

Онтологія Гегеля *).

Что касается до элементов чувственной достоверности, то замѣна, сдѣланная здѣсь Гегелемъ, состоитъ въ томъ, что онъ идеальнымъ дѣятельностямъ и состояніямъ придаетъ такія названія которыя обыкновенно употребляются только о конкретно-реально сущихъ, по себѣ состоящихъ вещахъ.

И, во-первыхъ, Гегель самую чувственную достоверность (*sinnliche Gewissheit*) представляетъ чѣмъ-то состоящимъ по себѣ, какъ будто она есть какой-либо предметъ, или даже субстанція, такъ что у него *я* и предметъ называются *моментами* чувственной достоверности, которые находятся въ ней и *выпадаютъ изъ нея*. И такое названіе является у него не на концѣ только изслѣдованія: въ такомъ случаѣ, конечно, можно было бы подумать, что это мнѣніе о чувственной достоверности явилось вслѣдствіе несомнѣнности другихъ положеній, именно какъ результатъ доказанной несостоятельности достовернаго предмета и удостовѣреннаго субъекта, самихъ въ себѣ. Такое обозначеніе чувственной вѣрности имѣетъ, напротивъ, у Гегеля мѣсто въ самомъ началѣ изслѣдованія, которое именно и начинается у него не знаніемъ и не предметомъ, но *чувственною достоверностью*, какъ будто ея существованіе имѣетъ мѣсто прежде существованія предметовъ и *я*, а не есть слѣдствіе уже извѣстнаго отношенія *я* и предмета, которые впрочемъ очень хорошо могутъ быть и внѣ этого отношенія. Сначала можно подумать, что это метафора, довольно обыкновенная въ языкѣ, который любилъ иногда представить лица какъ будто существующими въ своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ и вещи въ извѣстномъ отношеніи, наприм.: *я въ отчаяніи, въ надеждѣ, эта вещь въ ува-*

*) Окончаніе. См. книгу 8 и 10.

женіи и т. под. Но это не метафора, потому что на такой замѣнѣ выраженія основывается в послѣдствіи то, что истиною признается «сама чувственная достовѣрность, а не одинъ изъ ея моментовъ», чего, конечно, не могло бы случиться, если бы самостоятельность чувственной достовѣрности и моментальность ея элементовъ были только метафорическія, и я съ предметомъ признаваемы были состоящими независимо отъ чувственной достовѣрности.

Но даетъ ли какое-либо право на такое представленіе чувственной достовѣрности самый дѣйствительный бытъ сознанія?—Никакого. Уже и самъ Гегель чувственную достовѣрность называетъ *отношеніемъ*: «такимъ-то образомъ,—говоритъ онъ,—вѣрность, какъ *отношеніе*, есть непосредственное чистое *отношеніе*; сознаніе есть я, чистый *этотъ*; отдѣльное лицо знаетъ чистое *это* или *отдѣльное*». Но въ отношеніи относящіяся вещи могутъ-ли быть названы его моментами, находящимися внутри его? По общему сознанію, отношеніе находится *между* вещами, а не на вещахъ, и вещи находятся въ своемъ взаимномъ отношеніи не какъ части въ своемъ цѣломъ, но какъ двѣ самостоятельныя и часто даже совершенно другъ отъ друга независимыя вещи, основывающіяся каждая на своихъ силахъ и законахъ. *Отношеніе* бываетъ даже между вещами, вовсе не *относящимися* другъ къ другу, т.-е. именно то самое, что онѣ никакъ не относятся другъ къ другу, и составляетъ ихъ взаимное *отношеніе*. Поэтому объ отношеніи собственно можно говорить, что оно *принадлежитъ* вещамъ, а не то, чтобы вещи находились *въ* немъ, да и это-то даже не совсѣмъ можно говорить, такъ какъ отношеніе вовсе не есть внутренняя *принадлежность* вещи, даже не внѣшняя ея сторона, но совершенно несущественный ей, самой въ себѣ, образъ бытія. Впрочемъ, чувственная достовѣрность не есть даже и отношеніе, по крайней мѣрѣ *дѣйствительное* отношеніе между вещью и субъектомъ. При *дѣйствительномъ* отношеніи необходимо существованіе по крайней мѣрѣ двухъ относящихся вещей; ибо въ противномъ случаѣ одному числу не къ чему будетъ и относиться. Но въ чувственной достовѣрности не всегда еще необходимо существованіе субъекта и вещи одного возлѣ другого. Вещь можетъ быть вдалекѣ отъ насъ, даже совершенно исчезнуть, быть безъ всякаго къ намъ отношенія, и между тѣмъ мы можемъ быть удостовѣренными въ ней, и она можетъ находиться въ извѣстности у насъ: съ удаленіемъ отъ

вещи, которую мы видѣли или слышали, еще не исчезаетъ ея достовѣрность. А это уже ясно показываетъ, что достовѣрность никакъ не можетъ быть чѣмъ-нибудь такимъ, въ отношеніи къ чему вещь и я могутъ быть моментами, въ немъ находящимися. Достовѣрность, или лучше удостовѣренность, если даже разберемъ то слово (*Gewissheit*), которымъ называетъ ее Гегель (а онъ придаетъ языку большую важность), значитъ именно не что другое, какъ извѣстное состояніе моего сознанія, есть моя извѣстная принадлежность и вовсе не имѣетъ существеннаго вліянія на вещь и тѣмъ менѣе можетъ имѣть для меня, какъ субъекта, силу цѣлаго въ отношеніи къ своему моменту. Если я и говорю: «я нахожусь въ удостовѣренности касательно этой вещи, и вещь находится въ этой достовѣрности», то черезъ это я совсѣмъ не утверждаю, что я и вещь какъ-либо химически или механически заключены въ одномъ—въ чувственной достовѣрности. Напротивъ, я черезъ это чувственную достовѣрность *приписываю* моему знанію и говорю только объ образѣ существованія для моего знанія моего же представленія. А все это какъ далеко отъ реальной сущности я и отъ реальной вещи! И та и другая остаются внѣ достовѣрности, и первая, т.-е. сущность моего я, оказывается здѣсь не только не моментомъ, но даже чѣмъ-то верховнымъ, не говоря ужъ о самой чувственной достовѣрности, но даже и по отношенію къ знанію, для коего чувственная достовѣрность составляетъ не болѣе, какъ внѣшній образъ бытія въ отношеніи къ нему его представленія. На этомъ-то основаніи всѣ лучшіе философы, полагая процессъ познания, всегда начинали именно съ я или, по крайней мѣрѣ, съ сознанія, ибо имъ извѣстно было, что удостовѣренность есть явленіе этого я и имѣетъ мѣсто только вслѣдствіе бытія этого я и реальнаго предмета, а не составляетъ сущности, изъ коей какъ я, такъ и предметъ уже послѣ выпадаютъ въ видѣ моментовъ.

Представляя самую чувственную достовѣрность чѣмъ-то реально состоящимъ по себѣ, Гегель прилагаетъ конкретное названіе и къ самому знанію, которое у него составляетъ одинъ изъ моментовъ достовѣрности. Онъ именно считаетъ знаніе совершенно равнозначительнымъ субъекту или я и всюду замѣняетъ одно названіе другимъ. «*Сознаніе*,—говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—есть я и болѣе ничего, чистый *этотъ*. Въ чувственной достовѣрности нѣчто положено, какъ несущественное, это я, *знаніе*, которое знаетъ предметъ только потому, что онъ существуетъ» и т. д. И здѣсь сна-

чала можетъ показаться, что такая замѣна слова *знаніе* словомъ *я*, и наоборотъ, есть только тропь, употребленіе слова, означающаго лицо, вмѣсто выраженія, означающаго его принадлежность. Но въ послѣдствіи открывається, что эта замѣна одного слова другимъ послужила Гегелю къ тому, чтобы признать несущественнымъ бытіе отдѣльнаго лица, изъ того именно, что одно *я* видитъ здѣсь дерево, а другое—домъ. А этого, конечно, не могло бы случиться, если бы Гегель признавалъ существованіе субъекта, какъ независимо сущаго отъ своего знанія, ибо несогласіе знанія одного *я* съ знаніемъ другого не могло бы повредить ни тому, ни другому, такъ какъ дѣйствительная сущность ихъ заключена была бы не въ знаніи ихъ, но въ реальной ихъ субстанціи. Итакъ, это не тропь.

Спрашивается теперь, даетъ-ли дѣйствительный бытъ сознанія на степени чувственной достовѣрности какое-либо право къ такой замѣнѣ одного слова другимъ? Опять нѣтъ. И на степени чувственной достовѣрности мы отличаемъ свое *я* отъ собственныхъ своихъ видоизмѣненій; ибо иначе надо было бы признать чувственную достовѣрность какимъ-то совершенно безсознательнымъ состояніемъ, такъ какъ познаніе именно въ томъ и обнаруживается, что мы начинаемъ отличать свое *я*, какъ отъ чуждой намъ внѣшности, такъ и отъ собственныхъ видоизмѣненій. Дѣло только въ томъ, что при чувственной достовѣрности, говоря по Гегелю, нѣтъ еще рефлексіи, т.-е. обращенія на себя; мы еще не дѣлаемъ свое *я* особеннымъ предметомъ своего знанія, но отличеніе своего *я* всегда имѣетъ мѣсто. Посмотримъ на самое первое обнаруженіе сознанія, посмотримъ на дитя въ первыя минуты его сознательной жизни; оно говоритъ: «дайте мнѣ,—мнѣ этого хочется». Говоритъ-ли оно черезъ это: дайте этого моему мнѣнію, этого хочетъ мое мнѣніе? Совсѣмъ нѣтъ,—мнѣніе здѣсь представляется чѣмъ-то совершенно отличнымъ отъ того, кто хочетъ, и кому нужно что-то дать. «Я знаю, это не я думаю». Очевидно, во всѣхъ этихъ выраженіяхъ ясно просвѣчиваетъ отличеніе *я* отъ знанія, отъ думы, и здѣсь даже имѣетъ мѣсто сравненіе моего *я* съ моею думою, какъ двухъ вещей, отличныхъ другъ отъ друга. Такимъ образомъ при чувственной достовѣрности въ *я* сознается всегда болѣе, нежели простое знаніе; цѣлая сфера хотѣнія и чувствованія приписывается тому же *я*, и вмѣстѣ это *я* отличается отъ всѣхъ этихъ состояній. Ясно, такимъ образомъ, что чувственная достовѣрность

не даетъ права считать *я* и знаніе совершенно за одно и то же. Впрочемъ, можетъ-быть, Гегель здѣсь говоритъ и о томъ душевномъ состояніи, въ которомъ не могутъ имѣть мѣста думы, даже подобныя только-что представленнымъ въ примѣрѣ; онъ, можетъ-быть, беретъ человѣка еще на той ступени, когда онъ просто только видитъ и можетъ выражать свое мнѣніе только простымъ указаніемъ, безъ всякаго упоминанія и догадки объ *я*: вотъ домъ, вотъ дерево, или даже просто: дерево и т. п. Но, во-первыхъ, этого состоянія Гегель вовсе не въ правѣ назвать состояніемъ сознанія: «сознаніе есть *я*, болѣе ничего». Это еще только пробивающееся сознаніе, борьба духовности съ чистою животностью, и если назвать такое простое указаніе состояніемъ сознанія, то надо назвать сознательными и скотовъ, которые, конечно, также могутъ видѣть, слышать и т. п. За такое пониманіе сознанія ручается уже и самое слово, и этому ручательству долженъ вѣрить Гегель, слишкомъ любящій примѣнять выраженія къ самому дѣлу и слишкомъ часто употребляющій такіа примѣненія. На русскомъ именно слово сознаніе тѣмъ и отличается отъ простого знанія, что кромѣ простого знанія о предметѣ указываетъ еще на какое-то другое, вмѣстѣ съ нимъ соединенное. Знаніе, сознаніе, т.-е. не только простое знаніе о предметѣ, но при этомъ знаніе вмѣстѣ и себя: сознаніе. Но и нѣмецкое слово *Bewusstsein* тѣмъ же самымъ и еще яснѣе отличается отъ простого *Wissen*. *Wissen* именно значитъ знать просто, а *Bewusstsein* значитъ быть сознаннымъ, *bewusst seyn*. И это причастіе *bewusst* относится совсѣмъ не къ предмету, а именно къ самому субъекту, такъ что весьма даже неловко было бы употребить слово *Bewusstsein* въ отношеніи не къ *я*, а только къ самой вещи. Притомъ, во-вторыхъ, говоря о такомъ состояніи, вовсе нельзя сказать, чтобы знаніе было *я*. Если есть налицо только простое указаніе, то и въ знаніи есть только указаніе, зрѣніе, слухъ и т. п., не болѣе и не менѣе. Если же я скажу: «я», то этимъ самымъ я уже даю знать, что говорю не о простомъ указаніи, а о сознательномъ знаніи, ясно высказываюшемъ о своемъ *я* и, слѣдовательно, уже отличаюшемъ свое *я* отъ всего, что не есть *я*, увѣренномъ, что въ *я* болѣе, нежели простое знаніе *).

*) По замѣчанію одного наблюдателя,—едва-ли не Канта,—ребенокъ на этой ступени знанія никогда не говоритъ о себѣ ничего, и если говоритъ, то всегда въ третьемъ лицѣ: *онъ*. Результатъ въ томъ и другомъ случаѣ очевидный: знаніе не есть еще все *я* и, кромѣ *я*, является еще нѣчто предметное въ

Да, впрочемъ, если и оставить здѣсь мѣсто одному только указанію, то и тутъ найдется отличіе я отъ знанія. Ребенокъ не говоритъ: я, мнѣ хочется и т. п. Но онъ дѣлаетъ разныя движенія, ясно указывающія, что въ немъ есть что-то кромѣ простаго знанія, что говоритъ ему о себѣ, хотя этого онъ и не разумѣетъ,—механически, но все же онъ отдѣляетъ въ своемъ я то, что есть въ немъ кромѣ сознанія, и такимъ образомъ высказываетъ, что въ немъ болѣе, чѣмъ простое знаніе *).

Если теперь обратимъ вниманіе на самое движеніе моментовъ чувственной достовѣрности, то увидимъ, что и здѣсь замѣна, сдѣланная Гегелемъ, соотрѣтъ въ томъ же самомъ, что было и при пониманіи имъ элементовъ чувственной достовѣрности. Именно движеніе этой достовѣрности, по существу своему чисто идеальное, представляется въ чертахъ, приличныхъ только движенію самихъ конкретно-состоящихъ вещей. Мы уже имѣли случай видѣть въ самомъ началѣ представленнаго движенія, что прежде всего Гегелемъ представляются два момента выпавшими изъ чистаго бытія, при первомъ взглядѣ составляющаго сущность чувственной достовѣрности. Мы имѣли даже случай замѣтить всю невѣрность такого конкретнаго обозначенія дѣятельности совершенно идеальной и положенія этой идеальной дѣятельности прежде, такъ названныхъ Гегелемъ, моментовъ ея. Теперь остается сказать объ остальномъ ходѣ дѣла, и здѣсь мы увидимъ то же самое и притомъ такъ, что мы не поймемъ даже, на какой дѣйствительный фактъ намекаетъ представленное реальное движеніе.

Тотчасъ послѣ *выпаденія* изъ чистаго бытія двухъ моментовъ, нашемъ субъектѣ и на самой первой ступени только-что еще пробивающагося на свѣтъ сознанія.

*) Въ одномъ мѣстѣ своей Энциклопедіи (§ 20, стр. 37) Гегель говоритъ, что Кантъ употребилъ нескладное (*ungeschickt*) выраженіе, будто я сопровождаетъ всѣ мои представленія, равно и ощущенія, желанія, дѣйствованія и т. п.—что можетъ служить также однимъ изъ доказательствъ, что я не одно и то же, что знаніе. И чѣмъ же Гегель доказываетъ свой упрекъ, сдѣланный Канту? Онъ говоритъ, что я есть общее, и говоря о немъ, мы можемъ сказать только общее. Но такое объясненіе, при всей своей сложности, ни къ чему не служитъ. Если бы и дѣйствительно я было общее, во всякомъ случаѣ я сопровождаетъ всѣ свои видоизмѣненія: я говорю, я мыслю и т. д., а такимъ сопровожденіемъ ясно доказывается, что дѣйствія только приписываются нашему я, а не составляютъ его. Поэтому не Канту принадлежитъ нескладность выраженія, а напротивъ, за Гегелемъ остается здѣсь нескладность упрека.

предмета и я, — что, конечно, соответствует дѣйствию, извѣстному у насъ подъ названіемъ отличенія я отъ предмета, — Гегель сказываетъ намъ, что одинъ моментъ здѣсь на первый разъ «*положенъ* какъ простое, непосредственно сущее, или какъ сущность, — это *предметъ*; другое, какъ несущественное или посредственное, которое находится въ чувственной достовѣрности не по себѣ, но чрезъ другое, — это я, знаніе, которое знаетъ предметъ только потому, что онъ существуетъ, и которое можетъ и быть и не быть. Предметъ есть истинное и сущность; онъ существуетъ равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ; онъ остается, хотя бы его и не знали, а знаніе не существуетъ, если не существуетъ предметъ». Послѣ этого Гегель, посмотрѣвъ на отдѣльные предметы въ разныхъ точкахъ времени и пространства, т.-е. *подождавъ*, чтобы одно теперь *перемѣнилось* на другое, и *оборотившись* назадъ, чтобы *здѣсь* явилось инымъ, заключаетъ, что сущность чувственной достовѣрности перешла въ я. «Предметъ, который долженъ былъ быть существеннымъ, есть теперь въ чувственной вѣрности несущественное; она теперь заключается въ противоположномъ, именно — въ знаніи, которое прежде было несущественнымъ. Ея истина заключается въ предметѣ, какъ *могъ* предметъ, или въ *мысли*; онъ есть, потому что я о немъ знаю. Такимъ образомъ чувственная вѣрность хотя и изгнана изъ предмета, но она еще не уничтожена, а только перешла въ я». Но на этомъ движеніе не останавливается.

Гегель заставляетъ и другихъ я смотрѣть такимъ же образомъ на отдѣльные предметы, какъ недавно смотрѣло на нихъ одно я, и вслѣдствіе этого рѣшаетъ, что «чувственная вѣрность испытываетъ, что ея сущность не находится ни въ предметѣ, ни въ я», но «только самоцѣлая чувственная вѣрность держится въ себѣ какъ непосредственность». Дошедши до такого заключенія, Гегель заставляетъ отдѣльное лицо указывать на отдѣльный предметъ и показываетъ, что отдѣльные предметы сами собой ускользаютъ изъ-подъ пальцевъ указывающаго и превращаются въ общее. Этимъ и оканчивается описанное движеніе чувственной достовѣрности.

Теперь спрашиваемъ: если все это описанное движеніе есть дѣйствительное движеніе сознанія, только рассказанное другими словами, то какимъ же именно дѣйствительнымъ фактамъ оно отвѣчаетъ, и какъ эти факты называются на языкѣ обыкновен-

наго, здраваго сознанія? Прежде всего замѣтимъ, что разсказываемое здѣсь Гегелемъ никакъ не можетъ быть приложимо къ дѣйствительному быту сознанія, въ собственномъ смыслѣ, такъ, какъ будто все это *положеніе, переходеніе и изнаніе сущности* сознанія изъ одного мѣста въ другое есть реальное ея положеніе, переходеніе и изнаніе *). Мы именно встрѣтимъ противорѣчіе на самомъ первомъ шагѣ, именно въ случаѣ приложенія къ обыкновенному быту сознанія того, что *сперва предметъ полагается сущностію сознанія*. Если мы захотимъ это приложить къ дѣйствительному движенію сознанія, то это будетъ означать, что сознаніе прежде всего *производитъ* предметъ, какъ свою сущность. Но на это не согласится тотъ, кому хоть сколько-нибудь знакомо движеніе естественнаго сознанія, ибо всякому извѣстно, что сознаніе находитъ предъ собою уже готовый міръ, такъ что наше дѣло не производить, а только принимать то, что стоитъ предъ нами уже всецѣло образованное. Послѣ этого первое заключеніе должно быть таково, что положеніе и переходеніе сущности сознанія должно понимать, какъ извѣстные роды его знанія, подобно тому какъ Фихте употреблялъ слово *полагать* въ смыслѣ предположенія: *я полагаю* (т.-е. предполагаю) *не-я* и т. под. Но такое предположеніе, если мы будемъ принимать слово *положеніе* въ этомъ смыслѣ, вовсе не по силамъ естественному сознанію. Знать или даже предполагать, въ чемъ состоитъ моя сущность, я могу только на ступени разсудочной дѣятельности, а не на ступени непосредственнаго чувственнаго воспріятія. Да если бы это было и возможно, Гегель не имѣетъ никакого права называть такое предположеніе положеніемъ, мнѣніемъ о переходеніи—дѣйствительнымъ переходеніемъ: мы можемъ предполагать многое такое, чего вовсе еще не положено.

Ближайшимъ ключомъ къ уразумѣнію тѣхъ фактовъ, на которые намекаетъ описанное движеніе естественнаго сознанія, могутъ служить слова, непосредственно предшествующія или слѣдующія за каждымъ новымъ моментомъ этого мнимаго движенія. Такъ именно къ объясненію перваго момента или положенія предмета, какъ сущности, можетъ служить то, что «предметъ существуетъ равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ; онъ остается,

*) А Гегель именно такъ понимаетъ, ибо на этомъ-то основывается то, что результатъ объ истинности общаго имѣетъ значеніе не для представленій только, но и для самыхъ вещей.

хотя бы его и не знали, а знаніе не существуетъ, если не существуетъ предметъ». Къ объясненію второго момента, или положенія сущности въ *я*, можетъ служить движеніе, которое Гегель заставляетъ производить естественное сознаніе, т.-е. разсматриваніе отдѣльныхъ *теперь* и *здѣсь*. Къ объясненію третьяго момента, или положенія сущности въ цѣлости чувственной вѣрности, можетъ служить одновременное наблюденіе многихъ *я* надъ отдѣльными *теперь* и *здѣсь*. При такомъ со стороны критика предположеніи, дѣйствительнымъ фактомъ сознанія будутъ только эти объясняющіе факты, а самое объясняемое будетъ не инымъ чѣмъ, какъ чистою рефлексією, или, какъ мы называли это доселѣ, замѣною со стороны самого Гегеля. Но какъ скоро мы допустимъ такое предположеніе, то Гегеля нужно будетъ обвинить уже въ совершенномъ своеволіи касательно изложенія движенія естественнаго сознанія. Своеволіе Гегеля открывается именно въ томъ, что онъ факты, вѣрные сами въ себѣ, представляетъ моментами движенія сознанія, тогда какъ всѣ они совершенно совмѣстимы и существуютъ не одинъ послѣ другого, а одинъ въ другомъ и одинъ при другомъ. Прежде всего показывается, что предметъ остается, если бы и не существовало знаніе,—совершенно равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ. Это по Гегелю будетъ первый моментъ, но почему же онъ не послѣдній? И мы ясно видимъ, что такое положеніе предмета въ чувственной достовѣрности не исчезаетъ до самаго конца движенія, хотя у Гегеля и представляется исчезающимъ. И тогда, когда сознаніе наблюдаетъ надъ отдѣльными предметами одно или въ соединеніи съ другими отдѣльными *я*,—и тогда предметъ не исчезаетъ, но остается также равнодушнымъ къ тому, знаютъ его или нѣтъ. Лучшимъ доказательствомъ служить то, что отдѣльное *я*, которое оборотившись видитъ, что здѣсь совсѣмъ не то, что было прежде,—именно дерево, а не домъ, какъ было доселѣ, можетъ снова оборотиться назадъ и видѣть, что здѣсь опять есть домъ, какъ и прежде. Ясно, что сущность нисколько не перешла въ *я*, или что предметъ нисколько не сдѣлался неравнодушнѣе къ тому, что его знаютъ или не знаютъ. То же должно сказать и о наблюденіи многихъ *я* надъ отдѣльными предметами: отъ того, что я здѣсь вижу домъ, а другой здѣсь видитъ дерево, вовсе не уничтожается первое положеніе о равнодушіи предмета къ знанію: стоитъ только посмотрѣть мнѣ туда,

куда смотритъ другое *я*, или другому *я* туда, куда смотрю *я*,—то мы оба будемъ совершенно согласны. Слѣдствіе то же, что истина *не въ знаніи*, но въ предметѣ, который потому-то и не кажется сущностью и какъ будто предоставляетъ знанію право предполагать причину существованія вещи въ знаніи, что онъ именно совершенно равнодушенъ, знаютъ его или нѣтъ, и когда на него не смотрятъ, не идетъ нарочно на глаза для того, чтобъ показать, что онъ истинно и дѣйствительно существуетъ, и только отъ неумѣнія или односторонности знанія зависитъ его мнимое исчезновеніе. Равнымъ образомъ второй и третій моментъ, являющіеся у Гегеля, какъ необходимые результаты перваго, которые не иначе могутъ возникнуть, какъ чрезъ его посредство, очень хорошо могутъ существовать и вмѣстѣ другъ съ другомъ, и даже фактъ, который долженъ быть третьимъ въ порядкѣ движенія, можетъ имѣть мѣсто прежде втораго. Другими словами, прежде нежели *я*, отдѣльный *я*, буду поджидать, чтобы день перемѣнился на ночь, или оборачиваюсь, чтобы одно *здѣсь* перемѣнилось на другое,—прежде всего этого, именно пока *я* буду погруженъ въ одно *теперь* или *здѣсь*, другія отдѣльныя *я* уже давно смотрятъ въ одно время со мною также на *теперь* или *здѣсь*. Итакъ, не только замѣна, но и самое замѣняемое, по крайней мѣрѣ въ томъ порядкѣ, въ какомъ здѣсь представляется, вовсе не есть непосредственное наблюденіе (*Zusehen*) надъ собственнымъ движеніемъ сознанія, но не болѣе, какъ чистыя рефлексіи Гегеля, которыя слѣдуютъ однѣ за другими не потому, что сознаніе движется такъ или иначе, но потому, что самому философу угодно разсматривать все это въ томъ, а не другомъ порядкѣ. Потому нужно разсматривать и—придетъ время—мы разсмотримъ эти рефлексіи, какъ рефлексіи, и увидимъ, какова-то ихъ правильность самихъ въ себѣ, уже безотносительно къ самому непосредственному ходу сознанія.

Третье и послѣднее несогласіе Гегеля съ самимъ непосредственно открывающимся движеніемъ сознанія касается самой формы, въ какой заставляеть онъ насъ познавать вещи, на степени чувственной удостовѣренности.

По нашему, форма, въ какой вещи доступны сознанію на степени чувственной удостовѣренности, есть форма пространства и времени и при томъ въ формѣ индивидуальной ограниченности и отдѣльности. Гегель вполне признаеть себя согласнымъ на это и,

какъ всякій можетъ видѣть, все его дѣло ограничивается здѣсь именно превращеніемъ этого *отдѣльно* представляющагося чувствамъ въ посредственно *общее*. Разница между обыкновенными представленіями и его изложеніемъ та, что это отдѣльно представляющееся онъ называетъ всюду словомъ *это*, прилагая къ *этому* въ формѣ пространства названіе *здѣсь*, а въ формѣ времени—названіе *теперь*. Въ этой формѣ онъ и заставляетъ естественное сознание познавать предметы. Смотритъ-ли отдѣльное лицо на отдѣльный предметъ, онъ называетъ субъектъ *этимъ я* и заставляетъ его говорить или, если угодно, представлять такъ: «здѣсь есть дерево, теперь есть ночь». Смотритъ-ли нѣсколько отдѣльныхъ лицъ на отдѣльные предметы, онъ говоритъ объ ихъ наблюденіи такимъ образомъ: «я, *этотъ*, вижу дерево и утверждаю дерево какъ *здѣсь*; но *другой я* видитъ домъ и утверждаетъ, что *здѣсь* не дерево, а домъ». Наконецъ, ставитъ-ли онъ отдѣльное лицо и отдѣльный предметъ въ отношеніе указывающаго и *указываемаго*,—онъ говоритъ опять такъ: «указываютъ *теперь* это *теперь*» и проч. Словомъ, вездѣ, гдѣ нужно заставить дѣйствовать естественное сознание, онъ всегда влагаетъ ему въ уста либо *это*, либо *теперь* и *здѣсь*, какъ скоро лишь дойдетъ дѣло до отдѣльныхъ предметовъ, либо *я*, какъ скоро дѣло дойдетъ до него самого.

Нельзя не сознаться, что эта послѣдняя замѣна, о которой мы начинаемъ говорить, есть одинъ изъ остроумнѣйшихъ софизмовъ какіе встрѣчаются у Гегеля, и съ какими еще много разъ намъ придется встрѣчаться и имѣть серьезное дѣло. Онъ остроуменъ потому, что и здоровое сознание невольно поддается ему, какъ скоро не употребить всего своего вниманія, когда слѣдитъ за его философствованіемъ. Именно онъ хочетъ поразить здравый смыслъ его же оружіемъ, беретъ его же слова и въ этихъ словахъ показываетъ смыслъ, который совсѣмъ не нравится здоровому смыслу. Но, тѣмъ не менѣе, все же это не болѣе какъ софизмъ, или, лучше, паралогизмъ, т.-е. употребленіе одного и того же слова въ двухъ различныхъ смыслахъ,—погрѣшность, отъ которой предостерегаетъ мыслителей здравая логика. Дѣло въ томъ, что и здоровое сознание, дѣйствительно, очень часто называетъ отдѣльные предметы *этими*, или говорить о нихъ, что они находятся *теперь* или *здѣсь*, не желая трудиться ~~называть~~ предметъ его дѣйствительнымъ именемъ, или

даже вовсе не зная этого имени. Но можно-ли приложить это къ естественному сознанию, будто и оно познаетъ предметы именно въ формѣ *этихъ, теперь и здѣсь*?—Никакъ нѣтъ; естественное сознание должно, по мнѣнію самого Гегеля, начать свое познаваніе въ формѣ отдѣльнаго, а это есть совсѣмъ не отдѣльное, а общее,—общее не какъ представляетъ Гегель, т.-е. какъ результатъ извѣстнаго движенія, но общее само по себѣ, именно *общее* понятіе объ *отдѣльномъ*. Въ этомъ весь и секретъ, которымъ воспользовался Гегель, что онъ именно заставляетъ сознание называть предметы *общимъ* понятіемъ *отдѣльнаго*, пространственнаго и временнаго. Конечно, на это онъ не имѣетъ никакого права потому, что общее и, слѣдовательно, *это* и *здѣсь* есть произведеніе уже высшей способности, а вовсе не естественнаго сознания, находящагося еще на степени чувственной удостовѣренности. Говоря *самъ* о естественномъ сознании, Гегель, правда, могъ сказать, что оно познаетъ въ формѣ *теперь*, разумѣя подъ этимъ отдѣльныя лица вообще и отдѣльные предметы вообще, но, такъ сказать, олицетворить отдѣльное лицо и заставить его, на степени непосредственнаго чувственнаго воспріятія, познавать предметъ въ формѣ *этого*, значитъ поставить его на ступень выше его самого.

Конечно, Гегель можетъ сказать, да и дѣйствительно онъ имѣлъ въ мысляхъ, что подъ *здѣсь, теперь и этимъ* онъ разумѣлъ именно отдѣльное, *вотъ что*, а не общее. Пусть такъ, но во всякомъ случаѣ естественное сознание не можетъ познавать предметы въ такой формѣ. И чтобы яснѣе открыть всю тайну скрывающагося здѣсь паралогизма, стоитъ только посмотрѣть, какъ именно у Гегеля дѣйствуетъ естественное сознание. Оно именно разсуждаетъ такимъ образомъ: здѣсь дерево, здѣсь домъ, теперь ночь. Не очевидно-ли отсюда, что такое дѣйствіе есть вовсе не непосредственное воспріятіе, но сужденіе, дѣйствіе разсудка, а не чувство? «Здѣсь есть дерево. Какъ скоро я оборачиваюсь, эта истина исчезла и обратилась въ противоположную: здѣсь есть не дерево, но скорѣе домъ. Само здѣсь не исчезаетъ, но остается въ исчезновеніи дома, дерева и т. д.». При чтеніи этого мѣста мы можемъ себѣ вообразить отдѣльный субъектъ на степени чувственной удостовѣренности: онъ открываетъ глаза и смотритъ на дерево, потомъ оборачивается, и въ его чувствѣ отражается домъ. Очевидно, что при обоихъ

этихъ дѣйствіяхъ можно вообразить только простое указаніе субъекта на объектъ, существованіе только двухъ членовъ — субъекта и стоящаго передъ нимъ объекта — и болѣе никого. Спрашивается, откуда же взялось *здѣсь*? Очевидно, что *здѣсь* есть совершенно лишнее, отвлѣченнѣе привнесенное уже чуждою рукою, и опять все-таки *общее* понятіе сосѣдства со мною предмета въ пространствѣ, и сознаніе естественное заставляютъ сравнивать съ этимъ общимъ понятіемъ отдѣльные предметы, или, иначе, судить о соотвѣтствіи отдѣльныхъ представлений одному общему понятію, и послѣ того очень естественно, что предметы исчезаютъ, и остается *здѣсь*, какъ общее, потому именно, что оно и прежде не было отдѣльнымъ. Конечно, это уже совершенно несообразно съ дѣйствительнымъ ходомъ дѣла, тѣмъ болѣе, что самъ Гегель говоритъ, что въ изслѣдованіи не долженъ быть допускаемъ никакой еще лишній масштабъ, никакой другой членъ, кромѣ знанія и предмета.

Все предшествующее изслѣдованіе о несогласіи Гегелева описанія съ фактическимъ движеніемъ естественнаго сознанія ведетъ насъ къ тому, чтобы признать все это описаніе за собственныя рефлексіи Гегеля и разсматривать ихъ, согласно съ нашимъ общаніемъ, именно какъ рефлексіи, безотносительно къ вѣрности самому факту. Итакъ, пусть чувственная достоверность есть уже нѣчто общее и само по себѣ состоящее, пусть знаніе будетъ равно *я*, пусть сознаніе идетъ именно тѣмъ порядкомъ, въ какомъ Гегель ведетъ свое изслѣдованіе, пусть это сознаніе познаетъ предметы въ формѣ *теперь* и *здѣсь*, и эти *здѣсь* и *теперь* будутъ чѣмъ-либо отдѣльнымъ. Мы посмотримъ, доказательно-ли при всемъ этомъ будетъ выведенъ результатъ въ предложенномъ изслѣдованіи Гегеля.

Въ этомъ отношеніи, какъ на первое и важнѣйшее доказательство того, что истинное есть общее, можно смотрѣть на самое мнимое движеніе сознанія. И тутъ весь секретъ заключается въ вышеупомянутыхъ *теперь* и *здѣсь*, именно въ томъ, что сознаніе испытываетъ всюду противорѣчіе самому себѣ, и видитъ, что *теперь* сперва оказывается однимъ, потомъ чѣмъ-либо противоположнымъ; изъ этого противорѣчія Гегель и выводитъ результатъ, что истинное есть ни то, ни другое, но общее, т.-е. какъ то, такъ и другое.

Это противорѣчіе именно доводитъ, во-первыхъ, до уничто-

женія индивидуальных *предметовъ* знанія. Его Гегель раскрываетъ слѣдующимъ образомъ. Спрашивая, что такое *теперь*, онъ отвѣчаетъ для примѣра, что теперь ночь, и потомъ, записавъ эту истину, какъ говоритъ онъ самъ, онъ видитъ въ полдень, что она исчезла, что теперь есть день. То же самое противорѣчіе испытываетъ онъ и съ формою *здесь*. Сперва онъ видитъ, что здѣсь дерево, потомъ, оборотившись, видитъ, что здѣсь не дерево, а домъ,—первая истина исчезла. Слѣдствие то, что истинное есть общее въ предметѣ.—Что же сказать на такое выведеніе? Конечно, не болѣе, какъ то, что здѣсь вовсе и нѣтъ никакого противорѣчія, если и примемъ согласно съ желаніемъ Гегеля, что *теперь* и *здесь*, о коихъ онъ говоритъ, суть совершенно отдѣльныя *теперь* и *здесь*, а не общія предвзятыя понятія пространственнаго и временнаго отношенія вещей къ лицу познающему *). Противорѣчіе было бы истиннымъ противорѣчіемъ и выведенный результатъ, слѣдовательно, совершенно вѣрнымъ только тогда, когда приписывались бы *одному и тому же теперь* и *одному и тому же здесь* противорѣчащія качества. Но этого-то и нѣтъ въ предлагаемомъ противорѣчіи. Гегель говоритъ, что теперь ночь, потомъ утверждаетъ, что теперь день; но утверждаетъ о *теперь*, что оно есть день, уже подождавши, т.-е. *послѣ* того, какъ сказалъ, что оно есть ночь. Ясно, что это новое *теперь* есть совсѣмъ другое, а не то же, о коемъ сказано было, что оно есть ночь. *Теперь*, которое есть ночь, въ отношеніи къ тому, которое есть день, скорѣе есть *тогда* или *послѣ*, а совсѣмъ не оно же само. Слова Гегеля перевести на языкъ болѣе вѣрный слѣдуетъ такъ: *теперь* ночь, а *тогда* былъ или будетъ день. Равно и противорѣчащее *здесь* есть совсѣмъ иное отдѣльное *здесь*, а совсѣмъ не то, о коемъ утверждалось сначала. Это оказывается опять изъ того, что Гегель *оборачивается*, чтобы сказать о *здесь* совершенно противное, слѣдовательно, смотреть на нѣчто другое, а совсѣмъ не на то, о чемъ

*) Принять, что *здесь* и *теперь* суть общія, нельзя потому, что, какъ мы уже выше замѣтили, это было бы противорѣчіемъ Гегеля самому себѣ, такъ какъ онъ утверждаетъ, что познаніе начинается съ отдѣльнаго. Поэтому мы въ правѣ будемъ спросить, какъ онъ дошелъ до этого общаго; и, конечно, онъ долженъ отвѣтить, что дошелъ до него чрезъ отдѣльное. Слѣдовательно, мы придемъ опять къ тому же, о чемъ говоримъ въ настоящемъ случаѣ, т.-е. что *теперь* и *здесь* принимаются за отдѣльныя.

прежде говорилъ, будто оно есть дерево; и первое въ отноше-
нии къ послѣднему, такимъ образомъ, скорѣе есть *тамъ*, а совсѣмъ
не *здѣсь*: *тамъ* дерево, *здѣсь* домъ. И стоитъ только познако-
миться съ обыкновеннымъ образомъ выраженія, имѣющимъ столь
большое значеніе у Гегеля, и мы увидимъ, что противорѣчія, о
коемъ думаетъ Гегель, совсѣмъ не существуетъ. Когда я, отвер-
нувшись отъ дерева, стою лицомъ къ дому, я не могу сказать:
здѣсь домъ и здѣсь же есть дерево,—но выражаю именно совсѣмъ
противное: здѣсь домъ, а здѣсь или тамъ дерево, т.-е. приписы-
ваю дереву и дому совершенно разные и несовмѣстимые моменты
пространства.

Столь же ничтожное, т.-е. вовсе не существующее, проти-
ворѣчіе показывается и для уничтоженія индивидуальности *я*.
Общность *я* Гегель выводитъ именно изъ того, что одинъ *я*
видитъ здѣсь домъ, а другой—дерево. «Обѣ истины имѣютъ одно
и то же завѣреніе, именно непосредственность зрѣнія, и руча-
тельство и увѣреніе въ своемъ знаніи, но одна исчезаетъ въ дру-
гой». Очевидно, что обѣ истины имѣютъ совсѣмъ не одно и то
же завѣреніе, но одна имѣетъ завѣреніе *этого я*, а другая—другого,
которое даже самъ Гегель называетъ именно *другимъ я*. Поэтому
и здѣсь также нѣтъ никакого противорѣчія; да если бы даже оно и
было, т.-е. если бы дѣйствительно обѣ истины имѣли одно и
то же завѣреніе,—и въ такомъ случаѣ результатъ, очевидно, касался
бы совсѣмъ не индивидуальныхъ лицъ, а индивидуальныхъ вещей,
или тѣхъ истинъ, кои этими лицами утверждаются. Если бы Гегель
хотѣлъ быть вѣрнымъ самому себѣ, то онъ, конечно, долженъ
бы былъ употребить для уничтоженія индивидуальныхъ *я* такой
же способъ, какой принятъ имъ для уничтоженія отдѣльныхъ
вещей, т.-е. сказать: я есть такой-то и я есть другой,—и изъ этого
вывести результатъ, что *я* есть общее. Но и этого согласія съ
собою мы у него не находимъ: поэтому, если бы мы и захотѣли быть
нисходительными и назвали вѣрнымъ то, что оказалось невѣр-
нымъ при уничтоженіи индивидуальности вещей, то и такое нис-
хождение не принесло бы Гегелю выгоды, и общимъ остались бы
вещи, а совсѣмъ не *я*. Другое доказательство *), на которое

*) Мы здѣсь опустили выводеніе, во-первыхъ, мысли о сліянніи *я* и предмета
какъ моментовъ чувственной достовѣрности и, во-вторыхъ, открытіе общаго
въ *указаніи* отдѣльнаго. Первое потому, что Гегель не даетъ на это никакого
особаго доказательства, а прямо переходитъ къ такому результату отъ той

Гегель ссылается, для подкрѣпленія своего заключенія, будто истинное есть общее, заключается въ томъ обстоятельствѣ, что, по мнѣнiю Гегеля, языкъ нашъ выражаетъ только общее даже и тогда, когда хочеть говорить о чемъ-либо отдѣльномъ. «Когда я говорю: я, этотъ отдѣльный я,—я говорю вообще: всѣ я, каждый есть то, что я говорю: я, этотъ отдѣльный я».

Но такое доказательство сколько ложно само въ себѣ, столько же и ничтожно въ отношенiи къ доказываемому положенiю. Во-первыхъ, именно, ложно уже то, будто мы можемъ выразить только

мысли, что я есть общее, довольствуясь, вѣроятно, тѣмъ, что съ самаго начала чувственная достовѣрность представляется какимъ-то единствомъ знанiя и предмета (а это достаточно уже было рассмотрѣно). О второмъ же мы не сказали ничего, потому что это не относится прямо къ предмету нашего настоящаго изслѣдованiя. Впрочемъ, такъ какъ этимъ утверждается истинность общаго въ предметахъ, то не мѣшаетъ сказать объ этомъ нѣсколько словъ здѣсь, въ примѣчанiи. Дѣло идетъ такимъ порядкомъ. Гегель заставляетъ я указывать на *теперь*, и это указанiе является у него слѣдующимъ движенiемъ: 1) указывается на *теперь*, но пока на него указываютъ, оно уже исчезаетъ; 2) на него указываютъ, значитъ, какъ на *бывшее*, и это есть его истина; 3) „но бывшее не есть; я уничтожаю бытiе бывшаго или уничтоженнаго,—говоритъ Гегель,—уничтожаю вторую истину, отрицаю, слѣдовательно, отрицанiе *теперь*, и возвращаюсь назадъ къ первому утвержденiю, что *теперь* есть“. Нечего много и говорить для того, чтобы показать всю непослѣдовательность такого движенiя. Третьимъ пунктомъ не только не отрицается второй, но напротивъ утверждается. Бывшее не есть, но это самое и утверждалось вторымъ пунктомъ, т. - е. что *теперь* было уничтожено, т. - е. что оно не есть. Та же и еще большая непослѣдовательность открывается тутъ, при рассмотрѣнiи формы *здѣсь*, и это какъ будто чувствовалъ самъ Гегель, такъ какъ онъ сказалъ объ этой формѣ какъ бы мимоходомъ. Вообще пространственное не очень удобно для его теорiи вѣчнаго движенiя или мышленiя. Хорошо было сказать: „*теперь* . . . оно уже перестало быть, пока его указываютъ“, такъ какъ *теперь* дѣйствительно принадлежитъ времени, которое само есть движенiе. Но какъ это сказать о *здѣсь*? Нельзя сказать также: „*здѣсь*; оно перестало быть, пока его указываютъ, и оно есть именно для того, чтобы, пока оно есть, уже не быть болѣе“, потому что *здѣсь* принадлежитъ пространству, твердому и неподвижному, слѣдовательно, не уничтожится и будетъ въ одномъ и томъ же положенiи, сколько ни смотри на него. Вслѣдствiе этого Гегель говоритъ только, что „это *здѣсь* есть на самомъ дѣлѣ не это *здѣсь*, но есть передъ и задъ, верхъ и низъ“. Но такое догматическое увѣренiе еще не есть истина и нисколько не прикрываетъ заключающагося тутъ парадоксизма. *Здѣсь* есть передъ и задъ: это очевидная ложь, такъ какъ всякое *здѣсь* есть передъ въ отношенiи къ одному предмету, а задъ—въ отношенiи же и при томъ къ другой вещи. А само въ себѣ *здѣсь* не есть ни то, ни другое, и тѣмъ менѣе—то и другое вмѣстѣ.

общее, ибо много словъ, означающихъ совершенно отдѣльные и даже единственные въ своемъ родѣ предметы. Напримѣръ, когда я говорю: «Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ Гегель»,—выражаю-ли я черезъ это общее, и можно-ли сказать, что всякій есть Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ Гегель? А во-вторыхъ, если бы и дѣйствительно мы выражали только общее,—это доказывало бы только то, что наше знаніе любитъ облегчать себя, и вмѣсто того, чтобы каждой изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ вещей давать особенное названіе, называетъ ихъ общими родовыми именами, придавая только къ нимъ, для отличія, извѣстныя индивидуальныя примѣты той вещи, къ которой это имя прилагается. Но мы не имѣемъ никакого права выводить изъ этого, будто и самыя вещи истинно существуютъ только въ общемъ, т. е. въ понятіи, такъ какъ языкъ принадлежитъ мысли и, слѣдовательно, вліяніе можетъ производить также только на мысль, а не на самую вещь; тѣмъ болѣе, что вліяніе и самыхъ мыслей на дѣйствительныя вещи еще требуетъ доказательства со стороны Гегеля *).

Итакъ, вотъ онъ, этотъ образецъ аналитическаго изслѣдованія. Въ немъ открывается такая бездна противорѣчій и опыту, и здравому смыслу, и ему самому, что, при всей снисходительности къ нему, при всѣхъ уступкахъ, какія были для него дѣлаемы, нельзя было защитить его отъ крайней непослѣдовательности, такъ что даже въ самомъ разборѣ нельзя избѣжать повтореній и вообще сохранить строгую логическую стройность. Мы видѣли противорѣчія феноменологіи и безопасно можемъ назвать все изслѣдованіе невѣрнымъ, а самый результатъ—непослѣдовательно выведеннымъ.

*) И здѣсь мы оставляемъ безъ вниманія еще одно обстоятельство, которое Гегель какъ будто хотѣлъ поставить чѣмъ-то въ родѣ доказательства для истинности общаго. Это, именно, напоминаніе философамъ, чтобы они пошли въ нижайшую школу мудрости, именно въ элевзинскія таинства Цереры и Бахуса, и поучились тамъ уничтожать отдѣльныя вещи, т. е. ѣсть хлѣбъ и пить вино; и еще—ссылка на скотовъ, которые, какъ говоритъ Гегель, вовсе не довѣряютъ реальности отдѣльныхъ вещей и обыкновенно пожираютъ и уничтожаютъ ихъ. Но все это кажется болѣе тяжелымъ и неудачнымъ нѣмецкимъ Witz'омъ, чѣмъ дѣйствительнымъ доказательствомъ, и потому не заслуживаетъ даже серьезнаго разбора. Довольно сказать противъ этого то, что уничтоженіе людьми и скотами отдѣльныхъ вещей есть химическое разложеніе отдѣльнаго на отдѣльное же и даже болѣе отдѣльное, а вовсе не превращеніе дѣйствительной индивидуальности въ общее *понятіе*.

Но на нашей обязанности лежит не одно только рассмотрение правильности исследования феноменологического: сообразно съ плану, высказаннымъ нами тотчасъ по приведеніи феноменологического отрывка, мы должны исследовать и то, можно-ли, смотря по выведенному результату первой главы, ждать отъ феноменологии, что она оправдываетъ предположенія логики, т. е. основную точку зрѣнія спекулятивной философіи.

Какъ скоро обратимся мы къ рѣшенію этого вопроса, то увидимъ, что и въ этомъ случаѣ Гегель испыталъ такую же неудачу, какую испыталъ и въ предшествующихъ. Для объясненія этого стоитъ только вспомнить, въ чемъ состоитъ основная точка зрѣнія спекулятивного мышленія. Вспомнимъ, что эта основная точка зрѣнія состоитъ въ предположеніи необходимости уничтоженія противоположностей,—въ мысли, что всѣ противоположности должны быть существенно сводимы въ одно и то же.

«Противоположности,— говоритъ Гегель при изложеніи основного взгляда спекулятивной философіи *),—которыя являлись нѣкогда подъ формою духа и матеріи, души и тѣла, вѣры и разсудка, свободы и необходимости, и т. д.,—а въ сферахъ болѣе ограниченныхъ являлись еще въ болѣе разнородныхъ видахъ и заключали въ себѣ важнѣйшіе человѣческіе интересы, вслѣдъ за успѣхами образованія перешли въ форму противоположностей разума и чувственности, разумѣнія и природы, абсолютной субъективности и абсолютной объективности. Уничтоженіе такихъ утвердившихся противоположностей составляетъ единственный интересъ разума **). Смотри по этому, сначала дѣйствительно можетъ показаться, что результатъ первой главы феноменологии, будто истинное есть общее, соответствуетъ цѣли, коей эта наука должна достигнуть.

Но мы тотчасъ же оставимъ такое предположеніе, коль скоро яснѣе опредѣлимъ, каковы тѣ противоположности, кои должны быть уничтожены въ спекулятивномъ мышленіи, и въ чемъ должно состоять это уничтоженіе. Именно противоположности, коихъ уничтоженіе должна взять на себя феноменология, должны быть непремѣнно взаимно исключаютія или совершенно прямыя, какъ-нибудь, разумѣется, можетъ быть только по двѣ, а не болѣе.

*) Въ своемъ разсужденіи «О различіи Фихтевой и Шеллинговой системы философіи».

**) Hegels Werke, т. I, стр. 173, 174.

Во-вторыхъ, уничтоженіе ихъ должно состоять не въ отвлеченномъ только ихъ единствѣ и не въ механическомъ только, внѣшнемъ ихъ сцѣпленіи, но именно въ показаніи ихъ взаимнаго тождества. *Ничто*, или *это*, по спекулятивному мышленію, должно быть само по себѣ *другимъ*, и *другое* равнымъ образомъ, само по себѣ и само для себя, должно быть *этимъ* или *чѣмъ-то* *). А этого-то и не достигаетъ результатъ, выведенный первою главою феноменологии. Онъ говоритъ, что истинное есть общее въ предметахъ и въ *я*; но, во-первыхъ, это общее есть-ли взаимное тождество отдѣльныхъ *я* и отдѣльныхъ предметовъ? Совсѣмъ нѣтъ. Отдѣльные предметы, дерево, напримѣръ, и домъ, равно и отдѣльныя *я*, исчезаютъ не одно въ другомъ, но оба исчезаютъ въ общемъ *здѣсь*, и, слѣдовательно, не взаимно себя уничтожаютъ, а только механически соединяются въ третьемъ, т. - е. въ общемъ, и только *посредствомъ* этого третьяго имѣютъ связь между собою. А съ этимъ вмѣстѣ ихъ уничтоженіе и тѣмъ не спекулятивно, что уничтожаются не *два* противоположности, а собственно нѣсколько неровностей сливаются въ одной общей простотѣ, въ одномъ общемъ ихъ равенствѣ. То же замѣтить нужно и о сліяніи разумнаго съ объектомъ: здѣсь хотя и двѣ противоположности, но онѣ только соединяются между собою, а не такъ исчезаютъ одна въ другой, чтобы *я*, на степени чувственной достовѣрности, и предметъ, доступный знанію въ этой сферѣ, оказали себя совершенно тождественными между собою; природа не является разумнѣемъ, и разумнѣе само по себѣ не становится своимъ другимъ, т. - е. природою.

Предшествующее изслѣдованіе о предположеніяхъ Гегелевой онтологіи и открытіе ихъ несогласія какъ съ чистымъ самосознаніемъ, такъ и съ чистымъ опытомъ, должно было бы, по надлежащему, окончательно рѣшить вопросъ объ основательности и истинности разбираемыхъ предположеній. Для философіи не существуетъ другихъ критеріевъ, кромѣ этихъ двухъ показанныхъ; поэтому, если предположенія не согласны ни съ тѣмъ, ни съ другимъ, то основаніе къ ихъ принятію должно заключаться въ чистомъ произволѣ философа.

Однако же мы не можемъ этимъ покончить дѣло. Причина

*) Object. Logik, 1841, стр. 116, 117. Etwas und Anderes.

заключается въ томъ, что Гегель предполагаетъ еще инья основанія возможными для философіи, кромѣ двухъ показанныхъ, и эти основанія, по его мнѣнію, заключаются въ исторіи философіи. Если, именно, мы позволимъ себѣ бросить взглядъ на самый конецъ Гегелевой философіи, на его философію исторіи и исторію философіи, то мы именно найдемъ, что, по мнѣнію этого философа, исторія есть продолжающееся діалектическое развитіе духа, и каждая философія составляетъ одинъ изъ *необходимыхъ* моментовъ этого развитія. Будучи истиннымъ для своего времени, каждое ученіе однакожъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, которое для своего примиренія вызываетъ новую философію; и эта примиряющая философія есть явленіе *необходимое*. Такую необходимость Гегель уподобляетъ жизненному процессу растенія. «Почка исчезаетъ въ возникновеніи цвѣтка, и можно сказать, что первая уничтожена послѣднимъ; равнымъ образомъ плодъ объявляетъ цвѣтокъ ложнымъ бытіемъ растенія и, какъ его истина, выступаетъ на его мѣсто. Эти формы не только отличаются другъ отъ друга, но и уничтожаютъ одна другую, какъ несомѣстимыя. Но ихъ текучая натура дѣлаетъ ихъ вмѣстѣ моментами органическаго единства, въ коемъ онѣ не только не противоборствуютъ одна другой, но одна столько же необходима, какъ другая, и только эта равная необходимость составляетъ жизнь цѣлаго» *). Послѣ этого, естественно, Гегель считалъ достаточнымъ только исторически изложить предъ своею наукою троякое отношеніе мысли къ объективности, въ разныхъ преждебывшихъ философскихъ ученіяхъ, для того чтобы несогласныя съ нимъ ученія сами собой, «непосредственно исчезли при появленіи его науки». По его понятіямъ, можетъ быть, изъ сличенія его философіи съ прочими ученіями непосредственно должна открываться очевидность, что пора прочихъ философій миновалась; что онѣ, необходимыя въ свое время, теперь по закону той же необходимости должны уступить мѣсто другой, болѣе истинной философіи.

Конечно, такое мнѣніе объ историческомъ движеніи философіи само есть не болѣе, какъ чистое предположеніе, и можно навѣрное сказать напередъ, что оно не можетъ оправдать разбираемую философію, тѣмъ болѣе, что для перехода отъ одной фило-

*) Phänom., стр. 4.

софіи къ другой нуженъ же опять какой-либо критерій, и этотъ критерій долженъ опять состоять либо въ чистомъ самосознаніи, либо въ опытѣ, кои оба, конечно, ужъ не оправдаютъ философію вопреки себѣ самимъ. Впрочемъ, тѣмъ не менѣе, мы обязываемся изложить здѣсь движеніе философіи, предшествовавшее возникновенію системы Гегелевой, и посмотрѣть, дѣйствительно ли заключались тамъ такія противорѣчія, которыя бы необходимо приводили къ предположеніямъ, находимымъ у Гегеля. Ибо мы взяли на себя трудъ повѣрять Гегеля по его же началамъ, и посему не должны упускать изъ вида ни одного изъ приводимыхъ его философіею оправданій, хотя и знаемъ заранѣе ихъ ничтожность; и это для того, чтобы не дать системѣ права отказать отъ нашего приговора и подъ прикрытіемъ какого-либо изъ своихъ доказательствъ стоять какъ будто совершенно невредимой. Разборъ историческаго зачатія Гегелевой философіи тѣмъ для насъ важнѣе, что это составляетъ *дѣйствительный* исходный пунктъ Гегеля, т.-е. хотя Гегель и представилъ феноменологію, какъ выведение своей науки, но на самомъ-то дѣлѣ основаніемъ къ принятію предположеній служила не феноменологія, а, напротивъ, она сама, какъ мы уже имѣли случай видѣть, написана въ духѣ этихъ предположеній. И мы можемъ даже указать на главное предположеніе, скрывающееся въ самой феноменологіи: оно именно состоитъ въ предположеніи тождества бытія и мышленія, реального и идеального. Итакъ, если не столько важенъ и нуженъ для насъ разборъ, зато любопытно и интересно для критика должно быть самое изложеніе этого историческаго возникновенія Гегелевой онтологіи: здѣсь мы откроемъ самую душу философіи, проникнемъ ея таинственныя думы и желанія, не всегда прямо открывающіяся въ самой системѣ, и посему обѣщающія въ послѣдствіи пролить много свѣта на самое дѣйствительное изложеніе разбираемой философіи.

Итакъ, мы приступаемъ теперь къ изложенію этого косвеннаго доказательства Гегелевой системы, *ab absurdo*. И мы должны въ этомъ случаѣ начать свое изслѣдованіе именно Кантомъ, потому что его философія и на самомъ дѣлѣ, да и по признанію самого Гегеля, составляетъ «основаніе и исходный пунктъ новѣйшей германской философіи». Вся новѣйшая философія есть слѣдствіе движенія, сообщеннаго ей Кантомъ, тогда какъ самъ Кантъ слѣдовалъ совершенно оригинальному, независимому взгляду, хо-

тя исходнымъ пунктомъ или, лучше сказать, поводомъ къ его философствованію и служилъ сенсуализмъ Локка и возбужденный имъ скептицизмъ шотландца Юма. И въ этомъ изложеніи движенія философіи мы вовсе не намѣрены здѣсь слѣдовать самому Гегелю, тому, какъ онъ представилъ въ исторіи философіи тройное положеніе мысли къ объективности. Это потому, что Гегель погрѣшаетъ тамъ противъ фактическихъ истинъ и представляетъ ихъ совсѣмъ не такъ, каковы онѣ были на самомъ дѣлѣ.—Критика этихъ погрѣшностей прямо не относится къ нашему дѣлу и безъ нужды увеличила бы наше изслѣдованіе. Поэтому мы излагаемъ здѣсь процессъ, какъ былъ онъ въ дѣйствительности, не обращая вниманія на то, какъ онъ представленъ у Гегеля.

Все развитіе новѣйшей философіи основывается собственно на рѣшеніи одного и того же вопроса, конечно, весьма важнаго,—вопроса о происхожденіи и истинности нашихъ познаній. Такимъ образомъ и Кантова философія возбуждена была этимъ же самымъ вопросомъ и тѣмъ рѣшеніемъ, какое давали на него Локкъ и Юмъ. Что въ насъ есть различныя созерцанія, представленія и понятія—это фактъ несомнѣнный (*cogitare est*); но соотвѣтствуетъ-ли имъ что-нибудь и въ самой дѣйствительности, и если соотвѣтствуетъ, то въ какой именно мѣрѣ? По различному рѣшенію этого вопроса, очевидно, различно должно объясняться устройство и самихъ предметовъ нашего знанія *).

Н. П. Гиляровъ-Платоновъ.

*) Все слѣдующее за этимъ вошло въ статью *Рационалистическое движеніе философіи новыхъ временъ*.