространство, то есть определяется с точки зрения скорости и расстояния. Это деление (*Teilung*) принадлежит движению в себе самом, но сами доли (*Teile*), то есть пространство и время — если взять их непосредственно, — самостоятельны и равнодушны друг к другу, а оба вместе — к движению. Необходимость разделения заключена в движении, но это не значит — если опять смотреть непосредственно, — что тем самым положена необходимость друг для друга упомянутых *долей*, коль скоро они вместе возникают из «одного». Движение не есть *различие в себе самом*, оно — не единство, которое, разделяясь, позволяет долям или частям возникнуть из себя только для того, чтобы одновременно их удержать в себе же.

Пока предмет рассудка не положен как различие в *себе*, собственно истинное (*eigentlich Wahre*), безусловно всеобщее (*unbedingt Allgemeine*) не достигнуто. Сначала предмет рассудка полагался как сила, которая, правда, разрешилась в игру сил, а теперь, подходя к тому, чем обернулась игра сил, мы натолкнулись на закон. Пытаясь постичь его как закон вообще, мы снова встретились с силой, а именно с силой как основанием закона. Сила, как и закон, обнаружилась как *предмет* рассудка, и вопрос в том, *как* рассудок теперь понимает тот факт, что силу он постигает как основание закона. Каким способом знания обнаруживается в этом его поведение? Забегая вперед, мы сказали, что это «*объяснение*». Что это значит? Провозглашается какой-нибудь закон, например, закон электрического действия молнии, и этот закон отличается от силы, от самого электричества. Но при этом сама сила как раз такова, каков сам закон; различие, которое делается здесь с точки зрения содержания, в сущности снова убирается. Движение объяснения есть чистая

¹⁴¹ Hegel G. W. F. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. S. 202—203.

тавтология¹⁴² и как таковое — абсолютная смена. В себе самом оно есть противоположность себя самого. Полагается некое различие: сила сводится к закону, закон — к силе, и одновременно говорится, что никакого различия нет.

До сих пор абсолютную смену и чередование мы находили только в явлении, но не во внутреннем (im Inneren) предмета рассудка, не в законе. Теперь в любом случае обнаруживается, что абсолютное чередование есть и в самом рассудке. Но сила как основание закона есть его понятие. Понятие же есть понятие рассудка. Тем самым чередование, имеющееся в рассудке, приходит к нему самому, во внутреннее (in das Innere), то есть, согласно предыдущему, к закону. До сих пор закон был чем-то постоянным по отношению к явлению как переменчивой игре. Но теперь это одинаковое становится неодинаковым, а именно неодинаковым себя самого — силой. Неодинаковое же, явление, становится как закон ему самому неравным, то есть ему равным.

В сравнении с тем, что обозначилось как первая истина рассудка, теперь все наизнанку: неравное, неодинаковое, каким было явление, теперь одинаково, а одинаковое и равное себе, то есть закон, теперь себе не равно (смена). Однако это перевертывание нельзя понимать в том смысле, что перевернутое — закон как себе-неравное и явление как себе-равное — тоже наличествуют в четком различии. Это перевертывание — не отворачивание: перевертывание как перевертывание первого сверхчувственного мира распространяется на него и вбирает его в себя. Перевернутый мир есть он сам и его противоположность в некоем единстве.

Но это единство, которое себя различает и в различии себя есть неразличенное (Nicht-Unterschiedene), есть различие в себе, внутреннее различие, то есть *бесконечность*. «„Простое“ (das Einfache) в законе», истина предмета рассудка, «есть бесконечность».¹⁴³ Эта бесконечность

¹⁴² О тавтологии объяснения см.: *Hegel G. W. F. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. S. 47 ff., 58 ff.*

¹⁴³ II, 125.

есть *безусловное всеобщее*. Но для обычного представления всеобщее — это уже понятие. Названная бесконечность есть *абсолютное понятие*, то есть то всеобщее, которое больше не соотносится с лежащим под ним единичным: оно есть то всеобщее, которое в себе есть различенное в своем различии и одновременно *есть* единство. О нем, абсолютном понятии, Гегель говорит, что оно есть «простая сущность жизни, душа мира»,¹⁴⁴ а *мы* можем сказать: *сущность бытия*.

Бесконечность совпадает с тем, что Гегель называет абсолютным непокоем (*absolute Unruhe*), и теперь можно признать, что эта бесконечность «была уже душой всего предыдущего».¹⁴⁵ Однако она не могла свободно выступить не потому, что в первых способах сознания предметом знания вообще было «другое», а потому, что это «другое» бралось и подразумевалось в том, что себя предлагает, может предложить и должно предложить *непосредственно* — до тех пор, пока сознание избегает мыслить противоречие как таковое. Но если надо помыслить различие в себе самом, то есть помыслить противоположение в себе самом, тогда это означает, что надо мыслить противоречие.¹⁴⁶

с) Бесконечность «Я»; дух как λόγος, «Я», Бог и ὄν

Итак, для того чтобы понять истолкование сущности рассудка, надо иметь в виду следующее: сам рассудок не может постичь бесконечность как таковую. Он лишь наталкивается на бесконечность, граничит с нею, но не с нею как таковой. Ее понятие доступно лишь для нас, то есть доступно абсолювентным образом.

Рассудок лишь показывает, что сознание словно бьется с бесконечностью, не постигая ее как таковую, и может схватить ее лишь в

¹⁴⁴ II, 126.

¹⁴⁵ II, 127.

¹⁴⁶ Ср.: II, 124.

какой-то новой своей форме, а именно так, что оно, сознание, специально узнает, что же есть внутреннее различие в себе. Это происходит так, что сознание осознает «Я», которое отличает себя от себя самого и при этом знает, что оно от себя неотлично. Сознание соразмерно себе самому как сознанию знает о внутреннем различии, потому что оно есть сознание «Я» и самости, то есть самосознание, или (говоря словами Фихте, только Фихте, понятого в ракурсе Гегелевой постановки вопроса) потому что «Я» говорит «Я», полагает себя как «Я»; «Я» = «Я». Но «Я» «равно» «Я» как раз и есть различие, которое должно стать единственным, чтобы, по сути, быть никаким. Поскольку это внутреннее различие является «яйным» (ichlich) по своей природе, поскольку «Я» полагает себя, оно одновременно отличается от «не-Я». Точнее говоря, «Я» полагает как «Я» свою «не-яйность» (Nicht-Ichheit), то есть «Я», понимая себя как «Я», понимает «не-яйность» вообще и тем самым — вообще возможность предметности. Благодаря этому для «Я» как «Я» открыта область встречи этого или того «не-яйного» сущего.

Эта связь, которую я формально представил в ориентации на Фихте, показывает не что иное как — говоря языком Гуссерля — «эго-логическое» обоснование того, что — и каким образом — сознание вещи, вещиности (Dingheit) и предметности возможно лишь как самосознание — в том смысле, что это самосознание не просто представляет необходимое для этого условие, но является истиной сознания, то есть его трех теперь пройденных форм в единстве опосредствования.

В той же самой связи, где абсолювентно выясняется, что же, собственно, является для рассудка его предметом (а именно бесконечность, если он понимает силу как таковую, если стал понимать ее абсолювентно), именно там, где сила обнаруживается в ее равенстве и неравенстве с законом как истиной явления, именно там и рассудок как истина восприятия изгоняется за пределы себя самого. Поскольку он как истина сознания свое истинное (Wahres) все еще ищет в предмете, но тут же, взятый абсолювентно, изгоняется за его пределы, это означает лишь одно: сознание как таковое должно стать другим,

оно больше не может оставаться лишь сознанием. Внутреннее (das Innere) вещей, в которое проникает рассудок, есть внутреннее собственного внутреннего, есть внутренность самости. Только потому, что внутреннее вещи, по сути дела, есть то же самое, что и внутреннее самости, рассудок постоянно удовлетворяется своим объяснением. Мня, что в своем объяснении он занят чем-то другим, «на деле» он занимается только самим собою и собою же наслаждается.¹⁴⁷

Предметность предмета сознания разрешилась в безусловную всеобщность, то есть во внутреннее различие. Но оно есть лишь как «Я». Если таким образом предметность предмета — и тем самым он сам — лишается своей кажущейся самостоятельности, для сознания больше не остается вообще ничего такого, в чем оно могло бы абстрактно затеряться. Теперь *относительное, релятивное* не просто снято, оставлено и представлено себе самому, так что сознание могло бы уйти в себя самое: теперь во всей предшествующей истории феноменологии духа — а именно диалектике сознания — упразднена сама *возможность относительности*. Видимость относительного растворилась в истине первого простого абсолюта, *бесконечности*.

Одновременно становится очевидным нечто решающее: бытие определяется *логически*, но так, что логическое обнаруживается как *эгологическое*. Мы видим, что это эгологическое определение бытия медленно разворачивается, начиная с Декарта и продолжаясь у Канта и Фихте, получает свое обширное и четкое абсолюventное обоснование в «Феноменологии» Гегеля. Таким образом, именно в этом месте медленно собираются воедино решающие начинания и смысловые ориентиры бытийной проблемы западной философии. В античном ракурсе вопрос об *ὄν* онтологичен, но в то же время онто-тео-логичен (например, у Платона и Аристотеля, хотя у них это еще не получает соответствующего концептуального развертывания). Начиная с Декарта, вопрос о бытии

¹⁴⁷ Ср.: II, 128.

одновременно становится эго-логическим, причем «эго» не только центрально для «логоса», но и является соопределяющим в развертывании понятия θεός, что, с другой стороны, уже подготовлено христианской теологией. В целом вопрос о бытии онто-тео-эго-логичен (onto-theo-ego-logisch). При этом важно, что везде присутствует «логическое» (logisch). Четкое выражение этих связей в их изначальном сквозном оформлении лежит в том, что для Гегеля абсолют — то есть истинно сущее, истина — есть дух. Дух есть знание, λόγος; дух есть «Я», эго; дух есть Бог, θεός; дух есть действительность, просто сущее, ὄν.

Только совокупно усматривая Гегелеву проблематику из целого (das Ganze) западной философии, причем делая это не внешним образом, а видя внутренние совпадения определяющих друг друга перспектив вопроса о бытии, — только таким образом мы получаем основу для действительного понимания Гегеля. Надо докопаться до этой внутренней мотивации Гегелевой позиции как завершения западной философии и, прежде всего, услышать ее в решающих шагах самой истории феноменологии.

Сокрытое от самого себя, сознание есть самосознание. Поэтому абсолютное изображение знания не приходит к чему-то чуждому, иному, но, наоборот, в первом, решающем движении оно вернуло знание из его отчужденности по отношению к предмету — вернуло *знающим образом*, поскольку к сущности абсолютного знания мы приходим лишь *знающим образом*.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ САМОСОЗНАНИЕ

§ 12. Самосознание как истина сознания

а) Истина достоверности себя самого

Первый главный раздел «Феноменологии духа» назван так: «А.

Сознание». Обратим внимание, что далее не следует никакого уточняющего определения. Теперь же наоборот. Читаем: «В. Самосознание. Истина достоверности себя самого». И точно так же следующий раздел: «С. Разум. Достоверность и истина разума». Это не случайно. В первом заголовке мы еще не имеем никакой истины, и потому никакая истина не может быть названа. В том, что содержится под первым заголовком, еще нет истины потому, что истина с самого начала сконструирована на целое (*das Ganze*) как истина абсолютного знания. В первом разделе истинное — еще не *знание*, но только *предмет* как чужое иное (*fremde Andere*) знания, причем так, что в смысле знания предмет пока даже не постигнут как иное (*Andere*) знания — не постигнут потому, что знание, зная соразмерно смыслу, забыло *себя* и потерялось в одном лишь предмете. Истина *знания*, то есть знание как истинное (*das Wahre*) достигается только там, где само знание становится для *него* предметом; там, где знание является таковым для него же; там, где достоверность уже не чувственная, но «*достоверность себя самого*». Напомним, что здесь достоверность означает не удостоверение в надежности знания и тем более не достоверность как «я-достоверность» в смысле Декартова *fundamentum absolutum inconcussum*:* речь идет о самом знании в единой форме «как» знания и «что» известного. Только там, где знание, достоверность знает *себя самое*, — только там вообще существует *возможность* истины, поскольку истина с самого начала понята абсолювентно. Поэтому истина и достоверность не помещаются друг подле друга: говорить надо об «истине *достоверности* себя самого».

Поэтому, учитывая беспримерную силу и надежность конструкции всего произведения, нельзя сказать, что мы обращаем внимание лишь на какую-то формальность, когда упоминаем, что более подробно тема освещается только в заголовке «В», а не «А». В этой внутренней собранности и необходимом такте, с которым выстроено все произведение в каждой своей

* Абсолютное незыблемое основание (*лат.*).

части, — в этом обнаруживается истинная строгость, присущая философу, — строгость, по сравнению с которой вся так называемая научная строгость остается случайной, ограниченной, с постоянно слишком недалекими перспективами и идеалами. Поэтому всякий раз, когда философствование сводится к таким идеалам, его подвергают глубинной порче, и это тем более так, поскольку эти идеалы обнаруживают сомнительное понятие науки, характерное для XIX века.

«Мелочь» в различии заголовков «А» и «В» вспыхивает во всей своей значительности и одновременно оказывается тем, о чем Гегель очень хорошо знал, если мы вспомним, что он пишет во введении к разделу «В»: «Итак, с самосознанием мы вступаем теперь в родное ему царство истины».¹⁴⁸ Гегель часто употребляет слово «родной», и прежде всего в решающем контексте предисловия.¹⁴⁹ Тут он говорит о «понятии», которое есть истина, обретшая свою родную форму, — форму, в которой знание абсолютным образом пришло к себе самому. Понятие есть абсолютное самопостижение разума в снятой истории сущностных форм знания, причем понятие здесь берется не в смысле традиционной логики (как простое представление о чем-то в общем и целом), а как абсолютное знание.

Только в форме самосознания истина оказывается у себя дома, на своей земле. Когда же она находится в сфере сознания, она — на чужбине, то есть отчуждена от себя самой и лишена собственной почвы. Истолкование восприятия показало, что абсолютная истина, в которой надо действительно мыслить противоречие, для сознания есть нечто чужое и странное, с чем оно борется и от чего стремится ускользнуть.

Но здесь нам надо сразу же смотреть дальше. Рассмотренное абсолювентно, самосознание есть середина между сознанием и разумом, который, будучи развитым как дух, есть истинный абсолют. Самосознание есть та *середина*, посредством которой дух разыскивается в истории опыта,

¹⁴⁸ II, 132.

¹⁴⁹ II, 56.

совершаемого знанием с самим собой. Как эта опосредствующая середина, которая, снимая самое себя, себя же вверяет духу как абсолютной истине, — итак, будучи этой опосредствующей серединой, самосознание указывает не только в направлении своего *происхождения* из сознания, но и в направлении *будущего*, которое *подходит* к нему как дух. (Это «подходит» мы намеренно берем в его двоякости: а) в значении «принадлежать» — сознанию подходит дух, он принадлежит ему как его истинное; б) в значении «к чему-то приближаться, но еще не быть в его распоряжении, а только прибывать».) Таким образом, как только самосознание разовьется до своей абсолютной сущности, в нем должен обнаружиться дух.

Во введении к разделу «В» Гегель дает набросок феноменологии самосознания как таковой, в ее конечной стадии, которая, правда, есть переход, ибо «для нас уже имеется налицо понятие *духа*».¹⁵⁰ Это предвосхищение спекулятивной сущности самосознания Гегель завершает следующими многозначительными словами: «Лишь в самосознании как понятии духа — поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного поюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего».¹⁵¹ Здесь каждое слово требует истолкования, которое, однако, конкретно совершается в самом произведении и прежде всего в разделе «В».

Абсолютная история самосознания выявляет дух. Но самосознание, со своей стороны, стало (*ist geworden*) через абсолютную историю сознания. В этой истории мы, абсолютно знающие, играли своеобразную роль. Мы должны были постоянно становиться на место сознания и так продвигать его вперед, потому что оно — предоставленное себе — как раз отвращается от самосознания, от внутреннего различия и бесконечности. Чем собственнее (*je eigentlicher*) знание разворачивается до абсолютного знания, тем больше *мы* утрачиваем эту замещающую роль: не потому, что мы воочию

¹⁵⁰ II, 139.

¹⁵¹ II, 139 f.

выключаемся из всего этого, но потому, что, наоборот, включаемся все изначально и полнее — как те, кто совершает саму историю сознания. Чем больше сознание и знание возвращается из своей отчужденности в себя, в абсолютное знание, тем собственнее становится то, что суть мы сами с самого начала, то есть абсолютное знание, абсолювентно пришедшее к себе самому, становится на *наше место*; теперь оно собственным образом заполняет его, и потому больше не остается ничего такого, что мы как таковые могли бы и должны были бы представлять. Мы сами, которые суть «мы», приведены к нашей истинной самостности. Наша роль, взятая нами с начала «Феноменологии духа», сыграна — после того как она в ходе истории феноменологии должна была не раз меняться.

Первое изменение совершается теперь при переходе от сознания к самосознанию. Но настоящий «поворотный пункт» лежит там, где самосознание постигает себя *как дух*. После этого поворота произведение словно движется в собственной ясности, постоянно почерпаемой из самого себя, и отныне все центральные философские затруднения исчезают, поскольку теперь знание, проясненное в себе, в своей абсолютной сущности, находится лишь у себя самого.

в) Значение перехода от сознания к самосознанию

Теперь предметом знания стало само самосознание. Тем самым истиной становится то, о чем было сказано уже при истолковании мнения: мнение не просто теряется в предмете, но и начинает возвращать в себя, в свое (*in das Seinige*) все то, что оно улавливает, хотя и совершенно внешним образом.

Таким образом, вместе с истолкованием истины предмета сознания само рассмотрение вступило в родное царство истины, хотя, правда, еще не промеривая его. Прохождение через него возможно только тогда, когда уже первый шаг в это царство в полной ясности промерен относительно его своеобразия. Иными словами: для всего дальнейшего — как для формы, так и

для содержательной полноты — решающим оказывается понимание исконной сущности перехода от сознания к самосознанию. Тем самым уже сказано, что этот переход нельзя представлять сообразно обычному рассудку. Приступая к Гегелевой проблеме с представлениями того рассудка, мы безнадежно загораживаем путь всякому пониманию, равно как уже первое предложение его труда и все, сказанное о сознании в дальнейшем, останутся закрытыми, пока мы будем считать, что Гегелю важно перевести нашу естественную установку по отношению к вещам в философскую или предложить какую-то теорию познания.

В нашем истолковании раздела «А» решающим было устранить эти предрассудки и определить, что означает та мысль, что непосредственное знание есть *наш* предмет; теперь же, при истолковании раздела «В», необходимо сделать не менее важный и даже более трудный шаг, благодаря которому феноменология самосознания будет представлена в истинном свете. Тогда все остальное — лишь сопутствующее разъяснение, призванное к тому, чтобы до конца выдерживался выбранный путь и намеченный им горизонт.

Чтобы заранее сделать понятным то самобытное, что присуще Гегелю, то есть самобытное в его абсолютном переходе от сознания к самосознанию, мы сначала хотим рассмотреть расхожее представление об этом переходе. Под расхожим представлением мы понимаем не какое-то лишь дофилософское разумение, но как раз философское, которое издавна господствует в философии и как раз в послегегелевский период XIX века снова утвердило свое господство — благодаря засилью позитивизма, который воспринимает дух и экзистенцию как нечто наличное и разъясняет их через наличное. Натурализм как биологическое или даже механическое разъяснение природы духа есть лишь следствие позитивизма. Даже там, где натурализм упразднен или совсем никак не заявляет о себе, нет никакой гарантии, что позитивизм преодолен. Напротив, он тем более заявил о себе в виде психологии, которая как раз и победила Ницше. Влияние *психологически истолкованного* Ницше — влияние, которое только начинается —

есть *преграда*, не дающая сегодняшнему человеку познать сущность философии и уводящая его в психологизацию всего духовного.

Можно было бы сразу, основываясь на сегодняшней так называемой «непредвзятой» точке зрения, сказать: Гегелев переход к самосознанию крайне обстоятелен и при этом искусственен. Можно сказать, что перед нами чередование предмета и сознания, а затем уже в самом сознании начинается взаимное противопоставление одного способа сознания другому, чтобы, наконец, прийти к тезису, согласно которому рассудок, по существу, имеет свою истину в самосознании, — тезису, который, несмотря на все обилие диалектических различий и снятий, даже нельзя как следует уразуметь. Может быть, методу Гегеля надо противопоставить ясный опыт, вполне однозначный и, главное, прямо соответствующий действительности, — опыт, согласно которому мы в наших актах сознания и переживаниях постоянно соотнесены с ними как с *нашими собственными*, то есть нам самим принадлежащими, — соотнесение, которое недвусмысленно выражает, что наше сознание одновременно является нашим же самосознанием? Этот опыт настолько элементарен, что он издавна не мог ускользнуть даже от философии: им специально занимался уже Аристотель, и *reditus in se ipsum** — это почти банальность любого человеческого вопрошания. Декарт говорит об этом в своем тезисе, согласно которому всякое *cogitare* есть *cogitare me cogitare*, причем под *cogitare* подразумевается акт сознания. Всякое сознание предмета в то же время есть сознание сознания этого предмета, то есть самосознание. Поэтому с такой точки зрения Гегелев переход от сознания к самосознанию не только слишком обстоятелен, искусственен и неудобопонятен: вдобавок к этому он не видит, сколь *своеобразно сознание связано с самосознанием*, а не видит потому, что отказывает знанию в *непосредственном осознании* этой связи. И как раз в истории философии, от Декарта до Канта, это становилось все яснее и значительнее: всякое *perceptio* в то же время есть *apperceptio*. Хотя

* Возвращение в себя самого (*лат.*).

надо признать или, во всяком случае, поставить на обсуждение тот факт, что иногда мы обманываемся в самосознающем, рефлектирующем наблюдении и рассмотрении своих собственных актов сознания; что, будучи текучими, наши переживания не так осязаемо схватываемы, как вещи вокруг нас. Однако это не оспаривает того основного факта, что сознанию вещей вне нас всегда сопутствует сознание того, что происходит в нас самих. Сознывая внешние вещи, мы знаем о самом этом сознании и даже знаем о знании этого сознания вещей. Поэтому надо все-таки сказать: на своем пути Гегель с самого начала не учел сущностного своеобразия *вопроса* (то есть самосознания) и потому своей диалектикой, пусть даже весьма многослойной, не может к нему вернуться.

Мы хорошо делаем, воспроизводя эти доводы, потому что именно они и напрашиваются, как только речь заходит о сознании и самосознании и тем более об их соотношении. Теперь на фоне этих очевидных соображений мы должны прояснить своеобразие и основной замысел Гегелева перехода от сознания к самосознанию.

Прежде всего, Гегель совсем не хочет доказать, что наше сознание — *одновременно* и самосознание; что они всегда появляются одновременно. Он также не хочет оспаривать того, что сознание напрямую знает о себе самом и при этом находит, что в наличествующем человеке течет поток сознания и река времени. Гегель не хочет доказывать это и оспаривать это, потому что его проблематика вообще не движется в измерении «естественной установки». Гегель сказал бы так: все приведенное рассуждение, которое мы можем представить на примере Декартова *cogito sum*, движется в сфере сознания, то есть самость здесь есть и нечто такое, что одновременно связано с сознанием предметов, налично и предметно нами знаемо. При таком знании о сознании *qua* самосознании мы еще целиком и полностью движемся в области относительного и абстрактного. Это никакой не переход от сознания в самосознание, но выдергивание (*Herauszerren*) самосознания в область лишь непосредственно знаемого. Но — так должен был бы сказать Гегель — суть

постановки вопроса и спекулятивного изображения связи между сознанием и самосознанием была бы не понята даже и тогда, когда ее захотели бы взять так, будто по отношению к сознанию вещей и тем самым по отношению к предметам и вещам должна сказаться инаковость (*Andersartigkeit*) самосознания, сказаться его *невещность* (*Undinglichkeit*) — как будто все дело в том, чтобы удерживать овеществление (*Verdinglichung*) от самости. Задача совсем другая и далеко идущая. Речь идет не о показании наличной взаимопринадлежности сознания и самосознания и не о доказательстве инаковости обоих, а о *раскрытии того, что самосознание есть истина сознания*.

«Сознание *есть* самосознание». Это положение надо брать в его спекулятивном значении. «Есть» здесь не означает, что в актах сознания, направленных на вещи, всегда наличествует и акт рефлексии как им сопутствующий: на самом деле тезис «сознание *есть* самосознание» означает, что *сущность* сознания — в смысле спекулятивно-абсолютной сущности — лежит в самосознании. В своей сущности сознание бытийствует как самосознание. Точное соответствие этой мысли мы имеем в общем положении: «Различие есть тождество». Расхожий рассудок скажет, что это бессмыслица: различие, которое есть именно бытие различенным и отличным, никак не может быть тождеством. «Однако это именно так!» — говорит философия: различие двух различенных между собой в их различности возможно лишь благодаря тому, что эти различенные соотнесены с единством того же самого, и только в перспективе этого тождества различие может быть тем, что оно есть в своей сути. «Различие есть тождество» — здесь связке «есть» снова присуще спекулятивное значение: «имеет сущность в...», причем сущность — в соответствии с ведущим понятием бытия вообще — спекулятивно предопределена: онто-тео-эго-логически. Различие имеет свою сущность в тождестве. И наоборот: тождество означает не пустое совпадение однообразного с самим собой, а единство взаимопринадлежности. Тождество есть взаимопринадлежность, то есть оно же в себе самом одновременно есть

различие.

Переход от сознания к самосознанию — это возвращение в сущность сознания, которая по своему существу есть самосознание и которая как таковое выявляет внутреннюю возможность осуществления сознания, причем во всем и каждом, что принадлежит самому сознанию. Потому это возвращение в сущность надо проводить при одновременном или предшествующем конкретном раскрытии сущностных структур самого сознания, чтобы сущностная отнесенность к самосознанию усматривалась *из них самих и их собственных отношений*. Следовательно, речь как раз не идет о банальной констатации, согласно которой сознание было бы неосуществимо без сопутствующего ему самосознания.

Если таким образом сознание, в силу своей собственной релятивной истины, должно возвратиться к истине как самосознанию, тогда тем самым — в соответствии с общим замыслом Гегеля — сразу достигнуто основание, благодаря которому только и может стать понятным и обоснованным то, *почему* приводимое здесь как основной факт (то есть cogito = cogito me cogitare), является таковым и *должно* быть таковым. Если Гегель с самого начала держится в этом измерении самости, тогда его начинание есть не что иное, как преобразование и развитие основного замысла Кантовой постановки проблемы, выражающейся в том, что изначальное синтетическое единство трансцендентальной апперцепции — то «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, — понимается как условие возможности всякой предметности. Именно потому, что Гегель стремится к спекулятивному *абсолютному* преодолению этой Кантовой позиции, он должен был разделить ее основную установку, то есть принять в расчет сознание и «Я» в его трансценденции. Правда, эта трансценденция претерпевает — благодаря уже Кантом намеченной ориентации на отношение знания (мышление, рассудок, λόγος) — своеобразное сужение и овнешнение (Veräußerlichung), через которые, однако, как раз и становится возможной ее абсолютизация у Гегеля и одновременно ее разрешение.

Как бы критически мы ни относились ко всему этому, пока решающим остается одно: при спекулятивном истолковании сознания в целом его форм (im Ganzen seiner Gestalten) и при истолковании его перехода к самосознанию сознание с самого начала положено и раскрыто как *трансцендентальное*, в его трансценденции и только в ней. При всем критическом предубеждении против абсолютного преодоления конечности трансценденции мы должны в позитивном смысле восхититься той неслыханной силой, уверенностью и полнотой, с которыми философствование движется здесь в самой трансценденции.

Таким образом, переход от сознания к самосознанию — это не просто воспроизведение повседневной саморефлексии, а абсолютный возврат от трансцендентально изложенной сущности сознания в сущность самосознания. Но и так мы еще не уловили всего своеобразия Гегелевой проблемы. Благодаря только что предложенному изложению перехода может — особенно для нас, сегодняшних — сложиться впечатление, будто речь идет хотя и не об онтически воспринимаемом обращении сознания на самое себя, но, пожалуй, о пути в сущностную сферу переживаний чистого сознания как области чистого «Я». Однако о таком речь не может идти уже потому, что сферу так постигнутого самосознания Гегель совсем не хочет обрести как первую и последнюю. *Самосознание — лишь переход*. Оно само — еще нечто релятивное внутри бесконечности, которая в своей полной истине должно быть схвачена в понятии. Тем самым решено и следующее: для Гегеля самосознание с самого начала не предстает как область обнаруживаемых сущностных связей переживаний, понятых в смысле некоей сферы возможной исследовательской работы: нет, на самом деле речь идет о *действительности духа*. Одним словом, речь идет не о самосознании (*Selbst-bewußt-sein*) как о чем-то рефлексивно знаемом, но о самосознании (*Selbst-bewußt-sein*) как о высшей действительности в сравнении с бытием предметов, наличных для сознания. Надо привести *бытие самости*, привести самобытие к абсолютному пониманию.

§ 13. Бытие самосознания

а) Обретение самобытия самости в ее самостоянии

Для Гегеля бытие самости — как действительность духа и вообще абсолюта — прежде всего определяется, конечно же, через «сознание» и «знание»: определение, которое тесно связано с истолкованием бытия из «логоса» (λόγος). В исторической характеристике это выглядит так: новая ориентация новоевропейской философии на сознание — это не какое-то радикальное новаторство по отношению к античности — речь идет лишь о расширении и перенесении (которые к тому же не были поняты с точки зрения их мотивов и целей) античного начинания на субъект (с тем, правда, результатом, что теперь вопрос о *бытии* самости еще больше — и окончательно — оттесняется на второй план вопросом о сознании и знании). Эгологическая ориентация онтологии сохраняет контекст традиции лишь в той мере, в какой его предстает как *ego cogito*, «я мыслю», «я знаю», «я высказываю». (Тот факт, что для Декарта *cogitationes* не совпадают с мыслительными актами и что на самом деле речь идет обо *всех* актах и установках «Я» — в том числе практических и эмоциональных? — во-первых, в решающих моментах совсем никак не сказывается на его основании философии, ну а во-вторых, само обозначение *всех* актов «Я» термином *cogitationes* показывает, что во всех своих измерениях бытие самости прежде всего понимается с точки зрения знания.)

Гегель тоже понимает *ego* с точки зрения *cogito*, то есть *самобытие* с точки зрения *самосознания*, но для того чтобы правильно понять весь раздел, посвященный самосознанию, и особенно нелегкое вступление к нему,¹⁵² необходимо учитывать акцент на абсолювентном понимании *самобытия*. Однако это введение лишь *открывает* доступ ко всему остальному произведению, абсолювентное вопрошание которого теперь уже не

¹⁵² II, 131-140.

сосредотачивается на предметности предмета, но имеет в виду сущность *устоя* и *стояния* самости, ее *само-стояние*. Однако и здесь формальная симметричность диалектических развитий и переходов затемняет основную установку Гегелева философствования, создавая пагубную видимость того, будто речь идет об одном только представляющем рассмотрении различных форм сознания, о выявлении типов знания. На самом же деле речь идет о *переводе знания в абсолютную поставленность (Gestelltheit) знающего (der Wissende) на себя самого, о действительном добывании раскрытой в себе действительности духа.*

Если мы не поймем, что при этом переходе совершается перестановка акцентов всего вопрошания, мы вообще ничего не поймем в этом произведении. Но если мы это увидим, тогда сразу станет ясно, что, например, вся критика Кьеркегора в адрес Гегеля оказывается несостоятельной. Только тогда, когда мы помним о том, что ведущей проблемой является самостояние самости, ее *самобытие*, переход от раздела «А. Сознание» к разделу «С. Самосознание» уже не кажется таким странным. Во всех остальных случаях эта странность сохраняется. Прежде всего нам не надо обманывать себя уговорами в том, что этот переход сам по себе вполне понятен, не надо для этого ссылаться на распространенное мнение, будто теперь — после того как в разделе «А» речь шла о «теоретическом» сознании — настала пора поговорить о «практическом».

Этот переход на самом деле странен — достаточно обратить внимание на заголовки нового раздела. После размышлений о чувственности, восприятии, рассудке идут разделы, которые озаглавлены так: «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство»; «Свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание». Однако если мы обратим внимание на то, что в «Феноменологии духа» нигде, даже в просмотренном нами разделе «А», речь не идет о «теории познания», но говорится — даже в нем — об истинной *действительности* духа, тогда не стоит удивляться тому, что в переходе к *самобытию* мы

сталкиваемся с различными формами *свободы*. Ведь, согласно Кантовой проблематике, свобода — это вид каузальности, а она есть определение сущего в отношении его существования.

Если мы, учитывая все пока сказанное, будем иметь в виду заявленное нами основное направление раздела «В», мы больше не оставим без внимания то основное, что сказано во введении к этому разделу. Речь идет об отрывке II, 133—139, где предпринимается — не больше и не меньше — попытка *развить новое понятие бытия*. Появление такого отрывка говорит о том, что если даже в порядке введения *такие* размышления становятся необходимыми, тем более *весь* раздел будет ориентирован на рассмотрение существенно важной проблемы бытия. (Здесь — в терминологическом отношении — надо опять отметить то, о чем мы уже упоминали, когда говорили об употреблении выражения «понятие»: оно, как известно, употребляется то взамен «представления», то как «понятие» в традиционном смысле этого слова, то в новой коннотации Гегеля, а именно как «абсолютное понятие». Точно так же «бытие», во-первых, обозначает неопределенное существительное нейтрального «есть» qua *corula*, во-вторых, оно обозначает всякое сущее qua действительность и, в-третьих, имеет ограниченное значение *предметности предмета сознания*.)

Разъясняя новое понятие бытия, упомянутое введение наделяет нас перспективой рассмотрения сущности самосознания — как оно есть само по себе и для себя. Как раз здесь становится ясно, сколь мало этому способствовало обращение к рефлексии. Рефлексия почти не принимается во внимание, и потому сущность самосознания конструируется по путеводной нити *бытия-для-некоторого-иного* (Füreinanderessein). Правда, момент рефлексии — причем не в смысле знания и самосознания, а как способ бытия — не исключается. Напротив, он заявляет о себе в своей более исконной форме. То *к-себе* (Zu-sich), которое принадлежит к *в-себе-бытию* самости, возвращение в себя как истину понимается как *вождеделение*, как тяга самости к себе самой, существующая, правда, таким образом, что утоление этого

вожделения протекает на пути сознания предметов и потому не достигает своей цели, но всегда порождает лишь новое вожделение. Здесь, однако, становится ясно, что для самой себя самость не есть нечто лишь наличное, которое можно уловить рефлектирующим взором: самость должна *стать* себе необходимой в самом своем бытии. Однако эти моменты самосознания — бытие-для-себя и бытие-для-иного — не какие-то налично соседствующие друг с другом определения: они принадлежат друг другу, и эту взаимопринадлежность можно, согласно сказанному ранее, пока выразить так: сознание предмета (поскольку это сознание приходит к самому себе и становится самосознанием) не отпускается и не упраздняется, но снимается и тоже вовлекается в знание сознания о самом себе. В этом заключается следующее: сущность самосознания выступает как «двойной предмет»¹⁵³ — в том смысле, что, во-первых, «Я» полагает себя как единичное по отношению к другому единичному, а во-вторых, это «Я» возвращает в себя это удвоение и тем самым открывает в себе отношение к самому абсолюту. Это удвоение — решающий феномен для спекулятивной конструкции самосознания: оно совершается не только в ближайшем аспекте, поскольку мы исходим из сознания и его предмета, но также воспринимается в перспективе ведущей проблемы *самостояния*.

Раньше своеобразие перехода от сознания к самосознанию мы — в негативном ключе — изложили в отдельных ступенях:

1. Этот переход — не просто воспроизведение внутреннего восприятия.
2. Он — не доказательство взаимного наличия сознания и самосознания.
3. Он не является доказательством невещности (Undinglichkeit) самосознания в отличие от вещности (Dinglichkeit) предметов сознания;
4. Он — не обеспечение сферы чистых переживаний как области сущностного рассмотрения.
5. Он не является переводом трансцендентального сознания в его трансцендентальные предпосылки как самосознание — в смысле кантовской

¹⁵³ II, 133.

трансцендентальной апперцепции.

В позитивном ключе этот переход есть *обретение самобытия самости в его самостоянии* — тем самым обостряется (и впервые это делается специально и категорично) глубочайшая проблема всего движения феноменологии, которая есть не что иное, как *размыкающее обретение абсолютной действительности духа*.

Во введении к разделу «В» этому центральному значению стадии перехода соответствует тот абзац, в котором развивается новое понимание бытия, причем в связи с возможностью спекулятивного изложения самостоятельности самости. Теперь нам надо заострить эту проблему, чтобы понять сам характер ее трактовки.

Из раздела «А» стало ясно следующее: истина не может освоиться и прижиться в сознании, потому что там — в соответствии с самым собственным требованием знания, присущим сознанию, — она должна была бы находиться в его предмете, который предстает по отношению к знанию как нечто чуждое и иное. Истина же есть безусловная всеобщность, то есть она выступает как *внутреннее различие*. Но оно *есть* как «Я». В я-бытии самоотждество самоинаковости обретает свое отечество. Этот тезис вырастает из спекулятивного наполнения сознания. Но он сразу же выявляет острие новой проблематики. Речь зашла о «Я», а если так, то разве в своем я-бытии оно не предстает как обособленное и лишь свое собственное *Единичное* (Einzelne)? Может ли вещное (dingliches) «это» (Dieses) быть таким обособленным, как «Я», которое, однако, в своем я-бытии, то есть в себе как «Я», совершает *знание*, совершает истинное, знающее осуществление этого обособления? Ведь как раз тогда, когда бытие определяется знаемым и в способе своего бытийствования стоит тем выше, чем более собственным оказывается знание, — как раз тогда *я-бытие* должно быть истинным бытием *обособленного единичного*, то есть не чем иным, как противоположностью того, что появляется в конце раздела «А», согласно которому внутреннее есть *всеобщее*.

Эту таким образом возникающую проблематику мы можем связать со следующими двумя вопросами, на которые сразу вчерне даем ответ: 1) Каким образом «Я» может быть абсолютной истиной, если оно вообще должно быть ею? Ответ: лишь в том смысле, что отдельное «Я» *qua* самосознание *есть* в себе абсолютная сущность. Но в связи с этим ответом сразу появляется второй вопрос: 2) Может ли вообще самосознание как таковое *быть* абсолютной истиной, то есть располагает ли оно в себе самом *тем* знанием, которое может знать абсолют абсолютно, чтобы *быть* им в таком знании? Ответ: хотя для самосознания и присутствует внутреннее различие, то есть абсолютно истинное в знании, но оно не может с ним совладать; как раз потому, что оно знает абсолютное в *себе*, оно еще остается по отношению к нему иным, то есть его крайностью.

Абсолют остается для самосознания крайностью. Зная себя *таким образом*, оно знает себя как то знание, которое сущностно сражается за абсолют, но в этом сражении непрестанно доводит себя своей борьбой до изнеможения. «Сознание... своего наличного бытия и действованиа есть только скорбь об этом бытии и действованиа:¹⁵⁴ знание о безуспешности в том, что приводит в движение его собственную сущность. Таким образом, как раз там, где самосознание разворачивает себя в направлении своей собственной сущности, оно несчастно: *несчастное сознание*. Собственно говоря, оно не может постигать и воспринимать себя самое как то, что уже каким-то образом понимается им как его собственная истина, — как то абсолютно неизменное, которое себя, то есть истину, не находит ни в объекте, предмете, ни исключительно в субъекте этого объекта, но находит в той высшей самости, которая знает себя как единство первого самосознания и сознания объекта, как дух или — в качестве его предформы — как разум. Если такое происходит, тогда «самосознание есть для самосознания. Только благодаря этому оно в самом деле есть, ибо только в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии». «Тем самым для нас уже наличествует понятие

¹⁵⁴ II, 160.

духа».¹⁵⁵ Ведь «разум есть достоверность сознания [то есть самосознания], что оно есть вся реальность».¹⁵⁶

Здесь мы имеем — правда, со всяческими оговорками и уточнениями — примерно то же самое, что заявило о себе уже при рассмотрении восприятия. Восприятие занимает промежуточное положение между чувственностью и рассудком и посредничает между ними, причем так, что первое оно воспринимает, а второе уже удостоверяет, хотя и негативным образом — противясь ему. Так же — только в более высоком соотношении — самосознание («В») занимает промежуточное положение между сознанием («А. Сознание») и разумом («С. Разум»). Оно вбирает в себя сознание как его истину, но одновременно свидетельствует в пользу разума, хотя тоже лишь таким образом, что, постоянно стремясь овладеть им, ввергает себя в постоянное же поражение и, претерпевая неудачу, остается несчастным.

Несчастное сознание не просто лишено счастья и не оказывается таковым только когда-то потом: на самом деле оно *еще не* счастливо — но так, что, как раз зная о своем *несчастье*, оно *знает* и о счастье. Знание несчастья — это не относительное, абстрактное констатирование наличности некоего фатального состояния: речь идет о знающей тревоге и неуспокоенности, о той разорванности, которая рождается из невозможности достичь счастья. Так некоторым образом уже в самосознании и как раз в нем удостоверяется истинное бытие, абсолют.

в) Новое понятие бытия в-себе-постоянного, жизнь;
бытие и время у Гегеля — «Бытие и время»

Итак, несчастное знание составляет бытие самосознания. Поэтому как при конструировании восприятия уже, забегая вперед, приходилось обращаться к рассудку, причем в форме иллюзии и того, что в ней

¹⁵⁵ II, 139.

¹⁵⁶ II, 175.

заключается, так и теперь конструкция самосознания требует, чтобы неким предвосхищающим образом было дано определение *абсолютного бытия*. Ведь только в его свете можно абсолювентно уразуметь стадии развития самосознания и, прежде всего, определить конечную стадию — несчастное сознание (в его спекулятивном бытии). Говоря яснее и ближе к теме: только из этого бытия в его собственном смысле бытие самости в своих различных ступенях как раз и движется к своей собственной истине, к духу, который есть абсолют, причем так, что дух предстает как понятие.

Назовем то место во введении к разделу «Самосознание», в котором предвосхищающим образом развивается новое понятие бытия, — II, 133—139. Мы делим этот фрагмент на две части: 1) со страницы 133 («Предмет, который...») до страницы 137 («Когда мы исходим из первого непосредственного единства...»); 2) со страницы 137 («Но эта иная жизнь...» по страницу 139 («Тем самым для нас уже наличествует понятие духа...»).

Мы сказали, что речь идет о разъяснении *нового понятия бытия*, и это означает лишь одно: речь идет о понимании бытия, отличном от того, которое мы имели в предыдущей стадии «Феноменологии», а именно о понимании в том смысле, который для Гегеля тождествен понятию абсолютного бытия. По существу, это понятие бытия довольно старо и должно быть таковым — так старо, как сама западноевропейская философия в двух ее главных этапах, которые внешним образом обозначаются двумя парами имен: Парменид/Гераклит — Платон/Аристотель. Решающий шаг Гегеля заключается в том, что основные мотивы, предопределенные античным начинанием (логический, эгологический и теологический), он раскрывает в их собственном сущностном содержании. Таким образом, новое понятие бытия — это древнее, античное, но в его предельном и полном осуществлении. Поэтому в названном отрывке мы приходим к тому месту, из которого впервые по-настоящему можем показать, *что — и в какой мере — наука феноменологии духа есть не что иное, как фундаментальная онтология абсолютной онтологии*, то есть онтологии вообще. «Феноменология духа» — это заключительная стадия

возможного обоснования онтологии.

С исторической точки зрения это можно выразить так: бытие сущего, начиная с античности — у Аристотеля так же, как и у Платона, и у Парменида (правда, в предформе) так же, как у Платона, — определяется как εἶδος, ἰδέα, идея, и, таким образом, оно связано со смотрением, знанием, «логосом». Поэтому философствование как вопрошание о бытии сущего есть *идеализм*, причем это именование надо понимать не как опознавательное слово для какого-то направления и точки зрения в теории познания, а как обозначение основного подхода в решении проблемы бытия и тем самым того, что лежит по эту сторону всех расхожих и так называемых теоретико-познавательных фракций. «Феноменология духа» — и теперь, имея это в виду, мы можем сказать так — есть осознанное, недвусмысленное, абсолютное обоснование идеализма, о котором сам Гегель говорит позднее.¹⁵⁷

Наконец, то же самое мы можем пояснить и иначе — сославшись та проблему, которой уже не раз касались.¹⁵⁸ Со времен Аристотеля определения бытия называются категориями. Проблема бытия выражается как проблема категорий. Для Канта многообразие категорий и тем самым — одновременно — единство бытийных определений достигается по путеводной нити таблицы суждений, которые сами берут начало в унаследованной логике. В связи с таким подходом Канта Гегель, с точки зрения абсолютного знания, говорит следующее: «Но снова так или иначе принимать множественность категорий за какую-то находку, исходя, например, из суждений, и в таком виде ими довольствоваться, — это на деле выглядит как позор для науки: где же еще рассудок мог бы показать необходимость, если он не может это сделать по отношению к себе самому, чистой необходимости?»¹⁵⁹

Столь резкие слова Гегеля в адрес Канта только в том случае оправданы и понятны, если во фразе «позор для науки» наука понимается

¹⁵⁷ II, 175 ff.

¹⁵⁸ См. выше, § 7, раздел d); § 10, раздел b); § 11, раздел b).

¹⁵⁹ II, 178 f.

как *абсолютная*, в чем, по Гегелю, и выражается сущность философии. Кант, со своей стороны, говорит — в другом, хотя, в принципе, том же самом отношении — о «скандале философии». И первое и второе суждения касаются не личностей, а хода и состояния глубинной проблематики философии, которая — если вспомнить о том, что в этой связи всякий раз устраивается людьми — во всякое время «скандальна».

Сказанное должно еще раз показать всю значимость упомянутого фрагмента и той связи, которую мы истолковываем. Постараемся разъяснить первую его часть.

Разъяснение нового или подлинного абсолютного понятия бытия есть не что иное, как прояснение того «результата», который появился из диалектики сознания. Для сознания бытие было чертой предмета и, в принципе, речь шла о его простом «присутствии» для непосредственности чувственно-рассудочного знания. Но теперь получается следующее: предмет сознания — это не некое всеобщее, которое смутно проступает перед ним и парит над его единичным; всеобщее еще отнюдь не *неизменное и постоянное в себе стояние*. Прежде всего, оно открылось как «безусловное всеобщее», как «внутреннее различие», как «*абсолютное понятие*», то есть как то всеобщее, которое больше не соотносится со своим единичным. Уже в конце раздела «А» Гегель говорит: «абсолютное понятие есть простая сущность жизни». ¹⁶⁰

Почему здесь неожиданно появляется «жизнь»? На этот вопрос дал ответ уже Аристотель — в своем трактате о сущности жизни: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν. ¹⁶¹ Жизнь есть способ *бытия*. Таким образом, мы понимаем, что при раскрытии собственного понятия бытия может появиться «жизнь». Уже в своих ранних богословских сочинениях Гегель употребляет именование «жизнь» в предпочтительном смысле. ¹⁶² В одном месте он прямо говорит:

¹⁶⁰ II, 126.

¹⁶¹ *Aristoteles. De Anima. B4, 415b13.*

¹⁶² *Der Geist des Christentums und sein Schicksal // Hegels theologische Jugendschriften. S. 302 ff.*

«Чистая жизнь есть бытие».¹⁶³ Но почему теперь, в «Феноменологии», бытие в собственном смысле называется именно «жизнью»? Можно еще раз обратиться к Аристотелю: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν.¹⁶⁴ Здесь решающим оказывается δι' αὐτοῦ, то есть самостоятельное поддержание себя, возрастание и убывание; следует обратить внимание на то, что эти определения, ставшие для нас затасканными и ничего не говорящими, тогда требовали небывалого напряжения, чтобы можно было сделать их, глядя на поток явлений. Позднее Гегель вполне обоснованно говорит: «Книги Аристотеля о душе вкуче с его трактатами об особых ее сторонах и состояниях... все еще самые замечательные и единственные — в том, что касается спекулятивного интереса к этому предмету».¹⁶⁵

Итак, под *жизнью* имеется в виду *бытие*, порождающее *себя из себя самого* и в своем движении поддерживающее *себя в себе*. Отсюда мы понимаем, почему бытие в собственном смысле называется «жизнью». Перед нами определение, в ракурсе которого «характеризуется»¹⁶⁶ сущность бытия, — ведь речь идет, прежде всего, об этом. «Внутреннее различие», «безусловная всеобщность» — это то бытие, в котором все различия не сглаживаются, но снимаются, сохраняются и удерживаются в их истоке. Единство есть «покой самой бесконечности как абсолютно беспокойной бесконечности».¹⁶⁷ Бытие схвачено как *самостоятельность*, удерживающая себя в себе. Поэтому Гегель говорит: «*Бытие* уже не имеет значения *абстракции бытия* [как сфера предметности сознания] и их [различий], чистая существенность не имеет значения *абстракции всеобщности*; их бытие есть именно указанная простая текучая субстанция чистого движения внутри самого себя».¹⁶⁸

И теперь Гегель, разъясняя понятие бытия и давая его первое

¹⁶³ Ebd. S. 303.

¹⁶⁴ *Aristoteles. De Anima* B1, 412a14.

¹⁶⁵ VII, 6.

¹⁶⁶ II, 134.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ II, 134 f.

резюмирующее определение, совершенно непосредственно, как нечто само собой разумеющееся в приложении вставляет: «Простая сущность времени, которая в этом равенстве самой себе имеет чистую форму пространства».¹⁶⁹ Поначалу это удивляет, но только поначалу Тем не менее это краткое предложение, никак далее не разъясненное, само по себе не сразу понятно. Однако оно — одно из тех многих скупых предложений «Феноменологии», которые по результату воспроизводят целые трактаты и изыскания, в каковые мы отчасти, как уже не раз отмечалось, заглядываем благодаря йенским рукописям. Здесь именно так. Это стоящее особняком предложение «Феноменологии» воспроизводит то, о чем в йенских рукописях говорится на страницах 202—214.¹⁷⁰ И какая там тема? Тема — движение, причем внутри тематики солнечной системы, каковая является основной темой натурфилософии.

Надо со всей остротой подчеркнуть: для Гегеля *время и пространство* с самого начала (причем так остается во всей его философии), *прежде всего*, — проблемы натурфилософии, и это вполне соответствует традиции. И когда он говорит о времени в контексте проблематики истории и даже духа, это всякий раз происходит в формально расширенном перенесении натурфилософского понятия времени на эти области. Проблематика времени не раскрывается у него из проблематики истории и тем более духа — по той простой причине, что это противоречит его основному замыслу *так*, как ничто другое.

В последнее время — после того как я сам указал на примечательную связь времени и «Я» у Гегеля — неоднократно делались попытки доказать, что проблематика «Бытия и времени» имеется уже у Гегеля. Эти старания вполне понятны, если речь идет лишь о том, чтобы поставить под сомнение мою предполагаемую оригинальность. Уничжить и умалить или — что еще хуже — неохотно признать какую-то значимость — с давних пор главное удовольствие историков философии. Ведь оно же и самое легкое. А вот чтобы

¹⁶⁹ II, 134.

¹⁷⁰ Hegel G. W. F. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. S. 202—214.

увидеть что-то положительное, для этого прежде надо — совсем позабыв о своем внутреннем настрое — по-настоящему поработать. Усердные старания показать, что «Бытие и время» — старая история, полезны тем, что смиряют самого автора. Это нравственное беспокойство насчет его скромности — дело вполне обычное, но есть другое и решающее: оказывают ли любезность и тем более честь такими хитрыми кознями самому Гегелю? Здесь, наверное, можно поспорить. Если втолковывание проблематики «Бытия и времени» где-то и выглядит совершенно нелепо, так это как раз в ситуации с Гегелем. Ведь тезис *сущность бытия есть время* — прямая противоположность тому, что во всей своей философии пытался показать Гегель. Но тогда его собственный тезис должен звучать наоборот: бытие есть сущность времени, а именно бытие *qua* бесконечность. Именно это коротко и ясно высказано в приведенном месте «Феноменологии». ¹⁷¹ Речь там идет о жизни *qua* бытия в смысле «внутреннего различия». И еще говорится: «*Сущность* [то есть истинное бытие] есть бесконечность как *снятость* всех различий», а затем далее: «Простая сущность времени...», то есть *сущность бытия есть сущность времени*. Или, если отталкиваться от времени: время есть *какое-то* явление *простой* сущности бытия *qua* бесконечности. И время — такой же сущности, как и бытие, поскольку время «имеет чистую форму пространства».

Логически и тем самым действительно онто-логически схваченная сущность бытия есть равенство самому себе в инобытии. Эго-логически схваченная сущность бытия есть «внутреннее различие» как «Я» = «Я», то есть *отношение к чему-то*, каковое отношение при этом никаким отношением не является. То же бытие, схваченное тео-логически, есть дух как абсолютное понятие. В свете этого ото-эго-тео-логического понятия бытия *qua* бесконечности время обнаруживается как *какое-то* явление этого бытия, причем явление, принадлежащее природе, которая «противоположна абсолютно-реальному духу». ¹⁷² (Ср. то, что говорится об *абсолютной*

¹⁷¹ II, 134.

¹⁷² Hegel G. W. F. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. S. 187.

материи как основной сущности природы — об *эфире*: «Равенство эфира себе самому бесконечно в себе самом, и выражение бесконечности может быть лишь таким, чтобы он имел эту бесконечность не как внутреннее (ein Inneres), абсолютно в себя рефлектированное, [то есть] без движения рефлексии или, что одно и то же, не как внешнее, чуждое ему движение рефлексии, и в обоих случаях совсем не в себе самом».¹⁷³ Моменты эфира, как это отчужденное, внешнее (Entfremdeten, Äußeren), и его движение суть *пространство и время*. Поэтому время есть нечто *чуждое* абсолюту и тем самым — самой сущности бытия.)

Как абстрактное бытие предметности сознания лишено духа, так время есть некое явление бытия в сфере, лишенной духа. Но поскольку даже *лишенное* духа в своей сущности определено духом, время можно и должно понимать в формализованном понятии абсолютного бытия. Благодаря этому тут же становится понятным, почему сам дух, коль скоро он должен быть, может впасть во *время*. Подлинное сущее может сообразоваться с неподлинным сущим — не потому, что время есть сущность бытия, а потому, что, наоборот, бытие есть сущность времени и, следовательно, может появиться в нем и как оно — и только потому, что само время, чтобы стать явлением абсолютного бытия, зависит от пространства.

Поэтому надо сказать: Гегель не только — в соответствии со всем своим пониманием времени — рассматривал его в соседстве с пространством (как это делала вся традиция до него, начиная с Аристотеля), но акцентировал это соседство, принципиально связав сущность времени с сущностью пространства, так что время есть лишь как пространство и наоборот. Это ясно излагается в йенских рукописях, и об этом же говорится в кратком упоминании о времени из приведенного места «Феноменологии духа». Мы только тогда действительно поймем это место, когда прочитаем его полностью и уразумеем то, что здесь сказано: истинная сущность бытия, бесконечность есть сущность времени, каковая сущность имеет форму пространства.

¹⁷³ Ebd. S. 202.

От истолкования сущности времени в йенских натурфилософских рукописях здесь придется отказаться. Отметим лишь одно: для Гегеля сущность времени составляет «прежде» (das Ehemals), то есть *прошедшее*. Это соответствует основной черте бытия, согласно которой собственно *сущее* то, что *возвратилось в себя*. Если это понимать абсолютивно, тогда это значит: сущее есть всегда уже совершившееся, раньше которого ничего быть не может — всё всегда есть уже более позднее, пришедшее позднее (априори как исконное прошлое: то предыдущее (das Vorherige), которое «есть» просто доременно (vorzeitlich) и тем самым — надременно (überzeitlich); предшествующее, предыдущее, покоящееся в себе, пришедшее к покою прошедшее).

Здесь связать время и пространство с истинной сущностью бытия можно только потому, что оно само, то есть бытие — соразмерно ходу «Феноменологии» — претерпевает своего первое подготовительное, еще самое внешнее определение: в переходе от отчужденной предметности сознания. Указание на сущность бытия в его первом встречающемся отчуждении призвано к тому, чтобы подготовить переход во внутреннюю, подлинную сущность бытия, которая есть самость как *дух*, — подготовить и начать.

Подытоживая, мы тезисно можем сказать так: *Гегель* — бытие (бесконечность) есть также сущность времени. *Мы* — время есть исконная сущность бытия. Это не просто антитетически разыгрываемые тезисы: каждый раз «сущность» означает здесь нечто глубинно различное — как раз потому, что бытие понимается иначе. Сама сущность — лишь последыш (Nachläufer) понимания бытия и его понятия.

(К сожалению, теперь в философии стало так удобно существовать, что достаточно просто нечто подхватить — «Бытие и время» — и потом можно без разбора разъезжать в истории философии, там и сям отыскивая соответствия как доказательства того, что, дескать, об этом уже давным-давно было сказано. И вот что характерно для такого поведения: как раз там, где мы

на самом деле впервые и *единственно* наталкиваемся на проблеск проблематики «Бытия и времени», а именно у Канта, — как раз здесь совсем *не* хотят видеть, но, напротив, начинают говорить о том, что я навязываю Канту свое произвольное толкование. Непонимание современников — странная вещь: благодаря ей неожиданно можешь даже стать знаменитым, правда, в сомнительном смысле. Но даже у славы — не просто у смехотворной популярности, которой мы сегодня почтены — даже у славы есть свое глубинное коварство, о котором Рильке однажды сказал так: «Ведь, в конце концов, слава — только совокупность всех недоразумений, скапливающихся вокруг нового имени». ¹⁷⁴⁾

«Бытие и время» — если я могу еще что-то об этом сказать — не реклама нового лекарственного средства, которое можно и должно распробовать: это наименование задачи, то есть того *делания*, благодаря которому мы однажды, наверное, снова окажемся достойными того, чтобы отважиться на разбирательство с *действительной* философией в самой ее глубине, то есть не отвергать ее, но, *действительно ее понимая*, утверждать ее величие.

Когда Гегель в упомянутом месте излагает собственное понятие бытия, упоминая о времени, он — не больше и не меньше — упраздняет время как путь к духу, который есть вечность.

Сущность бытия — жизнь, непокой, покоящийся в себе самом, *самостоятельность* для-себя-бытия, ¹⁷⁵ которая в своей текучести содержит в себе членение отдельных форм, постоянно возвращая их в себя самое из их раздвоения. Этот «круговорот» есть сущность жизни. Теперь можно детальнее различить содержащиеся в ней моменты.

Первый момент есть устойчивое существование самостоятельных форм, и в этом лежит отрицание различенности, потому что различие в себе есть не что иное, как соотнесенность, вовлеченность в отношение, *невозможность* быть в самом себе, иметь отдельное существование.

¹⁷⁴ Rilke R. M. Auguste Rodin. 1903. WW IV. S. 299.

¹⁷⁵ О проблеме самостоятельности см. начало этого параграфа.

Второй момент, наоборот, есть подчинение того устойчивого существования бесконечности различия.

Отталкиваясь от этих двух моментов жизни, Гегель показывает, что каждый из них обращается в свою противоположность, в результате чего появляются четыре момента жизни: 1) непосредственная непрерывность, 2) обособленно существующее формообразование, 3) всеобщий процесс этих формообразований как таковых, 4) простое соединение трех названных моментов.

Однако жизнь — не непосредственное суммирование этих четырех моментов, а «развивающееся и свое развитие растворяющее и в этом движении просто сохраняющееся целое».¹⁷⁶ Это единство целого, дающее о себе знать в самом движении, есть высшее и подлинное единство жизни и, будучи таковым, оно — иное, не непосредственное. Но само это высшее единство не отщепляется словно для себя как некий для себя же существующий результат: в этом своем высшем единстве жизнь *указывает* на высшее высоты, в которой пребывает всякое снятие, указывает на знание, которым теперь должна быть сама жизнь, самостоятельность. Эта иная жизнь есть самосознание. Самосознание разворачивается по путеводной нити тех моментов жизни, которые были приведены, и которые понимаются как моменты лишь тогда, когда возвращаются в круговое движение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я заканчиваю тем, что просто прерываю разговор и отказываюсь от искусственного подведения итогов. Все остается открытым. Вы должны не усвоить какое-то прочное мнение о произведении и тем более не заполучить какую-то точку зрения для его оценки, а научиться понимать: понимать задачу того разбирательства, которое здесь становится необходимым, — что эта задача собой представляет и что она требует.

¹⁷⁶ II, 137.

Здесь мы стоим перед той философской позицией, которая *доказывает* себя через это произведение, представляя себя в своей действительности.

Но она доказывает себя не в изначальном смысле, то есть она не основывает свою возможность. Но разве не получается так, что невозможность резче всего опровергнута действительностью и тем самым одновременно доказана возможность? Да, но разве абсолют действительно *есть* в «Феноменологии духа»?

Если да, тогда он должен *быть* таковым *до* того, как начнется само произведение. Правоту начала нельзя доказать концом, потому что сам конец есть лишь начало. Значит, остается лишь прыжок в целое абсолюта? Но разве тогда проблема не превращается просто в фактический вопрос совершения или воссоздания прыжка?

Конечно, но тогда сам по себе этот вопрос при его правильном понимании гласит: что должен делать человек как экзистирующий? *Где* он стоит, раз уж ему надо прыгать или не прыгать и тогда делать что-то другое?

Где стоит человек? Да и вообще стоит ли он так, что *сам* может определить себе свое местоположение и решить, надо ли ему его *оставить*? Или человек вообще не стоит, а скорее есть переход? И, может быть, как этот переход он есть нечто ни с чем не сравнимое, которое влечется в сторону бытия, чтобы экзистентно относиться к сущему как сущему?

Должен ли человек и может ли поистине как переход спрыгнуть с себя самого, чтобы оставить конечное, или, может быть, его существо как раз и состоит в его оставленности, в которой только он и может владеть тем, что ему доступно?

Первым и верным признаком того, что вы научились что-то понимать в том невысказанно-существенном, о котором здесь постоянно говорилось, может быть лишь одно, а именно то, что в вас проснулось стремление ответить на глубинное требование этого произведения, — ответить каждому сообразно своим силам и возможностям.

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

Двухчасовая лекция под названием «Гегелева „Феноменология духа“» была прочитана в зимнем семестре 1930/1931 года. Она имеет вполне законченный вид (лишь в некоторых случаях примечания, помещенные в скобках, имеют характер ключевых слов). Лекция насчитывает сорок восемь страниц и имеет многочисленные дополнения (отчасти это вставки, а также короткие резюме). Деление лекции обусловлено характером толкуемого произведения. После тринадцатистраничного «Введения» снова идет заголовок «Феноменология духа», а затем после пяти страниц «Предварительного рассмотрения» дальнейший текст озаглавлен так: «I. Чувственная достоверность или „это“ и мнение». Затем идут дальнейшие заголовки, известные из самой «Феноменологии» (вплоть до «В. Самосознание. IV. Истина достоверности себя самого»).

В основу этого издания, сделать которое мне поручил еще сам Мартин Хайдеггер в марте 1976 года, кроме его собственной рукописи, легли конспекты из наследия Курта Охвадта и Хелены Вайс. Оба конспекта совершенно идентичны (вплоть до случайных ошибок в греческом тексте второго конспекта).

Кроме того я имела возможность опираться на транскрипцию авторской рукописи: в 1961—1962 годах она при поддержке Немецкого научно-исследовательского сообщества была сделана Утой Гуццони, а затем Ута и Альфредо Гуццони вместе с Мартином Хайдеггером сверили ее с оригиналом. Эта транскрипция учитывает все вставки и дополнения, вносит в текст некоторые изменения (например, устраняет почти все «и» в начале предложений, убирает встречающиеся «именно», «как раз» и прочие вставные слова, а также в некоторых случаях меняет стиль изложения — в том смысле, что ставит глагол на то место, которое он должен занимать согласно грамматическим правилам, тогда как, стремясь достичь непосредственной

ясности, Хайдеггер в длинных предложениях иногда ставил глагол рядом с существительным). В одном экземпляре этой транскрипции есть дополнения, которые возникли в результате приблизительно одновременной переработки текста, сделанной Утой и Альфредо Гуццони. В этой переработанной редакции упомянутые перестановки проведены полностью; кроме того, иногда для большей ясности некоторые слова переставляются, часто повторяющиеся соотносятся со смыслом предложения, почти везде текст делится на абзацы не так, как в рукописи, а также исправляются неверные расшифровки и вносятся в текст то, что было упущено по недосмотру. Цитаты по большей части были уже исправлены, а в некоторых случаях для большей понятности были сделаны пояснительные вставки, имеющиеся и в конспекте.

Этот конспект сделан очень хорошо, и есть основания полагать, что первоначально лекция стенографировалась, потому что часто встречающиеся слова-вставки, нанизывающиеся друг на друга прилагательные и т. д. встречаются как в рукописи, так и в тексте конспекта. Отступления по стилю настолько естественны, что сразу чувствуешь, как это было и в самом устном изложении: иногда что-то сокращалось, иногда пояснялось; порой только что сказанное ради ясности соотносилось с предыдущим, добавлялись более точные формулировки, и т. д., тогда как некоторые ослышки и случаи недопонимания (которые легко опознаются именно как таковые) встречаются очень редко. В конспекте не приводятся только те места, где Хайдеггер отвечает на полемические возражения против него.

При подготовке рукописи к печати были учтены стилистические изменения, способствовавшие прояснению мысли и устранявшие недоразумения. Изменения, сделанные ради упорядочения письменного слога Хайдеггера, принимались не всегда: во всяком случае, это не делалось, если страдала ясность при чтении более пространственных предложений. По указанию Хайдеггера из конспекта были взяты вставки и пояснения, проясняющие какой-нибудь несколько тяжеловесно сформулированный пассаж или дающие новую, особенно ясную формулу, а также повторения, если они кратко и четко

выражают тенденцию истолкования.

В квадратных скобках, которые появляются в цитатах, даются пояснения самого Хайдеггера.

В составленном мною оглавлении я стремилась заострить внимание на том главном, что присутствовало в истолковании затронутых тем (одни лишь колонтитулы или простой указатель были бы слишком скудны).

В данной лекции автор, минуя предисловие и введение, интерпретирует два первых раздела «Феноменологии духа» («А. Сознание» и «В. Самосознание» (IV, 1—3)) — как раз потому, что их можно рассматривать как развитие и преодоление той позиции, которую Кант занимает в «Критике чистого разума». Хайдеггер считает, что здесь для Гегеля с историко-содержательной точки зрения центральное значение имеет подраздел «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир»: во-первых, как размежевание с философией рефлексии, остановившейся в конечности наличного и рассудка, а во-вторых, как подготовка и обоснование абсолютной позиции идеализма. В этом разделе «Феноменологии» Хайдеггер видит «систематическое изображение и обоснование перехода метафизики из Кантовой основы и его постановки вопроса в основу и постановку немецкого идеализма, перехода от конечности сознания к бесконечности духа» (как об этом говорится в приложении, отмечающем почасовые лекционные повторения). Кроме того, говоря об этом «обосновании идеализма» в переходе от сознания к самосознанию, Хайдеггер подчеркивает Гегелев акцент на том, что самосознание надо не только схватывать с точки зрения знания, но и выявлять в его *бытийном смысле*. Для Хайдеггера в разделе, посвященном самосознанию, центральным оказывается Гегелево вопрошание — уже не о предметности предметов, а о сущности «стояния самости», самостоятельности, самобытия. «Речь идет о переводе знания в абсолютную поставленность знающего на себя самого, о добывании раскрытой в себе *действительности духа*». Поэтому в последнем разделе лекции «феноменология» истолковывается как «фундаментальная онтология

абсолютной онтологии» в смысле абсолютного «идеализма»; «идеализм» понимается как полагание бытийной проблемы, ориентированное на *idéiv* и *λόγος*.

Однако здесь истолкование Гегелевой позиции представляет собой разбирательство с нею на основании принципа соотнесения. Ядром этого разбирательства служит понятие трансцендентности, как оно предстает в Хайдеггеровой лекции «Метафизические начальные основания логики» (1928), а затем в «Существо основания»: как трансцендирование вот-бытия за пределы сущего, поскольку первое есть бытие-в-мире. Хайдеггер видит, что в каком-то смысле его собственная интенция по отношению к Канту — изображение возможности априорного понимания бытия из единого основания самости — дает о себе знать и в Гегелевом диалектическом развитии сознания в самосознание; с другой стороны, диалектическому преодолению конечности сознания, диалектической абсолювенции из относительного он противопоставляет трансценденцию за пределы сущего к самости, бесконечности абсолютного познания, — конечность трансцендирующего вот-бытия. «Абсолювентно ли понимание бытия и является ли абсолювентное *абсолютом* или же абсолювенция есть скрытая *трансценденция*, конечность?». Итак, с одной стороны, отрешающееся от сущего трансцендирование человека, взятого в его конечности, с другой — диалектическое само-отрешение абсолютного знания от предметности сущего, — таково несродное родство, налагающее своеобразный отпечаток на Хайдеггерову интерпретацию Гегеля в лекционном курсе 1930/1931 года.

Я благодарю кандидатов философии Ральфа-Петера Лозе и Хартмута Тёдта из Кильского университета за их тщательную выверку корректуры.

Ингтрауд Гёрланд

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

«Литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями», — так крупнейший русский неогегельянец Иван Ильин писал о Гегеле, стремясь разобраться в причинах ренессанса Гегелевой мысли, а точнее — в том ярком и порой довольно причудливом «гегелианстве» (статья так и называется — «О возрождении гегелианства»), которое, подобно дерзновенным музыкальным вариациям на хорошо известную и любимую тему, порой так сильно акцентировало обертоны, так резко меняло смысловую тональность, что под давлением столь смелого прочтения исконной партитуры звучание самой темы в ее классическом исполнении становилось почти неузнаваемым.

Почему так происходило? Потому что, по словам того же Ильина, был «утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан». В Гегелевой «Феноменологии духа», анализу которой и посвящен переведенный нами курс Хайдеггеровых лекций, на этот «вход» указывает его ключевое слово, а точнее несколько однокоренных терминов, каковые — не что иное, как латинизмы, которых в этом немецком тексте совсем немного (известно, что Хайдеггер порой не слишком жаловал латынь, и тут он, наверное, в чем-то был похож на того, с кем в этих лекциях устраивает свое «разбирательство», свою знаменитую *Auseinandersetzung*, направленную на деструкцию классической метафизики: согласно Густаву Шпету, «имеется сообщение, будто Гегель собирался написать „Феноменологию духа“, не пользуясь латинской и греческой терминологией»). Тем не менее такие слова есть, и наши ключевые термины — это глагол *absolvieren*, субстантивы *Absolvenz* и *Absolutio*, а также прилагательное *absolvent*. Сразу видно, что этимология их вполне прозрачна и что в иерархии метафизической терминологии все они связаны с верховным термином классической метафизики — самим *абсолютом*, который, как известно, буквально означает «отвязанный», «отделенный», «освобожденный», «завершенный» (как страдательное причастие *absolutus*). Следовательно, глагол *absolvieren* значит «отвязывать», «отделять» (причем

как во вполне житейском смысле завершения учебного заведения, когда выпускник (он же — *Absolvent*), заканчивая учебу, буквально «отвязывается» от своей *Alma mater*, так и в смысле религиозно-исповедальном, когда католический священник, отпуская кающемуся его грехи, произносит сакральную формулу „*Absolvo te*“, то есть «освобождаю тебя» («отвязываю», «отделяю») от твоих грехов. Субстантив *Absolvenz* — это «отвязывание», а субстантив *Absolutio* традиционно имеет два значения: юридическое («оправдание») и религиозное («отпущение грехов»).

Все здесь настолько прозрачно и очевидно, что, собственно, не о чем и говорить. Остается только решить, почему Хайдеггер, нередко используя исконно *немецкие* синонимы к термину *absolvieren* (который хотя и «онемечился», но не утратил своих латинских черт), в своем анализе Гегелевой «Феноменологии» в конечном счете отдает предпочтение именно ему, а не им. Говоря о том, что абсолюту претит любая *relatio*, любое отношение к чему бы то ни было, Хайдеггер употребляет вполне синонимичные возвратные глаголы *sich loslösen* и *sich losmachen* («отвязываться», «освободиться»), а также однокоренные страдательные причастия *abgelöst*, *herausgelöst*. Эти же термины в их применении к метафизическому абсолюту появляются, например, в трактате, посвященном анализу понятия свободы в философии Шеллинга («Шеллинг: о сущности человеческой свободы», 1936), в работе «Понятие опыта у Гегеля» (1942—1943) и других вещах, но окончательным вариантом все равно остается упомянутый латинизм.

Такое предпочтение тем более интересно, что в самой «Феноменологии духа» термин *sich absolvieren* употребляется — вне какого-либо специфического контекста — всего *два раза* и к тому же почти в самом конце книги. Густав Шпет, переложивший «Феноменологию» на русский язык, переводит его (когда речь заходит о различных формах отъединения и в частности о переходе одной формы становящегося «духа» в другую) словом «отрешаться», но точно так же и в таких же контекстах он переводит и термин *sich entäußern*, встречающийся гораздо чаще (около полусотни раз), а

субстантив Entäußerung («отказ», «уступка») переводит как «отрешение» (и в таком варианте выносит этот термин в свой «список терминов»). Поскольку это так, вполне уместно вкратце рассмотреть этимологию данного слова, тем более что при таком переводе упомянутого латинизма (и в том контексте, где речь идет о Хайдеггеровом «разбирательстве» и «размежевании» с философией Гегеля и вообще классической философией) мы сразу попадаем в своеобразное смысловое поле, богатое различными концептуальными напластованиями. Ведь «отрешение» помимо прочего перекликается с «решимостью», сразу заставляющей вспомнить об экзистенциальном предвосхищении смерти и драматическом «заступании» в нее, и хотя в немецком языке в данном случае мы имеем дело с разными корнями (Entschlossenheit//Entäußerung//Absolvenz), в русском переводе начинает звучать иная музыка, где владычествует свой морфологический контрапункт.

Итак, первоначально глагол «решить» означает «вязать», «связывать», а антонимический ему глагол «разрешить», соответственно, означает «развязать» («освободить»). В ивритском келейном правиле читаем: «Прешедшая же согрешения моя милосердием Твоим прости ми и *разреш* от всех сих, яже изглаголах пред Тобою, яко благ и человеколюбец» (то есть «развяжи», «отвяжи», «избавь» от «согрешений»). В Книге пророка Даниила царь Валтасар говорит Даниилу: «А я о тебе слышал, что ты можешь объяснять значение и *разрешать* узлы» (Дан. 5:16). Наконец, знаменитое евангельское место, а именно слова Иисуса Христа, переданные Матфеем: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что *разрешите* на земле, то будет *разрешено* на небе». Но иногда эта антонимия не соблюдается, и тот же глагол «решить» означает как раз «разрешить» в смысле «развязать»: например, в одном церковном акафисте «решитель» и «разрешитель» выступают как полные синонимы: «долгов решитель», то есть тот, кто прощает долги, освобождает от них; «решительный», то есть имеющий силу «разрешить» в смысле «развязать», «освободить». Применительно к недугам глагол «решати» означает «исцелять», «врачевать», то есть буквально

«отвязывать» от болезней. Во время Божественной литургии звучат такие слова: «Господь *решит* окованная», то есть «Господь освобождает (развязывает) связанных», «закованных», и, наконец, римская великомученица Анастасия, как известно, называется *Узорешительницей*, то есть освобождающей от уз, «развязывающей».

Но тогда получается, что в таком контексте «решимость» — это своего рода «развязанность» для чего-то или на что-то. «Я *решился*» значит: я «развязался», «развязал себя», стал свободным для того, чтобы что-то совершить: например, предвосхищающим образом заступить в ту самую смерть, которую мне никогда не дано будет осознать «предметно» как нечто со мной совершившееся. Однако в таком случае и рассматриваемая нами «отрешенность» как будто начинает звучать в таком же экзистенциальном ключе: можно сказать, что становление абсолютного знания, которому и посвящена «Феноменология духа» (когда на смену «чувственной достоверности» приходит «восприятие», сменяющееся «рассудком» и т. д.), исполнено своей метафизической «решимости», и тогда глагол «отрешиться» говорит не о желании обрести некую статическую невозмутимость, а о стремлении найти эту самую *решимость на отрешение* — со всею присущей ей драматической динамикой. Ведь когда становящийся «абсолют» *отрешается* от какой-либо своей формы, он *решается* на что-то другое, то есть *отвязываясь-от* (ab-solutus), *развязывается-на* (даже рискуя на каком-то этапе обрести «несчастное сознание»). С известной долей условности здесь, употребляя хайдеггеровский термин, можно говорить о некотором «прежде-себя-бытии».

«Несчастное сознание составляет бытие самосознания, — пишет Хайдеггер. — Поэтому как при конструировании восприятия уже, *забегая вперед* [курсив наш. — А. Ш.], приходилось обращаться к рассудку, причем в форме иллюзии и того, что в ней заключается, так и теперь конструкция самосознания требует, чтобы неким *предвосхищающим образом* [курсив наш. — А. Ш.] было дано определение *абсолютного бытия*».

И еще: «У восприятия [здесь речь идет о второй форме становления абсолютного знания, следующей после чувственной достоверности. — *А. Ш.*] нет никакого покоя. Поэтому в нем самом уже должно проявляться то иное, к чему оно переходит. Именно *в нем самом* — то есть не только как необходимый *результат*, каковым оно само было по отношению к чувственной достоверности. Ему *уже* принадлежит то, чем оно *станет*».

Гегель с этим согласен: критикуя Шеллинга за утвержденное им «первоначальное единство», якобы имеющееся в абсолюте и потому не предполагающее такого «прежде-себя-бытия», он пишет: «Только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самого в инобытии, а не некоторое *первоначальное* единство как таковое или *непосредственное* единство как таковое, — есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец». Правда, словно предчувствуя некую методологическую порочность этого «круга» (без которого, впрочем, не было бы и «системы», а значит и истины как целого — ведь по его же словам «истинное есть целое» как система), он тут же добавляет: «Жизнь Бога и божественно познавание... можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако такая идея опускается до назидательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и *работы негативного* [курсив наш. — *А. Ш.*]».

Но так ли уж *негативна* та негативность, о которой он говорит? Нам придется в этом разобраться для того, чтобы понять, насколько, на наш взгляд, оправдан перевод глагола *sich absolvieren* глаголом «отрешаться», существительного *Absolvenz* «отрешением», прилагательного *absolvent* как «отрешительный» и т. д., и не лучше ли не допускать этой смысловой полифонии, когда речь идет о становлении метафизического абсолюта. Мы уже говорили о том, что порой неогегельянское прочтение классической Гегелевой партитуры приводило к совершенно неожиданному ее звучанию, и

в этом отношении достаточно характерна, например, интерпретация «Феноменологии духа» гегельянцем Александром Кожевом (мы берем этот пример хотя бы потому, что его знаменитые в свою пору лекции звучали весьма пропедевтически — «Введение в чтение Гегеля» („Introduction à la lecture de Hegel“), — а еще потому, что в них имена Гегеля и Хайдеггера соседствуют самым неожиданным образом). Для Кожева разрушительная и в то же время творческая мощь Гегелевой негативности не подлежит никакому сомнению: она есть решительное «разъедание тотальности» и отъединение «непредметного» субъекта (этой «живой субстанции» — по словам Гегеля), преисполненного негативности как трагической и в то же время созидательной свободы, от косной и «самотождественной» метафизической субстанции, не знающей подлинно экзистенциального времени и пребывающей в той «вечности», которая «наличествует» совершенно предметным образом как нечто данное вневременным образом.

Нет сомнения в том, что для такого субъекта стремление *отрешиться* от предметного мира, мертвого в своей непреложной самотождественности, преисполнено самой настоящей *решимости*, которая нужна ему для того, чтобы, по словам Гегеля, «смотреть в лицо негативному и пребывать в нем», а значит видеть перед собой не предметно-вневременную данность, а самое настоящее *Ничто* как чуть ли не методологическое *условие* существования своей собственной смертной самости («Гляди в холодное Ничто», — призывал в одном из своих стихотворений Георгий Иванов, яркий представитель Серебряного века, словно расслышавший слова Гегеля и почувствовавший экзистенциальную интенцию Кожева). «Человек понимает, — пишет Кожев, — что только лишь его конечность, или смерть, обеспечивает ему абсолютную свободу, освобождая его не только от налично-данного мира, но также и от того вечного и бесконечного наличного данного, которое было бы Богом, если бы человек не был смертным существом». Как тут не вспомнить другого поэта — Евгения Баратынского, который задолго до Георгия Иванова воскликнул: «В тягость роскошь мне твоя / О бессмысленная вечность!». Она

бессмысленна как раз своей внеположной *наличной данностью*, которая словно навязывается человеку, не оставляя ему никакой возможности выбора, ибо, навязываясь, отнимает у него его *конечность*, а значит и тот горький выбор, который называется самоубийством. «Человек, не будь он смертным, — продолжает Кожев, — не мог бы убить себя без „необходимости“, не мог бы уйти от безусловной определенности наличной целостностью Бытия, которое в таком случае заслуженно могло бы именоваться „Богом“».

И здесь опять можно обратиться к поэтической иллюстрации, хотя и несколько пространной, — на сей раз это другой представитель Серебряного века, Владислав Ходасевич, которого страшила столь безусловная «наличная целостность Бытия», обесмысливавшая его возможное самоубийство:

И ничего не нужно мне на свете,
И стыдно мне,
Что суждены мне вечно пытки эти
В его огне;
Что даже смертью, гордой, своевольной,
Не вырвусь я;
Что и она — такой же, хоть окольный,
Путь бытия.

(Мимоходом отметим: та грозная и тяжелая музыка непреложной метафизической данности бытия и вечности, тяготившая Баратынского и Ходасевича, вполне любезна уху Сергея Булгакова, и он, наверное, рад, что Ходасевичу «не вырваться» из бытийных объятий: в своем «Свете Невечернем» он прямо пишет, что «соблазн метафизического самоубийства, стремление уйти из „распаленного круга бытия“ [обратим внимание: именно *круга* — вот первый композиционный признак метафизической замкнутости! — *А. Ш.*]» заранее обречено на провал, ибо «корни бытия своего мы имеем в вечности и *не властны* [курсив наш. — *А. Ш.*] исторгнуть их», и потому «самоубийство есть всегда и всецело акт жизнеутверждения».) Мы, наверное, слишком увлеклись поэтическими иллюстрациями кожевовского

прочтения Гегелевой партитуры субъекта (хотя для разнообразия можно обратиться и к «прозе» — в записных книжках Антона Чехова читаем: «Смерть страшна, но еще страшнее было бы сознание, что будешь жить вечно и никогда не умрешь»), но нам надо было показать, сколь явно и дерзновенно Кожев *экзистенциализирует* структуру этого субъекта, прямо заявляя, что «Время, которое Гегель имеет в виду, — это Время, которое для нас является *Временем историческим...* Действительно, для этого времени характерен приоритет Будущего». И через несколько страниц: «Чтобы понять парадоксальное отождествление Времени и Понятия, надо изучить „Феноменологию духа“ в целом. Нужно знать, с одной стороны, что Время, о котором идет речь, это Время человеческое, или историческое, то есть Время, где главенствует Будущее».

Впору остановиться: наверное, разговор об историческом времени вполне уместен, но вот когда речь заходит об «отождествление Времени и Понятия», закрадывается мысль, что перед нами одно из «самых курьезных суждений и недоразумений», которыми, по уже приводившимся словами Ивана Ильина, так «изобилует» литература о Гегеле, хотя сам Кожев, разумеется, так не думал. Да, в VIII разделе «Феноменологии» («Абсолютное знание») Гегель говорит, что «время есть само понятие, которое налично есть и представляется сознанию как пустое созерцание», но далее читаем: «В силу этого дух необходимо является во времени и является до тех пор, пока не постигает свое чистое понятие, то есть пока не *уничтожает* время». Когда понятие «постигает само себя, оно *снимает* свою временную форму». И далее тут же: «Время поэтому выступает как судьба и необходимость духа, который *не завершен* внутри себя [езде курсивы наши. — А. Ш.]».

Кожев как будто не видит этого, продолжая настаивать на тех принципиальных моментах, которые он усматривает в Гегелевом субъекте: его *конечности* как обращенности в Ничто, упомянутом *главенстве Будущего* в жизни субъекта и сокрытой в нем глубинной *негативности* как условия его экзистенциальной *несамотождественности*. Несмотря на кажущуюся

парадоксальность такого сочетания (какое будущее, если впереди конец и Ничто?), с точки зрения экзистенциальной онтологии оно оправданно: ведь будущее как «прежде-себя-бытие» рождается из *времени* (в «Прологоменах к истории понятия времени» Хайдеггер прямо говорит: «Время — это то, что делает возможным прежде-себя-бытие»), но из *конечного* времени (как говорится в тех же «Прологоменах», «движения вещей природы... совершенно безвременны» — и в этом смысле они *вечны* и нисколько не отличаются от уже рассмотренной нами метафизической вечности, так страшившей некоторых поэтов своим всегдашним, вечным *настоящим*).

Все так, но пора спросить, насколько такая жизнь субъекта оправдана с точки зрения той онтологии, которую мы имеем в «Феноменологии духа»? Да, Кожев говорит, что в ней «главенствует Будущее», но мы немало удивимся, обратившись к Хайдеггеру, в своем лекционном курсе рассматривающему ту же «Феноменологию». «Если здесь намеренно указывается на *временные* моменты, — пишет он, — то происходит это в полной ясности относительно того, что тем самым мы выходим за Гегеля, причем не просто в том направлении, которое для него случайно не стало специальной проблемой, но в направлении, которое, коль скоро оно выбрано, оборачивается *против* него... Надо видеть, что *Гегель определяет время так же, как он определяет «Я», то есть логико-диалектически*, исходя из уже предрешенной идеи бытия.

Хотя иногда, как мы уже видели, он говорит о бывшем, но никогда — о будущем. Это согласуется с тем, что отличительной чертой времени для него является *прошедшее*; оно есть прохождение и преходящее, всегда прошедшее».

Итак, Гегель определяет время «логико-диалектически», то есть в контексте старой метафизической онто-*логи*и, тогда как Хайдеггер предпочитает говорить об онто-*хрони*и: «Направление нашего пути, который должен пересечься с Гегелевым, указано «Бытием и временем» — пишет он, — то есть негативно: время — *не* „логос“». И еще: «Заголовок „Бытие и время“ указывает, наверное, на то, что здесь можно говорить об *онтохронии*. Здесь

„хронос“ стоит на месте „логоса“». Но если это так, если Гегель «определяет время... логико-диалектически», тогда невозможно и то *трансцендирование*, которое, как мы видели, так желанно Кожеву, когда он цитирует слова Гегеля о необходимости «смотреть в лицо негативному и пребывать в нем», а невозможно оно потому, что в таком случае, как пишет Хайдеггер в том же «Бытии и времени», «время само берется как сущее среди другого сущего», тогда как на самом деле (и так он говорит в самом конце уже упоминавшихся нами «Прологомен к понятию времени»), «не: время есть, но: вот-бытие обнаруживает свое бытие в качестве времени» („Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein“).

«Время, о котором идет речь, это Время человеческое, или историческое, то есть Время, где главенствует Будущее», — пишет Кожев, и мы только что приводили эту цитату, однако и здесь пафос «исторического времени» оказывается необоснованным. «Надо со всей остротой подчеркнуть: для Гегеля *время и пространство* с самого начала (причем так остается во всей его философии) *прежде всего* — проблемы натурфилософии, и это вполне соответствует традиции, — заявляет Хайдеггер. — И когда он [то есть Гегель] говорит о времени в контексте проблематики истории и даже духа, это всякий раз происходит в формально расширенном перенесении натурфилософского понятия времени на эти области. Проблематика времени не раскрывается у него из проблематики истории и тем более духа — по той простой причине, что это противоречит его основному замыслу *так*, как ничто другое».

Итак, Хайдеггер уничтожает первый краеугольный камень в триаде Кожева (историческое время, конечность, негативность), но так же он поступает и с двумя другими. Для Кожева онтологическая *конечность* субъекта есть условие его возможности «смотреть в лицо негативному и пребывать в нем», то есть условие его трансцендирования, и в своей деструкции Гегелевых онтологических построений Хайдеггер допускает, что его бесконечность родилась из конечности, но, однажды родившись, она затем, так сказать, совершила

метафизический «переворот», узурпировала власть и утвердила свое метафизическое первородство в его системе. «Самым радикальным образом бес-конечность (Un-endlichkeit) может стать проблемой только тогда, когда проблемой становится конечность, а вместе с нею проблемой становится *нет* (Nicht) и *ничтожное* (Nichtige), в котором не-конечное (Nicht-Endliche) должно, раз уж на то пошло, прийти к истине, — пишет Хайдеггер. — *Проблематика конечности* — вот где мы пытаемся встретиться с Гегелем...»

И далее: «Но, наверное, можно спросить: разве так начатое разбирательство с Гегелем не является излишней проблемой? Ведь он как раз изгнал конечность из философии — в том смысле, что *снял* ее, то есть преодолел, признав за ней *право на существование*. Разумеется, но только остается вопрос, была ли *та* конечность, каковой она в своей определяющей роли была в философии до Гегеля, — была ли она *исходной* и *действительно действующей* в философии конечностью или же она была лишь *случайной* и просто с необходимостью учитывалась наряду с чем-то еще. Надо задать вопрос, не получается ли так, что как раз сама Гегелева бесконечность возникла из этой случайной конечности, чтобы потом ее возвратным образом поглотить».

Как бы там ни было, но это *поглощение* совершилось, и потому уничтожается и последний камень из упомянутой триады Кожева — столь дорогая ему *негативность*, на которой, по существу, построено все его «Введение в чтение Гегеля». Несмотря на то, что сам Гегель говорит о «серьезности, страдании и работе негативного», Хайдеггер заявляет, что «Гегелева негативность — никакая (ist keine), потому что она никогда не воспринимает всерьез „нет“ и „нетствование“ — „нет“ уже снято в „да“». И даже заступление в смерть, даже ее предвосхищение «никогда не делает положение серьезным», невозможно «никакое крушение и разрушение — все уловлено и сглажено». Почему так? Потому что из «сознания» нельзя вывести «конечность»: ведь, по определению Семена Франка, «„мыслить“... означает

иметь что-либо как сверхвременно-тождественное единство, как определенное, неизменное „нечто такое“». Именно «сверхвременность» мышления и не дает ему увидеть «конечности», если к тому же, как пишет Гегель, «разум есть достоверность сознания, что оно есть *вся реальность*» [курсив наш. — *А. Ш.*], тогда как на самом деле сознание, как говорит Хайдеггер в «Основных проблемах феноменологии», «есть только модус схватывания себя, но никак не первичное само-размыкание».

Итак, в своей «решимости» как «развязанности» на подлинную трансценденцию (вспомним еще раз этимологию слова «решимость») сознание все-таки не достигает ее, то есть — если позволено пошутить с корнем «вяз» — его «развязность» оказывается не столь «отвязной», чтобы решиться на подлинное, первичное саморазмыкание, а точнее говоря, это размыкание просто невозможно в условиях классической онтологии. Но что же тогда остается? А остается та самая *Absolvenz*, которую мы и пытались перевести, остается то *sich absolvieren*, которое совершается внутри абсолюта. Надо ли переводить их «отрешением» или лучше — дабы сохранить единство корня с *абсолютом* — сохранить именно *абсольвенцию* как ту *трансценденцию*, которая так и не состоялась в глубинах этого метафизического *абсолюта*? Предпочтительнее, наверное, второе, но тогда мы признаем наше поражение или дерзаем утверждать, что — парадоксальным образом — переводом этих терминов (оставшихся без перевода) стала *вся наша статья* — в том смысле, что теперь читатель — подобно Одиссею, который, воротившись на все ту же, ничуть не изменившуюся Итаку, наверняка смотрит на нее иным взором — итак, теперь читатель, увидев в тексте «абсольвенцию», «абсолюцию», «абсольвентный взор», «абсольвентное знание» и т. п., не просто воспримет их как оставшиеся без перевода латинизмы, но, пройдя вместе с нами по волнам наших рефлексий, посмотрит на них другими глазами.

А. П. Шурбелёв