

НАУКА ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАУКА ОБ ОПЫТЕ СОЗНАНИЯ

Введение

Естественно предполагать, что в философии, прежде чем приступить к самой сути дела, т.е. к действительному познанию того, что истине есть, необходимо заранее договориться относительно познания, рассматриваемого как орудие, с помощью которого овладевают абсолютным, или как средство, при помощи которого его видят насквозь⁶⁵. Эта предусмотрительность, по-видимому, оправдана, с одной стороны, тем, что бывают различные виды познания, и среди них один мог бы оказаться пригоднее другого для достижения этой конечной цели, стало быть, возможен и неправильный выбор между ними, – с другой стороны, она оправдана и тем, что, так как познание есть способность определенного вида и масштаба, то при отсутствии более точного определения его природы и границ, вместо неба истины можно овладеть облаками заблуждения. Эта предусмотрительность может, пожалуй, даже превратиться в убеждение, что все начинание, имеющее своей целью посредством познания сделать достоянием сознания то, что есть в себе, нелепо в понятии своем и что между познанием и абсолютным проходит граница, просто разобщающая их. Ибо если познание есть орудие для овладения абсолютной сущностью, то сразу же бросается в глаза, что применение орудия к какой-нибудь вещи не оставляет ее в том виде, в каком она есть для себя, а, напротив, формирует и изменяет ее. Или, если познание не есть орудие нашей деятельности, а как бы пассивная среда, сквозь которую проникает к нам свет истины, то и в этом случае мы получаем истину не в том виде, в каком она есть в себе, а в том, в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде. В обоих случаях мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Правда, может казаться, будто этот недостаток устраним, если мы узнаем способ действия *орудия*, ибо такое знание дает нам возможность вычесть в итоге то, что в представлении, которое мы получаем об абсолютном при помощи орудия, принадлежит этому последнему, и таким образом получить истинное в чистом виде. Но эта поправка на деле лишь вернула бы нас к исходному положению. Ведь если мы отнимем

от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь – в данном случае абсолютное – предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы. Допустим, что орудие нужно вообще только для того, чтобы притянуть к себе с его помощью абсолютное, не внося в него при этом никаких изменений, – на манер того, как птичку притягивают палочкой, обмазанной клеем. В таком случае, если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж конечно посмеялось бы над этой хитростью. Ибо именно хитростью было бы в этом случае познание, так как оно постоянно старалось бы сделать вид, что занято чем-то иным, нежели выявлением непосредственного, – а стало быть, не требующего стараний – отношения. Если же рассмотрение познания, которое мы представляем себе как *среду*, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет; ибо познание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной, и после вычета познания для нас обозначилось бы только чистое направление или пустое место.

Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает *представления о познании* как о некотором *орудии* и *среде*, и к тому же *отличие нас самих от этого познания*. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится *по одну сторону*, а *познание – по другую* для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее – в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познание, обретаясь вне абсолютного и, следовательно, также вне истины, тем не менее истинно; – предположение, при наличии которого то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истиной.

Этот вывод вытекает из того, что только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно. Его можно отвергнуть, если уяснить, что такое познание, которое, хотя и не познает абсолютного, как того хочет наука, тем не менее также истинно, и что познание вообще, хотя бы оно и было неспособно постигнуть абсолютное, тем не менее может быть способно к усвоению другой истины. Но в конце концов мы убеждаемся, что такие разговоры вокруг да около сводятся к смутному различению абсолютно истинного от прочего истинного и что абсолютное, познание и т.д. суть слова, которые предполагают значение, до которого еще нужно добраться.

Вместо того чтобы возиться с такого рода пустыми представления-

ми и фразами о познании как орудии для овладения абсолютным, или как о среде, сквозь которую мы видим истину, и т.д., – с отношениями, к которым сводятся, пожалуй, все эти представления о познании, отделенном от абсолютного, и об абсолютном, отделенном от познания, – вместо того чтобы возиться с отговорками, которые научное бессилие черпает из предположения таких отношений для избавления себя от труда в науке и в то же время для того, чтобы придать себе вид серьезного и усердного труда, – вместо того чтобы мучиться с ответом на все это, можно было бы названные представления просто отбросить как представления случайные и произвольные и можно было бы даже рассматривать как обман связанное с этим употребление таких слов, как абсолютное, познание, равно как объективное и субъективное и бесчисленное множество других, значение которых, как предполагают, общеизвестно. Ибо ссылка на то, что, с одной стороны, их значение общеизвестно, а с другой стороны, что, мол, даже располагают их понятием, по-видимому, скорее лишь предлог уйти от главного, т.е. от того, чтобы дать это понятие. С большим правом, напротив, можно было бы избавить себя от труда вообще обращать внимание на подобные представления и фразы, с помощью которых хотят отгородиться от самой науки; ибо они составляют лишь пустую иллюзию (*eine leere Erscheinung*) знания, которая рассеивается, как только выступает на сцену наука. Но наука, тем самым, что выступает на сцену, сама есть некоторое явление (*Erscheinung*); ее выступление еще не есть *она сама* во всей полноте и развитии ее истины. При этом безразлично, представлять ли себе, что *она* есть явление потому, что выступает *рядом с другим* [знанием], или назвать другое неистинное знание ее проявлением (*ihr Erscheinen*). Но наука должна освободиться от этой видимости (*Schein*); и достигнуть этого она может только тем, что обратится против этой видимости. Ибо наука не может просто отвергнуть неподлинное знание под тем лишь предлогом, что оно представляет обыденный взгляд на вещи, и уверять, что она сама есть знание совсем иного порядка, а обыденное знание для нее ничего не значит; не может она также ссылаться на предчувствие в нем самом некоторого лучшего знания. Таким *уверением* она объявила бы, что сила ее – в ее *бытии*. Но неистинное знание точно так же ссылается на то, что *оно* есть, и *уверяет*, что для него наука – ничто. Но *одно* голое уверение имеет совершенно такой же вес, как и *другое*. Еще менее может наука ссылаться на предчувствие лучшего, которое будто бы имеется в неподлинном познании и в нем самом составляет намеки на науку; ибо, с одной стороны, она опять-таки ссылалась бы на некоторое бытие, а с другой стороны, на самое себя как на способ своего существования в неподлинном познании, т.е. скорее на дурной способ своего бытия, и на свое проявление, чем на то, каковы она в себе и для себя. Исходя из этого, здесь и следует предпринять изложение являющегося знания.

Поскольку же предмет этого изложения – только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, раз-

вивающаяся в свойственной ей форме; но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой.

Естественное сознание окажется лишь понятием знания или нереальным знанием. Но так как оно, напротив, непосредственно считает реальным знанием себя, то этот путь имеет для него негативное значение, и то, что составляет реализацию понятия, для него, напротив, имеет значение потери себя самого; ибо оно теряет на этом пути свою истину. Вот почему на этот путь можно смотреть как на путь *сомнения* (*Zweifel*) или, точнее, как на путь отчаяния (*Verzweiflung*); на нем совершается как раз не то, что принято понимать под сомнением, т.е. расшатывание той или иной предполагаемой истины, за которым вновь следует соответствующее исчезновение сомнения и возвращение к первой истине, так что в конце существования дела принимается таким, как прежде. А этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания, для которого самое реальное – это то, что поистине есть скорее лишь нереализованное понятие. Этот доводящий себя до конца скептицизм не есть поэтому и то, благодаря чему, быть может, серьезное рвение к истине и науке мнит себя подготовленным и вооруженным для овладения ими, – т.е. благодаря *намерению* не полагаться в науке на авторитет чужих мыслей, а все самолично проверить и следовать только собственному убеждению, или, еще лучше, все самолично произвести и считать истинным только собственные действия. – Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история *образования* самого сознания до уровня науки. Указанное намерение представляет образование в простом виде намерения непосредственно исполненным и совершившимся: но этот путь по сравнению с этой неистинностью есть действительное осуществление. Следовать собственному убеждению, конечно, лучше, чем полагаться на авторитет; но превращение мнения, основанного на авторитете, в мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной. Придерживаются ли системы мнений и предрассудков потому, что полагаются на авторитет других, или потому, что исходят из собственного убеждения, – разница здесь лишь в тщеславии, присущем последнему способу. Скептицизм, направленный на весь объем являющегося сознания, напротив того, только делает дух способным к исследованию того, что такое истина, заставляя отчаиваться в так называемых естественных представлениях, мыслях и мнениях (безразлично, называют ли их собственными или чужими), которыми еще наполнено и обременено сознание, *прямо* приступающее к исследованию, но благодаря этому фактически неспособное к тому, что оно собирается предпринять.

Полнота форм нереального сознания получается в силу самой необходимости дальнейшего движения и взаимной связи. Чтобы это было

понятно, достаточно в общем заранее заметить, что изображение неподлинного сознания в его неистинности не есть только *негативное* движение. Такое одностороннее воззрение на него, вообще говоря, имеется у естественного сознания; и знание, которое возводит эту односторонность в свою сущность, есть один из видов незавершенного сознания, сам вовлекающийся в движение этого пути и в нем представляющийся нам. А именно, этот вид есть скептицизм, который видит в результате только *чистое “ничто”* и абстрагируется от того, что это ничто определенно есть “ничто” *того, из чего оно получается как результат*. Но только “ничто”, понимаемое как “ничто” того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый *определенный* результат, и у него есть некоторое *содержание*. Скептицизм, который кончает абстракцией “ничто”, или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое и что именно, чтобы он мог его вернуть в ту же бездну пустоты. Напротив, когда результат понимается, как он поистине есть, [т.е.] как *определенная* негация, то тем самым сразу возникла некоторая новая форма (Form), а в негации совершен переход, посредством которого само собой получается поступательное движение через полный ряд форм (Gestalten).

Но столь же необходимо, как и последовательность поступательно-го движения, знанию ставится *цель*; она – там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет – понятию. Поступательное движение к этой цели посему также безостановочно, и ни на какой более ранней стадии нельзя найти удовлетворения. То, что остается в рамках естественной жизни, не в состоянии посредством самого себя выйти за пределы своего непосредственного наличного бытия; но оно изгоняется за эти пределы чем-то иным, и это исторжение (Hinausgerissenwerden) есть его смерть. Но сознание для себя самого есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя; пределами единичного для него в то же время установлено потустороннее, хотя бы только – как в пространственном созерцании – *рядом* с ограниченным. Сознание, следовательно, само себя насильно заставляет испортить себе ограниченное удовлетворение. Чувствуя это насилие, страх перед истиной может, конечно, и отступить и стремиться сохранить то, чему угрожает опасность быть утраченным. Но этот страх не может найти покоя: если он захочет пребывать в безмысленной косности, то безмыслие будет отравлено мыслью, и косность нарушится ее беспокойством; если же он утвердится как чувствительность, которая уверяет, что все *в своем роде прекрасно*, то это уверение точно так же пострадает от насилия со стороны разума, который потому и не найдет нечто прекрасным, что оно “своего рода”. Или же боязнь истины укроется от себя и от других за иллюзией, будто как раз само горячее рвение к истине делает для нее столь затруд-

нительным, больше того, невозможным найти какую-нибудь иную истину, кроме единственной истины тщеславия – быть всегда умнее любой собственной или чужой мысли; это тщеславие (*Eitelkeit*), которое умеет (*versteht*) ославить как тщетную (*zu vereiteln*) любую истину, умеет от нее вернуться в себя и услаждается этим своим умением (*Verstand*), которое всегда знает, как растворить всякую мысль и найти вместо всякого содержания лишь свое тощее “я”, – это тщеславие есть удовлетворение, которое должно быть предоставлено себе самому; ибо оно избегает всеобщего и ищет только для-себя-бытия.

Подобно тому как мы только что предварительно и в общих чертах говорили о способе и необходимости поступательного движения, быть может, полезно кое-что заметить еще относительно *метода выполнения*. Это изложение, представленное как *отношение науки к являющемуся знанию* и как *исследование и проверка реальности познания*, не может, по-видимому, обойтись без какой-либо предпосылки, которая полагается в основу в качестве *критерия*. Ибо проверка состоит в приложении некоторого принятого критерия, а в получающемся равенстве или неравенстве с ним того, что проверяется, состоит решение вопроса, правильно ли оно или неправильно; и критерий вообще, а так же и наука, если бы она была критерием, при этом принимается за *сущность* или за *в-себе[-бытие]*. Но здесь, где наука впервые выступает на сцену, ни у нее самой, ни у чего бы то ни было, нет основания считаться сущностью или в-себе [-бытием], а без этого проверка, по-видимому, не может иметь места.

Это противоречие и его устранение обнаружится определеннее, если мы припомним прежде всего абстрактные определения знания и истины в том виде, в каком они выступают в сознании. А именно, сознание *отличает* от себя нечто, с чем оно в то же время *соотносится*; или, как выражаются, оно есть нечто *для сознания*; и определенная сторона этого *соотношения* или *бытия* “нечто” (*von Etwas*) *для некоторого сознания* есть *знание*. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. То, что соотносено с знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого “в-себе” называется *истиной*. Как собственно обстоит дело с этими определениями, мы здесь рассматривать не будем, ибо поскольку наш предмет – являющееся знание, то и его определения принимаются прежде всего так, как они непосредственно даны, и из того, как они были постигнуты, явствует, что они даны.

Если же мы исследуем истину знания, то мы, по-видимому, исследуем, что есть оно *в себе*. Но в этом исследовании оно есть *наш* предмет, оно есть *для нас*; и то, что оказалось бы его “в-себе”, было бы, таким образом, скорее его бытием *для нас*. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, а только нашим знанием о нем. Сущность или критерий исходили бы от нас, и то, что следовало бы сравнивать с этим критерием и о чем, в итоге этого сравнения, должно было бы воспоследовать решение, не обязательно должно было бы признать его.

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет [нас] от этого разделения или этой видимости разделения и предпосылки. Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*; это момент истины. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе*[-бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания. Если мы назовем *знание понятием*, а сущность или *истинное* – сущим или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или *в-себе*[-бытие] *предмета понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое – одно и то же. Главное, однако, в том, – и это надо помнить на протяжении всего исследования, – что оба эти момента, *понятие и предмет, бытие для иного 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 достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой и для себя* самой.

Но какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании, но мы избавляемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть *для одного и того же* [сознания], то оно само есть их сравнение; *для одного и того же* [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует. Правда, предмет кажется одному и тому же [сознанию] лишь таким, каким оно его знает; кажется, будто оно не может узнать, каков он есть *не для одного и того же* [сознания], *а в себе*, и, следовательно, будто оно не может проверить на нем и свое знание. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже имеется налицо различие, состоящее в том, что *для него* (*ihm*) нечто есть *в-себе* [-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета *для* (*für*) сознания. На этом различии, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фак-

тически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как *в-себе* [-бытие], не есть в себе или что оно было в себе только *для него*. Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия.

Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*. В этом отношении в только что упомянутом процессе следует еще резче подчеркнуть один момент, выявляющий нечто новое о научной стороне дальнейшего изложения. Сознание знает *нечто*, этот предмет есть сущность или *в-себе*[-бытие]; но он и для сознания *в-себе*[-бытие]; тем самым выступает двусмысленность этого истинного. Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один – первое “в себе”, второй – *бытие этого “в себе” для сознания*. Вторым предметом кажется прежде всего только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления – не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако, как уже было указано, для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть *в-себе*[-бытием] и становится для него таким, который составляет *в-себе*[-бытие] только для него; но тем самым это есть тогда *бытие этого “в себе” для сознания*, истинное, а это значит, что оно есть *сущность* или *предмет* сознания. Этот новый предмет включает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него.

В этом изображении процесса опыта есть момент, благодаря которому оно как будто не согласуется с тем, что принято понимать под опытом. А именно, переход от первого предмета и знания его к другому предмету, к *которому* относится утверждение, что опыт совершен, был истолкован таким образом, что, мол, знание о первом предмете, или то, что есть первое “в-себе” для сознания, само должно стать вторым предметом. Вопреки этому, обыкновенно кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остается только чистое *постижение* того, что есть в себе и для себя. Но, согласно приведенному воззрению, новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) *самого сознания*. Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания. Но фактически здесь такое же положение вещей,

о каком уже была речь выше по поводу отношения этого изложения к скептицизму, а именно: к какому бы результату ни привело неподлинное знание, он не должен быть сведен к пустому ничто, а его необходимо понимать как ничто *того, чего он – результат*, в коем содержится то, что истинно в предшествующем знании. Здесь это предстает в следующем виде: так как то, что сперва казалось предметом низведено для сознания до знания о нем, а то, что *в себе, становится* некоторым *бытием этого “в себе” для сознания*, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в ее необходимости. Только сама эта необходимость или *возникновение* нового предмета, который предстает перед сознанием, не знаящим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движении сознания входит момент *в-себе-бытия* или *для-нас-бытия*, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; *содержание* же того, что перед нами возникает, имеется *для сознания*, и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении: *для сознания* это возникшее есть только в качестве предмета, *для нас* – вместе с тем и в качестве движения и становления.

В силу этой необходимости этот путь к науке сам уже есть *наука*, и тем самым по своему содержанию – наука об *опыте сознания*.

Опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа, так что моменты этой истины проявляются в этой специфической определенности не как абстрактные, чистые моменты, а так, как они суть для сознания, или же так, как само сознание выступает в своем соотношении с ними, благодаря чему моменты целого суть *формообразования сознания*. Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т.е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом – с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания.