

[А. СОЗНАНИЕ]

I. ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ИЛИ “ЭТО” И МНЕНИЕ

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 *воспринимающе*, следовательно, в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия.

Конкретное содержание *чувственной достоверности* придает ей непосредственно видимость *богатейшего* познания, больше того, видимость познания бесконечного богатства, для которого однако не найти предела как тогда, когда в пространстве и во времени, где оно простирается, мы *выходим* наружу, так и тогда, когда мы берем какую-нибудь долю этого изобилия и путем деления *входим внутрь ее*. Кроме того, чувственная достоверность имеет видимость *самой подлинной* достоверности; ибо она еще ничего не упустила из предмета, а имеет его перед собой во всей его полноте. Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную. О том, что она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache). Со своей стороны, сознание в этой достоверности имеется только как чистое “я”; или: я емь тут только как чистый “этот”, а предмет равным образом – только как чистое “это”. Я, “этот”, *достоверно* знаю *эту* вещь не потому, что я как сознание при этом развивался и многосторонне приводил в движение мысль. И не потому, что *вещь*, которую я достоверно знаю, в силу множества различаемых свойств, сама по себе есть богатое отношение или многообразное отношение к другим. Ни то, ни другое не имеет никакого дела с истиной чувственной достоверности; ни “я”, ни вещь здесь не имеют значения многообразного опосредствования – “я” не имеет значения многообразного процесса представляения или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств, – вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*, – это то, что существенно для чувственного знания, и это чистое *бытие* или эта простая непосредственность составляет *истину* вещи. Точно так же достоверность как *отношение* есть *непосредственное* чистое отношение: сознание есть “я” и больше ничего, чистый “этот”; единственный знает чистое “это”, или *единичное*.

Но в *чистом бытии*, которое составляет сущность этой достоверности и о котором она говорит как о своей истине, выступает в качестве примера (spielt boiher), если мы присмотримся, еще многое другое.

Действительная чувственная достоверность есть не только эта чистая непосредственность, но она есть и *пример* (Beispiel) ее. Среди бесчисленных различий, встречающихся при этом, мы везде находим главное различие, состоящее именно в том, что в чувственной достоверности сразу выделяются из чистого бытия оба названные “эти”: “этот” как “я”, и “это” как предмет. Если мы вдумаемся в это различие, то окажется, что я и предмет чувственно достоверны не только непосредственно, но в то же время и опосредствованно: “я” обладаю достоверностью через нечто иное, а именно через вещь; а эта последняя достоверна точно так же через нечто иное, а именно через “я”.

[1. Предмет этой достоверности.] – Это различие сущности и примера, непосредственности и опосредствования проводим не только мы, но находим его в самой чувственной достоверности, и его надо принять в той форме, в какой оно есть в чувственной достоверности, а не так, как мы его только что определяли. Одно в ней устанавливается как простое непосредственное сущее, или как сущность, это – предмет, а другое – как несущественное и опосредствованное, которое в ней есть не в себе, а через нечто иное, это – “я”, некоторое знание, знающее предмет только потому, что он есть, и могущее быть, а также и не быть. Но предмет *есть* истинное и сущность; он *есть*, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета.

Таким образом, предмет следует рассматривать [выясняя вопрос], действительно ли он есть и в самой чувственной достоверности в качестве такой сущности, за которую она его выдает; соответствует ли понятие о нем, что он есть сущность, тому, как он в этой достоверности наличествует. Для этого нам не нужно рефлексировать и размышлять о том, чем он мог бы быть поистине, а нужно только ему рассматривать так, каков он в чувственной достоверности.

Следовательно, ей самой надо задать вопрос: что такое “это”? Если мы возьмем его в двойном виде его бытия, как “теперь” и как “здесь”, то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само “это”. На вопрос: что такое “теперь”? мы, таким образом, ответим, например: “теперь” – это ночь. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраняем. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь, в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась.

“Теперь”, которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается, – как нечто *сущее*; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само “теперь”, конечно, остается, но как такое “теперь”, которое не есть ночь. Точно так же оно сохраняется в отношении дня, который есть теперь как такое “теперь”, которое есть также и не день, т.е. как нечто *негативное* вообще. Это сохраняющееся “теперь” есть поэтому не непосредственное “теперь”, а опосредство-

ванное, ибо оно определено как некоторое остающееся и сохраняющееся “теперь” *благодаря тому*, что иное, – т.е. день и ночь, *не есть*. При этом оно все еще так же просто, как и раньше, “теперь”, и в этой простоте равнодушно к тому, что еще при нем выступает в качестве примера (bei ihm herspielt); сколь мало ночь и день составляют его бытие, столь же мало и оно есть день и ночь; оно нисколько не затронуто этим своим инобытием. Такую простоту, которая есть благодаря негации, не есть ни “это”, ни “то”, некоторое “не-это” и равным образом равнодушна к тому, есть ли оно “это” или “то”, мы называем некоторым *всеобщим*; на деле, следовательно, всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности.

Мы и о чувственном *высказываемся* как о чем-то всеобщем; то, что мы говорим, есть “это”, т.е. *всеобщее “это”*; или “оно есть”, значит, – *бытие вообще*. Конечно, мы при этом *не представляем себе* всеобщее “это” или бытие вообще, но *высказываемся* о всеобщем; или: мы попросту не говорим, каким мы *подразумеваем*, “*мним*” (meinen) его в этой чувственной достоверности. Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение* (Meinung); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*.

То же самое относится к другой форме “этого” – к “здесь”. “Здесь” – это, например, *дерево*. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную: “здесь” – *это не дерево*, а, скажем, *дом*. Само “здесь” не исчезает; но *оно есть* постоянно в исчезновении дома, дерева, и т.д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, “это” опять-таки оказывается *опосредствованной простотой* или *всеобщностью*.

Так как чувственная достоверность показывает в себе самой всеобщее как истину своего предмета, то для нее, стало быть, остается в качестве ее сущности *чистое бытие*, но не как то, что непосредственно, а как нечто такое, для чего существенны негация и опосредствование; следовательно, не как то, что мы *подразумеваем* (meinen) под *бытием*, а *бытие* вместе с *определением*, что оно есть абстракция или чисто всеобщее; и только *наше мнение* (Meinung), для которого то, что истинно в чувственной достоверности, не есть всеобщее, противостоит еще этому пустому или безразличному “теперь” и “здесь”.

Если мы сравним отношение, в котором сначала выступили *знание* и *предмет*, с тем отношением, в какое они вступают в этом результате, то оно оказывается обратным. Предмет, который должен был составлять то, что существенно, теперь составляет то, что несущественно в чувственной достоверности; ибо всеобщее, которым он стал, уже не такое, каким предмет должен был по существу быть для чувственной достоверности, – теперь чувственная достоверность наличествует в противоположном, а именно в знании, которое прежде составляло то, что несущественно. Ее

истина – в предмете как предмете, принадлежащем *мне* (in meinem Gegenstande), или в *мнении* (Meinen): предмет есть, потому что *я* о нем знаю. Чувственная достоверность, таким образом, хотя и изгнана из предмета, но этим еще не устранена (aufgehoben), а только оттеснена в “я”; посмотрим, что показывает нам опыт об этой ее реальности.

[2. С у б ъ е к т ч у в с т в е н н о й д о с т о в е р н о с т и.] – Итак, сила ее истины заключается теперь в “я”, в непосредственности моего *видения*, *слышания* и т.д.; исчезновение единичного “теперь” и “здесь”, которое мы подразумеваем, задерживается (abgehalten) тем, что *я* удерживаю (fest halte) их. “*Теперь*” – это *день*, потому что *я* его вижу; “*здесь*” – это *дерево*, по той же причине. Но в этом отношении чувственная достоверность испытывает на себе ту же диалектику, что и в прежнем. *Я*, “*этот*”, вижу дерево и *утверждаю*, что *дерево* это “*здесь*”; но *другой “я”* видит дом и утверждает, что “*здесь*” – это не дерево, а дом. Обе истины удостоверяются одним и тем же, а именно непосредственностью видения, а также уверенностью и заверениями обеих истин относительно их знания; но одна истина исчезает в другой.

То, что здесь не исчезает, есть “я” в качестве *всеобщего*, чье видение есть видение не дерева и не этого дома, а простое видение, которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т.д., тем самым столь же просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, – к дому, дереву. “Я” есть только всеобщее “я”, так же как “*теперь*”, “*здесь*” или “*это*” вообще; *я* подразумеваю, конечно, некоторого *единичного “я”*, но подобно тому, как *я* не могу выразить словами, что *я* подразумеваю под “теперь”, “здесь”, точно так же *я* не могу выразить словами, что *я* подразумеваю под “я”. Говоря, “*это*”, “*здесь*”, “*теперь*” или некоторое “*единичное*”; *я* говорю: *все “эти”, все “здесь”, “теперь”, “единичные”*; точно так же говоря “я”, “этот *единичный я*”, *я* говорю вообще: *все “я”*; каждый есть то, что *я* говорю: “я”, “этот *единичный я*”. Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую “*эту вещь*”, или *какого-нибудь “этого человека”* дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую “*эту вещь*” или *какого “этого я”* оно подразумевает; но выразить словами это невозможно⁶⁶.

[3. О п ы т ч у в с т в е н н о й д о с т о в е р н о с т и.] – Итак, чувственная достоверность на опыте узнает, что ее сущность – ни в предмете, ни в “я” и что непосредственность не есть непосредственность ни того, ни другого; ибо то, что *я* подразумеваю, есть и в том и в другом скорее нечто несущественное, а предмет и “я” суть те всеобщности, в которых не остаются или не имеют подразумеваемые мною “теперь”, “здесь” и “я”. Это приводит нас к тому, что устанавливаем как сущность чувственной достоверности ее самое, взятую в целом, – уже не один лишь какой-нибудь момент ее, как было в тех двух случаях, где ее реальностью должен был быть сперва предмет, противоположный “я”,

а потом – “я”. Следовательно, только сама чувственная достоверность *в целом* придерживается себя как *непосредственности*, и тем самым исключает из себя всякое противоположение, которое имело место в предшествующем.

Таким образом, этой чистой непосредственности нет больше никакого дела до инобытия “здесь” как дерева, переходящего в некоторое “здесь”, которое есть не дерево, нет больше дела до инобытия “теперь” как дня, переходящего в некоторое “теперь”, которое есть ночь, или до какого-нибудь другого “я”, для которого нечто другое есть предмет. Истина чистой непосредственности сохраняется как остающееся равным себе самому отношению, которое не проводит никакого различия между “я” и предметом в смысле существенности и несущественности и в которое поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. Я, “этот”, утверждаю, следовательно, что “здесь” – это *дерево*, и не поворачиваюсь так, чтобы “здесь” стало для меня *не-деревом*; я не обращаю также внимания на то, что какой-нибудь *другой* “я” видит “здесь” как *не-дерево* или что я сам в другой раз принимаю “здесь” за не-дерево и “теперь” – за “не-день”; я емь чистое созерцание: я про себя остаюсь при том [мнении], что “теперь” – это день, или что “здесь” – это дерево, а также не сравниваю самих “здесь” и “теперь” друг с другом, но держу *одного* непосредственного отношения: “теперь” – это день.

Итак, раз эта достоверность более не желает подойти к нам, когда мы обращаем ее внимание на “теперь”, которое есть ночь, или на “я”, для которого оно есть ночь, то мы подойдем к ней и заставим ее показать нам то “теперь”, которое утверждается. Мы должны заставить *показать* нам это “теперь”; ибо истина этого непосредственного отношения есть истина *этого* “я”, который ограничивается одним “теперь” и одним “здесь”. Если бы мы занялись этой истиной *позже* или находились бы *дальше* от нее, то она не имела бы никакого значения; ибо мы сняли бы непосредственность, которая существенна для нее. Поэтому мы должны занять место в том же пункте времени или пространства и заставить показать нам ее, т.е. превратить себя в то же самое “*это я*”, которое обладает достоверным знанием. Итак, посмотрим, каково непосредственное, на которое нам указывают.

Показывают “теперь”, это “теперь”. “Теперь” – оно уже перестало быть, когда его показывают; “теперь”, которое *есть*, есть некоторое иное, не то, которое было показано, и мы видим, что “теперь” есть именно это “теперь”, так как его бытие состоит в том, чтобы больше уже не быть. “Теперь”, как нам его показывают, есть бывшее “теперь”, и это – его истина; истины бытия у него нет. Следовательно, все же истинно то, что оно было. Но то, что *было* (was gewesen ist), на деле *не* есть *сущность* (kein Wesen); оно *не* есть, а ведь дело шло о бытии.

Итак, в этом указывании мы видим только движение и следующий ход его: 1. Я указываю на “теперь”, оно утверждается как то, что истинно; но я указываю на него как на то, что *было*, или как на нечто снятое; я снимаю первую истину и 2. Утверждаю “теперь” как вторую ис-

тину, что оно *было*, что оно снято. 3. Но бывшее *не есть*; я снимаю то, что оно было или что оно снято, т.е. вторую истину, подвергаю этим негации негацию “теперь” (*des Jetzt*) и возвращаюсь, таким образом, к первому утверждению: что “*теперь*” есть. “Теперь” и указывание на “теперь”, следовательно, таковы, что ни “теперь”, ни указывание на “теперь” не есть нечто непосредственное простое, а есть некоторое движение, которому присущи различные моменты; устанавливают “это”, но устанавливают скорее *нечто иное*, или: “*это*” снимается, а это *инобытие* или снятие первого *в свою очередь* само снимается и, таким образом, возвращается к первому. Но это рефлексированное в себя первое не есть совершенно то же самое, чем оно было вначале, т.е. *непосредственное*, а скорее оно есть именно нечто *рефлексированное в себя*, или нечто *простое*, которое остается в инобытии тем, что оно есть: некоторым “теперь”, которое есть абсолютное множество “теперь”; и это есть подлинное “теперь”, “теперь” как простой день, в котором содержится много “теперь”, часов; такое “теперь” – час – точно так же составляет много минут, а это “теперь” – равным образом многие “теперь”, и т.д. – *Указывание*, следовательно, само есть движение, которое выражает то, что есть “*теперь*” поистине, т.е. некоторый результат или *множество “теперь”* в совокупности; и *указывать* означает узнавать на опыте, что “теперь” есть *всеобщее*.

Указанное “здесь”, на котором я задерживаюсь, есть точно так же одно из этих “здесь”, которое на деле есть *не это* “здесь”, а некоторое “вперед” и “сзади”, некоторое “вверху” и “внизу”, некоторое “вправо” и “влево”. “Вверху” само есть точно так же это многообразное инобытие “вверху”, “внизу” и т.д. “Здесь”, на которое следовало указать, исчезает в других “здесь”, но и эти точно так же исчезают; указанное, задержанное и остающееся есть *негативное “это”*, которое есть только негативно, так как [разные] “здесь” принимаются такими, как они должны приниматься, но в нем они снимаются; оно есть простой комплекс многих “здесь”. “Здесь”, которое подразумевается, было бы точкой; но ее *нет*; а когда на нее указывают как на сущую, оказывается, что указывание есть не непосредственное знание, а движение – от подразумеваемого “здесь” через многие “здесь” к всеобщему “здесь”, которое есть столь же простое множество “здесь”, как день – простое множество “теперь”.

Из этого видно, что диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история движения этой достоверности или ее опыта, и что чувственная достоверность сама есть не что иное, как только эта история. Поэтому само естественное сознание постоянно движется в направлении к этому же результату и узнает на опыте о том, что составляет истину чувственной достоверности, но только так же вновь и вновь забывает об этом и начинает движение сызнова. Поэтому вызывает удивление, когда этому опыту противопоставляется в качестве общего опыта, а также в качестве философского утверждения и даже как результат скептицизма – положение: реальность или бытие внешних вещей как “*этих*” или чувственных обладает для сознания абсолютной истиной⁶⁷. Такое ут-

верждение в то же время не знает, что оно говорит, не знает, что оно высказывает обратное тому, что оно хочет сказать. Истина чувственного “этого” есть, мол, для сознания общий опыт: но скорее противоположное этому есть общий опыт; всякое сознание само вновь снимает такую истину, как, например, “здесь” – это дерево или “теперь” – это полдень и говорит противоположное: “здесь” – это не дерево, а дом; и то, что в этом утверждении, снимающем первое, опять-таки есть такое же утверждение чувственного “этого”, сознание равным образом тотчас же снимает, и во всякой чувственной достоверности поистине будет на опыте узнавать только то, что мы видели, т.е. “это” как некоторое *всеобщее*, – противоположное тому, что, по уверению вышеназванного положения, есть общий опыт. – При этой ссылке на общий опыт позволительно, забегая вперед, принять в соображение практическую сторону. С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей.

Но и те, кто выставляет такое положение, сами говорят, согласно вышеприведенным замечаниям, прямо противоположное тому, что они подразумевают, – явление, которое, пожалуй, более всего способно навести на размышления о природе чувственной достоверности. Они говорят о наличном бытии *внешних* предметов, которые еще точнее можно определить как *действительные*, абсолютно *единичные*, всецело *личные*, *индивидуальные* вещи, из коих каждая не имеет уже абсолютно равной себе; это наличное бытие, по их мнению, обладает абсолютной достоверностью и истиной. Они подразумевают *этот* клочок бумаги, на котором я *это* пишу или, лучше сказать, написал; но они не выражают в словах того, что они подразумевают. Если они действительно хотели *выразить в словах* этот клочок бумаги, который они подразумевают, а они хотели *выразить в словах*, то это невозможно, потому что чувственное “это”, которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему. При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет. Следовательно, они подразумевают, конечно, *этот* клочок бумаги, ко-

торый здесь – совершенно иной, чем вышеупомянутый; но они говорят: “действительные вещи, внешние или чувственные предметы, абсолютно единичные сущности” и т.д. Это значит, они высказывают о них только *общее*; поэтому то, что называется неизреченным, есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte). – Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: “*единичная вещь*”, то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенно *всеобщем*, ибо “все” суть единичная вещь; и равным образом “*эта вещь*” есть все, что угодно. Если я ее точнее обозначаю как “*этот клочок бумаги*”, то *всякая и каждая* бумага есть *некоторый “этот”* клочок бумаги, и я во всех случаях высказал только всеобщее. Если же я захочу прийти на помощь речи, которая по своей божественной природе способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в нечто иное, и таким образом даже *не давать* ему слова, – если я захочу прийти ей на помощь тем, что *укажу* на этот клочок бумаги, то я узнаю на опыте, что такое на деле истина чувственной достоверности; я указываю на него как на некоторое “*здесь*”, которое есть “*здесь*” других “*здесь*”, или само по себе есть *простая совокупность* многих “*здесь*”, т.е. нечто всеобщее. Я его, таким образом, принимаю (ich nehme auf) как оно есть поистине (in Wahrheit), и вместо того, чтобы знать нечто непосредственное, я *воспринимаю* (ich nehme wahr)*.

* Игра слов основана на произвольной этимологии. Происхождение слова wahr и wahrnehmen – разное; wahr – истинный (ср. “вера”, верный”), wahr в глаголе wahrnehmen – от ср.-в.-нем. wahn – “обращать внимание”; wahrnehmen = wahn nehmen – принимать во внимание, подмечать, наблюдать. – *Примеч. пер.*