

**ГЕОРГ
ГЕГЕЛЬ**

НАУКА
ЛОГИКИ

Всемирное наследие

Георг Гегель

Наука логики

«Public Domain»

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

Гегель Г. В.

Наука логики / Г. В. Гегель — «Public Domain», — (Всемирное наследие)

ISBN 978-5-17-107096-0

«Наука логики» Гегеля – одно из тех произведений, которые оставляют глубокий след в сознании человека, в его духовном совершенствовании. Своим учением знаменитый немецкий философ вошел в историю как выдающийся реформатор науки о мышлении (разработал и развил его диалектические формы), о закономерностях и способах познания. Основная задача логики, по Гегелю, – познание истины. И он исследовал пути, ведущие к истине, и эволюцию этих путей. Сама же логика ни на каком этапе своего исторического развития не может быть законченной наукой – она оставляет свои двери открытыми для новых выводов и новых понятий. Поэтому учение Гегеля всегда современно и вызывает неизменный интерес.

УДК 1(091)(430)

ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-17-107096-0

© Гегель Г. В.
© Public Domain

Содержание

«Наука логики» Гегеля	6
Предисловие к первому изданию	18
Предисловие ко второму изданию	21
Введение	29
Книга первая	43
С чего следует начинать науку?	43
Общее деление бытия	51
Раздел первый	52
Глава первая	52
Глава вторая	69
Глава третья	99
Раздел второй	118
Глава первая	119
Глава вторая	129
Конец ознакомительного фрагмента.	138
Комментарии	

Георг Гегель

Наука логики

© М.М. Розенталь (наследники), предисловие, 2018
© В.К. Брушлинский (наследники), примечания, 2018
© ООО «Издательство АСТ», 2018

* * *

«Наука логики» Гегеля

1

«Наука логики» Гегеля – одно из тех произведений, которые оставляют глубокий след в сознании человечества, в истории его духовного развития. Своим учением о логике знаменитый немецкий философ вошел в историю как один из великих реформаторов науки о мышлении, о закономерностях и способах познания. Сам Гегель в своей «Истории философии» заметил, что историческая традиция в развитии человеческой мысли, в том числе и философии, не есть лишь строгая домоправительница, которая в неизменном виде оберегает полученное ею. Она не неподвижная статуя, а скорее подобна живому, все более расширяющемуся потоку. Судьба самой гегелевской философии, и прежде всего его «Науки логики», – прекрасное подтверждение такого понимания исторической традиции и ее роли в последующем развитии.

Если учесть, что в этом произведении по существу впервые в истории человеческой мысли была в столь грандиозном масштабе предпринята попытка разработать и развить, хотя и на ложной, идеалистической основе, диалектические формы мышления, доказать, что только они представляют собой истинные формы воспроизведения реальных процессов, то станет понятно, почему и сегодня с таким интересом относятся к книге.

2

Гегель выступил в качестве реформатора науки о мышлении не по наитию, не просто в силу своих исключительных способностей. Он сознательно рассматривал свою систему как исторически необходимую ступень в закономерном поступательном развитии философской мысли, начиная с древних времен, – ступень, подготовленную многовековой работой «духа», реальной историей человечества. Для Гегеля абсолютно неприемлема была мысль о том, что истина есть нечто готовое и что она может возникнуть сразу, подобно «пистолетному выстрелу». Истина для него – процесс, становление, и результат, как бы он ни был высок, ничто без всего пути, приведшего к нему. «Ибо, – как писал он в «Феноменологии духа», – суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осушением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением»¹. Один результат, на его взгляд, это труп, оставивший позади себя жизнь.

В своей «Истории философии», рассматривая отношение между высшей ступенью, достигнутой в философском развитии, и предыдущими ступенями, Гегель высказывает глубокую мысль, что ход истории показывает нам «не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки»². Правда, свою философскую систему он считал завершенной, абсолютной истиной, но усматривал ее как результат всего предшествующего развития. Гегель прекрасно понимал также, что та или иная философская система возникает не только как новая ступень, закономерно подготовленная предыдущими ступенями, но и как ответ на потребности и запросы каждой новой исторической эпохи. Отсюда его определение философии как эпохи, схваченной в мысли.

Гегель внимательно следил за развитием науки, в особенности естествознания. Он неоднократно высказывал свое понимание взаимоотношения между конкретными, «эмпириче-

¹ Гегель. Сочинения: в XIV т. Т. IV. Л., 1959. С. 2.

² Гегель. Указ. соч. Т. IX. 1932. С. 11.

скими», как он говорил, науками и философией, наукой «спекулятивной». Без самого тесного контакта с развитием специальных наук он не представлял себе ни существования, ни прогресса философии. Его сочинения, в том числе и «Наука логики», изобилуют ссылками на данные самых различных наук, полемикой с теми или иными теориями. В математике, физике, химии, биологии, космогонии и других науках он ищет не просто подтверждения своим взглядам; анализ новейших научных достижений служит во многих случаях источником его философских выводов. Гениальное диалектическое чутье помогало ему обнаруживать многие слабости современной ему науки и делать предположения, находившие свое конкретное воплощение в последующем развитии науки. Его специальное сочинение, посвященное природе – «Философия природы», – несмотря на тьму мистики и просто нелепых взглядов, обусловленных представлением об абсолютной идее как творческой силе, содержит немало гениальных догадок об истинном характере природных явлений и процессов.

На формирование гегелевской диалектики, диалектической логики огромное влияние оказали исторические события конца XVIII и начала XIX в. Можно с полным правом сказать, что диалектическая теория развития, разработанная немецким философом, его концепция, отвергающая плоско-эволюционное понимание развития и утверждающая движение с перерывами постепенности, «скачками», находящая источники движения в возникновении и преодолении противоречий, – эта теория была духовным эхом тех революционных раскатов, которые были вызваны французской революцией 1789 г. Сам Гегель засвидетельствовал в своих выступлениях эту связь. В «Феноменологии духа» он писал: «Наше время есть время рождения и перехода к новому периоду»³. Дух порывает со старым миром и, прерывая «постепенность лишь количественного роста», созревает для новой формы.

Основное содержание «Науки логики» – это, безусловно, диалектика, диалектическая теория развития и исследование тех форм мышления, которые способны выразить развитие. Во «Введении» к своему произведению Гегель дает резкую оценку состояния логики в тот период, видя основной ее недостаток именно в отсутствии метода, способного превратить ее в подлинную науку. Отличительную черту ее он видел в том, что она оперирует готовыми и неподвижными формами мышления. Чтобы «мертвые кости логики» оживотворились, говорит он, ее методом должен стать тот, который «единственно только и способен сделать ее чистой наукой». Этот метод – диалектика. Раскрытие того, что «единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания»⁴.

Прежде чем перейти к анализу того, как Гегель решает эту коренную задачу, необходимо выяснить исходный пункт всей его философской системы, определяющий, что, собственно, он понимает под развитием мира, каковы субстрат, объект, движущие силы этого развития. Гегель исходит, как уже отмечалось, из тех предпосылок, которые он застал. Создавая свою философскую систему, он преодолевает односторонние подходы своих предшественников. Коренным недостатком прежних философских систем Гегель считает то, что они не в состоянии были понять и выразить единство объекта и субъекта, природы и духа в их диалектическом единстве как результат диалектического развития некоего единого и всеобъемлющего начала. Между тем философия, согласно его взглядам, «нуждается в том, чтобы содержать в себе единую живую идею»⁵, ибо мир подобен цветку, вырастающему из одного зерна. Он чрезвычайно высоко ценил Спинозу за его учение о единой субстанции. Слабость этого учения Гегель усматривал в том, что субстанция представлена как некая «всеобщая отрицательная мощь», которая

³ Гегель. Указ. соч. Т. IV. С. 6.

⁴ Настоящий том. С. 54.

⁵ Гегель. Указ. соч. Т. XI. 1935. С. 463.

поглощает всякое содержание, а не развивает его из себя. Иначе говоря, субстанция у Спинозы «определяется не как различающее само себя, не как субъект»⁶.

Неизменно подчеркивая огромную роль Канта в развитии философии и выделяя его особенно за то, что он поставил в центр всех проблем познание и так или иначе осознавал диалектический характер мышления, стремящегося постичь мир как целое, Гегель подверг его жестокой критике за то, что он мышление о мире и мир вещей расщепляет на два несоединимых полюса. С этой точки зрения он видел большой шаг вперед в философии Фихте, преимущество которого состоит в стремлении вывести все определения из одного высшего основоположения. Однако это последнее Фихте понимал односторонне, как чисто субъективное начало, «Я», из которого выводится реальный мир как его «иное». Одностороннюю же субъективность, как и одностороннюю объективность, Гегель считал величайшим пороком философии. По остроумному сравнению Гегеля, фихтевское «Я» относится к миру как пустой кошелек к отсутствующим в нем деньгам.

Потребность дальнейшего развития философии заключалась, по мысли Гегеля, в том, чтобы субъективность и субстанциальность были сплавлены воедино, или, как он заявляет в своей «Истории философии», чтобы «спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание. Вот о чем идет речь в философии. Требуется не спинозовское формальное соединение и также не субъективная целостность, как у Фихте, а целостность с бесконечной формой»⁷.

Шаг в этом направлении сделал, по мнению Гегеля, Шеллинг, создав свою систему абсолютного тождества бытия и мышления, объекта и субъекта. Заслугу Шеллинга Гегель видит в том, что истина рассматривается им как нечто конкретное, т. е. как единство противоположностей, единство субъективного и объективного. Но это единство навязывается миру как внешняя формальная схема, а не развивается путем диалектики противоположностей. Кроме того, тождество их принимается за нечто абсолютное, вне различий. Вот эта точка зрения абсолютной индифференции совершенно не удовлетворяет Гегеля, ибо она исключает всякую возможность движения.

Гегель упрекал Спинозу в том, что его субстанция лишена активного начала, способности к движению, развитию, изменению. В значительной мере он был прав, поскольку в целом миропонимание Спинозы не выходило за рамки метафизических воззрений. Но голландский философ стоял на голову выше Гегеля своим учением о том, что природа не нуждается для своего возникновения и существования в потусторонней, чуждой ей силе, так как она первопричина самой себя. Гегель верно усмотрел в знаменитом спинозовском положении о *causa sui* (в переводе с лат. – «причина самого себя») плодотворный диалектический момент его концепции. Но что сделал сам Гегель? Хотя он и обосновал принцип диалектического развития, изменения как непреложный закон, которому подчиняется все существующее, – в этом обосновании великая и нетленная его заслуга, – все его попытки доказать приоритет духовного, идеального начала и на его основе разработать строгую монистическую концепцию оказались тщетными.

Гегель, столь нетерпимо относившийся к дуализму и упрекавший за это Канта, Фихте и других философов, при всей абсолютности своего идеализма или, вернее, именно вследствие этого не мог принципиально преодолеть дуализм. В его философии порождение природы и всего мира духовным началом происходит не менее сверхъестественным, таинственным образом, чем чудеса религиозные. Наука пошла другим путем. Природа существует независимо от какой бы то ни было духовной силы. Вместе с тем природа – это не неподвижная и неизменная

⁶ Настоящий том. С. 407.

⁷ Гегель. Указ. соч. Т. XI. 1935. С. 489.

субстанция, неспособная к развитию и творению все новых и более богатых форм. Гегель был глубоко прав, утверждая, что субстанцию нужно понимать как субъект – в том смысле, что она не пассивна, не неподвижна, а есть внутренний процесс, процесс самостановления. Это была великая истина, однако извращенная в духе идеализма.

3

Приступая к изложению своей логики, Гегель сразу определяет ее предмет как «царство чистой мысли». В написанной позже так называемой Малой логике, составляющей первый том «Энциклопедии философских наук», Гегель определяет логику как науку о «чистой идее», идее «в стихии чистого мышления», как науку об «идее в себе и для себя». Все эти определения понятны в свете изложенного выше исходного пункта, основы гегелевской философской системы. Идея, будучи одновременно субъектом и объектом всего развития, сначала выступает как таковая, в чистом виде, не обремененная ничем природным, никаким конечным духом, никакой чувственностью. Гегель следующими словами излагает эту особенность логической ступени идеи: «Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»⁸.

Развитие логической идеи осуществляется в форме понятий, категорий. Последние представляют собой элементы, из которых развивается и разворачивается вся логика. Это элементы чистой идеи, «идеи в себе», начальная ступень длительной и сложной работы абсолютного духа от неразвитого своего состояния до высшего, конечного пункта развития. В качестве таковых они не просто формы мышления, которым противостоит мир предметов, а и то и другое. Логика, по Гегелю, предполагает уже освобождение от противоположности между сознанием и его предметом. Снятие этой противоположности происходит в итоге длительного опыта духа. Этот «опыт духа» исследуется Гегелем в «Феноменологии духа», которая, таким образом, представляет собой подготовительную ступень к «Науке логики». Согласно этому «опыту», дух сбрасывает с себя одну за другой формы бытия, не соответствующие его сущности, пока, наконец, не возникает форма, в которой он осознает самого себя. Эта форма и есть понятие. «Дух, – говорит Гегель, – достиг чистой стихии своего наличного бытия – понятия»⁹. В итоге по Гегелю получается, что все сущее есть понятие, а понятие есть «сущее в себе и для себя». С этого момента и начинается царство логики.

Великая заслуга гегелевской логики состоит в том, что она решительно выступила против понимания логических форм и законов мышления как чисто субъективных форм, как форм субъективного мышления, внешним образом накладываемых на объекты, предметы.

Гегель полагал, что те формы мышления, которые рассматриваются обычной, т. е. формальной логикой, также выражают отношения вещей. Однако формальная логика выражает их ограниченно, вследствие чего она при всей своей необходимости и полезности не может претендовать на роль высшей и истинной науки логики.

Нередко приходится слышать, что Гегель был несправедлив по отношению к формальной логике, что он ее отбрасывал, высмеивал и т. п. Бесспорно, Гегель сказал немало резких слов по ее адресу. Но он был прав по существу, доказывая ее ограниченность и неспособность – уже с точки зрения тех задач, которые она перед собой ставила, – дать глубокое и истинное учение о мышлении и его формах.

Гегель был преобразователем логики, создателем диалектической логики. Естественно, что он обрушился на недостатки и слабости старой логики, расчищая дорогу новой. Его кри-

⁸ Настоящий том. С. 50.

⁹ Гегель. Указ. соч. Т. IV. С. 432.

тика ограниченности формальной логики непосредственно связана с обоснованием диалектики как науки логики.

Уже во «Введении» к своему произведению он несколькими крупными мазками показывает, в чем состоит диалектика как метод, призванный преобразовать науку логики. Все дальнейшее изложение есть конкретное воплощение этого метода в движении логических категорий и понятий. И завершается «Наука логики» главой, в которой в качестве мощного заключительного аккорда дается синтетически обобщенное представление о том, что такое диалектический метод.

Гегель в конце своего труда дает синтез того, что такое метод. В его понимании метода диалектики сосредоточен весь дух предпринятого им преобразования логики. Поскольку уже достигнута высшая точка развития логики, то задача состоит в том, чтобы понять «душу» всего развития логики. Это «душа» – диалектический метод. Гегель указывает, что логический аспект абсолютной идеи есть способ ее изображения, но способ, не ограниченный какими-то рамками, не один из способов, а всеобщий способ, т. е. метод. Поэтому логика в конце концов сводится к методу, к диалектическому методу. Этим и объясняется, почему этот метод есть душа, «квинтэссенция» науки логики.

Что представляет собой конкретно, по Гегелю, этот метод и какое значение он имеет для учения о понятиях и других формах мышления – об этом речь пойдет дальше. Сейчас важно выяснить его понимание метода вообще. Когда Гегель говорит на своем идеалистическом языке, что логическая идея или вообще логика – это «сама идея в ее чистой сущности», то это, собственно, означает, что логика имеет дело с мыслительными категориями, или, как он сам говорит, что это «мышление о мышлении». Поэтому логика имеет своим предметом форму, а не конкретное содержание вещей. Но логическая форма – это не внешняя форма, а всеобщая форма, выражающая сущность вещей. Гегель говорит о диалектическом методе, что он есть «собственный метод всякой вещи»¹⁰. Конечно, при этом делается ссылка на деятельную творческую силу понятия как субстанции самой вещи, но на то Гегель и идеалист. Для Гегеля и вещи, и познание одинаково диалектичны. Диалектика, говорит он, «есть столь же вид и способ познания, субъективно знающего себя понятия, сколь и объективный вид и способ (или, вернее, субстанциальность) вещей»¹¹.

В своей Малой логике он более ясно и популярно излагает этот коренной принцип своего логического учения. Доказывая, что «все, что нас окружает», может рассматриваться как «образец диалектики», что все конечное «изменчиво и преходяще», Гегель приходит к выводу, что такова же природа познания, логического развертывания мысли. Диалектическое, пишет он там, «является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности». По этой причине диалектическое есть также «душа всякого истинно научного познания»¹².

4

Как же конкретно применяет Гегель диалектический метод к учению о мышлении, познании, каковы конкретные результаты преобразования посредством диалектики науки логики? Дать ответ на этот вопрос значило бы подробно рассмотреть все произведение Гегеля, ибо ответ этот содержится в каждом отдельном положении и во всей системе гегелевской логики. Прodelать такую работу в данной статье невозможно. В ней не ставится также задача дать обзор всех разделов этой логики, показать переходы от одних ее разделов к другим и т. п. Цель

¹⁰ Гегель. Указ. соч. Т. VI. 1939. С. 299.

¹¹ Там же.

¹² Гегель. Указ. соч. Т. I. 1929. С. 137.

настоящей статьи – осветить и проанализировать лишь некоторые, наиболее важные аспекты гегелевской логики.

Конечно, Гегель не дал и не мог дать научную в полном смысле этого слова теорию развития. Это объясняется ограниченными историческими условиями его времени, недостатком необходимых научных данных. Это находит свое объяснение и в его идеализме, который не позволял делать все необходимые выводы из диалектической теории развития в применении к природе и обществу. Это объясняется и классовой сущностью его философии. Даже когда наука предоставляла в распоряжение философа неопровержимые данные о развитии природы, в частности органического мира, он насиловал факты во имя приоритета «абсолютного духа» и становился на метафизическую точку зрения, изменял диалектике, пытаясь доказать, что природа не способна к развитию.

Но его диалектическое чутье проявляется даже и во взглядах на природу, которой он отказывал в развитии. И это чутье помогает ему в ряде случаев стать на голову выше ученых, придерживавшихся метафизической точки зрения. Приписывая материи свойства, лишавшие ее возможности «свободно», подобно духу, развиваться, Гегель вместе с тем ведет борьбу против теорий, отрицавших способность материи к самодвижению. Это позволяет ему решительно отвергать всякого рода особые качества, силы, чужеродные материи, проникающие в нее извне, вроде теплорода, электрической материи и т. п., ибо, заявляет он, это не «имманентная деятельность» материи, а нечто необъяснимое. Электричество, например, оказывается каким-то оккультным таинством, вроде оккультных качеств средневековых схоластов.

Сила Гегеля, однако, заключалась не столько в конкретном применении диалектической теории развития к тем или иным областям природы и общества, сколько в разработке философского аспекта этой теории, в открытии и обосновании всеобщих законов развития, в самом утверждении развития как неодолимой власти над всем существующим. «Мы знаем, – писал он, – что все конечное, вместо того чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность»¹³.

Гегель раскрыл, как показывают приведенные слова, сущность развития, которое состоит в изменении предметов, в переходе их в иное качество, в свою противоположность. Он обнаружил, так сказать, «механизм» развития, выражающийся в действии таких всеобщих диалектических законов, как переход количества в качество, взаимопроникновение и борьба противоположностей, отрицание отрицания и др.

Особенно важное значение в развитии Гегель придавал диалектическим противоречиям. Не будет преувеличением сказать, что учение о противоречиях составляет центральный пункт всей его логики. Гегель видит главную свою задачу в том, чтобы привести понятия и категории, все логические формы в соответствие с диалектическим принципом развития. А это связано с решением вопроса о том, что лежит в основе развития, что составляет его движущую силу. Этой основой, или источником, «корнем жизненности», Гегель считал противоречия, взаимопроникновение и взаимопереход противоположностей.

Самым характерным и существенным для противоречия он считает момент отрицательности, существующий не как посторонний и внешний для предмета, а как имманентный, внутренне присущий ему и неотъемлемый от него. Сущность «*существенна* лишь постольку, – пишет он, – поскольку она имеет внутри самой себя свое отрицательное, соотношение с другим, опосредствование»¹⁴.

¹³ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 137.

¹⁴ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 195.

Исследуя вопрос о противоречиях, Гегель не устает подчеркивать противоречие предмета с самим собой. В этом – центр тяжести всей его концепции: «*Другое сущности*, – пишет он, – есть другое в себе и для себя, а не другое как другое некоторого находящегося вне его другого»; различие в себе есть «различие не от некоторого другого, а себя от самого себя»¹⁵.

Противоречие он рассматривает как процесс, имеющий свои стадии, ступени. Первая ступень этого процесса – тождество. И хотя на этой ступени противоречие еще не развернулось, мы уже здесь имеем дело с конкретным тождеством, т. е. тождеством, содержащим различие. При этом Гегель отвергает такой подход к тождеству и различию, когда они ставятся рядом в качестве внешнеположных друг другу. В действительности тождество предмета существует в различии, а различие – в тождестве.

Следующая ступень рассматриваемого процесса – различие, состоящее в свою очередь из ряда моментов, этапов. Поскольку конкретное тождество содержит в себе различие как «небытие, которое есть небытие самого себя»¹⁶, различие должно нарастать, развиваться, развертываться.

Этим и объясняется, что от категории тождества Гегель переходит к категории различия.

Процесс этого развития и нарастания находит, по Гегелю, свое выражение в категориях разности, противоположности и противоречия. Сначала вещи как тождества противостоят друг другу как разности, как «безразличное друг к другу разное». Тождество и различие здесь еще не соотносены друг с другом, каждый из этих моментов «соотнесен лишь с собой». Однако такое понимание Гегель справедливо отнес к «внешней рефлексии». Внешняя рефлексия способна лишь на сравнение вещей как одинаковых и неодинаковых. Она их рассматривает в разных отношениях, с разных сторон. Однако то, что кажется существующим самостоятельно – тождество и различие, – на деле находится в единстве, представляет собой лишь моменты единого. Безразличие исчезает, остается единство различающихся сторон. А такое единство есть уже противоположность.

В противоположности соотношение различных моментов таково, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга. Тождество и различие, одинаковость и неодинаковость конкретизируются как положительное и отрицательное.

Противоположность, таким образом, рассматривается как единство тождества и различия, оба эти момента в ней сняты. Две стороны противоположности соотносятся друг с другом так, что каждая есть то, что есть лишь через небытие другого, и, наоборот, каждая сторона есть небытие вследствие существования другого.

Эту ступень нарастания различия Гегель определяет как противоречие – высшую форму различия. Всякое различие он считает противоречием «в себе», но только развитие различия приводит к переходу противоречия из состояния «в себе» в состояние «для себя». Противоречие есть истина всех форм и ступеней различия. И эту «истину» Гегель формулирует следующим образом: «Все вещи противоречивы в самих себе». Так, по Гегелю, схватывается «истина и сущность вещей».

Истинное мышление, справедливо утверждает Гегель, есть мышление о необходимом, поэтому оно должно руководствоваться диалектическим пониманием противоречия. Гегель придавал огромное значение представлению о полярности в учении об электричестве, магнетизме и пр., которое стало пробиваться в физику. Но он выражал сожаление, что представители физики не понимают диалектики. Физика, по его словам, «пришла бы в ужас», если бы она осознала до конца смысл, содержащийся в понятии полярности. Что бы сказал Гегель, если бы он узнал, что современной физике приходится уже без всякого «ужаса» широко вводить понятие противоречия в науку о материи, что без этого понятия невозможно сейчас более глубокое

¹⁵ Гегель. Указ. соч. Т. V. 1937. С. 490.

¹⁶ Там же. С. 483.

проникновение в сущность материи. Корпускулярно-волновая теория, согласно которой микрообъекты представляют собой диалектическое единство противоречивых свойств, тождество в различии и различие в тождестве, повергла вначале многих естествоиспытателей в своего рода философский шок. Но факты оказались сильнее метафизических догм. Сами физики, не принимающие открыто диалектического учения, вынуждены для объяснения новых данных создавать теории, соединяющие противоположности в некую целостность. Некоторые физики при этом вспоминают Гегеля, заявляя, что современные физические концепции приближаются к учению немецкого философа о противоречиях¹⁷. Мы уже не говорим о том, что в наше время многие естествоиспытатели сознательно руководствуются той научной диалектикой, которая, вобрав и переработав все ценное в гегелевской диалектике, дала исследователям природы могущественный философский инструмент познания.

Гегель стремился к чистому же, т. е. мыслительному, опосредствованию противоречий, к такому их синтезированию, которое означало примирение, нейтрализацию противоречий.

Гегель, конечно, не обходит вопрос о разрешении противоречий. Он показывает, что на высшей ступени развития различия – на ступени противоречия – противоположности находятся в состоянии такого взаимоисключения, когда они должны быть преодолены. Форма этого преодоления в Логике осуществляется путем перехода к новой категории – к категории основания. Противоречие, по Гегелю, разрешается в основание. Основание содержит в снятом виде тождество и различие как свои «идеальные моменты». Смысл этого разрешения «в основание» состоит в том, что противоречия не могут разрешиться в ничто. Разрешение имеет позитивный смысл, оно «становится *абсолютной деятельностью* и абсолютным основанием»¹⁸.

Гегель указывает, что сущность, раскрытая как единство противоположностей, есть основание, в котором противоречие не исчезает, а проявляется по-новому. В Малой логике он так и пишет, что, обнаружившись как снятие противоречия, основание «является, следовательно, как новое противоречие»¹⁹.

Таким образом, было бы прегрешением против истины, если бы мы не видели этого важного и положительного момента в гегелевской постановке вопроса о разрешении противоречий.

И тем не менее нас не может удовлетворить эта сторона гегелевского учения о противоречиях. Гегель не акцентирует значение борьбы противоположностей в процессе разрешения противоречий.

5

С наибольшей силой гегелевское учение о противоречиях проявилось в развитии принципа единства противоположностей как закона мышления, как всеобъемлющего принципа, с помощью которого только и можно мыслить понятиями. Гегель подвергает критике так называемые всеобщие законы мышления формальной логики, законы тождества, противоречия и исключенного третьего. Основное в этой критике – раскрытие ограниченности и недостаточности их как форм рассудочного мышления и противопоставление категориям рассудка форм разумного мышления.

Огромное достижение «Науки логики» Гегеля – глубоко разработанная им диалектика понятий. Если попытаться найти какой-то узловой пункт, вокруг которого строятся все рас-

¹⁷ Так, Гейзенберг пишет, что «теоретико-познавательный анализ квантовой теории, особенно в той форме, которую ему дал Бор, содержит многие черты, напоминающие методы гегелевской философии» (Гейзенберг В. Открытия Планка и философские вопросы учения об атомах // Вопросы философии. 1958. № 11. С. 65).

¹⁸ Гегель. Указ. соч. Т. V. С. 523.

¹⁹ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 208.

суждения Гегеля о диалектике понятий, то им будет, безусловно, положение о конкретности понятий. Само всеобщее – а философия, в частности логика, имеет своим предметом именно всеобщее – Гегель понимает как конкретно-всеобщее, рассматривая его как единство многообразия, содержащее в себе богатство особенного и единичного. Гегель высказал парадоксальный на первый взгляд тезис, что «абстракциями или формальными мыслями философия... вообще нимало не занимается; она занимается лишь конкретными мыслями»²⁰. Это говорится о науке, которая всегда считалась самой абстрактной из всех наук! А между тем это так, и в этом гегелевском положении заключается очень глубокое содержание.

Учение Гегеля о конкретности или конкретной тотальности категорий и понятий вводит нас в самую сердцевину его логики. Всеобщее как единство многообразного, как диалектически снимающее особенное и единичное есть единство противоположностей. Если истинно, что именно такова природа понятий и категорий, то тем самым различие есть необходимейший и существеннейший их момент. Момент различения, негативности, отрицательности – вот что составляет самую глубокую черту каждого понятия. И этим моментом определяется его развитие, подвижность, изменчивость. Противоречия – та сила, которая приводит понятия в текучее состояние, источник того пламени, которое возгорается в них и без которого они мертвы, неподвижны. Определенность, конкретность понятия есть «принцип его различий». Этот принцип «содержит в себе начало и сущность его развития и реализации; всякая же иная определенность понятия бесплодна»²¹. Если говорить об абсолютной определенности понятия, утверждает Гегель, то его нужно искать в различии с собой, в его противоречивости.

Такова природа понятия. Всякое стремление рассматривать какое-нибудь понятие как некое прочное, неизменное образование оборачивается неудачей, так как при более пристальном внимании оказывается, что оно обладает гибкой природой, есть движение, переход в свое иное, в другое понятие. Поэтому понятия у Гегеля переходят, переливаются одно в другое, синтезируясь во все более глубоких и содержательных понятиях. Этот момент перехода, перелива понятий Гегель всячески подчеркивает, говоря о конкретности понятий и вообще о конкретности мышления. Конкретность понятий у него – это синоним единства противоположностей: «Каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и могущих быть различенными моментов, которые через *определенное, существенное различие* переходят в *противоречивости*»²².

Противоречие понятия разрешается путем перехода последнего в такое понятие, в котором противоположности сняты в высшем синтезе. Спекулятивное (т. е. разумное познание) есть «именно то, что содержит в себе снятыми те противоположности, дальше которых рассудок не идет... и именно этим обнаруживает себя как конкретное и целостность»²³.

Значительность всей постановки вопроса о диалектике понятий, о преобразовании неизменных понятий в текучие, гибкие, живые понятия заключается в том, что диалектическая логика решает вопрос: способны ли человеческие понятия выразить и передать движение, развитие, изменение или они обречены лишь на то, чтобы омертвлять непрерывно изменяющуюся действительность, останавливать все текучее, отливать его в неподвижные, окостеневшие формы.

²⁰ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 140.

²¹ Гегель. Указ. соч. Т. VI. 1939. С. 42–43.

²² Гегель. Указ. соч. Т. V. С. 524.

²³ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 141.

6

Выше уже указывалось, что логика, по Гегелю, имеет своей задачей познание истины. Развенчав тезис критической философии о субъективном характере познания, о неспособности его постигнуть вещи как они существуют сами по себе, Гегель ратовал за полную суверенность человеческого знания и признание за ним возможности давать объективную истину. Если люди утверждают, говорил он в «Философии духа», что «нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не знают при этом, что они говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них»²⁴.

В «Науке логики» Гегель обстоятельно исследует проблемы познания истины, пути, ведущие к истине, закономерности этого пути, короче – то, что обычно понимается под теорией познания. Но теория познания, как уже говорилось, не есть какая-то особая область, противостоящая логике. Поскольку с точки зрения Гегеля логика есть учение об истине, об истинных формах мышления, совпадающих с формами движения самих объектов, постольку она есть и теория познания и обе они вливаются в диалектику как учение о развитии. В этом смысле мы находим в «Науке логики» еще один чрезвычайно важный аспект, получивший глубокую разработку, – диалектику процесса познания. Этот вопрос так или иначе исследуется на протяжении всего произведения, но специально он рассматривается в последней, третьей, книге, посвященной понятию.

Идею о познании как процессе все большего наполнения мысли объективным содержанием и совпадения мысли с объектом Гегель проводит в своем исследовании форм суждения и умозаключения. Применяя диалектику к познанию, он показывает, что суждение как истина реализуется в развитии. То единство всеобщего и единичного, которое как бы в свернутом виде наличествует в понятии, выходит наружу и разворачивается в суждении. Суждение представляет собой процесс возведения единичного во всеобщее, поэтому оно – единство противоположностей, единичное опосредствуется здесь связкой «есть» со всеобщим. Но эта связь устанавливается во всей своей сущности не сразу, она возникает и реализуется в движении суждения. Цель этого движения – диалектическое тождество, единство субъекта и предиката, которое достигается лишь в процессе возникновения и преодоления противоречия между ними. Разрешение противоречия между субъектом и предикатом находит свое выражение в переходе от одних, низших, к другим, высшим формам суждений.

Как и суждение, умозаключение, различные формы умозаключения имеют своей целью проникнуть в природу вещей и сомкнуть субъективное с объективным. В умозаключении это достигается тем, что вместо связки «есть» выступает содержательный средний термин, который опосредствует крайние термины. Развитие умозаключений состоит в том, что в процессе движения мысли от низших к высшим формам средний термин наполняется конкретным содержанием и внешнее отношение между крайними терминами превращается (опять-таки через возникновение и преодоление противоречий) во внутреннее. Средний и крайние термины становятся все более тождественными в своем различии, раскрывается их внутреннее единство.

Так субъективное понятие становится все более объективным, приобретает, согласно Гегелю, «такую реальность, которая есть *объективность*»²⁵.

В последнем разделе своего труда, «Идее», Гегель исследует жизнь человека, вступающего в отношения с окружающим его миром. Субъект и объективный мир противостоят друг другу вначале как чуждые противоположности. Процесс жизни начинается с потребности

²⁴ Гегель. Указ. соч. Т. III. 1956. С. 231.

²⁵ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 154.

индивида «снять» противостоящий ему объективный мир и таким образом «объективировать себя». Это достигается тем, что субъект совершает «насилие» над внешним миром, над объектом, которое есть его «естественное средство». В этой связи Гегель снова рассматривает проблемы познания. Без познания невозможен процесс объективации субъекта, т. е. удовлетворения его потребностей.

Идея познания осуществляется теперь в двоякой форме: как «теоретическая идея» и как «практическая идея». Это два противоположно направленных процесса, которые, однако, пересекаются и сливаются воедино. Теоретическая идея есть процесс вбирания субъектом в себя объективного мира и наполнения себя его определениями. Разум, говорит Гегель в Малой логике, стремится снять односторонность субъективности идеи «посредством восприятия сущего мира внутрь себя», иначе субъективное не может стать объективным. В «Науке логики» он так формулирует задачу теоретической идеи: здесь понятие как субъективное «противостоит объективному миру, из которого оно берет себе определенное содержание и наполнение».

Однако теоретической идеей дело не завершается. После того как решается указанная задача, начинается противоположный процесс снятия односторонности объективного мира, т. е. процесс реализации субъекта, его цели, интересов.

Практическая идея связывается у Гегеля с рядом новых категорий, таких как добро, воля. Особенно важное значение приобретает категория воли. Гегеля нередко упрекают в том, что он установил некую диктатуру сущности, т. е. у него развитие предопределено от начала до конца саморазвивающимся Абсолютом, не оставляющим место для субъекта, для активной деятельности человека. Говорят также, что он отнял черты субъективности в познании, чрезмерно раздувая объективную сторону. Конечно, всюду, в любой системе, где верховная власть принадлежит Абсолюту, где все реки вливаются в океан абсолютного, там так или иначе роль субъекта ограничивается, ущемляется. Это можно отнести и к системе Гегеля.

Как показывает анализ гегелевского различения теоретической и практической идеи, категорий добра и воли, философ не ограничивается чисто мыслительной деятельностью в целях достижения объективной истины. Важной и закономерной ступенью на этом пути Гегель считает вторжение субъекта, его воли в действительность с целью подчинения ее субъекту. В результате такого вторжения сама объективная действительность становится иной. Индивид, пишет Гегель, «так *усваивает* себе объект, что лишает его своеобразного характера, делает его своим средством и дает ему в субстанцию свою субъективность»²⁶. И еще: «В то время, как интеллект, – читаем мы в Малой логике, – старается лишь брать мир, каков он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь только сделать мир тем, чем он *должен* быть»²⁷. Может ли так ставить вопрос тот, кто якобы отнял черты субъективности у познания и вообще у философии?! Заметим также, что все это пишется в трактате о логике, т. е. науке, которая считалась чистым учением о мышлении, куда доступ даже намек на практическую деятельность в качестве логической категории был невозможен.

Но этим не исчерпывается то положительное, что имеется в гегелевской практической идее и категории воли. Гегель глубок и в том, что самое волю субъекта он связывает с познанием истины, т. е. считает чисто субъективную, произвольную волю, не опирающуюся на объективное знание, знание истины, ничемной.

Применяя диалектику к теории познания, к проблеме истины, Гегель ставит еще один очень важный вопрос, требующий специального анализа. Этот вопрос существен не только для понимания диалектики развития истины, но и для понимания диалектического метода в целом. Речь идет об истине и – шире – диалектическом методе, диалектической логике как системе.

²⁶ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 234.

²⁷ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 338.

Таковы в общем те принципы и предпосылки, которые, по Гегелю, позволяют исследовать и изложить логику как целостную систему. Соответственно этим принципам и предпосылкам Гегель построил свою «Науку логики». Все логические категории он располагает в трех больших группах: бытия, сущности и понятия. Каждая группа категорий представляет собой круг в силу действия закона отрицания отрицания. Дело тут не только в том, что высшая категория, скажем, действительность, снимает низшие – в данном случае сущность и явление, – становясь их синтезом. Если сущность есть положительное, а явление – отрицательное, то действительность снова становится утверждением, завершая таким образом локальный круг развития, чтобы уступить место другому, более сложному кругу. Дело также и не в том, что в каждой группе первая категория есть нечто непосредственное и что она снимается второй, уже опосредствованной категорией, а третья, высшая, снова как бы восстанавливает непосредственное, но уже на иной, более широкой основе – на основе единства непосредственного и опосредствованного. Образ круга в этом движении категорий важен и потому, что, двигаясь вперед от непосредственного и неопределенного начала, мысль конкретизирует и обогащает его, обосновывает его истинность. Поэтому движение вперед есть в этом смысле и движение возвратное, и то, выражаясь словами Гегеля, «что на первый взгляд может казаться разным, – *идущее назад обоснование начала и идущее вперед дальнейшее его определение*, – совпадает воедино и есть одно и то же»²⁸. Так метод этого движения категорий образует «некоторый круг». И еще: «В силу указанной природы метода наука являет себя как некоторый завитый в себя *круг*, в начало которого (в простое основание) опосредствование вплетает обратно его конец»²⁹.

Искусственное начало логики Гегеля неизбежно предполагает и не менее искусственный ее конец. Если чистая мысль как нагота Абсолюта выступает в качестве начала, то заранее следует признавать, что процесс его облачения в одежды должен когда-то завершиться. Гегель строит свою логическую систему как замкнутую и раз навсегда завершенную. Это следует из самой сути его философии, согласно которой логическая идея должна завершить свой цикл развития и уступить место другому циклу – природному. Но логика, как и любая другая наука, не может быть ни на каком этапе исторического развития законченной наукой. Подобно всякой области знания она оставляет свои двери открытыми для новых выводов, для новых понятий, вырастающих из развивающейся общественной практики и науки. Конечно, процесс обновления здесь не может совершаться с такой быстротой, как в специальных конкретных науках, но он происходит, и отрицать его было бы равносильно отказу от диалектики.

Марк Розенталь

²⁸ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 316.

²⁹ Там же. С. 318.

Предисловие к первому изданию

Полное изменение, которое претерпел у нас за последние лет двадцать пять характер философского мышления, более высокая точка зрения на само себя, которой в этот период достигло самосознание духа, до сих пор еще оказали мало влияния на облик *логики*.

То, что до этого времени называлось метафизикой, подверглось, так сказать, радикальному искоренению и исчезло из области наук. Где теперь мы услышим или где теперь смеют еще раздаваться голоса прежней онтологии, рациональной психологии, космологии или даже прежней естественной теологии? Где теперь будут интересоваться такого рода исследованиями, как, например, об имматериальности души, о механических и конечных причинах? Да и прежние доказательства бытия бога излагаются лишь исторически или в целях назидания и ради возвышения духа. Это факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен. Насколько удивительно, когда для народа стали непригодными, например, наука о его государственном праве, его убеждения, его нравственные привычки и добродетели, настолько же удивительно по меньшей мере, когда народ утрачивает свою метафизику, когда дух, занимающийся своей чистой сущностью, уже не имеет в нем действительного существования.

Экзотерическое учение кантовской философии, гласящее, что *рассудок не вправе перешагивать область опыта* и что иначе познавательная способность становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только *химеры*, – это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления. Содействовали этому популярному учению и вопли новейшей педагогики (требование времени, направляющее взор людей на непосредственные нужды) о том, что, подобно тому как главное для познания – опыт, так и для успеха в общественной и частной жизни теоретическое понимание даже вредно, а существенно, единственно полезно – упражнение и вообще практическое образование. – Таким образом, поскольку наука и здравый человеческий смысл способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни. Теология, которая в прежние времена была хранительницей спекулятивных таинств и (правда, зависимой) метафизики, отказалась от этой науки, заменив ее чувствованиями, практически общедоступными поучениями и учено-историческими сведениями. Этой перемене соответствует то обстоятельство, что, с другой стороны, исчезли те *одинокие*, которые принесли в жертву своим народом и удалялись из мира, дабы существовали созерцание вечного и жизнь, посвященная единственно лишь этому созерцанию не ради какой-то выгоды, а ради благодати. Это – исчезновение, которое в другой связи можно рассматривать как явление, по своему существу тождественное с вышеупомянутым. Казалось, таким образом, что, после того как был рассеян этот мрак, это бесцветное занятие самим собой ушедшего в себя духа, существование превратилось в светлый, радостный мир цветов, среди которых, как известно, нет *черных*.

Логика испытала не столь печальную участь, как метафизика. Предрассудок, будто логика *научает мыслить*, – в этом раньше видели ее пользу и, стало быть, ее цель (это похоже на то, как если бы сказали, что только благодаря изучению анатомии и физиологии мы научаемся переваривать пищу и двигаться), – этот предрассудок давно уже исчез, и дух практичности уготовлял ей, по-видимому, не лучшую участь, чем ее сестре. Тем не менее вероятно ввиду приносимой ею некоторой формальной пользы, ей было еще оставлено место среди наук, и ее даже сохранили в качестве предмета публичного преподавания. Но этот лучший удел касается только ее внешней участи, ибо ее форма и содержание остались такими же, какими они по давней традиции передавались от поколения к поколению, причем, однако, при этой пере-

даче ее содержание делалось все более и более тощим и скудным; в ней еще не чувствуется тот новый дух, который выявился в науке не менее, чем в действительности. Но совершенно тщетно желание сохранить формы прежнего образования, когда изменилась субстанциальная форма духа. Они представляют собой увядшие листья, спадающие под напором новых почек, образовавшихся у их основания.

Игнорирование этой общей перемены начинает постепенно исчезать также и в научной области. Незаметно эти новые представления стали привычными даже противникам, они усвоили их, и если они все еще высказывают пренебрежение к источнику этих представлений и лежащим в их основе принципам и оспаривают их, то зато им приходится мириться с выводами и они оказываются не в силах противиться влиянию последних. Помимо того что все больше и больше слабеет их отрицательное отношение [к указанным представлениям], эти противники не знают иного способа придать своим работам положительное значение, кроме как вместе с другими начинать говорить языком новых представлений.

С другой стороны, уже прошло, по-видимому, время брожения, с которого начинается всякое новое творчество. Первоначально это творчество относится с фантастической враждебностью к существующей обширной систематизации прежнего принципа; отчасти оно опасается также, что потеряется в пространных частностях, отчасти же страшится труда, требуемого для научной разработки, и, чувствуя потребность в такой разработке, хватается сначала за пустой формализм. Ввиду этого требование, чтобы содержание подверглось обработке и было развито, становится еще более настоятельным. В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идет главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой еще напряженности. Однако более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип стал наукой.

Но, что бы ни было уже сделано в других отношениях для сути и формы науки, логическая наука, составляющая собственно метафизику или чистую, спекулятивную философию, до сих пор находилась еще в большем пренебрежении. Что я разумею более конкретно под этой наукой и ее точкой зрения, я указал предварительно во *введении*. Необходимость вновь начать в этой науке с самого начала, природа самого предмета и отсутствие таких подготовительных работ, которые можно было бы использовать для предпринятого [нами] преобразования, — пусть все эти обстоятельства будут приняты во внимание справедливыми критиками, если окажется, что и многолетний труд [автора] не смог сообщить этой попытке большее совершенство. Важно иметь в виду, что дело идет о том, чтобы дать новое понятие научного рассмотрения. Философия, поскольку она должна быть наукой, не может, как я указал в другом месте³⁰, для этой цели заимствовать свой метод у такой подчиненной науки, как математика, и точно так же она не может довольствоваться категорическими заверениями внутреннего созерцания или пользоваться рассуждениями, основывающимися на внешней рефлексии. Только *природа содержания* может быть тем, что *развертывается* в научном познании, причем именно лишь эта *собственная рефлексия* содержания полагает и порождает само *определение содержания*.

Рассудок дает определения и твердо держится их; *разум* же отрицателен и *диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нем особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть *дух*, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное (*das Negative*), то, что составляет качество и диалектического разума, и рассудка. Этот дух отрицает простое (*das Einfache*) и тем самым полагает определенное различие, которым занимается рассудок;

³⁰ «Феноменология духа». Предисловие к первому изданию. Подлинное развитие сказанного – познание метода, место которого в самой логике.

он также разлагает это различие, тем самым он диалектичен. Однако он не задерживается на этом нулевом результате, а выступает в нем и как нечто положительное, и, таким образом, восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя. Под конкретно всеобщее не подводится то или другое данное особенное, а в указанном процессе определения и в разлагании его уже определилось вместе с тем и особенное. Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в ней – и равенство с самим собой, это движение, представляющее собой, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания. – Я утверждаю, что философия способна быть объективной, доказательной наукой лишь на этом конструирующем себя пути. – Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, что конституирует науку и изображением чего она является.

Этим указано [внутреннее] отношение науки, которую я называю *феноменологией духа*, к логике. Что же касается внешнего отношения между ними, то я полагал, что за первой частью «Системы науки»³¹, содержащей феноменологию, последует вторая часть, которая должна была содержать логику и обе реальные дисциплины философии – философию природы и философию духа, – так что этой частью заканчивалась бы система науки. Но необходимость расширить объем логики, взятой сама по себе, побудила меня выпустить ее в свет отдельно; она, таким образом, составляет, согласно этому расширенному плану, первое продолжение «Феноменологии духа». Позднее я разработаю обе названные выше реальные философские науки. Этот первый том «Логики» содержит первую книгу – *учение о бытии*, вторую книгу – *учение о сущности*, как второй раздел первого тома; второй же том будет содержать *субъективную логику*, или *учение о понятии*.

Нюрнберг, 22 марта 1812 г.

³¹ Бамберг и Вюрцбург в издательстве Гёбгарда, 1807. Во втором издании, которое появится в свет в ближайшую пасху, это название будет исключено. Вместо указываемой далее предполагавшейся второй части, которая должна была содержать все другие философские науки, я выпустил после этого в свет «Энциклопедию философских наук», вышедшую в прошлом году третьим изданием.

Предисловие ко второму изданию

К этой новой редакции «Науки логики», первый том которой теперь выходит в свет, я, должен сказать, приступил с полным сознанием как трудности предмета самого по себе, а затем и его изложения, так и несовершенства его редакции в первом издании. Сколько я ни старался после дальнейших многолетних занятий этой наукой устранить это несовершенство, я все же чувствую, что у меня достаточно причин просить читателя быть ко мне снисходительным. Право же на такое снисхождение дает мне прежде всего то обстоятельство, что для содержания я нашел в прежней метафизике и прежней логике преимущественно только внешний материал. Хотя эти науки разрабатывались повсеместно и часто, – последняя из указанных наук разрабатывается еще и поныне, – все же эта разработка мало касалась спекулятивной стороны; в целом скорее повторялся тот же самый материал, который попеременно то разжижался до тривиальной поверхностности, то расширялся благодаря тому, что снова вытаскивался старый балласт, так что от таких, часто лишь совершенно механических, стараний философское содержание ничего не могло выиграть. Изображение царства мысли философски, т. е. в его собственной имманентной деятельности, или, что то же самое, в его необходимом развитии, должно было поэтому явиться новым предприятием, и притом начинающим все с самого начала. Указанный же приобретенный материал – известные уже формы мысли – должен рассматриваться как в высшей степени важный подсобный материал (*Vorlage*) и даже как необходимое условие, как заслуживающая нашу признательность предпосылка, хотя этот материал лишь кое-где дает нам слабую нить или мертвые кости скелета, к тому же еще перемешанные между собой в беспорядке.

Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом *языке*. В наше время мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама присущая ему *природа*. Но если противопоставлять природу вообще как физическое духовному, то следовало бы сказать, что логическое есть, вернее, сверхприродное, проникающее во все естественные отношения человека, в его чувства, созерцания, вожеления, потребности, влечения и тем только и превращающее их, хотя лишь формально, в нечто человеческое, в представления и цели. Если язык богат логическими выражениями, и притом специальными и отвлеченными, для [обозначения] самих определений мысли, то это его преимущество. Из предлогов и членов речи многие уже выражают отношения, основывающиеся на мышлении; китайский язык, говорят, в своем развитии вовсе не достиг этого или достиг в незначительной степени. Но эти грамматические частицы выполняют всецело служебную роль, они только немногим более отделены от соответствующих слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выражены в виде существительных и глаголов и таким образом отчеканены так, что получают предметную форму. Немецкий язык обладает в этом отношении большими преимуществами перед другими современными языками; к тому же многие из его слов имеют еще ту особенность, что обладают не только различными, но и противоположными значениями, так что нельзя не усмотреть в этом спекулятивный дух этого языка: мышление может только радовать, когда оно неожиданно сталкивается с такого рода словами и обнаруживает, что соединение противоположностей – результат спекуляции, который для рассудка представляет собой бессмыслицу, – наивно выражено уже лексически в виде *одного* слова, имеющего противоположные значения. Поэтому философия вообще не нуждается в особой терминологии; приходится, правда, заимствовать

некоторые слова из иностранных языков; эти слова, однако, благодаря частому употреблению уже получили в нашем языке право гражданства, и аффектированный пуризм был бы менее всего уместен здесь, где в особенности важна суть дела. – Успехи образования вообще, и в частности наук, даже эмпирических наук и наук о чувственно воспринимаемом, в общем двигаясь в рамках самых обычных категорий (например, категорий целого и частей, вещи и ее свойств и т. п.), постепенно выдвигают и более высокие отношения мысли или по крайней мере поднимают их до большей всеобщности и тем самым заставляют обращать на них больше внимания. Если, например, в физике получило преобладание такое определение мысли, как «сила», то в новейшее время самую значительную роль играет категория *полярности*^[1], которую, впрочем, слишком *a tort et a travers* [без разбора] втискивают во все, даже в учение о свете; полярность есть определение такого различия, в котором различаемые [моменты] *неразрывно* связаны друг с другом. То обстоятельство, что таким способом отошли от формы абстракции, от тождества, которое сообщает некоей определенности, например силе, самостоятельность, и вместо этого была выделена и стала привычным представлением другая форма определения – форма различия, которое в то же время сохраняется в тождестве как нечто нераздельное, – это обстоятельство бесконечно важно. Рассмотрение природы благодаря самой реальности, в которой удерживаются ее предметы, необходимо заставляет фиксировать категории, которые уже нельзя более игнорировать в ней, хотя при этом имеет место величайшая непоследовательность в отношении других категорий, за которыми *также* сохраняют их значимость, и это рассмотрение не допускает того, чтобы, как это легче происходит в сфере духовного, переходили от противоположности к абстракциям и всеобщностям.

Но хотя, таким образом, логические предметы, равно как и их словесные выражения, суть по крайней мере нечто всем известное в области образования, однако, как я сказал в другом месте, то, что *известно* (*bekannt*), еще не есть поэтому *познанное* (*erkannt*); между тем требование продолжать заниматься тем, что уже известно, может даже вывести из терпения, – а что более известно, чем определения мысли, которыми мы пользуемся повсюду, которые мы производим в каждом предложении? Это предисловие и имеет своей целью указать общие моменты движения познания, исходящего из этого известного, общие моменты отношения научного мышления к этому естественному мышлению. Этого указания вместе с тем, что содержится в прежнем *введении*, достаточно для того, чтобы дать общее представление о смысле логического познания, то общее представление, которое с самого начала желают получить о науке, еще до того представления, которое составляет суть дела.

Прежде всего следует рассматривать как бесконечный прогресс то обстоятельство, что формы мышления были высвобождены из того материала, в который они погружены при созерцании, представлении, равно как и в нашем вожделении и волеии или, вернее, также и в представляющем вожделении и волеии (а ведь нет человеческого вожделения или волеия без представления), что эти всеобщности были выделены в нечто самостоятельное и, как мы это видим у Платона, а главным образом у Аристотеля, были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения; этим начинается их познание. «Лишь после того, – говорит Аристотель, – как было налицо почти все необходимое и требующееся для жизненных удобств и сношений, люди стали добиваться философского познания»^[2]. «В Египте, – замечает он перед тем, – математические науки рано развились, ибо там жречество было рано поставлено в условия, дававшие ему досуг»^[3]. Действительно, потребность заниматься чистыми мыслями предполагает длинный путь, который человеческий дух должен был пройти, она, можно сказать, есть потребность уже удовлетворенной потребности в необходимости отсутствия потребностей, которой человеческий дух должен был достигнуть, – потребность абстрагироваться от материала созерцания, воображения и т. д., от конкретных интересов вожделения, влечения, воли, в каковом материале закутаны определения мысли. В тихой обители пришедшего к самому себе и лишь в себе пребывающего мышления умолкают интересы, движущие жиз-

нию народов и индивидов. «Во многих отношениях, – говорит Аристотель в той же связи, – человеческая природа зависима, но эта наука, которой ищут не для какого-нибудь употребления, есть единственная наука, свободная сама по себе, и потому кажется, будто она не есть человеческое достояние»^[4]. Философия вообще в своих мыслях еще имеет дело с конкретными предметами – богом, природой, духом; логика же занимается этими предметами всецело лишь в их полной абстрактности. Логика поэтому – обычно предмет изучения для юношества, каковое еще не вступило в круг интересов повседневной жизни, пользуется по отношению к этим интересам досугом и лишь для своей субъективной цели должно заниматься приобретением средств и возможностей для проявления своей активности в сфере объектов указанных интересов, причем и этими объектами оно должно заниматься теоретически. К этим *средствам*, в противоположность указанному выше представлению Аристотеля, причисляют и науку логики; занятия ею – это предварительная работа, место для этой работы – школа, лишь после которой должно следовать настоящее дело жизни и деятельность для достижения действительных целей. В жизни уже *пользуются* категориями; они лишаются чести рассматриваться особо и низводятся до *служения* духовной выработке живого содержания, созданию и сообщению друг другу представлений, относящихся к этому содержанию. С одной стороны, они ввиду своей всеобщности служат *сокращениями* (ведь какое бесконечное множество частных внешнего существования и деятельности объемлют собой представления: битва, война, народ или море, животное и т. д.; какое бесконечное множество представлений, видов деятельности, состояний и т. д. должно быть сведено к таким *простым* представлениям, как бог или любовь и т. д.). С другой стороны, они служат для более точного определения и нахождения *предметных отношений*, причем, однако, содержание и цель, правильность и истинность вмешивающегося сюда мышления ставятся в полную зависимость от наличествующего, и определения мысли самим по себе не приписывается никакой определяющей содержание деятельности. Такое применение категорий, которое в прежнее время называлось естественной логикой, носит бессознательный характер; и если научная рефлексия отводит им в духе роль служебных средств, то этим мышление превращается вообще в нечто подчиненное другим духовным определениям.

О наших ощущениях, влечениях, интересах мы, правда, не говорим, что они нам служат, мы считаем их самостоятельными способностями и силами; так что мы сами суть те, кто ощущает так-то, желает и хочет того-то, полагает свой интерес в том-то. С другой стороны, можно прийти к сознанию того, что мы скорее служим нашим чувствам, влечениям, страстям, интересам и тем более привычкам, чем обладаем ими; ввиду же нашего внутреннего единства с ними нам еще менее может [прийти в голову], что они нам служат средствами. Мы скоро обнаруживаем, что такие определения души и духа суть *особенные* в противоположность *всеобщности*, в качестве каковой мы себя сознаем и в которой заложена наша свобода, и начинаем думать, что мы скорее находимся в плену у этих особенностей, что они приобретают власть над нами. После этого мы тем менее можем считать, что формы мысли, которые проходят через все наши представления, – будут ли последние чисто теоретическими или содержащими материал, принадлежащий ощущениям, влечениям, воле, – служат нам, что мы обладаем ими, а не наоборот, они нами. Что остается на *нашу* долю против них, каким образом можем *мы*, могу *я* возвышать себя *над* ними как нечто более всеобщее, когда они сами суть всеобщее как таковое? Когда мы предаемся какому-нибудь ощущению, какой-нибудь цели, интересу и чувствуем себя в них ограниченными, несвободными, то областью, в которую мы в состоянии выбраться из них и тем самым вновь прийти к свободе, является эта область достоверности самого себя, область чистой абстракции, мышления. Или, когда мы хотим говорить о *вещах*, их *природу* или их *сущность* мы равным образом называем *понятием*, которое существует только для мышления; о понятиях же вещей мы имеем гораздо меньшее основание сказать, что мы ими владеем или что определения мысли, комплекс которых они составляют, служат

нам; напротив, наше мышление должно ограничивать себя сообразно им и наш произвол или свобода не должны переделывать их по-своему. Стало быть, поскольку субъективное мышление есть наиболее характерная для нас деятельность, а объективное понятие вещей составляет самое суть (Sache), то мы не можем выходить за пределы указанной деятельности, не можем стать выше ее, и столь же мало мы можем выходить за пределы природы вещей (Natur der Dinge). Последнее определение мы можем, однако, оставить в стороне; оно совпадает с первым постольку, поскольку оно есть некое отношение наших мыслей к самой вещи (Sache), но только дало бы оно нам нечто пустое, ибо мы этим признали бы вещь правилом для наших понятий, а между тем вещь может быть для нас не чем иным, как нашим понятием о ней. Если критическая философия понимает отношение между этими *тремя* терминами так, что мы ставим *мысли* между *нами* и *вещами*, как средний термин, в том смысле, что этот средний термин скорее отгораживает *нас* от *вещей*, вместо того чтобы соединять нас с ними, то этому взгляду следует противопоставить простое замечание, что как раз эти вещи, которые будто бы стоят на другом конце, по ту сторону нас и по ту сторону соотносящихся с ними мыслей, сами суть мысленные вещи и как совершенно неопределенные они суть лишь *одна* мысленная вещь (так называемая вещь в себе), пустая абстракция.

Все же сказанного нами будет вполне достаточно для уяснения той точки зрения, согласно которой исчезает отношение, выражающееся в том, что определения мысли берутся только как нечто полезное и как средства. Более важное значение имеет находящийся в связи с указанным отношением взгляд, согласно которому их обычно понимают как внешние формы. – Пронизывающая все наши представления, цели, интересы и поступки деятельность мышления происходит, как сказано, бессознательно (естественная логика); то, что наше сознание имеет перед собой, согласно этому взгляду, – это содержание, предметы представлений, то, чем проникнут интерес; определения же мысли суть *формы*, которые только *касаются содержания*, а не составляют самого содержания. Но если верно то, что мы указали выше и с чем в общем соглашаются, а именно, если верно, что *природа*, особая *сущность*, истинно *сохраняющееся* и *субстанциальное* при всем многообразии и случайности явлений и преходящем проявлении есть *понятие* вещи, *всеобщее в самой этой вещи* (как, например, каждый человеческий индивид, хотя и бесконечно своеобразен, все же имеет в себе *grius* [первичное] всего своего своеобразия, *grius*, состоящее в том, что он в этом своеобразии есть *человек*, так же как каждое отдельное *животное* имеет *grius*, состоящее в том, что оно животное), то нельзя сказать, что осталось бы от такого индивида – какими бы многообразными прочими предикатами он ни был наделен, – если бы от него была отнята эта основа (хотя последнюю тоже можно назвать предикатом). Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления, – это всеобщее нельзя рассматривать *лишь* как безразличную форму *при* некотором содержании. Но эти мысли обо всех природных и духовных вещах, само субстанциальное *содержание*, представляют собой еще такое содержание, которое заключает в себе многообразные определенности и еще имеет в себе различие души и тела, понятия и соотносимой с ним реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие – сердцевина предметов, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача и состоит в том, чтобы осознать эту *логическую* природу, которая одушевляет дух, движет и действует в нем. Инстинктивная деятельность отличается от руководимой интеллектом и свободной деятельности вообще тем, что последняя осуществляется сознательно; поскольку содержание побудительного мотива выключается из непосредственного единства с субъектом и доведено до предметности, возникает свобода духа, который, будучи в инстинктивной деятельности мышления связанным своими категориями, расщепляется на бесконечно многообразный материал. В этой сети завязываются там и сям более прочные узлы, служащие опорными и направляющими пунктами жизни и сознания духа; эти узлы обязаны своей прочностью и мощью именно

тому, что они, доведенные до сознания, суть в себе и для себя сущие понятия его сущности. Важнейший пункт, уясняющий природу духа, – это отношение не только того, что он есть *в себе*, к тому, что он есть *в действительности*, но и того, чем он *себя знает*; так как дух есть по своей сущности сознание, то это знание себя есть основное определение его *действительности*. Следовательно, высшая задача логики – очистить категории, действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно, тем самым как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом разрозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них к свободе и истине.

То, на что мы указали как на начало науки, огромная ценность которого, взятого само по себе и в то же время как условие истинного познания, признано было уже ранее, а именно рассмотрение понятий и вообще моментов понятия, определений мысли, прежде всего как формы, отличные от содержания и лишь касающиеся его, – это рассмотрение тотчас же проявляет себя в себе самом неадекватным отношением к истине, признаваемой предметом и целью логики. Ибо, беря их просто как формы, как отличные от содержания, принимают, что им присуще определение, характеризующее их как конечные и делающее их неспособными схватить истину, которая бесконечна в себе. Если истинное в каком-либо отношении и сочетается вновь с ограниченностью и конечностью, то это есть момент его отрицания, его неистинности и недействительности, именно его конца, а не утверждения, каковое оно есть как истинное. По отношению к убожеству чисто формальных категорий инстинкт здравого смысла почувствовал себя, наконец, столь окрепшим, что он презрительно предоставляет их познание школьной логике и школьной метафизике, пренебрегая в то же время той ценностью, которую осознание этих нитей имеет уже само по себе, и не сознавая, что, когда он ограничивается инстинктивным действием естественной логики, а тем более когда он обдуманно (*reflektiert*) отвергает знание и познание самих определений мысли, он рабски служит неочищенному и, стало быть, несвободному мышлению. Простым основополагающим определением или общим формальным определением совокупности таких форм служит *тождество*, которое в логике этой совокупности форм признается законом, $A = A$, законом противоречия. Здравый смысл в такой мере потерял свое почтительное отношение к школе, которая обладает такими законами истины и в которой их продолжают излагать, что он из-за этих законов насмехается над ней и считает невыносимым человека, который, руководясь такими законами, умеет высказывать такого рода истины: растение есть растение, наука есть наука *и т. д. до бесконечности*. Относительно формул, служащих правилами умозаключения, которое на самом деле представляет собой одно из главных применений рассудка, также упрочилось столь же справедливое сознание, что они безразличные средства, которые по меньшей мере приводят и к заблуждению и которыми пользуется софистика; что, как бы мы ни определяли истину, они непригодны для более высокой истины, например религиозной; что они вообще касаются лишь правильности познания, а не истины, хотя было бы несправедливо отрицать, что в познании у них есть такая область, где они должны обладать значимостью, и что они в то же время – существенный материал для мышления разума.

Недостаточность этого способа рассмотрения мышления, оставляющего в стороне истину, может быть восполнена лишь тем, что к мысленному рассмотрению привлекается не только то, что обычно считается внешней формой, но и содержание. Вскоре само собой обнаруживается, что то, что в ближайшей самой обычной рефлексии отделяют от формы как содержание, в самом деле не должно быть бесформенным, лишенным определений внутри себя, ибо в таком случае оно было бы лишь пустотой, скажем абстракцией вещи в себе; что оно, наоборот, обладает в самом себе формой и, более того, только благодаря ей одушевлено и обладает содержанием (*Gehalt*), и что именно она сама превращается лишь в видимость некоего содержания, а тем самым и в видимость чего-то внешнего по отношению к этой видимости [содержания]. С этим введением содержания в логическое рассмотрение предметом [логики] становятся не

вещи (Dinge), а *суть* (Sache), *понятие* вещей. Однако при этом нам могут также напомнить, что *имеется* множество понятий, множество сущей. Чем же ограничивают это множество, – об этом мы отчасти уже сказали выше, а именно, что понятие как мысль вообще, как всеобщее есть беспредельное сокращение по сравнению с единичностью вещей, которые в своей множественности предстают неопределенному созерцанию и представлению. Отчасти же *какое-то* понятие (ein Begriff) есть в то же время, во-первых, *само* понятие (der Begriff) в самом себе, а последнее имеется только в единственном числе и составляет субстанциальную основу; но во-вторых, оно есть некоторое *определенное* понятие, каковая определенность в нем есть то, что выступает как содержание; определенность же понятия есть определение формы указанного субстанциального единства, момент формы как целокупности, момент *самого понятия*, составляющего основу определенных понятий. Это понятие чувственно не созерцается и не представляется; оно только предмет, продукт и содержание *мышления* и в себе и для себя сущая суть, логос, разум того, что есть, истина того, что носит название вещей. Уж менее всего должно оставлять вне науки логики логос. Поэтому не должно быть делом произвола, вводить ли его в науку или оставлять его за ее пределами. Если те определения мысли, которые суть только внешние формы, рассматриваются истинно в них самих, то из этого может следовать лишь то, что они конечны, что их якобы самостоятельное бытие (Für-sich-sein-Sollen) неистинно и что их истина – понятие. Поэтому, имея дело с определениями мысли, которые вообще пронизывают наш дух инстинктивно и бессознательно и которые остаются беспредметными, незамеченными, даже когда они проникают в язык, логическая наука будет также реконструкцией тех определений мысли, которые выделены рефлексией и фиксированы ею как субъективные, внешние формы по отношению к материалу и содержанию.

Нет ни одного предмета, который, сам по себе взятый, поддавался бы столь строгому, имманентно пластическому изложению, как развитие мышления в его необходимости; нет ни одного предмета, который в такой мере требовал бы такого изложения; в этом отношении наука о нем должна была бы превосходить даже математику, ибо ни один предмет не имеет в самом себе этой свободы и независимости. Такой способ изложения требовал бы, как это по-своему происходит при математическом выведении, чтобы ни на одной ступени развития не встречались определения мысли и рефлексии, которые не возникали бы непосредственно на этой ступени, а переходили бы в нее из предшествующих ступеней. Но, конечно, приходится вообще отказаться от такого абстрактного совершенства изложения. Уже одно то обстоятельство, что наука должна начинать с абсолютно простого и, стало быть, наиболее всеобщего и пустого, требует, чтобы способ изложения [ее] допускал только такие совершенно простые выражения [для уяснения] простого без какого-либо добавления хотя бы одного слова; единственно, что по существу дела требовалось бы, – это отрицательные рефлексии, которые старались бы не допускать и удалять то, что обычно могло бы сюда привнести представление или неупорядоченное мышление. Однако подобные вторжения (Einfälle) в простой, имманентный ход развития [мысли] сами по себе случайны и старания предотвратить их, стало быть, столь же случайны; кроме того, было бы тщетно стремиться предупредить *все* такого рода вторжения именно потому, что они не касаются существа дела, и было бы по крайней мере недостаточным то, что желательно для удовлетворения требования систематичности. Но свойственные нашему нынешнему сознанию беспокойство и разбросанность также не позволяют нам не принимать во внимание более или менее доступные всем рефлексии и вторжения [в мысль]. Пластический способ изложения требует к тому же пластической способности восприятия и понимания; но таких пластических юношей и мужей, каких придумывает Платон, таких слушателей, столь спокойно следящих лишь за существом дела, сами отрекаясь от высказывания *собственных* рефлексий и взбредших на ум соображений (Einfälle), при помощи которых доморощенному мышлению не терпится показать себя, нельзя было бы выставить в современном диалоге; еще в меньшей степени можно было бы рассчитывать на таких читателей. Наоборот, я слишком

часто встречал чрезмерно ярких противников, не способных сообразить такой простой вещи, что взбредшие им в голову мысли и возражения содержат категории, которые суть предпосылки и которые сами должны быть подвергнуты критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими. Неспособность осознавать это заходит невероятно далеко; она приводит к основному недоразумению, к тому плохому, т. е. необразованному способу рассуждения, когда при рассмотрении какой-то категории мыслят *нечто иное*, а не самое эту категорию. Такая неспособность осознавать тем более не может быть оправдана, что это *иное* представляет собой другие определения мысли и понятия, а в системе логики именно эти другие категории также должны были найти свое место и быть там самостоятельно рассмотрены. Более всего это бросается в глаза в подавляющей части возражений и нападков, вызванных первыми понятиями или положениями логики, – *бытием, ничто и становлением*; последнее, хотя оно и само есть простое определение, тем не менее бесспорно – простейший анализ показывает это – содержит указанные два определения в качестве моментов. Основательность, по-видимому, требует, чтобы прежде всего было вполне исследовано начало как основа, на которой зиждется все остальное, и даже требует, чтобы не шли дальше, прежде чем оно не окажется прочным, и чтобы, напротив, если окажется, что это не так, было отвергнуто все следующее за ним. Эта основательность обладает также и тем преимуществом, что она необычайно облегчает дело мышления: она имеет перед собой все [дальнейшее] развитие заключенным в этом зародыше и считает, что покончила со всем [исследованием], если покончила с этим зародышем, а с ним легче всего справиться потому, что он есть наипростейшее, самое простое; главным образом именно легкостью требуемой работы подкупает эта столь самодовольная основательность. Это ограничение [критики] простым предоставляет свободный простор произволу мышления, которое само не желает оставаться простым, а приводит относительно этого простого свои соображения. Будучи вполне вправе сначала заниматься *только* принципом и, стало быть, не вдаваться в [рассмотрение] *дальнейшего*, эта основательность сама действует обратно этому, привлекая к рассмотрению *дальнейшее*, т. е. другие категории, чем та, которая представляет собой только принцип, другие предпосылки и предубеждения. Такие предпосылки, как то, что бесконечность отлична от конечности, содержание не то, что форма, внутреннее не то, что внешнее, а опосредствование точно так же не есть непосредственность (как будто кто-то этого не знает), приводятся в виде наставлений и их не столько доказывают, сколько рассказывают, уверяя, что это так. В таком наставлении как образе действий есть – иначе это нельзя назвать – нечто глупое. По сути же дела здесь отчасти неправомерно то, что такого рода [положения] только служат предпосылкой и сразу принимаются; отчасти же и в еще большей мере здесь имеется незнание того, что потребность и дело логического мышления – именно исследовать, может ли быть истинным конечное без бесконечного и, равным образом, может ли быть *чем-то истинным*, а также *чем-то действительным* такая абстрактная бесконечность, лишенная формы содержание и лишенная содержания форма, такое внутреннее само по себе, не имеющее никакого внешнего проявления, и т. д. Но эта культура и дисциплина мышления, благодаря которым достигается его пластическое отношение [к предмету научного рассмотрения] и преодолевается нетерпение вторгающейся рефлексии, приобретаются единственно лишь движением вперед, изучением и проделыванием всего пути развития.

Тому, кто в новейшее время работает над самостоятельным построением философской науки, можно при упоминании о платоновском изложении напомнить рассказ о том, что Платон семь раз перерабатывал свои книги о государстве. Напоминание об этом и сравнение (поскольку, по-видимому, это напоминание включает в себе таковое) могли бы только еще в большей мере вызвать желание, чтобы автору произведения, которое, как принадлежащее нынешнему миру, имеет перед собой для разработки более глубокий принцип, более трудный предмет и более богатый по объему материал, был предоставлен свободный досуг для переработки его не семь, а семьдесят семь раз. Но, принимая во внимание, что труд писался в усло-

виях, диктовавшихся внешней необходимостью, что широта и многосторонность присущих нашему времени интересов неизбежно отрывали от работы над ним, что автор даже испытывал сомнение, оставляют ли еще повседневная суета и оглушающая болтливость самомнения, довольная тем, что она ограничивается этой суетой, возможность для участия в бесстрастной тишине чисто мыслящего познания, – принимая во внимание все это, автор, рассматривая свой труд под углом зрения величия задачи, должен довольствоваться тем, чем этот труд мог стать в таких условиях.

Берлин, 7 ноября 1831 г.

Введение

Общее понятие логики

Ни в какой другой науке не чувствуется столь сильно потребность начинать с самой сути дела, без предварительных размышлений, как в науке логики. В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод различаются между собой; равным образом и содержание [этих наук] не начинается абсолютно с самого начала, а зависит от других понятий и связано с окружающим его иным материалом. Вот почему за этими науками признается право говорить лишь при помощи лемм о почве, на которой они стоят, и о ее связи, равно как и о методе, прямо применять предполагаемые известными и принятыми формы дефиниций и т. п. и пользоваться для установления своих всеобщих понятий и основных определений обычным способом рассуждения.

Логика же, напротив, не может брать в качестве предпосылки ни одной из этих форм рефлексии или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть ее содержания и сначала должны получить свое обоснование внутри нее. Но в ее содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само *понятие науки*, причем это понятие составляет ее конечный результат: она поэтому не может заранее сказать, что она такое, лишь все ее изложение порождает это знание о ней самой как ее итог (*Letztes*) и завершение. И точно так же ее предмет, *мышление* или, говоря определеннее, *мышление, постигающее в понятиях*, рассматривается по существу внутри нее; понятие этого мышления образуется в ходе ее развертывания и, стало быть, не может быть предпослано. То, что мы предпосылаем здесь в этом введении, не имеет поэтому своей целью обосновать, скажем, понятие логики или дать наперед научное обоснование ее содержания и метода, а имеет своей целью с помощью некоторых разъяснений и размышлений в рассуждающем и историческом духе растолковать представлению ту точку зрения, с которой следует рассматривать эту науку.

Если вообще логику признают наукой о мышлении, то под этим понимают, что это мышление составляет *голую форму* некоторого познания, что логика абстрагируется от всякого *содержания*, и так называемая вторая *составная часть* всякого познания, *материя*, должна быть дана откуда-то извне, что, следовательно, логика, от которой эта материя совершенно независима, может только указать формальные условия истинного познания, но не может содержать самое реальную истину, не может даже быть *путем* к реальной истине, так как именно суть истины, содержание, находится вне ее.

Но, во-первых, неудачно уже утверждение, что логика абстрагируется от всякого *содержания*, что она только учит правилам мышления, не имея возможности вдаваться в рассмотрение мыслимого и его характера. В самом деле, если, как утверждают, ее предмет – мышление и правила мышления, то она непосредственно в них имеет свое, ей лишь свойственное содержание; в них она имеет также и вторую составную часть познания, некую материю, характер которой ее интересует.

Во-вторых, вообще представления, на которых до сих пор основывалось понятие логики, отчасти уже сошли со сцены, отчасти им пора полностью исчезнуть, пора, чтобы понимание этой науки исходило из более высокой точки зрения и чтобы она приобрела совершенно измененный вид.

Понятие логики, которого придерживались до сих пор, основано на раз навсегда принятом обыденным сознанием предположении о раздельности *содержания* познания и его *формы*, или, иначе сказать, *истины* и *достоверности*. Предполагается, *во-первых*, что материя позна-

вания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир, что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней обретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием.

Во-вторых, эти две составные части (ибо предполагается, что они находятся между собой в отношении составных частей и познание составляется из них механически или в лучшем случае химически) находятся, согласно этому воззрению, в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, нисколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышление есть нечто ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным своей материи в качестве мягкой неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету, и для того чтобы создать такое соответствие – ибо само по себе оно не дано как нечто наличное – мышление должно подчиняться предмету, сообразоваться с ним.

В-третьих, так как различие материи и формы, предмета и мышления не оставляется в указанной туманной неопределенности, а берется более определенно, то каждая из них есть отделенная от другой сфера. Поэтому мышление, воспринимая и формируя материю, не выходит за свои пределы, воспринимание ее и сообразование с ней остается видоизменением его самого, и от этого оно не становится своим иным; а сознающий себя процесс определения уж во всяком случае принадлежит лишь исключительно мышлению. Следовательно, даже в своем отношении к предмету оно не выходит из самого себя, не переходит к предмету; последний остается как вещь в себе просто чем-то потусторонним мышлению.

Эти взгляды на отношение между субъектом и объектом выражают собой те определения, которые составляют природу нашего обыденного сознания, охватывающего лишь явления. Но когда эти предрассудки переносятся в область разума, как будто и в нем имеет место то же самое отношение, как будто это отношение истинно само по себе, они представляют собой заблуждения, опровержением которых, проведенным через все части духовного и природного универсума, служит философия или, вернее, они суть заблуждения, от которых следует освободиться до того, как приступают к философии, так как они преграждают вход в нее.

В этом отношении прежняя метафизика имела более возвышенное понятие о мышлении, чем то, которое сделалось ходячим в новейшее время. А именно она исходила из того, что действительно истинное (*das wahrhaft Wahre*) в предметах – это то, что познается мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведенные в форму мышления, предметы как мыслимые. Эта метафизика, стало быть, считала, что мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, что *вещи и мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу (как и немецкий язык выражает их сродство)^[5], что мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание.

Но философией овладел *рефлектирующий* рассудок. Мы должны точно знать, что означает это выражение, которое часто употребляется просто как эффектное словечко (*Schlagwort*). Под ним следует вообще понимать абстрагирующий и, стало быть, разделяющий рассудок, который упорствует в своих разделениях. Обращенный против разума, он ведет себя как *обыкновенный здравый смысл* и отстаивает свой взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности, мысли суть *только* мысли в том смысле, что лишь чувственное восприятие сообщает им содержательность (*Gehalt*) и реальность, а разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химеры. В этом отречении разума от самого себя утрачивается понятие истины, разум ограничивают познанием только субъективной истины, только явления, только чего-то такого, чему не соответствует природа самой вещи; *знание* низведено до уровня *мнения*.

Однако это направление, принятое познанием и представляющееся потерей и шагом назад, имеет более глубокое основание, на котором вообще покоится возведение разума в

более высокий дух новейшей философии. А именно основание указанного, ставшего всеобщим, представления следует искать в понимании того, что определения рассудка *необходимо сталкиваются* с самими собой. – Уже названная нами рефлексия заключается в том, что выходит *за пределы* конкретно непосредственного и *определяет* и *разделяет* его. Но равным образом она должна выходить и *за пределы* этих своих *разделяющих* определений и прежде всего *соотносить* их. В стадии (*auf dem Standpunkte*) этого соотношения выступает наружу их столкновение. Это осуществляемое рефлексией соотношение само по себе есть дело разума; возвышение над указанными определениями, которое приходит к пониманию их столкновения, есть большой отрицательный шаг к истинному понятию разума. Но это не доведенное до конца понимание приводит к ошибочному взгляду, будто именно разум впадает в противоречие с собой; оно не признает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка и ее устранение. Вместо того чтобы сделать отсюда последний шаг вверх, познание неудовлетворительности рассудочных определений отступает к чувственному существованию, ошибочно полагая, что в нем оно найдет устойчивость и согласие. Но так как, с другой стороны, это познание знает себя как познание только явлений, то оно тем самым соглашается, что чувственное существование неудовлетворительно, но вместе с тем предполагает, что, хотя вещи в себе и не познаются, однако внутри сферы явлений познание правильное; как будто различны только *роды предметов*, и один род предметов, а именно вещи в себе, не познается, другой же род предметов, а именно явления, познается. Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное уразумение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен уразуметь не истинное, а только ложное. Так же как это было бы нелепо, столь же нелепо истинное познание, не познающее предмета, как он есть в себе.

Критика форм рассудка привела к указанному выше выводу, что эти формы не *применимы к вещам в себе*. Это может иметь только тот смысл, что эти формы суть в самих себе нечто неистинное. Но так как все еще считают их значимыми для субъективного разума и для опыта, то критика ничего не изменила в них самих, а оставляет их для субъекта в том же виде, в каком они прежде имели значение для объекта. Но если они недостаточны для познания вещи в себе, то рассудок, которому, как утверждают, они принадлежат, еще в меньшей степени должен был бы принимать их и довольствоваться ими. Если они не могут быть определениями *вещи в себе*, то они еще в меньшей степени могут быть определениями рассудка, за которым мы должны были бы признать, по крайней мере, достоинство некоторой вещи в себе. Определения конечного и бесконечного одинаково сталкиваются между собой, будем ли мы применять их к времени и пространству, к миру или они будут признаны определениями внутри духа, точно так же как черное и белое все равно образуют серое, смешаем ли мы их на стене или только на палитре. Если наше представление о *мире* расплывается, когда мы на него переносим определения бесконечного и конечного, то сам *дух*, содержащий в себе эти два определения, должен в еще большей мере оказаться чем-то внутренне противоречивым, чем-то расплывающимся. Свойство материи или предмета, к которым мы стали бы их применять или в которых они находятся, не может составлять [здесь] какое-либо различие, ибо предмет внутренне противоречив только из-за указанных определений и согласно им.

Указанная критика, стало быть, отделила формы объективного мышления только от вещи, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно, она не рассмотрела этих форм, взятых сами по себе, со свойственным им содержанием, а прямо заимствовала их при помощи лемм из субъективной логики. Таким образом, не было речи о выведении их из (an) них самих или хотя бы о выведении их как субъективно-логических форм, тем более не было речи о диалектическом их рассмотрении.

Более последовательно проведенный трансцендентальный идеализм признал ничтожность сохраненного еще критической философией призрака *вещи в себе*, этой абстрактной, оторванной от всякого содержания тени, и он поставил себе целью окончательно его уничто-

жить^[6]. Кроме того, эта философия положила начало попытке дать разуму развернуть свои определения из самого себя. Но субъективная позиция этой попытки не позволила завершить ее. В дальнейшем отказались от этой позиции, а с ней и от указанной начатой попытки и от разработки чистой науки.

Но совершенно не принимая во внимание метафизического значения, рассматривают то, что обычно понимают под логикой. Эта наука в том состоянии, в каком она еще находится, лишена, правда, того содержания, которое признается в обыденном сознании реальностью и некоей истинной вещью (Sache). Однако не поэтому она формальная наука, лишенная всякой содержательной истины. В том материале, который в ней не находят и отсутствием которого обычно объясняют ее неудовлетворительность, мы, впрочем, не должны искать сферу истины. Причина бессодержательности логических форм скорее только в способе их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются в органическом единстве, то они мертвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им недостает подлинного содержания (Inhalt) – материи, которая была бы в самой себе содержанием (Gehalt). Содержание, которого мы не находим в логических формах, есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (Konkrotation) этих абстрактных определений, и обычно ищут для них такую субстанциальную сущность вне логики. Но сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое удерживает в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютно конкретное единство. Нет, следовательно, надобности далеко искать то, что обычно называют материей. Если логика, как утверждают, лишена содержания, то это вина не предмета логики, а только способа его понимания.

Это размышление приводит нас к необходимости указать ту точку зрения, с которой мы должны рассматривать логику, поскольку эта точка зрения отличается от прежней трактовки этой науки и есть единственно истинная точка зрения, которой она впредь должна придерживаться раз и навсегда.

В «Феноменологии духа» я представил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы *отношения сознания к объекту* и имеет своим результатом *понятие науки*. Это понятие, следовательно (независимо от того, что оно возникает в рамках самой логики), не нуждается здесь в оправдании, так как оно его получило уже там; и оно не может иметь никакого другого оправдания, кроме этого его порождения сознанием, для которого все его собственные образы разрешаются в это понятие, как в истину. Резонерское обоснование или разъяснение понятия науки может самое большее привести лишь к тому, что понятие станет объектом представления и о нем будут получены исторические сведения; но дефиниция науки, или, точнее, логики, имеет свое *доказательство* исключительно в указанной необходимости ее происхождения. Та дефиниция, которой какая-либо наука начинает абсолютно с самого начала, не может содержать ничего другого, кроме определенного корректного выражения того, что как *известное и общепризнанное представляют себе* в качестве предмета и цели этой науки. Что в качестве таковых представляют себе именно это, [а не другое], это есть историческое уверение, относительно которого можно сослаться лишь на то или иное признанное или, собственно говоря, можно только в виде просьбы предложить, чтобы считали то или иное признанным. Вовсе не удивительно, что один отсюда, другой оттуда приводит какой-нибудь случай или пример, показывающий, что под таким-то выражением нужно понимать еще нечто большее и иное и что, стало быть, в его дефиницию следует включить еще одно более частное или более общее определение и с этим должна быть согласована и наука. – При этом от резонерства зависит, до какой границы и в каком объеме те или иные определения должны быть включены или исключены; само же резонерство имеет перед собой на выбор самые многообразные и самые различные воззрения, застывшее определение которых может

в конце концов давать только произвол. При этом способе начинать науку с ее дефиниции нет и речи о потребности показать *необходимость* ее предмета и, следовательно, также ее самой.

Итак, в настоящем произведении понятие чистой науки и его дедукция берутся как предпосылка постольку, поскольку феноменология духа есть не что иное, как дедукция его. Абсолютное знание есть *истина* всех способов сознания, потому что, как показало [описанное в «Феноменологии духа»] движение сознания, лишь в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между *предметом* и *достоверностью самого себя*, и истина стала равной этой достоверности, так же как и эта достоверность стала равной истине.

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль*, поскольку *мысль есть также и вещь* (Sache) *сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе*, поскольку *вещь есть также и чистая мысль*. В качестве *науки* истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное* (gewusster) *понятие*, а *понятие как таковое есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*.

Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что *нус*, *мысль*, есть первоначало (Prinzip) мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную, чистой формой которого должна быть *логика*. В ней мы имеем дело не с мышлением о чем-то таком, что лежало бы в основе и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые будто бы дают только *признаки* истины; необходимые формы и собственные определения мышления суть само содержание и сама высшая истина.

Для того чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении бога, [толкая их так], как будто они существующие вещи, но существующие в некоем другом мире или области, вне которой находится мир действительности, обладающий отличной от этих идей субстанциальностью, реальной только благодаря этому отличию. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное вовне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне. – Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат не определения, относящиеся лишь к познающему субъекту, а определения предмета, составляющие его самую существенную, неотъемлемую природу. Или [другой пример]: когда умозаклучают от данных определений к другим, считают, что выводы не нечто внешнее и чуждое предмету, а скорее принадлежат самому предмету, что этому мышлению соответствует бытие. – Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозаклучения, дефиниции, деления и т. д. исходят из того, что они формы не только сознающего себя мышления, но и предметного смысла (Verstandes). – «Мышление» есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что *в предметном мире есть смысл*

(Verstand), *разум*, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

Критическая философия, правда, уже превратила *метафизику* в *логику*; однако подобно позднему идеализму^[7] она из страха перед объектом придала, как мы уже сказали выше, логическим определениям преимущественно субъективное значение; в то же время они тем самым остаются обремененными объектом, которого они избегали, и в них оставались как нечто потустороннее вещь в себе^[8], бесконечный импульс^[9]. Но освобождение от противоположности сознания [и его предмета], которое наука должна иметь возможность предположить, возвышает определения мысли над этим робким, незавершенным взглядом и требует, чтобы их рассматривали такими, каковы они в себе и для себя, без такого рода ограничения и отношения, требует, чтобы их рассматривали как логическое, как чисто разумное.

Кант в одном месте^[10] считает счастьем для логики, а именно для того агрегата определений и положений, который обычно носит название логики, то, что она сравнительно с другими науками достигла столь раннего завершения; со времени Аристотеля она, по его словам, не сделала ни одного шага назад, но также и ни одного шага вперед; последнего она не сделала потому, что она, судя по всему, казалась законченной и завершенной. – Но если со времени Аристотеля логика не подверглась никаким изменениям, – и в самом деле при рассмотрении новых учебников логики мы убеждаемся, что изменения сводятся часто больше всего лишь к сокращениям, – то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем более нуждается в полной переработке; ибо двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении и о своей чистой сущности в самой себе. Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миров и дух науки во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлетам и недостойно их.

И в самом деле, потребность в преобразовании логики чувствовалась давно. Следует сказать, что в той форме и с тем содержанием, с каким логика излагается в учебниках, она сделалась предметом презрения. Ее еще тащат за собой больше из-за смутного чувства, что совершенно без логики не обойтись, и из-за сохранившегося еще привычного, традиционного представления о ее важности, нежели из убеждения, что то обычное содержание и занятие теми пустыми формами ценны и полезны.

Расширение, которое она получила в продолжение некоторого времени благодаря [добавлению] психологического, педагогического и даже физиологического материала, в дальнейшем почти все признали искажением. Большая часть этих психологических, педагогических, физиологических наблюдений, законов и правил все равно, даны ли они в логике или в какой-либо другой науке, сама по себе должна представляться очень плоской и тривиальной. А уж такие, например, правила, что следует продумывать и подвергать критическому разбору прочитанное в книгах или слышанное, что тот, кто плохо видит, должен помочь своим глазам, надевая очки (правила, дававшиеся в учебниках по так называемой прикладной логике и притом с серьезным видом разделенные на параграфы, дабы люди достигли истины), – такие правила должны казаться излишними всем, кроме разве автора учебника или преподавателей, не знающих, как растянуть слишком краткое и мертвенное содержание логики^[11].

Что же касается этого содержания, то мы уже указали выше, почему оно так плоско. Его застывшие определения считаются незыблемыми и ставятся лишь во внешнее отношение друг с другом. Оттого, что в суждениях и умозаключениях оперируют главным образом количественной стороной определений и исходят из нее, все оказывается покоящимся на внешнем различии, на голом сравнении, все становится совершенно аналитическим способом [рас-

суждения] и лишенным понятия вычислением. Дедукция так называемых правил и законов, в особенности законов и правил умозаключения, немногим лучше, чем перебирание палочек разной длины для сортирования их по величине или чем детская игра, состоящая в подборе подгоняемых друг к другу частей различным образом разрезанных картинок. – Поэтому не без основания приравнивали это мышление к счету и в свою очередь счет – к этому мышлению. В арифметике числа берутся как нечто лишенное понятия, как нечто такое, что помимо своего равенства или неравенства, т. е. помимо своего совершенно внешнего отношения, не имеет никакого значения, – берутся как нечто такое, что ни само по себе, ни в своих отношениях не есть мысль. Когда мы механически вычисляем, что три четверти, помноженные на две трети, дают половину, то это действие содержит примерно столь же много или столь же мало мыслей, как и соображение о том, возможен ли в данной фигуре тот или другой вид умозаключения.

Дабы эти мертвые кости логики оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее *методом* должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой. В том состоянии, в котором она находится, нет даже предчувствия научного метода. Она имеет, можно сказать, форму опытной науки. Опытные науки для того, чем они должны быть, нашли свой особый метод, метод дефиниции и классификации своего материала, насколько это возможно. Чистая математика также имеет свой метод, который подходит для ее абстрактных предметов и для количественного определения, единственно в котором она их рассматривает. Главное об этом методе и вообще о подчиненном характере той научности, которая возможна в математике, я высказал в предисловии к «Феноменологии духа», но он будет рассмотрен нами более подробно в рамках самой логики. Спиноза, Вольф и другие впали в соблазн применить этот метод также и к философии и сделать внешнее движение лишенного понятия количества движением понятия, что само по себе противоречиво. До сих пор философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с завистью на системное построение математики и, как мы сказали, заимствовала у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собой лишь смесь данного материала, исходящих из опыта положений и мыслей, или выходила из затруднения тем, что просто отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания. В «Феноменологии духа» я дал образчик этого метода применительно к более конкретному предмету, к *сознанию*³². Там я показал формы сознания, каждая из которых при своей реализации разрешает (*auflost*) в то же время самое себя, имеет своим результатом свое собственное отрицание, – и тем самым перешла в некоторую более высокую форму. Единственное, что *нужно для научного прогресса* и к совершенно *простому* пониманию чего следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает; это есть, собственно говоря, тавтология, ибо в противном случае он был бы чем-то непосредственным, а не результатом. Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. – Таким путем должна вообще

³² Позднее же – применительно и к другим конкретным предметам и соответственно частям философии.

образоваться система понятий, – и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение.

Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает еще значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, *диалектика, которую он имеет в самом себе*, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела.

В соответствии с этим методом я напоминаю, что подразделения и заглавия книг, разделов и глав, данные в настоящем сочинении, равно как и связанные с ними объяснения, делаются для предварительного обзора и что они, собственно говоря, имеют значение лишь с *исторической* точки зрения. Они не входят в содержание и корпус науки, а суть сопоставления, произведенные внешней рефлексией, которая уже ознакомилась со всем изложением в целом, заранее знает поэтому последовательность его моментов и указывает их еще до того, как они будут выведены из самой сути дела.

В других науках такие предварительные определения и подразделения, взятые сами по себе, также представляют собой не что иное, как такие внешние указания; но даже внутри самой науки они не поднимаются выше такого характера. Даже в логике говорится, например: «У логики две главные части, общая часть и методика». А затем в общей части мы без дальнейших объяснений встречаем такие, скажем, *заголовки*, как «Законы мышления», и далее *первая глава*: «О понятиях». *Первый раздел*: «О ясности понятий» и т. д. Эти определения и подразделения, даваемые без всякой дедукции и обоснования, образуют остов системы и всю связь подобных наук. Такого рода логика видит свое призвание в провозглашении того, что понятия и истины должны быть *выведены* из принципов; но когда речь идет о том, что она называет методом, нет и намека на мысль о выведении. Порядок состоит здесь примерно в сопоставлении однородного, в рассмотрении более простого до [рассмотрения] сложного и в других внешних соображениях. В отношении же внутренней необходимой связи дело ограничивается перечнем определений тех или иных разделов, и переход осуществляется лишь так, что ставят теперь: «Вторая глава» или пишут: «Мы переходим теперь к суждениям» и т. д.

Заглавия и подразделения, встречающиеся в настоящей системе, сами по себе также не имеют никакого другого значения, помимо указания на последующее содержание. Но, кроме того, при рассмотрении самой сути дела должны найти место *необходимость* связи и *имманентное возникновение* различий, ибо они входят в собственное развитие определения понятия.

То, с помощью чего понятие ведет само себя дальше, это – указанное выше *отрицательное*, которое оно имеет в самом себе; это составляет подлинно диалектическое. *Диалектика*, которая рассматривалась как некая обособленная часть логики и относительно цели и точки зрения которой господствовало, можно сказать, полное непонимание, оказывается благодаря этому совсем в другом положении. *Платоновская* диалектика даже в «Пармениде», а в других произведениях еще более непосредственно, с одной стороны, также имеет своей целью только разбор и опровержение ограниченных утверждений через них же самих, с другой стороны, вообще имеет своим результатом ничто. Обычно видят в диалектике лишь внешнее и отрицательное действие, не относящееся к самой сути дела, вызываемое только тщеславием как некоторой субъективной страстью колебать и разлагать прочное и истинное, или видят в ней по меньшей мере действие, приводящее к ничто как к тому, что составляет тщету диалектически рассматриваемого предмета.

Кант отвел диалектике более высокое место, и это одна из величайших его заслуг: он освободил ее от видимости произвола, которая, согласно обычному представлению, присуща ей, и изложил ее как *необходимую деятельность разума*. Пока ее считали только умением проделывать фокусы и вызывать иллюзии, до тех пор просто предполагалось, что она ведет фальшивую игру и вся ее сила зиждется на том, что ей удастся прикрыть обман, и выводы, к которым она приходит, получаются хитростью и представляют собой субъективную видимость. Диалектические рассуждения Канта в разделе об антиномиях чистого разума не заслуживают, правда, большой похвалы, если присмотреться к ним пристальнее, как мы в дальнейшем это сделаем в настоящем произведении более обстоятельно; однако общая идея, из которой он исходил и которой придавал большое значение, – это *объективность видимости* и *необходимость противоречия*, свойственного *природе* определений мысли; прежде всего, правда, это касалось того способа, каким разум применяет эти определения к *вещам в себе*; но ведь именно то, что они суть в разуме и по отношению к тому, что есть в себе, и есть их природа. Этот результат, *понимаемый с его положительной стороны*, есть не что иное, как их внутренняя *отрицательность*, их движущая сама себя душа, вообще принцип всякой природной и духовной жизненности. Но так как Кант не идет дальше абстрактно-отрицательной стороны диалектического, то выводом оказывается лишь известное утверждение, что разум неспособен познать бесконечное – странный вывод: сказать, что так как бесконечное есть разумное, то разум не способен познать разумное.

В этом диалектическом, как мы его берем здесь, и, следовательно, в постижении противоположностей в их единстве, или, иначе говоря, в постижении положительного в отрицательном, состоит *спекулятивное*. Это важнейшая, но для еще неискушенной, несвободной способности мышления труднейшая сторона. Если эта способность мышления еще не избавила себя от чувственно конкретных представлений и от резонерства, то она должна сначала упражняться в абстрактном мышлении, удерживать понятия в их *определенности* и научиться познавать, исходя из них. Изложение логики, имеющее в виду эту цель, должно было бы придерживаться в своем методе упомянутых выше подразделений, а в отношении ближайшего содержания – определений, даваемых отдельным понятиям, не вдаваясь [пока] в диалектическое. Внешне оно стало бы похожим на обычное изложение этой науки, впрочем, по содержанию и отличалось бы от него и все еще служило бы к тому, чтобы упражнять абстрактное, хотя и не спекулятивное мышление; а ведь [обычная] логика, которая стала популярной благодаря психологическим и антропологическим добавлениям, не достигает даже и этой цели. То изложение логики доставляло бы уму образ методически упорядоченного целого, хотя сама душа этого построения – метод, – имеющая свою жизнь в диалектическом, в нем не обнаруживалась бы.

Что касается *образования и отношения индивида к логике*, то я в заключение еще отмечу, что эта наука, подобно грамматике, выступает в двух видах или имеет двоякого рода ценность. Она нечто одно для тех, кто только приступает к ней и вообще к наукам, и нечто другое для тех, кто возвращается к ней от них. Тот, кто только начинает знакомиться с грамматикой, находит в ее формах и законах сухие абстракции, случайные правила и вообще множество обособленных друг от друга определений, показывающих лишь ценность и значение того, что заключается в их непосредственном смысле; сначала познание не познает в них ничего кроме них. Напротив, кто владеет каким-нибудь языком и в то же время знает и другие языки, которые он сопоставляет с ним, только тот и может почувствовать дух и образованность народа в грамматике его языка; эти же правила и формы имеют теперь для него наполненную содержанием, живую ценность. Он в состоянии через грамматику познать выражение духа вообще – логику. Точно так же тот, кто только приступает к науке, находит сначала в логике изолированную систему абстракций, ограничивающуюся самой собой, не захватывающую других знаний и наук. В сопоставлении с богатством представления о мире, с реально выступающим содержанием других наук и в сравнении с обещанием абсолютной науки раскрыть *сущность*

этого богатства, *внутреннюю природу* духа и мира, *истину*, эта наука в ее абстрактном виде, в бесцветной, холодной простоте ее чистых определений кажется скорее исполняющей все что угодно, только не это обещание, и противостоящей этому богатству как лишенная содержания. При первом знакомстве с логикой ее значение ограничивают только ею самой; ее содержание признается только изолированным занятием определениями мысли, *наряду* с которым другие научные занятия имеют собственный самостоятельный материал и содержание, на которые логическое оказывает разве что формальное влияние, и притом такое влияние, которое скорее осуществляется само собой и в отношении которого можно, конечно, в крайнем случае обойтись без научной формы и ее изучения. Другие науки отбросили в целом метод, придерживающийся строгих правил и дающий ряд дефиниций, аксиом, теорем и их доказательств и т. д.; так называемая естественная логика приобретает в них силу самостоятельно и обходится без особого, направленного на само мышление познания. Кроме того, материал и содержание этих наук, взятые сами по себе, остаются независимыми от логического и они более привлекательны и для ощущения, чувства, представления и всякого рода практических интересов.

Таким образом, логику приходится, конечно, первоначально изучать как нечто такое, что мы, правда, понимаем и постигаем, но в чем мы не находим сначала широты, глубины и более значительного смысла. Лишь на основе более глубокого знания других наук логическое возвышается для субъективного духа не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного, подобно тому как одно и то же нравоучительное изречение в устах юноши, понимающего его совершенно правильно, не имеет [для него] той значимости и широты, которые оно имеет для духа, умудренного житейским опытом зрелого мужа; для последнего этот опыт раскрывает всю силу заключенного в таком изречении содержания. Таким образом, логическое получает свою истинную оценку, когда оно становится результатом опыта наук. Этот опыт являет духу это логическое как всеобщую истину, являет его не как некоторое *особое* знание *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания.

Хотя логическое в начале [его] изучения не существует для духа в этой сознательной силе, он благодаря этому изучению не в меньшей мере вбирает в себя ту силу, которая ведет его ко всякой истине. Система логики – это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности. Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютная культура и дисциплина сознания. Сознание занимается здесь делом, далеким от чувственных созерцаний и целей, от чувств, от мира представлений, имеющих лишь характер мнения. Рассматриваемое со своей отрицательной стороны, это занятие состоит в недопущении случайности резонирующего мышления и произвола, выражающегося в том, что задумываются над вот этими или противоположными им основаниями и признают их [правильными].

Но главным образом благодаря этому занятию мысль приобретает самостоятельность и независимость. Она привыкает вращаться в абстракциях и двигаться вперед с помощью понятий без чувственных субстратов, становится бессознательной мощью, способностью вбирать в себя все остальное многообразие знаний и наук в разумную форму, схватывать и удерживать их суть, отбрасывать внешнее и таким образом извлекать из них логическое, или, что то же самое, наполнять содержанием всякой истины абстрактную основу логического, ранее приобретенную посредством изучения, и придавать логическому ценность такого всеобщего, которое больше уже не находится как нечто особенное рядом с другим особенным, а возвышается над всем этим и составляет его сущность, то, что абсолютно истинно.

Общее деление логики

Из того, что нами было сказано о *понятии* этой науки и о том, где оно находит свое обоснование, вытекает, что общее *деление* может быть здесь лишь *предварительным*, может быть указано как будто лишь постольку, поскольку автор уже знаком с этой наукой и потому в состоянии здесь заранее указать *исторически*, к каким основным различиям определит себя понятие в своем развитии.

Можно, однако, попытаться заранее объяснить в общем то, что требуется для *деления*, хотя и для этого необходимо прибегать к методу, который приобретает свою полную ясность и обоснование только в рамках самой науки. – Итак, прежде всего следует напомнить, что мы здесь исходим из предпосылки, что *деление* должно находиться в связи с *понятием* или, вернее, заключаться в нем самом. Понятие не неопределенно, а *определенно* в самом себе; деление же выражает в *развитом виде* эту его *определенность*; оно есть его суждение, не суждение о каком-нибудь внешне взятом предмете, а процесс суждения, т. е. *процесс определения* понятия в нем же самом. Прямоугольность, остроугольность и т. д., так же как и равносторонность и т. д., по каковым определениям делят треугольники, заключаются не в определенности самого треугольника, т. е. не в том, что обычно называют понятием треугольника, точно так же как те определения, по которым животных делят на млекопитающих, птиц и т. д., а эти классы – на дальнейшие роды, заключаются не в том, что принимают за понятие животного вообще или за понятие млекопитающего, птицы и т. д. Такие определения берутся из другого источника, из эмпирического созерцания; они примыкают к упомянутым выше так называемым понятиям извне. В философской же трактовке деления само понятие должно показать себя содержащим источник этого деления.

Но само понятие логики показано во введении как результат науки, лежащей по ту сторону ее, и, стало быть, принимается здесь равным образом как *предпосылка*. Логика согласно этому определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое знание*, не абстрактное, а конкретное, живое единство, полученное благодаря тому, что противоположность между сознанием о некоем субъективно *для себя существе* и сознанием о некоем втором таком же *существе* – о некоем объективном, – знают как преодоленную в этом единстве, знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие – как истинное бытие. Следовательно, это те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но их теперь знают как существующие *нераздельно*, а не – в отличие от сознания – как *существующие* каждое *также* и *само по себе*. Только благодаря тому, что их в то же время знают как *отличные друг от друга* (однако не как сущие сами по себе), их единство не абстрактно, мертвенно, неподвижно, а конкретно.

Это единство составляет логический принцип также и в качестве *стихии*, так что развитие указанного выше различия, которое сразу же имеется в ней, совершается только *внутри* этой стихии. В самом деле, так как деление (*Einteilung*), как было сказано, есть *суждение* (*Urteil*) понятия, полагание уже имманентного ему определения и, стало быть, его различия, то это полагание не должно пониматься как новое разложение указанного конкретного единства на его определения, которые должны были бы считаться существующими сами по себе, ибо это было бы здесь бесполезным возвращением к прежней точке зрения, к противоположности сознания. Противоположность эта скорее уже преодолена; указанное единство остается стихией [логического], и из него уже больше не выходит различие, осуществляемое делением и вообще развитием. Тем самым определения, которые прежде (на *пути к истине*), с какой бы точки зрения их ни определяли, были для себя *сущими*, как, например, некое субъективное и некое объективное, или же мышление и бытие, или понятие и реальность, *теперь в их истине*, т. е. в их единстве, низведены на степень *форм*. Сами они поэтому в своем различии остаются

в себе всем понятием в целом, и последнее полагается в делении только под своими собственными определениями.

Таким образом, все понятие в целом должно рассматриваться, во-первых, как *сущее* понятие и, во-вторых, как *понятие*; в первом случае оно *есть* только понятие в себе, понятие реальности или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, *для себя сущее* понятие (каково оно – назовем конкретные формы – в мыслящем человеке, но также, хотя и не как *сознаваемое*, а тем более не как понятие, которое *знают*, в ощущающем животном и в органической индивидуальности вообще; понятием же *в себе* оно бывает лишь в неорганической природе). – Согласно этому, логику следовало бы прежде всего делить на логику *понятия как бытия* и *понятия как понятия*, или, пользуясь обычными, хотя и самыми неопределенными, а потому и самыми многозначными выражениями, на *объективную* и *субъективную* логику.

Сообразно же с лежащей в основе стихией единства понятия в самом себе и, следовательно, нераздельности его определений, последние, поскольку они *различны*, поскольку понятие полагается в их *различии*, должны также находиться по крайней мере в *соотношении* друг с другом. Отсюда получается некая сфера *опосредствования*, понятие как система *рефлексивных определений*, т. е. как система бытия, переходящего во *внутри-себя-бытие* понятия, понятие, которое, таким образом, еще не положено как *таковое* для себя, а обременено в то же время непосредственным бытием как чем-то также внешним ему. Это – *учение о сущности*, находящееся посередине между учением о бытии и учением о понятии. – В общем делении нашего логического произведения оно помещено еще в *объективной* логике, поскольку, хотя сущность и есть уже внутреннее, но характер *субъекта* следует непременно сохранить за понятием.

В новейшее время Кант³³ противопоставил тому, что обычно называлось логикой, еще одну, а именно *трансцендентальную логику*. То, что мы здесь назвали *объективной* логикой, отчасти соответствовало бы тому, что у него составляет *трансцендентальную логику*. Он указывает следующие различия между ней и тем, что он называет *общей* логикой: трансцендентальная логика (α) рассматривает те понятия, которые относятся к *предметам* а priori и, следовательно, не абстрагируется от всякого *содержания* объективного познания, или, как он это выражает иначе, она заключает в себе правила чистого мышления о каком бы то ни было *предмете* и (β) в то же время исследует происхождение нашего познания, поскольку познание нельзя приписать предметам. Исключительно на эту вторую сторону направлен философский интерес Канта. Основная его мысль – это то, что *категории* следует признать чем-то принадлежащим самосознанию, как *субъективному «Я»*. В силу этого определения воззрение [Канта] не выходит за пределы сознания и его противоположности и кроме эмпирической стороны чувства и созерцания имеет еще нечто такое, что не положено мышлящим самосознанием и не определено им, – *вещь в себе*, нечто чуждое и внешнее мышлению, хотя нетрудно усмотреть, что такого рода абстракция, как *вещь в себе*, сама есть лишь продукт мышления и при-

³³ Я напоминаю, что в настоящем сочинении я потому так часто принимаю в соображение кантовскую философию (некоторым это может казаться излишним), что, как бы ни рассматривали другие, а также и мы в настоящем сочинении ее более конкретные определения и отдельные части изложения, она составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии, и эту ее заслугу не могут умалить имеющиеся в ней недостатки. Ее следует часто принимать во внимание в объективной логике также и потому, что она подвергает тщательному рассмотрению важные, *более определенные* стороны логического, между тем как позднейшие изложения философии уделяли ему мало внимания и нередко только выказывали по отношению к нему грубое, но не оставшееся без возмездия, презрение. То философствование, которое у нас более всего распространено, *не идет* дальше кантовских выводов, согласно которым разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере. Но это философствование непосредственно начинается с того, что у Канта составляет вывод, и этим сразу отбрасывает предшествующие построения, из которых вытекает указанный вывод и которые составляют философское познание. Кантовская философия служит, таким образом, подушкой для лености мысли, успокаивающейся на том, что все уже доказано и решено. За познанием и определенным содержанием мышления, которых не найти в таком бесплодном и мертвенном (trockenen) успокоении, следует поэтому обращаться к указанным предшествующим построениям.

том только абстрагирующего мышления. Если другие кантианцы^[12] выразились об определении *предмета* через «Я» в том смысле, что объективирование этого «Я» следует рассматривать как некую первоначальную и необходимую деятельность сознания, так что в этой первоначальной деятельности еще нет представления о самом «Я», каковое представление есть только некое сознание указанного сознания или даже объективирование этого сознания, то эта объективирующая деятельность, освобожденная от противоположности сознания, оказывается при более тщательном рассмотрении тем, что можно считать вообще *мышлением* как таковым³⁴. Но эта деятельность не должна была бы больше называться сознанием; сознание включает в себе противоположность «Я» и его предмета, а этой противоположности нет в указанной первоначальной деятельности. Название «сознание» набрасывает тень субъективности на эту деятельность еще больше, чем выражение «мышление», которое, однако, следует здесь понимать вообще в абсолютном смысле как мышление *бесконечное*, не обремененное конечностью сознания, короче говоря, под этим выражением следует понимать *мышление как таковое*.

Так как интерес кантовской философии был направлен на так называемое *трансцендентальное* в определениях мысли, то рассмотрение самих этих определений не привело к содержательным заключениям. Вопрос о том, что они такое сами в себе, помимо их абстрактного, одинакового у всех них отношения к «Я», каковы их определенность в сравнении друг с другом и их отношение друг к другу, не был у Канта предметом рассмотрения; поэтому указанная философия нисколько не способствовала познанию их природы. Единственно интересное, имеющее отношение к этому вопросу, мы находим в критике идей. Но для действительного прогресса философии было необходимо, чтобы интерес мышления был привлечен к рассмотрению формальной стороны, «Я», сознания как такового, т. е. абстрактного отношения некоего субъективного знания к некоему объекту, чтобы таким образом было начато познание *бесконечной формы*, т. е. понятия. Однако, чтобы достигнуть этого познания, нужно было еще отбросить упомянутую выше конечную определенность, в которой форма представлена как «Я», сознание. Форма, мысленно извлеченная таким образом в своей чистоте, содержит в самой себе процесс *определения* себя, т. е. сообщения себе содержания и притом сообщения себе содержания в его необходимости – в виде системы определений мысли.

Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики*, каковая была высившимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. – Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки^[13], то мы должны сказать, во-первых, что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу *ens* [сущего] вообще; «ens» охватывает как *бытие*, так и *сущность*, для различения которых немецкий язык, к счастью, сохранил разные выражения. – Но тогда объективная логика постольку охватывает и остальные части метафизики, поскольку метафизика стремилась постигнуть посредством чистых форм мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из [области] представления, – душу, мир, бога, – и поскольку *определения мышления* составляли *суть* ее способа рассмотрения. Но логика рассматривает эти формы вне связи с указанными субстратами, с субъектами *представления*, рассматривает их природу и ценность, взятые сами по себе. Указанная метафизика не сделала этого и навлекла на себя справедливый упрек в том, что она пользовалась ими *без критики*, без предварительного исследования, способны ли они и как они способны быть, по выражению Канта, определениями вещи в себе или, вернее сказать, разумного. – Объективная логика есть поэтому подлинная критика их, критика, рассматривающая

³⁴ Если выражение «объективирующая деятельность» «Я» может напомнить о других продуктах духа, например о продуктах *фантазии*, то следует отметить, что речь идет о том, как определяют предмет, поскольку его содержательные моменты *не* принадлежат области *чувства* и *созерцания*. Такой предмет есть некая *мысль*, и определить его означает отчасти впервые его продуцировать, отчасти же, поскольку он нечто предположенное, иметь о нем еще другие мысли, мысленно развивать его дальше.

их не сообразно абстрактной форме априорности, противопоставляя ее апостериорному, а их самих в их особом содержании.

Субъективная логика – это логика *понятия* – сущности, которая сняла свое отношение к некоторому бытию или, иначе говоря, к своей видимости и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное, самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное, или, вернее, есть сам *субъект*. – Так как выражение «субъективное» приводит к недоразумениям, поскольку оно может быть понято в смысле чего-то случайного и произвольного, равно как вообще в смысле определений, относящихся к форме *сознания*, то не следует здесь придавать особое значение различию между субъективным и объективным, которое позднее будет более подробно разъяснено при изложении самой логики.

Логика, следовательно, хотя и распадается вообще на *объективную* и *субъективную* логику, все же имеет, точнее, следующие три части:

I. *Логика бытия,*

II. *Логика сущности и*

III. *Логика понятия.*

Книга первая Учение о бытии

С чего следует начинать науку?

Только в новейшее время зародилось сознание, что трудно найти *начало* в философии, и причина этой трудности, равно как и возможность устранить ее были предметом многократного обсуждения. Начало философии должно быть или чем-то *опосредствованным* или чем-то *непосредственным*; и легко показать, что оно не может быть ни тем, ни другим; стало быть, и тот и другой способ начинать находит свое опровержение.

Правда, *принцип* какой-нибудь философии также означает некое начало, но не столько субъективное, сколько *объективное* начало, начало *всех вещей*. Принцип есть некое определенное *содержание* – вода, единое, нус, идея, субстанция, монада^[14] и т. д.; или, если он касается природы познавания и, следовательно, должен быть скорее лишь неким критерием, чем неким объективным определением – мышлением, созерцанием, ощущением, Я, самой субъективностью, – то и здесь интерес направлен на определение содержания. Вопрос же о начале как таковом оставляется без внимания и считается безразличным как нечто субъективное в том смысле, что дело идет о случайном способе начинать изложение, стало быть, и потребность найти то, с чего следует начинать, представляется незначительной по сравнению с потребностью найти принцип, ибо кажется, что единственно лишь в нем заключается *главный* интерес, интерес к тому, что такое *истина*, что такое *абсолютное основание* всего.

Но нынешнее затруднение с началом проистекает из более широкой потребности, еще незнакомой тем, для кого важно догматическое доказательство своего принципа или скептические поиски субъективного критерия для опровержения догматического философствования, и совершенно отрицаемой теми, кто, как бы выпаливая из пистолета, прямо начинает с своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д. и хочет отделаться от *метода* и логики. Если прежнее абстрактное мышление сначала интересуется только принципом как *содержанием*, в дальнейшем же развитии вынуждено обратить внимание и на другую сторону, на способы *познавания*, то [теперешнее мышление] понимает также и *субъективную* деятельность как существенный момент объективной истины, и возникает потребность в соединении метода с содержанием, *формы с принципом*. Таким образом, *принцип* должен быть также началом, а то, что представляет собой *princ* для мышления, – *первым в движении* мышления.

Здесь мы должны только рассмотреть, как выступает *логическое* начало. Мы уже указали, что его можно понимать двояко – как результат, полученный опосредствованно, или как подлинное начало, взятое непосредственно. Вопрос, представляющийся столь важным для нынешней культуры, есть ли знание истины непосредственное, всецело зачинающее знание, некая вера или же опосредствованное знание, – этот вопрос не должен здесь обсуждаться. Поскольку его можно рассматривать *предварительно*, мы это сделали в другом месте (в моей «Энциклопедии философских наук», изд. 3-е, «Предварительное понятие», § 61 и сл.). Здесь мы приведем отсюда лишь следующее замечание: *нет* ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными* и *неразделимыми*, а указанная противоположность [между ними] – чем-то ничтожным. Что же касается *научного рассмотрения*, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, рассмотрение их противоположности и

их истины. Поскольку в отношении мышления, знания, познавания эта противоположность получает более конкретный вид непосредственного или опосредствованного *знания*, постольку природа познавания вообще рассматривается в рамках науки логики, а познание в его дальнейшей конкретной форме – в науке о духе и феноменологии духа. Но желать еще *до* науки получить полную ясность относительно познавания – значит требовать, чтобы оно рассматривалось *вне* науки; во всяком случае научно нельзя это сделать *вне* науки, а здесь мы стремимся единственно лишь к научности.

Начало есть *логическое* начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*. *Опосредствовано* оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания*. Мы отметили во введении, что *феноменология духа* есть наука о сознании, изображение того, что сознание имеет своим результатом *понятие* науки, т. е. чистое знание. Постольку логика имеет своей предпосылкой науку об охватывающем явления духе, содержащую и показывающую необходимость точки зрения, представляющей собой чистое знание, равно как и его опосредствование вообще, и тем самым дающую доказательство ее истинности. В этой науке о духе, охватывающем явления, исходят из эмпирического, *чувственного* сознания, которое и есть настоящее, *непосредственное* знание; там же разъясняется, что верного в этом непосредственном знании. Другое сознание, как, например, вера в божественные истины, внутренний опыт, знание через внутреннее откровение и т. д., оказывается после небольшого размышления очень неподходящим для того, чтобы его приводить в качестве примера непосредственного знания. В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке, и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом указанного исследования, – идея как чистое знание. *Логика есть чистая наука*, т. е. чистое знание во всем объеме своего развития. Но эта идея определилась в указанном результате как достоверность, ставшая истиной, достоверность, которая, с одной стороны, уже больше не противостоит предмету, а вобрала его внутрь себя, знает его в качестве самой себя и которая, с другой стороны, отказалась от знания о себе как о чем-то таком, что противостоит предметному и что есть лишь его уничтожение, отчуждена от этой субъективности и есть единство со своим отчуждением.

Для того чтобы, исходя из этого определения чистого знания, начало оставалось имманентным науке о чистом знании, не надо делать ничего другого, как рассматривать или, вернее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, лишь воспринимать то, *что имеется налицо*.

Чистое знание как *слившееся* в это *единство*, сняло всякое отношение к другому и к опосредствованию; оно есть то, что лишено различий; это лишенное различий, следовательно, само перестает быть знанием; теперь имеется только *простая непосредственность*.

«Простая непосредственность» сама есть выражение рефлексии и имеет в виду отличие от опосредствованного. В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*. Подобно тому как *чистое* знание не должно означать ничего другого, кроме знания как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме *бытия* вообще; *бытие* – и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения.

Здесь бытие – начало, возникшее через опосредствование и притом через опосредствование, которое есть в то же время снятие самого себя; при этом предполагается, что чистое знание есть результат конечного знания, сознания. Но если не делать никакого предположения, а само начало брать *непосредственно*, то начало будет определяться только тем, что оно есть начало логики, мышления, взятого само по себе. Имеется лишь решение, которое можно рассматривать и как произвол, а именно решение рассматривать *мышление как таковое*. Таким образом, начало должно быть *абсолютным*, или, что здесь то же самое, абстрактным, началом;

оно, таким образом, *ничего не должно предполагать*, ничем не должно быть опосредствовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть *чем-то* (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь *самим* (das) *непосредственным*. Как оно не может иметь какое-либо определение по отношению к иному, так оно не может иметь какое-либо определение внутри себя, какое-либо содержание, ибо содержание было бы различием и соотносением разного, было бы, следовательно, неким опосредствованием. Итак, начало – *чистое бытие*.

Изложив то, что прежде всего относится лишь к самому этому наипростейшему, логическому началу, можно привести еще и другие соображения. Однако они не столько могут служить разъяснением и подтверждением данного выше простого изложения (которое само по себе закончено), сколько вызываются лишь представлениями и соображениями, которые могут нам мешать еще до того, как приступим к делу, но с которыми, как и со всеми другими пред-рассудками, предшествующими [изучению науки], должно быть покончено в самой науке, и поэтому, собственно говоря, здесь следовало бы, указывая на это, лишь призвать [читателя] к терпению.

Понимание того, что абсолютно истинное есть, несомненно, результат и что, наоборот, всякий результат предполагает некое первое истинное, которое, однако, именно потому, что оно есть первое, не необходимо, если рассматривать его объективно, и которое с субъективной стороны не познано, – это понимание привело в новейшее время к мысли, что философия должна начинать лишь с чего-то *гипотетически* и *проблематически* истинного и что поэтому философствование может быть сначала лишь исканием. Этот взгляд Рейнгольд многократно отстаивал в последние годы своего философствования, и необходимо отдать справедливость этому взгляду и признать, что в его основе лежит истинный интерес к спекулятивной природе философского *начала*. Разбор этого взгляда дает в то же время повод предварительно разъяснить смысл логического развития вообще, ибо указанный взгляд с самого начала принимает во внимание это движение вперед. И притом этот взгляд представляет себе развитие так, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование, только благодаря которому и делается вывод, что то, с чего начали, есть не просто принятое произвольно, а в самом деле есть отчасти *истинное*, отчасти *первое истинное*.

Нужно признать весьма важной мысль (более определенной она будет в самой логике), что движение вперед есть *возвращение назад* в *основание*, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало. – Так, сознание на своем пути от непосредственности, которой оно начинает, приводится обратно к абсолютному знанию как к своей внутренней *истине*. Это *последнее* основание и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное. – Так, в еще большей мере, абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия, познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, познается как решающийся сотворить мир, в котором содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, и что благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа. Главное для науки не столько то, что началом служит нечто исключительно непосредственное, а то, что вся наука в целом есть в самом себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее – также и первым.

Поэтому оказывается, с другой стороны, столь же необходимым рассматривать как *результат* то, во что движение возвращается как в свое *основание*. С этой точки зрения первое есть также и основание, а последнее нечто производное; так как исходят из первого и с помощью правильных заключений приходят к последнему как к основанию, то это основание есть результат. Далее, *поступательное движение* от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего

последующего и не исчезает из него. Движение вперед состоит не в том, что выводится лишь нечто *иное* или совершается переход в нечто истинно иное, а поскольку такой переход имеет место, он снова снимает себя. Таким образом, начало философии есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям.

Благодаря именно такому движению вперед начало утрачивает все одностороннее, которое оно имеет в этой определенности, заключающейся в том, что оно есть нечто непосредственное и абстрактное вообще; оно становится чем-то опосредствованным, и линия продвижения науки тем самым превращается *в круг*. В то же время оказывается, что то, что составляет начало, будучи еще неразвитым, бессодержательным, по-настоящему еще не познается в начале и что лишь наука, и притом во всем ее развитии, есть заверщенное, содержательное и теперь только истинно обоснованное познание его.

Но то обстоятельство, что только *результат* оказывается абсолютным основанием, не означает, что поступательное движение этого познания есть нечто предварительное или проблематическое и гипотетическое движение. Это движение познания должно определяться природой вещей и самого содержания. Указанное выше начало не есть ни нечто произвольное и принятое лишь временно, ни нечто предположенное как появляющееся произвольно и в результате просьбы, относительно чего впоследствии все же оказывается, что поступили правильно, сделав его началом. Здесь дело обстоит не так, как в тех построениях, которые приходится делать для доказательства геометрической теоремы: что касается таких построений, то после того, как приведены доказательства, выясняется, что мы хорошо сделали, что провели именно эти линии и что затем в самом доказательстве начали со сравнения этих линий или углов между собой: от самого проведения этих линий или от сравнения их между собой это не ясно. Таким образом, в самой чистой науке дано *основание* того, что в ней начинают с чистого бытия. Это чистое бытие есть то единство, в которое возвращается чистое знание, или же, если еще считать чистое знание как форму отличным от его единства, то чистое бытие есть также его содержание. Именно в этом отношении *чистое бытие* – это абсолютно непосредственное есть также и абсолютно опосредствованное. Но столь же существенно, чтобы оно было взято только в своей односторонности как чисто непосредственное *именно потому*, что оно здесь берется как начало. Поскольку оно не было бы этой чистой неопределенностью, поскольку оно было бы определенным, мы бы его брали как опосредствованное, уже развитое далее; всякое определенное содержит некое *иное*, присоединяющееся к чему-то первому. Следовательно, *природа само́го начала* требует, чтобы оно было бытием и больше ничем. Бытие поэтому не нуждается для своего вхождения в философию ни в каких других приготовлениях, ни в каких посторонних размышлениях или исходных пунктах.

Из того, что начало есть начало философии, также нельзя, собственно говоря, почерпать какое-либо *более точное* его *определение* или какое-либо *положительное* содержание для этого начала. Ибо здесь в самом начале, где еще нет самой сути, философия есть пустое слово или какое-то принятое [как предпосылка] необоснованное представление. Чистое знание дает лишь следующее отрицательное определение: начало должно быть *абстрактным* началом. Поскольку чистое бытие берется как *содержание* чистого знания, последнее должно отступить от своего содержания, дать ему действовать самостоятельно и больше не определять его. – Иначе говоря, так как чистое бытие следует рассматривать как единство, в котором знание, достигнув своей высшей точки единения с объектом, совпадает с ним, то знание исчезло в этом единстве, ничем не отличается от него и, следовательно, не оставило для него никакого определения. Да и вне этого [знания] нет никакого нечто или содержания, которым можно было бы пользоваться, чтобы, начав с него, иметь его в качестве более определенного начала.

Но и определение *бытия*, принятое ранее в качестве начала, можно было бы опустить, так что оставалось бы лишь требование – иметь некоторое чистое начало. В таком случае не

было бы ничего другого, кроме самого *начала*, и нам следовало бы посмотреть, что оно такое. – Эту позицию можно было бы в то же время милостиво предложить тем, кто, с одной стороны, по каким-то соображениям недоволен, что начинают с бытия, и еще более недоволен результатом, к которому приходит это бытие, – переходом бытия в ничто, а с другой стороны, вообще не желает знать о каком-либо другом начале науки, кроме некоего *представления* как *предпосылки* – представления, которое затем *анализируется*, так что результат такого анализа служит первым определенным понятием в науке. Также и при этом способе действия мы не имели бы никакого особого предмета, потому что начало как начало *мышления* должно быть совершенно абстрактным, совершенно всеобщим, должно быть просто формой без всякого содержания; у нас, таким образом, не было бы ничего другого, кроме представления только о начале как таковом. Нам, стало быть, следует лишь посмотреть, что мы имеем в этом представлении.

Пока что есть ничто, и должно возникнуть нечто. Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится и в начале. Начало, следовательно, содержит и то и другое, бытие и ничто; оно единство бытия и ничто, иначе говоря, оно небытие, которое есть в то же время бытие, и бытие, которое есть в то же время небытие.

Далее, бытие и ничто имеются в начале как *различные*, ибо начало указывает на нечто иное; оно небытие, соотнесенное с бытием как с чем-то иным; начала еще *нет*, оно лишь направляется к бытию. Следовательно, начало содержит бытие как такое бытие, которое отделяется от небытия, иначе говоря, снимает его как нечто противоположное ему.

Но, далее, то, что начинается, уже *есть*, но в такой же мере его еще и *нет*. Следовательно, противоположности, бытие и небытие, находятся в нем в непосредственном соединении, иначе говоря, начало есть их *неразличенное единство*.

Стало быть, анализ начала дал бы нам понятие единства бытия и небытия или, выражая это в более рефлексивной форме, понятие единства различности и неразличности, или, иначе, понятие тождества тождества и нетождества. Это понятие можно было бы рассматривать как первую, самую чистую, т. е. самую абстрактную дефиницию абсолютного, и оно в самом деле было бы таковой, если бы дело шло вообще о форме дефиниций и о наименовании абсолютного. В этом смысле указанное абстрактное понятие было бы первой дефиницией этого абсолютного, а все дальнейшие определения лишь его более определенными и богатыми дефинициями. Но пусть те, кто потому недоволен *бытием* как началом, что оно переходит в ничто и что из этого возникает единство бытия и ничто, подумают, будут ли они более довольны таким началом, которое начинается с представления о *начале*, и анализом этого представления, который, конечно, правилен, но точно так же приводит к единству бытия и ничто, – пусть подумают, будут ли они более довольны этим, нежели тем, что в качестве начала берется бытие.

Но необходимо сделать еще одно замечание об этом способе рассмотрения. Указанный анализ предполагает, что представление о начале известно; таким образом мы поступили здесь по примеру других наук. Эти другие науки предполагают существование своего предмета и предлагают признавать, что каждый имеет о нем одно и то же представление и может найти в нем приблизительно те же определения, которые они то тут, то там приводят и указывают посредством анализа, сравнения и прочих рассуждений о нем. Но то, что представляет собой абсолютное начало, также должно быть чем-то ранее известным; если оно есть конкретное и, следовательно, многообразно определенное внутри себя, то это *соотношение*, которое оно есть внутри себя, предполагается чем-то известным; оно, следовательно, выдается за нечто *непосредственное*, но на самом деле оно не есть таковое, ибо оно лишь соотношение различных [моментов], стало быть, содержит *опосредствование*. Далее, в конкретном появляются случайность и произвольность анализа и разных способов определения. Какие в конце концов получатся определения, это зависит от того, что каждый *находит* уже наличным в своем непосредственном случайном представлении. Содержащееся в некоем конкретном, в некоем син-

тетическом единстве соотношение есть *необходимое* соотношение лишь постольку, поскольку оно заранее не находится, а порождено собственным движением моментов, которое возвращает их в это единство, движением, представляющим собой противоположность аналитическому способу рассмотрения, действованию, внешнему самой вещи, совершающемуся в субъекте.

Это влечет за собой также и следующий, более определенный вывод: то, с чего следует начинать, не может быть чем-то конкретным, чем-то таким, что содержит некое соотношение *внутри самого себя*. Ибо такое предполагает, что внутри него имеется некое опосредствование и переход от некоего первого к некоему другому, результатом чего было бы конкретное, ставшее простым. Но начало не должно само уже быть неким первым и неким иным; в том, что есть внутри себя некоторое первое и некоторое иное, уже содержится совершившееся продвижение (*Fortgegangensein*). То, с чего начинают, само начало, должно поэтому брать как нечто неподдающееся анализу, должно брать в его простой, ненаполненной непосредственности, следовательно, *как бытие*, как то, что совершенно пусто.

Если кто-то выведенный из терпения рассматриванием абстрактного начала скажет, что нужно начинать не с начала, а прямо с самой *сущи*, то [мы на это ответим], что суть эта не что иное, как указанное пустое бытие, ибо, что такое суть, это должно выясниться именно только в ходе самой науки и не может предполагаться известным до нее.

Какую бы иную форму мы ни брали, чтобы получить другое начало, нежели пустое бытие, это другое начало все равно будет страдать указанным недостатком. Тем, кто остается довольным этим началом, мы предлагаем самим взяться за решение этой задачи: пусть попробуют начинать как-нибудь иначе, чтобы при этом избежать этих недостатков.

Но нельзя совсем не упомянуть об оригинальном начале философии, приобретшем большую известность в новейшее время, о начале с «Я»^[15]. Оно получилось отчасти на основании того соображения, что из первого истинного должно быть выведено все дальнейшее, а отчасти из потребности, чтобы *первое* истинное было чем-то известным и, более того, чем-то *непосредственно достоверным*. Это начало, вообще говоря, не случайное представление, которое у одного субъекта может быть таким-то, а у другого иным. В самом деле, «Я», это непосредственное самосознание, прежде всего само проявляется отчасти как нечто непосредственное, отчасти как нечто в гораздо более высоком смысле известное, чем какое-либо иное представление. Все иное известное, хотя и принадлежит к «Я», однако еще есть содержание, отличное от него и тем самым случайное; «Я», напротив, есть простая достоверность самого себя. Но «Я» вообще есть *в то же время* и нечто конкретное или, вернее, «Я» есть самое конкретное – сознание себя как бесконечно многообразного мира. Для того чтобы «Я» было началом и основанием философии, требуется обособление этого конкретного, требуется тот абсолютный акт, которым «Я» очищается от самого себя и вступает в свое сознание как абстрактное «Я». Но оказывается, что это чистое «Я» *не* есть ни непосредственное, ни то известное, обыденное «Я» нашего сознания, из которого непосредственно и для каждого человека должна исходить наука. Этот акт был бы, собственно говоря, не чем иным, как возвышением до точки зрения чистого знания, при которой исчезает различие между субъективным и объективным. Но если требовать, чтобы это возвышение было столь *непосредственным*, то такое требование будет субъективным постулатом. Для того, чтобы оно оказалось истинным требованием, следовало бы показать и представить движение конкретного «Я» в нем самом, по его собственной необходимости, от непосредственного сознания к чистому знанию. Без этого объективного движения чистое знание, и в том случае, когда его определяют как *интеллектуальное созерцание*, являет себя как произвольная точка зрения, или даже как одно из эмпирических *состояний* сознания, относительно которого важно решить, не обстоит ли дело так, что один человек *находит* или может вызвать его в себе, а другой – нет. Но так как это чистое «Я» должно быть сущностным чистым знанием, чистое же знание непосредственно не имеется в индивидуальном сознании,

его лишь полагает в нем абсолютный акт самовозвышения, то теряется как раз то преимущество, которое, как утверждают, возникает из этого начала философии, а именно то, что это начало есть нечто безусловно известное, что каждый непосредственно находит в себе и что он может сделать исходным пунктом дальнейших размышлений; в своей абстрактной сущности указанное чистое «Я» есть скорее нечто неизвестное обыденному сознанию, нечто такое, чего оно не находит наличным в себе. Тем самым обнаруживается скорее вред иллюзии, будто речь идет о чем-то известном, о «Я» эмпирического самосознания, между тем как на самом деле речь идет о чем-то далеком этому сознанию. Определение чистого знания как «Я» заставляет непрерывно вспоминать о субъективном «Я», об ограниченности которого следует забыть, и сохраняет представление, будто положения и отношения, которые получаются в дальнейшем развитии «Я», содержатся в обыденном сознании и будто их можно там найти, ведь именно относительно него их высказывают. Это смешение порождает вместо непосредственной ясности скорее лишь еще более кричащую путаницу и полную дезориентацию, а уж в умах людей посторонних оно вызывало грубейшие недоразумения.

Что же касается, далее, *субъективной* определенности «Я» вообще, то верно, что чистое знание освобождает «Я» от его ограниченного смысла, заключающегося в том, что в объекте оно имеет свою непреодолимую противоположность. Но как раз по этой же причине было бы по меньшей мере *излишне* сохранять еще эту субъективную позицию и определение чистой сущности как «Я». Следует, однако, прибавить, что это определение не только влечет за собой указанную выше вредную двусмысленность, но, как оказывается при более пристальном рассмотрении, оно остается и субъективным «Я». Действительное развитие науки, которая исходит из «Я», показывает, что объект имеет и сохраняет в ней постоянное для «Я» определение *иного*, что, следовательно, «Я», из которого исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания, а еще погружено в явление.

При этом необходимо сделать еще следующее важное замечание: если «Я» действительно могло бы быть *в себе* определено как чистое знание или интеллектуальное созерцание и признано началом, то ведь для науки главное не то, что существует *в себе* или *внутренне*, а наличное бытие внутреннего *в мышлении* и та *определенность*, которую такое внутреннее имеет в этом наличном бытии. Но то, что в *начале* науки *имеется* от интеллектуального созерцания или – если предмет такого созерцания получает название вечного, божественного, абсолютного, – от вечного или абсолютного, может быть только первым, непосредственным, простым определением. Какое бы ему ни дали более богатое [содержанием] название, чем то, которое выражает лишь «бытие», во внимание может быть принято только то, каким образом такого рода абсолютное входит в *мыслящее* знание и в словесное выражение этого знания. Интеллектуальное созерцание есть, правда, решительный отказ от опосредствования и от доказывающей, внешней рефлексии. Но то, что оно выражает помимо простой непосредственности, есть нечто конкретное, нечто содержащее в себе разные определения. Однако выражение и изображение такого конкретного есть, как мы уже указали, опосредствующее движение, начинающее с *одного* из определений и переходящее к другому определению, хотя бы это другое и возвратилось к первому; это – движение, которое в то же время не должно быть произвольным или ассерторическим. Поэтому в таком изображении *начинают* не с самого конкретного, а только с простого непосредственного, от которого берет свое начало движение. Кроме того, если делают началом конкретное, то недостает доказательства, в котором нуждается соединение определений, содержащихся в конкретном.

Следовательно, если в выражении «абсолютное» или «вечное», или «бог» (а самое бесспорное право имел бы бог – начинать именно с него), если в созерцании их или мысли о них *имеется больше содержания*, чем в чистом бытии, то нужно, чтобы то, что *содержится* в них, лишь *проникло* в знание мыслящее, а не представляющее; как бы ни было богато заключающееся в них содержание, определение, которое *первым* проникает в знание, есть нечто про-

стое; ибо лишь в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому. Итак, что бы ни высказывали о бытии в более богатых формах представления об абсолютном или боге или что бы в них ни содержалось, в начале это лишь пустое слово и только бытие. Это простое, не имеющее в общем никакого дальнейшего значения, это пустое есть, стало быть, безусловно начало философии.

Это воззрение само столь просто, что указанное начало как таковое, не нуждается ни в каком подготовлении или дальнейшем введении, и целью этого нашего предварительного рассуждения о нем могло быть не введение этого начала, а скорее устранение всего предварительного.

Общее деление бытия

Бытие, *во-первых*, определено вообще по отношению к иному.

Оно, *во-вторых*, определяет себя внутри самого себя.

В-третьих, если отбросить это предварительное деление, бытие есть та абстрактная неопределенность и непосредственность, в которой оно должно служить началом.

Согласно *первому* определению бытие отделяет себя от *сущности*, показывая в дальнейшем своем развитии свою целокупность лишь как одну сферу понятия и противопоставляя ей как момент некоторую другую сферу.

Согласно *второму* определению оно есть сфера, в которую входят определения и все движение его рефлексии. В ней бытие полагает себя в трех следующих определениях:

I. как *определенность* как таковая: *качество*;

II. как *снятая* определенность: *величина, количество*;

III. как *качественно* определенное *количество*: *мера*.

Это деление, как сказано во введении относительно всех этих делений вообще, есть только предварительное перечисление. Его определения должны еще возникнуть из движения самого бытия, дать себе через это движение дефиницию и обоснование. Об отклонении этого деления от обычного перечня категорий, а именно как количества, качества, отношения и модальности, которые, впрочем, у Канта, надо полагать, служили только заглавиями для его категорий, а на самом деле сами суть категории, только более всеобщие, – об этом отклонении здесь не стоит говорить, так как все изложение покажет, каковы вообще наши отклонения от обычного порядка и значения категорий.

Здесь можно отметить лишь следующее: определение *количества* обычно приводят раньше определения *качества*, и притом это делается, как в большинстве случаев, без какого-либо обоснования. Мы уже показали, что началом служит бытие, *как таковое*, значит, качественное бытие. Из сравнения качества с количеством легко увидеть, что по своей природе качество есть первое. Ибо количество есть качество, ставшее уже отрицательным; *величина* есть определенность, которая больше не едина с бытием, а уже отлична от него, она снятое, ставшее безразличным качество. Она включает в себя изменчивость бытия, не изменяя самой вещи, бытия, определением которого она служит; качественная же определенность едина со своим бытием, она не выходит за его пределы и не находится внутри его, а есть его непосредственная ограниченность. Поэтому качество как *непосредственная* определенность есть первая определенность, и с него следует начинать.

Мера есть *отношение*, но не отношение вообще, а определенное отношение качества и количества друг к другу; категории, которые Кант объединяет под названием «отношение», займут свое место совсем в другом разделе. Мере можно, если угодно, рассматривать и как некоторую модальность. Но так как у Канта модальность уже не есть определение содержания, а касается лишь отношения содержания к мышлению, к субъективному, то это – совершенно чужеродное, сюда не принадлежащее отношение.

Третье определение *бытия* входит в раздел о качестве, ибо бытие как абстрактная непосредственность низводит себя до единичной определенности, противостоящей внутри его сферы другим его определенностям.

Раздел первый Определенность (качество)

Бытие есть неопределенное непосредственное. Оно свободно от определенности по отношению к сущности, равно как и от всякой определенности, которую оно может обрести внутри самого себя. Это лишенное рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе.

Так как оно неопределенно, то оно бескачественное бытие. Однако *в себе* ему присущ характер неопределенности лишь в противоположность *определенному* или качественному. Но бытию вообще противостоит *определенное* бытие как таковое, а благодаря этому сама его неопределенность составляет его качество. Тем самым обнаружится, что *первое* бытие есть определенное в себе и что, следовательно, *во-вторых*, оно переходит в *наличное бытие*, есть *наличное бытие*, но это последнее как конечное бытие снимает себя и переходит в бесконечное соотношение бытия с самим собой, переходит, *в-третьих*, в *для-себя-бытие*.

Глава первая Бытие

А. БЫТИЕ

Бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего иного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. – В нем *ничего* созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, как ничто.

В. НИЧТО

Ничто, чистое ничто; оно простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания; неразличенность в самом себе. – Насколько здесь можно говорить о созерцании или мышлении, следует сказать, что считается безразличным, созерцаем ли мы, или мыслим ли мы нечто или *ничто*. Следовательно, выражение «созерцать или мыслить ничто» что-то означает. Мы проводим различие между нечто и ничто; таким образом, ничто *есть* (существует) в нашем созерцании или мышлении; или, вернее, оно само пустое созерцание и мышление; и оно есть то же пустое созерцание или мышление, что и чистое бытие. – Ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, то же отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое *бытие*.

С. СТАНОВЛЕНИЕ

1. Единство бытия и ничто

Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличность, она состоит в том, что *они не одно и то же*, что они *абсолютно различны*, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление*; такое движение, в котором они оба различны, но благодаря такому различию, которое столь же непосредственно растворилось.

Примечание 1

[Противоположность бытия и ничто в представлении]

Ничто обычно противопоставляют [всякому] *нечто*; но нечто есть уже определенное сущее, отличающееся от другого нечто; таким образом и ничто, противопоставляемое [всякому] нечто, есть ничто какого-нибудь нечто, определенное ничто. Но здесь должно брать ничто в его неопределенной простоте. – Если бы кто-нибудь считал более правильным противопоставлять бытию не ничто, а *небытие*, то, имея в виду результат, нечего было бы возразить против этого, ибо в *небытии* содержится соотношение с *бытием*; оно и то и другое, бытие и его отрицание, выраженные в *одном*, ничто, как оно есть в становлении. Но прежде всего речь должна идти не о форме противопоставления, т. е. одновременно и о форме *соотношения*, а об абстрактном, непосредственном отрицании, о ничто, взятом чисто само по себе, о безотносительном отрицании, – что, если угодно, можно было бы выразить также и простым *не*.

Простую мысль о *чистом бытии* как об абсолютном и как о единственной истине впервые высказали *элеаты*, особенно Парменид, который в дошедших до нас фрагментах высказал ее с чистым воодушевлением мышления, в первый раз постигшего себя в своей абсолютной абстрактности: *только бытие есть, а ничто вовсе нет*. – В восточных системах, особенно в буддизме, *ничто*, пустота, составляет, как известно, абсолютный принцип. – Глубокий мыслитель Гераклит выдвигал против указанной простой и односторонней абстракции более высокое, целокупное понятие становления и говорил: *бытия нет точно так же, как нет ничто*, или, выражая эту мысль иначе, *все течет*, т. е. все есть *становление*. – Общеизвестные изречения, в особенности восточные, гласящие, что все, что есть, имеет зародыш своего уничтожения в самом своем рождении, а смерть, наоборот, есть вступление в новую жизнь, выражают в сущности то же единение бытия и ничто. Но эти выражения предполагают субстрат, в котором совершается переход: бытие и ничто обособлены друг от друга во времени, представлены как чередующиеся в нем, а не мыслятся в их абстрактности, и поэтому мыслятся не так, чтобы они сами по себе были одним и тем же.

Ex nihilo nihil fit – это одно из положений, которым в метафизике приписывалось большое значение. В этом положении можно либо усматривать лишь бессодержательную тавтологию: ничто есть ничто; либо, если действительным смыслом этого положения должно быть [высказывание о] *становлении*, то следует сказать, что так как из *ничего становится* только *ничто*,

то на самом деле здесь нет речи о *становлении*, ибо ничто так и остается здесь ничем. Становление означает, что ничто не остается ничем, а переходит в свое иное, в бытие. – Если позже метафизика, особенно христианская, отвергла положение о том, что из ничего ничего не происходит, то она этим утверждала, что ничто переходит в *бытие*; как бы она ни брала последнее положение – в виде ли синтеза или просто в виде представления, – даже в самом несовершенном соединении имеется точка, в которой бытие и ничто встречаются и их различие исчезает. – Положение: *из ничего ничего не происходит, ничто есть именно ничто*, приобретает свое настоящее значение благодаря тому, что противопоставляется *становлению* вообще и, следовательно, также сотворению мира из ничего. Те, кто высказывает и даже горячо отстаивает положение: ничто есть именно ничто, не сознают, что они тем самым соглашаются с абстрактным *пантеизмом* элеатов и по сути дела также и со спинозовским пантеизмом. Философское воззрение, которое считает принципом положение «бытие – это только бытие, ничто – это только ничто», заслуживает названия системы тождества; это абстрактное тождество составляет сущность пантеизма.

Если вывод, что бытие и ничто суть одно и то же, взятый сам по себе, кажется удивительным или парадоксальным, то не следует больше обращать на это внимания; скорее придется удивляться удивлению тех, кто показывает себя таким новичком в философии и забывает, что в этой науке встречаются совсем иные определения, чем определения обыденного сознания и так называемого здравого человеческого рассудка, который не обязательно здравый, а бывает и рассудком, возвышающимся до абстракций и до веры в них или, вернее, до суеверного отношения к абстракциям. Было бы нетрудно показать это единство бытия и ничто на любом примере, во *всякой* действительной вещи или мысли. О бытии и ничто следует сказать то же, что было сказано выше о непосредственности и опосредствовании (заключающем в себе некое соотношение *друг с другом* (aufeinander) и, значит, *отрицание*), а именно, что *нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и бытие и ничто*. Разумеется, так как при этом речь заходит о *каком-то нечто и действительном*, то в этом нечто указанные определения наличествуют уже не в той совершенной неистинности, в какой они выступают как бытие и ничто, а в некотором дальнейшем определении и понимаются, например, как *положительное* и *отрицательное*; первое есть положенное, рефлексированное бытие, а последнее есть положенное, рефлексированное ничто; но положительное и отрицательное содержат как свою абстрактную основу: первое – бытие, а второе – ничто. – Так, в самом боге качество, *деятельность, творение, могущество* и т. д. содержат как нечто сущностное определение отрицательного, – они создают некое *иное*. Но эмпирическое пояснение указанного утверждения примерами было бы здесь совершенно излишне. Так как это единство бытия и ничто раз навсегда лежит в основе как первая истина и составляет стихию всего последующего, то помимо самого становления все дальнейшие логические определения: наличное бытие, качество, да и вообще все понятия философии служат примерами этого единства. А так называющий себя обыденный или здравый человеческий рассудок, поскольку он отвергает нераздельность бытия и ничто, пусть попытается отыскать пример, в котором одно оказалось бы отделенным от другого (нечто от границы, предела, или бесконечное, бог, как мы только что упомянули, от деятельности). Только пустые порождения мысли (Gedankendinge) – бытие и ничто – только сами они и суть такого рода раздельные, и их-то этот рассудок предпочитает истине, нераздельности того и другого, которую мы всюду имеем перед собой.

Нашим намерением не может быть предупреждать все случаи, когда обыденное сознание сбивается с толку при рассмотрении подобного рода логических положений, ибо случаи эти неисчислимы. Мы можем коснуться лишь некоторых из них. Одной из причин такой путаницы служит, между прочим, то обстоятельство, что сознание привносит в такие абстрактные логические положения представления о некотором конкретном нечто и забывает, что речь идет

вовсе не о нем, а лишь о чистых абстракциях бытия и ничто, и что только их необходимо придерживаться.

Бытие и небытие суть одно и то же; *следовательно*, одно и то же, существую ли я или не существую, существует ли или не существует этот дом, обладаю ли я или не обладаю ста талерами. Это умозаключение или применение указанного положения совершенно меняет его смысл. В указанном положении говорится о чистых абстракциях бытия и ничто; применение же делает из них определенное бытие и определенное ничто. Но об определенном бытии, как уже сказано, здесь речь не идет. Определенное, конечное бытие – это такое бытие, которое соотносится с другим бытием: оно содержание, находящееся в отношении необходимости с другим содержанием, со всем миром. Имея в виду взаимоопределяющую связь целого, метафизика могла выставить – в сущности говоря, тавтологическое – утверждение, что если бы была уничтожена одна пылинка, то обрушилась бы вся Вселенная. В примерах, приводимых против рассматриваемого нами положения, представляется небезразличным, существует ли нечто или его нет, не из-за бытия или небытия, а из-за его *содержания*, связывающего его с другим содержанием. Когда *предполагается* некое определенное содержание, какое-то определенное наличное бытие, то это наличное бытие, потому что оно *определенное*, находится в многообразном соотношении с другим содержанием. Для него небезразлично, имеется ли другое содержание, с которым оно соотносится, или его нет, ибо только через такое соотношение оно по своему существу есть то, что оно есть. То же самое имеет место и в *представлении* (поскольку мы берем небытие в более определенном смысле – как представление в противоположность действительности), в связи с которым небезразлично, имеется ли бытие или отсутствие содержания, которое как определенное представляется соотношенным с другим содержанием.

Это соображение касается того, что составляет один из главных моментов в кантовской критике онтологического доказательства бытия бога, которую, однако, мы здесь рассматриваем лишь в отношении встречающегося в ней различия между бытием и ничто вообще и между *определенными* бытием или небытием. – Как известно, это так называемое доказательство заранее предполагает понятие существа, которому присущи все реальности и, следовательно, также существование, каковое также было принято за одну из реальностей. Кантова критика напирает, главным образом, на то, что *существование* или бытие (которые здесь считаются равнозначными) не есть *свойство* или *реальный предикат*, т. е. не есть понятие чего-то такого, что можно прибавить к *понятию* какой-нибудь вещи³⁵. – Кант хочет этим сказать, что бытие не есть определение содержания. – Стало быть, продолжает он, действительное не содержит в себе чего-либо большего, чем возможное; сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров, а именно первые не имеют другого определения содержания, чем последние. Для этого, рассматриваемого как изолированное, содержания в самом деле безразлично, быть или не быть; в нем нет никакого различия бытия или небытия, это различие вообще не затрагивает его: сто талеров не сделаются меньше, если их нет, и больше, если они есть. Различие должно прийти откуда-то извне. – «Но, – напоминает Кант, – мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности *предмет* не только аналитически содержится в моем понятии, но и *прибавляется синтетически к моему понятию* (которое служит *определением* моего состояния), несколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия»³⁶.

Здесь *предполагаются* – если сохранить выражения Канта, не свободные от запутывающей тяжеловесности, – двоякого рода состояния: одно, которое Кант называет понятием и под которым следует понимать представление, и другое – состояние имущества. Для одного, как и

³⁵ Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

³⁶ Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

для другого, – для имущества, как и для представления, сто талеров суть определение содержания, или, как выражается Кант, «они прибавляются к нему *синтетически*». Я как *обладатель* ста талеров или как *необладатель* их или же я как *представляющий* себе сто талеров или не представляющий себе их – это, конечно, разное содержание. Выразим это в более общем виде: абстракции бытия и ничто перестают быть абстракциями, когда они получают определенное содержание; в этом случае бытие есть реальность, определенное бытие ста талеров, ничто есть отрицание, определенное небытие этих талеров. Само же это определение содержания, сто талеров, рассматриваемое также абстрактно, само по себе, остается без изменений, одним и тем же и в том, и в другом случае. Но когда, далее, бытие берется как имущественное состояние, сто талеров вступают в связь с некоторым состоянием, и для последнего такого рода определенность, которую они составляют, не безразлична; их бытие или небытие есть лишь *изменение*; они перенесены в сферу *наличного бытия*. Поэтому, если против единства бытия и ничто возражают, что, мол, не безразлично, имеется ли то-то (100 талеров) или не имеется, то заблуждаются, относя различие между моим *обладанием* и *необладанием* ста талерами только за счет бытия или небытия. Это заблуждение, как мы показали, основано на односторонней абстракции, опускающей *определенное наличное бытие*, которое имеется в такого рода примерах, и удерживающей лишь бытие и небытие, так же как и, наоборот, превращающей абстрактное бытие и [абстрактное] ничто, которое должно постигнуть, в определенное бытие и ничто, в наличное бытие. Лишь *наличное бытие* содержит реальное различие между бытием и ничто, а именно *нечто* и *иное*. – Это реальное различие предстает перед представлением вместо абстрактного бытия и чистого ничто и лишь мнимого различия между ними.

Как выражается Кант, «посредством существования нечто вступает в контекст совокупного опыта». «Благодаря этому мы получаем одним предметом *восприятия* больше, но наше *понятие* о предмете этим не обогащается^[16]. – Это, как вытекает из предыдущего разъяснения, означает следующее: посредством существования, главным образом потому, что нечто есть определенное существование, оно находится в связи с *иным*, и, между прочим, также с неким воспринимающим. – Понятие ста талеров, говорит Кант, не обогащается от того, что их воспринимают. *Понятием* Кант здесь называет означенные выше *изолированно* представляемые сто талеров. В такой изолированности они, правда, суть некоторое эмпирическое содержание, но содержание оторванное, не связанное с *иным* и не имеющее определенности в отношении иного. Форма тождества с собой лишает их соотношения с иным и делает их безразличными к тому, восприняты ли они или нет. Но это так называемое *понятие* ста талеров – ложное понятие; форма простого соотношения с собой не принадлежит самому такому ограниченному, конечному содержанию; она форма, приданная ему субъективным рассудком и заимствованная им у этого рассудка; сто талеров – это не нечто соотносящееся с собой, а нечто изменчивое и преходящее.

Мышлению или представлению, перед которыми предстает лишь какое-то определенное бытие – наличное бытие, – следует указать на упомянутое выше начало науки, положенное Парменидом, который свое представление и тем самым и представление последующих поколений очистил и возвысил до *чистой мысли*, до бытия как такового, и этим создал стихию науки. – То, что составляет *первый шаг в науке*, должно было явить себя *первым* и *исторически*. И *единое* или *бытие* в учении элеатов мы должны рассматривать как первый шаг знания о мысли; *вода*^[17] и тому подобные материальные начала, хотя, *по мнению* выдвигавших их философов, представляли собой всеобщее, однако как материи они не чистые мысли; *числа*^[18] же – это не первая простая и не остающаяся самой собой мысль, а мысль, всецело внешняя самой себе.

Отсылку от *отдельного конечного* бытия к бытию как таковому, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование. А именно, если поднимают шумиху вокруг этих ста талеров, утверждая,

что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю ли я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают такие имущественные состояния, для которых такое обладание ста талерами будет безразлично, – можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему в самом деле будет безразлично, существуют ли или не существуют эти сто талеров, каково бы ни было их количественное соотношение с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т. е. существует ли он или нет в конечной жизни (ибо имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т. д. Даже *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*^[19], сказал один римлянин, а тем более должно быть присуще такое безразличие христианину.

Следует еще отметить непосредственную связь между возвышением над ста талерами и вообще над конечными вещами и онтологическим доказательством и упомянутой кантовской критикой его. Эта критика показалась всем убедительной благодаря приведенному ею популярному примеру; кто же не знает, что сто действительных талеров отличны от ста лишь возможных талеров? Кто не знает, что они составляют разницу в моем имущественном состоянии? Так как на примере ста талеров обнаруживается таким образом эта разница, то понятие, т. е. определенность содержания как пустая возможность, и бытие отличны друг от друга; *стало быть*, и понятие бога отлично от его бытия, и так же как я из возможности ста талеров не могу вывести их действительность, точно так же не могу из понятия бога «вылущить» (*herausklauben*) его существование; а в таком вылущивании существования бога из его понятия и состоит-де онтологическое доказательство. Но если несомненно верно, что понятие отлично от бытия, то бог еще более отличен от ста талеров и других конечных вещей. В том и состоит *дефиниция конечных вещей*, что в них понятие и бытие различны, понятие и реальность, душа и тело отделимы друг от друга, и потому преходящи и смертны; напротив, абстрактная дефиниция бога состоит именно в том, что его понятие и его бытие *нераздельны и неотделимы*. Истинная критика категорий и разума заключается как раз в том, чтобы сделать познание этого различия ясным и удерживать его от применения к богу определений и соотношений конечного.

Примечание 2

[Неудовлетворительность выражения: единство, тождество бытия и ничто]

Следует еще указать и на другую причину, усиливающую неприязнь к положению о бытии и ничто. Эта причина – то, что вывод, вытекающий из рассмотрения бытия и ничто, несовершенно выражен в положении: *бытие и ничто – одно и то же*. Ударение падает преимущественно на «одно и то же», как и вообще в суждении, поскольку в нем лишь предикат высказывает, что *представляет собой субъект* [суждения]. Поэтому кажется, будто смысл [вывода] – в отрицании различия, которое, однако, в то же время непосредственно имеется в положении, ибо оно высказывает *оба* определения, бытие и ничто, и содержит их как различные. – И не в том смысл этого положения, что следует от них абстрагироваться и удерживать лишь единство. Подобный смысл сам обнаруживал бы свою односторонность, так как то, от чего якобы должно отвлекаться, все же имеется и названо в положении. – Итак, поскольку положение: *бытие и ничто – одно и то же*, высказывает тождество этих определений, но на самом деле также содержит эти два определения как различные, постольку оно противоречиво в самом себе и разлагает себя. Если выразиться более точно, то здесь дано положение, которое, как обнаруживается при более тщательном рассмотрении, устремлено к тому, чтобы заставить

само себя исчезнуть. Но тем самым в нем самом совершается то, что должно составить его настоящее содержание, а именно *становление*.

Рассматриваемое нами положение, таким образом, *содержит* вывод, оно *в самом себе* есть этот вывод. Но здесь мы должны обратить внимание на следующий недостаток: сам вывод не *выражен* в положении; только внешняя рефлексия познает его в нем. – По этому поводу следует уже в самом начале сделать общее замечание, что положение в *форме суждения* не пригодно для выражения спекулятивных истин. Знакомство с этим обстоятельством могло бы устранить многие недоразумения относительно спекулятивных истин. Суждение есть отношение *тождества* между субъектом и предикатом, при этом абстрагируются от того, что у субъекта еще многие [другие] определенности, чем те, которыми обладает предикат, и от того, что предикат шире субъекта. Но если содержание спекулятивно, то и *нетождественное* в субъекте и предикате составляет существенный момент, однако в суждении это не выражено. Парадоксальный и странный свет, в котором не освоившимся со спекулятивным мышлением представляются многие положения новейшей философии, часто зависит от формы простого суждения, когда она применяется для выражения спекулятивных выводов.

Чтобы выразить спекулятивную истину, указанный недостаток устраняют прежде всего тем, что к положению прибавляют противоположное положение: *бытие и ничто не одно и то же*, каковое положение также было высказано выше. Но тогда возникает еще другой недостаток, а именно: эти положения не связаны между собой и, стало быть, излагают содержание лишь в антиномии, между тем как их содержание касается одного и того же, и определения, выраженные в этих двух положениях, должны быть безусловно соединены, – получится соединение, которое может быть высказано лишь как некое *беспокойство несовместимых* друг с другом [определений], как *некое движение*. Самая обычная несправедливость, совершаемая по отношению к спекулятивному содержанию, заключается в том, что его делают односторонним, т. е. выпячивают лишь одно из положений, на которые оно может быть разложено. Нельзя в таком случае отрицать, что это положение [действительно] утверждается; но *насколько правильно то, что в нем указывается, настолько же оно и ложно*, ибо раз из области спекулятивного берут одно положение, то следовало бы по меньшей мере точно так же обратить внимание и на другое положение и указать его. – При этом нужно еще особо отметить, так сказать, злополучное слово «единство». «Единство» еще в большей мере, чем «тождество», обозначает субъективную рефлексю. Оно берется главным образом как соотношение, получающееся из *сравнивания*, из внешней рефлексии. Поскольку последняя находит в двух *разных предметах* одно и то же, единство имеется таким образом, что при этом предполагается полное *безразличие* самих сравниваемых предметов к этому единству, так что это сравнивание и единство вовсе не касаются самих предметов и суть некое внешнее для них действие и определение. «Единство» выражает поэтому совершенно *абстрактное* «одно и то же» и звучит тем резче и более странно, чем больше те предметы, о которых оно высказывается, являют себя просто различными. Постольку было бы поэтому лучше вместо «единства» говорить лишь «*нераздельность*» и «*неразделимость*»; но эти слова не выражают того, что есть *утвердительно* в соотношении целого.

Таким образом, полный, истинный результат, выявившийся здесь, это – *становление*, которое не есть лишь одностороннее или абстрактное единство бытия и ничто. Становление состоит в следующем движении: чистое бытие непосредственно и просто; оно поэтому в такой же мере есть чистое ничто; различие между ними *есть*, но в такой же мере *снимает себя* и *не есть*. Результат, следовательно, утверждает также и различие между бытием и ничто, но как такое различие, которое только *предполагается* (*gemeint*).

Предполагают, что бытие есть скорее всецело иное, чем ничто, и ничего нет яснее того, что они абсолютно различны, и, кажется, ничего нет легче, чем указать их различие. Но столь же легко убедиться в том, что это невозможно, что это различие *невывразимо*. Пусть *те, кто*

настаивает на различии между бытием и ничто, возьмут на себя труд указать, в чем оно состоит. Если бы бытие и ничто различала какая-нибудь определенность, то они, как мы уже говорили, были бы определенным бытием и определенным ничто, а не чистым бытием и чистым ничто, каковы они еще здесь. Поэтому различие между ними совершенно пусто, каждое из них в равной мере есть неопределенное. Это различие имеется поэтому не в них самих, а лишь в чем-то третьем, в *предположении* (Meinen). Однако предположение есть форма субъективного, которое не имеет касательства к этому изложению. Но третье, в котором имеют свое существование бытие и ничто, должно иметь место и здесь; и оно, действительно, имело здесь место; это – *становление*. В нем они имеются как различные; становление имеется лишь постольку, поскольку они различны. Это третье есть нечто иное, чем они. Они существуют лишь в ином. Это также означает, что они не существуют особо (für sich). Становление есть существование (Bestehen) бытия в той же мере, что и существование небытия, иначе говоря, их существование есть лишь их бытие в *одном*; именно это их существование и есть то, что также снимает их различие.

Требование указать различие между бытием и ничто включает в себе и требование сказать, что же такое *бытие* и что такое *ничто*. Пусть те, кто отказывается признать, что и бытие, и ничто есть лишь *переход* одного в другое, и утверждает о бытии и ничто то и се, – пусть они укажут, о *чем* они говорят, т. е. пусть дадут *дефиницию* бытия и ничто и пусть докажут, что она правильна. Без удовлетворения этого первого требования старой науки, логические правила которой они в других случаях признают и применяют, все их утверждения о бытии и ничто не более как заверения, лишенные научной значимости. Если, например, раньше говорили, что существование, поскольку прежде всего его считают равнозначным бытию, есть *дополнение* к *возможности*, то этим предполагается другое определение – возможность, и бытие выражено не в своей непосредственности и даже не как нечто самостоятельное, а как обусловленное. Для обозначения *опосредствованного* бытия мы сохраним выражение *существование*. Правда, люди представляют себе бытие, – скажем, прибегая к образу чистого света, как ясность непомутненного видения, а ничто – как чистую ночь, и связывают их различие с этой хорошо знакомой чувственной разницей. Однако на самом деле, если точнее представить себе и это видение, то легко заметить, что в абсолютной ясности мы столь же много и столь же мало видим, как и в абсолютной тьме, что и то и другое видение есть чистое видение, т. е. ничегоневидение. Чистый свет и чистая тьма – это две пустоты, которые суть одно и то же. Лишь в определенном свете – а свет определяется тьмой, – следовательно, в помутненном свете, и точно так же лишь в определенной тьме – а тьма определяется светом, – в освещенной тьме можно что-то различать, так как лишь помутненный свет и освещенная тьма имеют различие в самих себе и, следовательно, суть определенное бытие, *наличное бытие*.

Примечание 3

[Изолирование этих абстракций]

Единство, моменты которого, бытие и ничто, даны как неразделимые, в то же время отлично от них самих и таким образом есть в отношении их некое *третье*, которое в своей самой характерной форме есть *становление*. *Переход* есть то же, что и становление, с той лишь разницей, что оба [момента], от одного из которых совершается переход к другому, в становлении представляют себе скорее как находящиеся в покое друг вне друга, а переход – как совершающийся *между* ними. Где бы и как бы ни шла речь о бытии или ничто, непременно должно наличествовать это третье; ведь бытие и ничто существуют не сами по себе, а лишь в становлении, в этом третьем. Но это третье имеет многообразные эмпирические образы,

которые абстракция оставляет в стороне или которыми она пренебрегает, чтобы фиксировать каждый из ее продуктов – бытие и ничто – особо и показать их защищенными от перехода. В противовес такому простому способу абстрагирования следует столь же просто сослаться лишь на эмпирическое существование, в котором сама эта абстракция есть лишь нечто, обладает наличным бытием. Или же фиксировать разделение неразделимых должны другие формы рефлексии. В таком определении само по себе имеется его противоположность, так что и не восходя к природе вещей и не апеллируя к ней, можно изобличить это определение рефлексии в нем самом, беря его так, как оно само себя дает, и в нем самом обнаруживая его иное. Было бы тщетно стараться как бы схватить все извороты, все неожиданные мысли рефлексии и ее рассуждения, чтобы лишить ее возможности пользоваться теми лазейками и увертками, при помощи которых она скрывает от себя свое противоречие с самой собой. Поэтому я и отказываюсь принимать во внимание те многочисленные, так называющие себя возражения и опровержения, которые приводились против того [взгляда], что ни бытие, ни ничто не есть нечто истинное, а что их истина – это только становление. Культура мысли, требующаяся для того, чтобы усмотреть ничтожность этих опровержений, или, вернее, чтобы отогнать от самого себя такие неожиданные мысли, достигается лишь благодаря критическому познанию форм рассудка. Но те, кто щедрее всего на подобного рода возражения, сразу нападают со своими соображениями на первые положения, не давая себе труда до или после этого путем дальнейшего изучения логики помочь себе осознать природу этих плоских соображений.

Здесь следует рассмотреть некоторые явления, возникающие от того, что изолируют друг от друга бытие и ничто и полагают одно вне сферы другого, так что тем самым отрицается переход.

Парменид признавал только бытие и был как нельзя более последователен, говоря в то же время о ничто, что его *вовсе нет*; имеется лишь бытие. Бытие, взятое совершенно отдельно, есть неопределенное, следовательно, никак не соотносится с иным; поэтому кажется, что, исходя из этого начала, а именно из самого бытия, нельзя двигаться дальше, что, для того чтобы двинуться дальше, надо присоединить к нему *извне* нечто чуждое. Дальнейшее движение, [выражаемое положением о том], что бытие есть то же самое, что ничто, представляется, стало быть, как второе, абсолютное начало – как переход, стоящий отдельно и внешне примыкающий к бытию. Бытие вообще не было бы абсолютным началом, если бы у него была какая-нибудь определенность; оно тогда зависело бы от иного и не было бы непосредственным, не было бы началом. Если же оно неопределенно и тем самым есть истинное начало, то у него и нет ничего такого, с помощью чего оно переходило бы в иное, оно в то же время есть и *конец*. Столь же мало может что-либо вырваться из него, как и ворваться в него; у Парменида, как и у Спинозы, нет продвижения от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному, конечному. Если же все-таки совершается такое продвижение (что, исходя из бытия, лишено соотношений и, стало быть, лишено продвижения, можно, как мы заметили, осуществить только внешне), то это движение есть второе, новое начало. Так, у Фихте его абсолютнейшее, безусловное основоположение $A = A$ есть *полагание*; второе основоположение – *противоположение*; это второе основоположение, согласно Фихте, *отчасти* обусловлено, *отчасти* безусловно (оно, следовательно, есть противоречие внутри себя). Это – продвижение внешней рефлексии, которое снова так же отрицает то, с чего оно начинается как с чего-то абсолютного, – противопоставление есть отрицание первого тождества, – как тотчас же определенно делает свое второе безусловное обусловленным. Но если бы [здесь] поступательное движение, т. е. снятие первого начала, было вообще правомерно, то в самом этом первом должна была бы заключаться возможность соотношения с ним некоего иного; оно, стало быть, должно было бы быть чем-то *определенным*. Однако *бытие* или даже абсолютная субстанция не выдает себя за такое. Напротив. Оно есть *непосредственное*, еще всецело *неопределенное*.

Самые красноречивые, быть может, забытые описания причины того, почему невозможно от некоторой абстракции прийти к чему-то дальнейшему и к их объединению, дает Якоби в интересах своей полемики с кантовским априорным *синтезом* самосознания в своей статье «О предпринятой критицизмом попытке довести разум до рассудка» (Jac. Werke, III Bd.). Он ставит (стр. 113) задачу так, что требуется в чем-то *чистом*, будь то чистое сознание, чистое пространство или чистое время, обнаружить возникновение или порождение некоего синтеза. «Пространство есть *одно*, время есть *одно*, сознание есть *одно*; скажите же, каким образом какое-либо из этих трех «одно» в самом себе, в своей *чистоте* приобретает характер многообразия? Каждое из них есть лишь нечто *одно* и не есть *никакое иное*: одинаковость (Einerleiheit), «этот», «эта», «это» в их *тождестве* (eine Der-Die-Das-Selbigkeit) без того, что присуще «этому», «этой», «этому» (ohne Derheit, Dieheit, Dasheit), ибо оно еще дремлет вместе с «этот», «эта», «это» в бесконечности = 0 неопределенного, из которой еще только должно произойти все и всякое *определенное!* Чем вносится *конечность* в эти три бесконечности? Что оплодотворяет а priori пространство и время числом и мерой и превращает их в нечто *чистое многообразное*? Что приводит в колебание *чистую спонтанность* («Я») (Ich)? Каким образом его чистая гласная получает согласную, или, лучше сказать, каким образом приостанавливается, прерывая само себя, его *беззвучное* непрерывное *дуновение*, чтобы приобрести по крайней мере некоторый род гласной, некоторое *ударение?*» – Как видно, Якоби очень определенно признавал абсурдность (Unvesen) абстракции, будь она так называемое абсолютное, т. е. лишь абстрактное, пространство, или такое же время, или такое же чистое сознание, «Я». Он настаивает на этом, чтобы доказать, что продвижение к иному – к условию синтеза – и к самому синтезу невозможно. Этот интересующий нас синтез не следует понимать как связь *внешне* уже имеющихся определений, – отчасти дело идет о порождении некоторого второго, присоединяющегося к некоторому первому, о порождении некоторого определенного, присоединяющегося к неопределенному первоначальному, отчасти же об *имманентном* синтезе, синтезе а priori, – о в-себе-и-для-себя-сущем единстве различных [моментов]. *Становление* и есть этот имманентный синтез бытия и ничто. Но так как синтезу ближе всего по смыслу внешнее сведение вместе [определений], находящихся во внешнем отношении друг к другу, то справедливо перестали пользоваться названиями «синтез», «синтетическое единство». – Якоби спрашивает, *каким образом* чистая гласная «Я» получает согласную, *что* вносит определенность в неопределенность? На вопрос: *что?* – было бы нетрудно ответить, и Кант по-своему дал ответ на этот вопрос. А вопрос: *как?* означает: каким способом, по каким отношениям и т. п., и требует, стало быть, указать некоторую особую категорию; но о способе, о рассудочных категориях здесь не может быть и речи. Вопрос: *как?* сам представляет собой одну из дурных манер рефлексии, которая спрашивает о постижимости, но при этом берет предпосылкой свои застывшие категории и тем самым знает наперед, что она вооружена против ответа на то, о чем она спрашивает. Более высокого смысла, заключенного в вопросе о *необходимости* синтеза, он не имеет также и у Якоби, ибо последний, как сказано, крепко держится за абстракции, защищая утверждение о невозможности синтеза. С особенной наглядностью он описывает (стр. 147) процедуру, посредством которой достигают абстракции пространства. «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что я когда-либо что-нибудь видел, слышал, к чему-либо прикасался, причем я определенно не должен делать исключения и для самого себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение, и это последнее *забвение* я должен осуществить самым старательным образом именно потому, что оно всего труднее. И все вообще я должен всецело и полностью *удалить*, как я его уже мысленно устранил, и ничего не должен сохранить, кроме одного лишь *насильственно* остановленного созерцания одного лишь бесконечного *неизменного пространства*. Я поэтому не вправе *снова в него мысленно включать* самого себя как нечто отличное от него и, однако, связанное с ним; я не вправе просто давать себя *окружить* и *проникнуться* им, а должен полностью *перейти* в него, стать с ним

единым, превратиться в него; я не должен ничего оставить от себя, кроме самого *этого моего созерцания*, чтобы рассматривать это созерцание как истинно самостоятельное, независимое, единое и единственное представление».

При такой совершенно абстрактной чистоте непрерывности, т. е. при этой неопределенности и пустоте представления, безразлично, будем ли мы называть эту абстракцию пространством, чистым созерцанием или чистым мышлением; все это – то же самое, что индус называет *брамой*, когда он, оставаясь внешне неподвижным и не побуждаемым никакими ощущениями, представлениями, фантазиями, вожелениями и т. д., годами смотрит лишь на кончик своего носа и лишь говорит внутренне, в себе, «ом, ом, ом», или вообще ничего не говорит. Это заглушенное, пустое сознание, понимаемое как сознание, есть *бытие*.

В этой пустоте, говорит далее Якоби, с ним происходит противоположное тому, что должно было бы произойти с ним согласно уверению Канта; он ощущает себя не каким-то *множественным* и *многообразным*, а, наоборот, единым без всякой множественности, без всякого многообразия; более того: «Я сама *невозможность*, *уничтожение* всякого многообразного и множественного... Исходя из своей чистой, совершенно простой и неизменной сущности, я не в состоянии хоть что-нибудь *восстановить* или вызвать в себе как призрак... Таким образом, в этой чистоте все внеположное и рядоположное, всякое покоящееся на нем многообразии и множественность обнаруживаются как *чистая невозможность*» (стр. 149).

Эта невозможность есть не что иное, как тавтология, она означает, что я упорно держусь абстрактного единства и исключаю всякую множественность и всякое многообразие, пребываю в том, что лишено различий и неопределенно, и отвращаю свой взор от всего различного и определенного. В такую же абстракцию Якоби превращает кантовский априорный синтез самосознания, т. е. деятельность этого единства, состоящую в том, что оно расщепляет себя и в этом расщеплении сохраняет само себя. Этот «синтез в себе», «*первоначальное суждение*» он односторонне превращает (стр. 125) в «*связку в себе* – в [словечко] «*есть*», «*есть*», «*есть*», без начала и конца и без «что», «кто» и «какие». Это продолжающееся до бесконечности повторение повторения – единственное занятие, функция и произведение наичистейшего синтеза; сам синтез есть само голое, чистое, абсолютное повторение». Или, в самом деле, так как в нем нет никакого перерыва (Absatz), т. е. никакого отрицания, различения, то он не повторение, а только неразличное простое бытие. – Но есть ли это еще синтез, если Якоби опускает как раз то, благодаря чему единство есть синтетическое единство?

Если Якоби так укрепился в абсолютном, т. е. абстрактном пространстве, времени, а также сознании, то прежде всего следует сказать, что он таким образом обитает и удерживается в чем-то *эмпирически* ложном. Нет, т. е. эмпирически не существует, такого пространства и времени, которые были бы чем-то неограниченно пространственным и временным, которые не были бы в своей непрерывности наполнены многообразно ограниченным наличным бытием и изменением, так что эти границы и изменения нераздельно и неотделимо принадлежат пространственности и временности. И точно так же сознание наполнено определенными чувствами, представлениями, желаниями и т. д.; оно существует нераздельно от какого бы то ни было особого содержания. – Эмпирический *переход* и без того понятен сам собой; сознание может, правда, сделать своим предметом и содержанием пустое пространство, пустое время и само пустое сознание, или чистое бытие, но оно на этом не останавливается и не только выходит, но вырывается из такой пустоты, устремляясь к лучшему, т. е. к каким-то образом более конкретному содержанию, и, как бы плохо ни было в остальном то или иное содержание, оно постольку лучше и истиннее; именно такого рода содержание есть синтетическое содержание вообще, синтетическое в более всеобщем смысле. Так, Пармениду приходится иметь дело с видимостью и мнением – с противоположностью бытия и истины; так же Спинозе – с атрибутами, модусами, протяжением, движением, рассудком, волей и т. д. Синтез содержит и показывает неистинность указанных выше абстракций; в нем они находятся в единстве со своим

иным, следовательно, даны не как сами по себе существующие, не как абсолютные, а всецело как относительные.

Но речь идет не о показывании эмпирической ничтожности пустого пространства и т. д. Сознание может, конечно, путем абстрагирования наполнить себя и таким неопределенным [содержанием], и фиксированные абстракции – это *мысли* о чистом пространстве, чистом времени, чистом сознании, чистом бытии. Должна быть показана ничтожность мысли о чистом пространстве и т. д., т. е. ничтожность чистого пространства *самого по себе* и т. д., т. е. должно быть показано, что оно как таковое уже есть своя противоположность, что в него самого уже проникла его противоположность, что оно уже само по себе есть совершившийся выход (*das Herausgegangensein*) из самого себя – определенность.

Но это происходит непосредственно в них же. Они, как подробно описывает Якоби, суть результаты абстракции, ясно определены как *неопределенное*, которое – если обратиться к его простейшей форме – есть бытие. Но именно эта *неопределенность* и есть то, что составляет его определенность; ибо неопределенность противоположна определенности; она, стало быть, как противоположное, сама есть определенное, или отрицательное, и притом чистое, совершенно абстрактное отрицательное. Эта-то неопределенность, или абстрактное отрицание, которое бытие имеет таким образом в самом себе, и есть то, что высказывает и внешняя, и внутренняя рефлексия, приравнивая бытие к ничто, объявляя его пустым порождением мысли, ничем. – Или можно это выразить иначе: так как бытие есть то, что лишено определений, то оно не (утвердительная) определенность, которая оно есть, не бытие, а ничто.

В чистой рефлексии начала, каковым в этой логике является *бытие* как таковое, переход еще скрыт. Так как *бытие* положено лишь как непосредственное, то *ничто* выступает в нем наружу лишь непосредственно. Но все последующие определения, как, например, *наличное бытие*, более конкретны; в последнем уже *положено* то, что содержит и порождает противоречие указанных выше абстракций, а потому и их переход. Напоминание о том, что бытие как указанное простое, непосредственное есть результат полной абстракции и, стало быть, уже потому абстрактная отрицательность, ничто, – это напоминание оставлено за порогом науки, которая в своих пределах, особенно в разделе о *сущности*, изобразит эту одностороннюю *непосредственность* как нечто опосредствованное, где *положено* бытие как *существование*, а также основание – то, что опосредствует это бытие.

С помощью этого напоминания можно представить или даже, как это называют, *объяснить* и *сделать постижимым* переход бытия в ничто как нечто даже легкое и тривиальное: бытие, сделанное [нами] началом науки, есть, разумеется, ничто, ибо абстрагироваться можно от всего, а когда мы от всего абстрагировались, остается ничто. Но, можно продолжить, тем самым начало [здесь] не нечто утвердительное, не бытие, а как раз ничто, и ничто оказывается в таком случае и *концом*; оно оказывается этим концом в такой же мере, как непосредственное бытие, и даже в еще большей мере, чем последнее. Проще всего дать такому резонерству полную волю и посмотреть, каковы результаты, которыми оно кичится. То обстоятельство, что согласно этому ничто оказалось бы результатом этого резонерства и что теперь следует начинать (как в китайской философии) с ничто – ради этого не стоило бы и пальцем шевельнуть, ибо раньше, чем мы шевельнули бы им, это ничто точно так же превратилось бы в бытие (см. выше: В. Ничто). Но, далее, если бы предполагали такое абстрагирование от *всего*, а ведь это все есть *сущее*, то следует отнести к нему более серьезно; результат абстрагирования от всего сущего – это прежде всего абстрактное бытие, *бытие* вообще; так, в космологическом доказательстве бытия бога из случайного бытия мира (в этом доказательстве возвышаются над таким бытием) бытие поднимается нами выше и приобретает определение *бесконечного бытия*. Но, разумеется, *можно* абстрагироваться и от этого чистого бытия, присоединить и бытие ко всему, от чего уже абстрагировались; тогда остается ничто. Затем, если решить забыть *мышление* об этом ничто, т. е. о его переходе в бытие, или если бы ничего не знали об этом, *можно* продолжать

в стиле этой возможности; а именно можно (слава богу!) абстрагироваться также и от этого ничто (сотворение мира и в самом деле есть абстрагирование от ничто), и тогда остается не ничто, ибо как раз от него абстрагируются, а снова приходят к бытию. – Эта *возможность* дает внешнюю игру абстрагирования, причем само абстрагирование есть лишь одностороннее действие отрицательного. Сама эта возможность состоит прежде всего в том, что для нее бытие так же безразлично, как и ничто, и что в какой мере каждое из них исчезает, в такой же мере и возникает; но столь же безразлично, отправляться ли от действия ничто или от ничто; действие ничто, т. е. одно лишь абстрагирование, есть нечто истинное не больше и не меньше, чем чистое ничто.

Ту диалектику, в соответствии с которой Платон трактует в «Пармениде» единое, также следует признать больше диалектикой внешней рефлексии. Бытие и единое суть оба элеатские формы, представляющие собой одно и то же. Но их следует также отличать друг от друга. Такими и берет их Платон в упомянутом диалоге. Удалив из единого разнообразные определения целого и частей, бытия в себе и бытия в ином и т. д., определения фигуры, времени и т. д., он приходит к выводу, что единому не присуще бытие, ибо бытие присуще некоторому нечто не иначе, как в соответствии с одним из указанных способов (р. 141, e. Vol. III, ed. Steph.)^[20]. Затем Платон рассматривает положение: *единое есть*; и у него можно проследить, каким образом, согласно этому положению, совершается переход к *небытию* единого: это происходит путем *сравнения* обоих определений предположенного положения: *единое есть*. В этом положении содержится единое *и* бытие, и «единое есть» содержит нечто большее, чем если бы мы сказали лишь: «единое». В том, что они *различны*, раскрывается содержащийся в положении момент отрицания. Ясно, что этот путь имеет некое предположение и есть некоторая внешняя рефлексия.

Так же как единое приведено здесь в связь с бытием, так и бытие, которое должно быть фиксировано абстрактно, *особо*, самым простым образом, не пускаясь в мышление, раскрывается в связи, содержащей противоположное тому, что должно утверждаться. Бытие, взятое так, как оно есть непосредственно, принадлежит некоторому *субъекту*, есть нечто высказанное, обладает вообще некоторым эмпирическим *наличным бытием* и потому стоит на почве предельного и отрицательного. В каких бы терминах или оборотах ни выражал себя рассудок, когда он отвергает единство бытия и ничто и ссылается на то, что, дескать, непосредственно наличествует, он как раз в этом опыте не найдет ничего другого, кроме *определенного* бытия, бытия с некоторым пределом или отрицанием, – не найдет ничего другого, кроме того единства, которого не признает. Утверждение о непосредственном бытии сводится таким образом к [утверждению] о некотором эмпирическом существовании, от *раскрытия* которого оно не может отказаться, так как оно ведь желает держаться именно непосредственности, существующей вне мышления.

Точно так же обстоит дело и с *ничто*, только противоположным образом, и эта рефлексия известна и довольно часто применялась к нему. Ничто, взятое в своей непосредственности, оказывается *сущим*, ибо по своей природе оно то же самое, что и бытие. Мы мыслим ничто, представляем его себе, говорим о нем; стало быть, оно *есть*; ничто имеет свое бытие в мышлении, представлении, речи и т. д. Но, кроме того, это бытие также и отлично от него; поэтому, хотя и говорят, что ничто есть в мышлении, представлении, но это означает, что не *оно есть*, не ему как таковому присуще бытие, а лишь мышление или представление есть это бытие. При таком различии нельзя также отрицать, что ничто находится в *соотношении* с некоторым бытием; но в этом соотношении, хотя оно и содержит также различие, имеется единство с бытием. Как бы ни высказывались о ничто или показывали его, оно оказывается связанным или, если угодно, соприкасающимся с некоторым бытием, оказывается неотделимым от некоторого бытия, а именно находящимся в некотором *наличном бытии*.

Однако при таком показывании ничто в некотором наличном бытии обычно все еще предстает следующее отличие его от бытия: наличное бытие ничто (*des Nichts*) вообще не присуще ему самому, оно, само по себе взятое, не имеет в себе бытия, оно не *есть* бытие как таковое; ничто есть-де лишь отсутствие бытия; так, тьма – это лишь *отсутствие* света, холод – отсутствие тепла и т. д. Тьма имеет-де значение лишь в отношении к глазу, во внешнем сравнении с положительным, со светом, и точно так же холод есть нечто лишь в нашем ощущении; свет же, тепло, как и бытие, суть сами по себе объективное, реальное, действенное, обладают совершенно другим качеством и достоинством, чем указанные отрицательные [моменты], чем ничто. Часто приводят как очень важное соображение и значительное знание утверждение, что тьма есть *лишь отсутствие* света, холод – *лишь отсутствие* тепла. Относительно этого остроумного соображения можно, оставаясь в этой области эмпирических предметов, с эмпирической точки зрения заметить, что в самом деле тьма оказывается действенным в свете, обуславливая то, что свет становится цветом^[21] и лишь благодаря этому сообщая ему зримость, ибо, как мы сказали раньше, в чистом свете так же ничего не видно, как и в чистой тьме. А зримость есть такая действенность в глазу, в которой указанное отрицательное принимает такое же участие, как и свет, считающийся реальным, положительным; и точно так же холод дает себя достаточно почувствовать воде, нашему ощущению и т. д., и если мы ему отказываем в так называемой объективной реальности, то от этого в нем ничего не убывает. Но, далее, достойно порицания то, что здесь, как и выше, говорят о чем-то отрицательном, обладающем определенным содержанием, идут дальше самого ничто, по сравнению с которым у бытия не больше и не меньше пустой абстрактности. – Однако следует тотчас же брать холод, тьму и тому подобные определенные отрицания сами по себе и посмотреть, что этим положено в отношении их всеобщего определения, с которым мы теперь имеем дело. Они должны быть не ничто вообще, а ничто света, тепла и т. д., ничто чего-то определенного, какого-то содержания; они, таким образом, если можно так выразиться, определенные, содержательные ничто. Но определенность, как мы это еще увидим дальше, сама есть отрицание; таким образом, они отрицательные ничто; но отрицательное ничто есть нечто утвердительное. Превращение ничто через его определенность (которая раньше представала как некое *наличное бытие* в субъекте или в чем бы то ни было другом) в некоторое утвердительное представляется сознанию, застревающему в рассудочной абстракции, как верх парадоксальности; как ни прост взгляд, что отрицание отрицания есть положительное, он, быть может, именно из-за самой этой его простоты представляется чем-то тривиальным, с которым гордому рассудку нет поэтому надобности считаться, хотя это имеет свое основание, – а между тем оно не только имеет свое основание, но благодаря всеобщности таких определений обладает бесконечным распространением и всеобщим применением, так что все же следовало бы с ним считаться.

Относительно определения перехода бытия и ничто друг в друга можно еще заметить, что этот переход следует постигать, не прибегая к дальнейшим определениям рефлексии. Он непосредствен и всецело абстрактен из-за абстрактности переходящих моментов, т. е. вследствие того, что в этих моментах еще не положена определенность другого, посредством чего они переходили бы друг в друга; ничто еще не *положено* в бытии, хотя бытие есть *по своему существу* ничто, и наоборот. Поэтому недопустимо применять здесь дальнейшие определенные опосредствования и понимать бытие и ничто находящимися в каком-то отношении, – этот переход еще не отношение. Недозволительно, стало быть, говорить: ничто – *основание* бытия или бытие – *основание* ничто; ничто – *причина* бытия и т. д.; или сказать: переход в ничто возможен лишь *при условии*, что нечто *есть*, или: переход в бытие возможен лишь *при условии*, что есть небытие. Род соотношения не может получить дальнейшее определение, если бы не были в то же время далее определены соотносящиеся *стороны*. Связь основания и следствия и т. д. имеет своими сторонами, которые она связывает, уже не просто бытие и просто ничто,

а непременно такое бытие, которое есть основание, и нечто такое, что, хотя и есть лишь нечто положенное, несамостоятельное, однако не есть абстрактное ничто.

Примечание 4

[Непостижимость начала]

Из предшествующего ясно видно, как обстоит дело с диалектикой, отрицающей *начало мира* и [возможность] его гибели, с диалектикой, которая должна была доказать *вечность* материи, т. е. с диалектикой, отрицающей *становление*, возникновение или прохождение вообще. – Кантовскую антиномию конечности или бесконечности мира в пространстве и времени мы подробнее рассмотрим ниже, когда будем рассматривать понятие количественной бесконечности. – Указанная простая, тривиальная диалектика основана на отстаивании противоположности между бытием и ничто. Невозможность начала мира или чего бы то ни было доказывается следующим образом.

Нет ничего такого, что могло бы иметь начало, ни поскольку нечто есть, ни поскольку его нет; в самом деле, поскольку оно есть, оно уже не начинается, а поскольку его нет, оно также не начинается. – Если бы мир или нечто имели начало, то он имел бы начало в ничто, но в ничто нет начала или, иначе говоря, ничто не есть начало, ведь начало включает в себе некое бытие, а ничто не содержит никакого бытия. Ничто – это только ничто. В основании, причине и т. д. – если так определяют ничто, – содержится некое утверждение, бытие. На этом же основании нечто не может и прекратиться. Ибо в таком случае бытие должно было бы содержать ничто, но бытие – это только бытие, а не своя противоположность.

Ясно, что против становления или начала и прекращения, против этого *единства* бытия и ничто здесь не приводится никакого доказательства, а его лишь ассерторически отрицают и приписывают истинность бытию и ничто в их отдельности друг от друга. – Однако эта диалектика по крайней мере последовательнее рефлектирующего представления. Последнее считает полной истиной, что бытие и ничто существуют лишь раздельно, а, с другой стороны, признает начало и прекращение столь же истинными определениями; но, признавая их, оно фактически принимает нераздельность бытия и ничто.

Разумеется, при предположении абсолютной раздельности бытия и ничто начало или становление есть – это можно весьма часто слышать – нечто *непостижимое*. Ведь те, кто делает это предположение, упраздняют начало или становление, которое, однако, они *снова* допускают, и это противоречие, которое они сами же создают и разрешение которого они делают невозможным, они называют *непостижимостью*.

Изложенное выше и есть та же диалектика, какой пользуется рассудок против даваемого высшим анализом понятия *бесконечно малых величин*. Это понятие будет подробнее рассмотрено ниже. – Величины эти определены как величины, *существующие в своем исчезновении* – не *до* своего исчезновения, ибо в таком случае они конечные величины, и не *после* своего исчезновения, ибо в таком случае они ничто. Против этого чистого понятия было выдвинуто постоянно повторявшееся возражение, что такие величины суть *либо* нечто, *либо* ничто и что нет *промежуточного состояния* («состояние» здесь неподходящее, варварское выражение) между бытием и небытием. – При этом опять-таки признают абсолютную раздельность бытия и ничто. Но против этого было показано, что бытие и ничто суть на самом деле одно и то же или, говоря языком выдвигающих это возражение, *нет* ничего такого, что не было бы *промежуточным состоянием между бытием и ничто*. Математика обязана своими самыми блестящими успехами тому, что она приняла то определение, которого не признает рассудок.

Приведенное рассуждение, делающее ложное предположение об абсолютной раздельности бытия и небытия и не идущее дальше этого предположения, следует называть не *диалектикой*, а *софистикой*. В самом деле, софистика есть резонерство, исходящее из необоснованного предположения, истинность которого признается без критики и необдуманно. Диалектикой же мы называем высшее разумное движение, в котором такие кажущиеся безусловно раздельными [моменты] переходят друг в друга благодаря самим себе, благодаря тому, что они суть, и предположение [об их раздельности] снимается. Диалектическая, имманентная природа самого бытия и ничто в том и состоит, что они свое единство – становление – обнаруживают как свою истину.

2. Моменты становления: возникновение и прохождение

Становление есть нераздельность бытия и ничто – не единство, абстрагирующееся от бытия и ничто; как единство *бытия* и *ничто* оно есть это *определенное* единство, или, иначе говоря, такое единство, в котором *есть* и бытие, и ничто. Но так как каждое из них, и бытие, и ничто, нераздельно от своего иного, то *их нет*. Они, следовательно, *суть* в этом единстве, но как исчезающие, лишь как *снятые*. Теряя свою *самостоятельность*, которая, как первоначально представлялось, была им присуща, они низводятся до *моментов, еще различимых*, но в то же время снятых.

Взятые со стороны этой своей различимости, каждый из них есть *в этой различимости* единство с *иным*. Становление содержит, следовательно, бытие и ничто как *два таких единства*, каждое из которых само есть единство бытия и ничто. Одно из них есть бытие как непосредственное бытие и как соотношение с ничто; другое есть ничто как непосредственное ничто и как соотношение с бытием. Определения обладают в этих единствах неодинаковой ценностью.

Становление дано, таким образом, в двояком определении; в одном определении ничто есть непосредственное, т. е. определение начинается с ничто, соотносящегося с бытием, т. е. переходящего в него; в другом бытие дано как непосредственное, т. е. определение начинается с бытия, переходящего в ничто, – *возникновение и прехождение*.

Оба суть одно и то же, становление, и даже как эти направления, различенные таким образом, они друг друга проникают и парализуют. Одно есть *прехождение*; бытие переходит в ничто; но ничто есть точно так же и своя противоположность, переход в бытие, возникновение. Это возникновение есть другое направление; ничто переходит в бытие, но бытие точно так же и снимает само себя и есть скорее переход в ничто, есть прехождение. – Они не снимают друг друга, одно внешне не снимает другое, каждое из них снимает себя в себе самом (an sich selbst) и есть в самом себе (an ihm selbst) своя противоположность.

3. Снятие становления

Равновесие, в которое приводят себя возникновение и прехождение, – это прежде всего само становление. Но становление точно так же сходится (geht zusammen) в *спокойное единство*. Бытие и ничто находятся в становлении лишь как исчезающие; становление же как таковое имеется лишь благодаря их разности. Их исчезание есть поэтому исчезание становления, иначе говоря, исчезание самого исчезания. Становление есть неустойчивое беспокойство, которое оседает, переходя в некоторый спокойный результат.

Это можно было бы выразить и так: становление есть исчезание бытия в ничто и ничто – в бытие, и исчезание бытия и ничто вообще; но в то же время оно основывается на различии последних. Оно, следовательно, противоречит себе внутри самого себя, так как соединяет в себе нечто противоположное *себе*; но такое соединение разрушает себя.

Этот результат есть исчезновение (*Verschwindensein*), но не как *ничто*; в последнем случае он был бы лишь возвратом к одному из уже снятых определений, а не результатом *ничто и бытия*. Этот результат есть ставшее спокойной простотой единство бытия и ничто. Но спокойная простота есть *бытие*, однако бытие уже более не для себя, а бытие как определение целого.

Становление как переход в такое единство бытия и ничто, которое дано как *сущее* или, иначе говоря, имеет вид одностороннего *непосредственного* единства этих моментов, есть *наличное бытие*.

Примечание

[Выражение «снятие»]

Снятие (*Aufheben*) и *снятое* (*идеальное – ideelle*) – одно из важнейших понятий философии, одно из главных определений, которое встречается решительно всюду и смысл которого следует точно понять и в особенности отличать от *ничто*. – Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в *ничто*. Ничто есть *непосредственное*; снятое же есть нечто *опосредствованное*: оно не-сущее, но как *результат*, имевший своим исходным пунктом некоторое бытие, поэтому оно *еще* имеет в себе *определенность, от которой оно происходит*.

Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, *удержать* и в то же время прекратить, *положить конец*. Само сохранение уже включает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. – Указанные два определения *снятия* можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов. Двоякий смысл латинского слова *tollere* (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: *tollendum esse Octavium*)^[22] не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] *возвышения*. Нечто снято лишь постольку, поскольку оно вступило в единство со своей противоположностью; для него, взятого в этом более точном определении как нечто рефлексированное, подходит название *момента*. *Вес* и *расстояние* от некоторой точки называются в рычаге его механическими *моментами* из-за *тождественности* оказываемого ими действия при всем прочем различии между такой реальностью, как *вес*, и такой идеальностью, как чисто пространственное определение, *линия* (см. «Энциклопедию философских наук», изд. 3-е, § 261, примечание). – Еще чаще придется обращать внимание на то, что в философской терминологии рефлексированные определения обозначены латинскими терминами^[23] либо потому, что в родном языке для них нет терминов, либо же, если, как в данном случае, в нем имеются такие термины, потому, что термин, которым располагает родной язык, больше напоминает о непосредственном, а иностранный термин – больше о рефлексированном.

Более точный смысл и выражение, которые бытие и ничто получают, поскольку они стали теперь *моментами*, должны выявиться при рассмотрении наличного бытия, как единства, в котором они сохранены. Бытие есть бытие и ничто есть ничто лишь в их отличии друг от друга; но в их истине, в их единстве, они исчезли как эти определения и суть теперь иное. Бытие и ничто суть одно и то же; *именно потому, что они одно и то же, они уже не бытие и ничто* и имеют различное определение: в становлении они были возникновением и переходением; в наличном бытии как по-иному определенном единстве они опять-таки по-иному определен-

ные моменты. Это единство остается отныне их основой, которую они уже больше не покинут, чтобы не возвращаться к абстрактному значению бытия и ничто.

Глава вторая Наличное бытие

Наличное бытие есть *определенное* бытие; его определенность есть *сущая* определенность, *качество*. Своим качеством *нечто* противостоит *иному*, оно *изменчиво* и *конечно*, определено всецело отрицательно не только в отношении иного, но и в самом себе. Это его отрицание прежде всего по отношению к конечному не что есть *бесконечное*; абстрактная противоположность, в которой выступают эти определения, разрешается в лишенную противоположности бесконечность, в *для-себя-бытие*.

Таким образом, исследование наличного бытия распадается на следующие три раздела:

- A) *Наличное бытие как таковое*,
- B) *Нечто и иное, конечность*,
- C) *Качественная бесконечность*.

А. НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ КАК ТАКОВОЕ

В наличном бытии

- a) *как таковом* следует прежде всего различать его определенность
- b) *как качество*. Качество же следует брать и в одном, и в другом определении наличного бытия: как *реальность* и как *отрицание*. Но в этих определенностях наличное бытие также и рефлексировано в себя, и положенное как таковое оно есть
- c) *нечто*, налично сущее.

а) Наличное бытие вообще

Из становления возникает наличное бытие. Наличное бытие есть простое единство (Einssein) бытия и ничто. Из-за этой простоты оно имеет форму чего-то *непосредственного*. Его опосредствование, становление, находится позади него; это опосредствование сняло себя, и наличное бытие предстает поэтому как некое первое, из которого исходят. Оно прежде всего в одностороннем определении *бытия*; другое содержащееся в нем определение, *ничто*, равным образом проявится в нем как противостоящее первому.

Оно не просто бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, Dasein означает бытие в каком-то *месте*; но представление о пространстве здесь не приложимо. Наличное бытие есть вообще по своему становлению *бытие* с некоторым *небытием*, так что это небытие принято в простое единство с бытием. *Небытие*, принятое в бытие таким образом, что конкретное целое имеет форму бытия, непосредственности, составляет *определенность* как таковую.

Целое также имеет форму, т. е. *определенность* бытия, так как и бытие обнаружило себя в становлении только как снятый, отрицательно определенный момент; но таково оно *для нас* в нашей рефлексии; оно еще не *положено* в самом себе. Определенность же наличного бытия как таковая есть положенная определенность, на что указывает и термин «*наличное бытие*». — Следует всегда строго различать между тем, что есть для нас, и тем, что положено; лишь то, что *положено* в каком-то понятии, входит в рассмотрение, развивающее это понятие, входит в его содержание. Определенность же, еще не положенная в нем самом — все равно, касается ли она природы самого понятия или она есть внешнее сравнение, — принадлежит нашей рефлексии; обращая внимание на определенность этого рода, можно лишь уяснить или предвари-

тельно наметить путь, который обнаруживается в самом развитии [понятия]. Что целое, единство бытия и ничто, имеет *одностороннюю определенность бытия*, – это внешняя рефлексия. В отрицании же, в нечто и *ином* и т. д., это единство дойдет до того, что окажется *положенным*. – Следовало здесь обратить внимание на это различие; но давать себе отчет обо всем, что рефлексия может позволить себе заметить, – излишне; это привело бы к слишком пространному изложению, к предвосхищению того, что должно вытекать из самого предмета (Sache). Хотя такого рода рефлексии и могут облегчить обзор целого и тем самым и понимание, однако они невыгодны тем, что выглядят неоправданными утверждениями, основаниями и основами последующего. Не надо поэтому придавать им большее значение, чем то, которое они должны иметь, и надлежит отличать их от того, что составляет момент в развитии самого предмета.

Наличное бытие соответствует *бытию* предшествующей сферы; однако бытие есть неопределенное, поэтому в нем не получается никаких определений. Наличное же бытие есть определенное бытие, *конкретное*; поэтому в нем сразу же выявляется несколько определений, различные отношения его моментов.

в) Качество

Ввиду непосредственности, в которой бытие и ничто едины в наличном бытии, они не выходят за пределы друг друга; насколько наличное бытие есть сущее, настолько же оно есть небытие, определено. Бытие не есть *всеобщее*, определенность не есть *особенное*. Определенность еще *не отделилась* от *бытия*; правда, она уже не будет отделяться от него, ибо лежащее отныне в основе истинное есть единство небытия с бытием; на этом единстве как на основе зиждутся все дальнейшие определения. Но соотношение здесь определенности с бытием есть непосредственное единство обоих, так что еще не положено никакого различия их.

Определенность как изолированная сама по себе, как *сущая* определенность, есть *качество* – нечто совершенно простое, непосредственное. *Определенность* вообще есть более общее, которое точно так же может быть и количественным, и далее определенным. Ввиду этой простоты нечего более сказать о качестве как таковом.

Но наличное бытие, в котором содержатся и ничто, и бытие, само служит масштабом для односторонности качества как лишь *непосредственной* или *сущей* определенности. Качество должно быть положено и в определении ничто, благодаря чему непосредственная или *сущая* определенность полагается как некая различенная, рефлексированная определенность и, таким образом, ничто как то, что определено в некоторой определенности, есть также нечто рефлексированное, некое *отрицание*. Качество, взятое таким образом, чтобы оно, будучи различенным, считалось *сущим*, есть *реальность*; оно же, обремененное некоторым отрицанием, есть *отрицание* вообще, а также некоторое качество, считающееся, однако, недостатком и определяющееся в дальнейшем как граница, предел.

Оба суть наличное бытие; но в *реальности* как качестве, в котором акцентируется то, что оно *сущее*, скрыто то обстоятельство, что оно содержит определенность, следовательно, и отрицание; реальность считается поэтому лишь чем-то положительным, из которого исключены отрицание, ограниченность, недостаток. Отрицание только как недостаток было бы то же, что и ничто; но оно наличное бытие, качество, только определяемое посредством небытия.

Примечание

[Реальность и отрицание]

«Реальность» может показаться многозначным словом, так как оно употребляется для обозначения разных и даже противоположных определений. В философском смысле говорят, например, о *чисто эмпирической* реальности как о лишенном ценности наличном бытии. Но когда говорят о мыслях, понятиях, теориях, что они *лишены реальности*, то это означает, что у них нет *действительности*, хотя *в себе*, или в понятии, идея, например платоновской республики, может, дескать, быть истинной. Здесь не отрицается за идеей ее ценность, и *наряду* с реальностью допускают и ее. Но сравнительно с так называемыми *голыми* идеями, с *голыми* понятиями реальное считается единственно истинным. – Смысл, в котором внешнему наличному бытию приписывается решение вопроса об истинности того или иного содержания, столь же односторонен, как односторонне представление, будто для идеи, сущности или даже внутреннего чувства безразлично внешнее наличное бытие, и еще в большей мере односторонне мнение о том, что они тем превосходнее, чем более они отдалены от реальности.

Рассматривая термин «реальность», следует коснуться прежнего метафизического *понятия бога*, из которого исходило прежде всего так называемое онтологическое доказательство бытия бога. Бога определяли как *совокупность всех реальностей*, и об этой совокупности говорилось, что она не заключает в себе никакого противоречия, что ни одна из реальностей не снимает другую; ибо реальность следует, мол, понимать лишь как некоторое совершенство, как нечто *утвердительное*, не содержащее никакого отрицания. Реальности, стало быть, не противоположны и не противоречат друг другу.

При таком понимании реальности предполагают, что она остается и тогда, когда мысленно устраняют всякое отрицание; однако этим снимается всякая определенность реальности. Реальность есть качество, наличное бытие; тем самым она содержит момент отрицательности, и лишь благодаря этому она есть то определенное, которое она есть. В так называемом *эминентном смысле* или как *бесконечная* – в обычном значении этого слова, т. е. в том смысле, в котором ее будто бы следует понимать, – она становится неопределенной и теряет свое значение. Божественная благодать, утверждали, есть благодать не в обычном смысле, а в эминентном; она не отлична от справедливости, а *умеряется* (*лейбницеvское* примиряющее выражение) ею, как и, наоборот, справедливость умеряется благодатью; таким образом, благодать уже перестает быть благодатью и справедливость – справедливостью. Могущество [бога], говорят, умеряется [его] мудростью, но в таком случае оно уже не могущество как таковое ибо оно было бы подчинено мудрости; мудрость [бога], утверждают, расширяется до могущества, но в таком случае она исчезает как мудрость, определяющая цель и меру. Истинное понятие бесконечного и его *абсолютное* единство – понятие, к которому мы придем позднее, – нельзя понимать как *умерение*, *взаимное ограничение* или *смещение*; это – поверхностное, окутанное неопределенным туманом соотношение, которым может удовлетворяться лишь чуждое понятия представление. – Реальность, как ее берут в указанной выше дефиниции бога, т. е. реальность как определенное качество, выведенное за пределы своей определенности, перестает быть реальностью; оно превращается в абстрактное бытие; бог как *чисто* реальное во всем реальном или как *совокупность* всех реальностей так же лишен определения и содержания, как и пустое абсолютное, в котором все есть одно.

Если же, напротив, брать реальность в ее определенности, то ввиду того, что она содержит как нечто сущностное момент отрицательности, совокупность всех реальностей становится также совокупностью всех отрицаний, совокупностью всех противоречий, прежде всего

абсолютным *могуществом*, в котором все определенное поглощается; но так как само это могущество имеется лишь постольку, поскольку оно имеет против себя нечто, еще не снятое им, то, когда его мыслят как могущество, ставшее осуществленным, беспредельным, оно превращается в абстрактное ничто. То реальное во всяком реальном, *бытие* во всяком *наличном бытии*, которое будто бы выражает понятие бога, есть не что иное, как абстрактное бытие, то же, что и ничто.

Определенность есть отрицание, положенное как утвердительное, это – положение Спинозы: *omnis determinatio est negatio*^[24]. Это чрезвычайно важное положение; только надо сказать, что отрицание как таковое есть бесформенная абстракция. Но не следует обвинять спекулятивную философию в том, что для нее отрицание или ничто есть нечто последнее; оно не есть для нее последнее, как и реальность не есть для нее истинное.

Необходимым выводом из положения о том, что определенность есть отрицание, является *единство спинозовской субстанции* или то, что существует лишь одна субстанция. *Мышление* и *бытие*, или протяжение, эти два определения, рассматриваемые Спинозой, должны были быть сведены им в одно в этом единстве, ибо как определенные реальности они отрицания, бесконечность которых есть их единство; согласно спинозовской дефиниции, о которой будет сказано ниже, бесконечность [всякого] нечто есть его утверждение. Он понимал поэтому оба определения как атрибуты, т. е. как такие, которые не имеют отдельного существования, в себе-и-для-себя-бытия, а даны лишь как снятые, как моменты; или, правильнее сказать, они для него даже и не моменты, ибо субстанция совершенно лишена определений в самой себе, а атрибуты, равно как и модусы, суть различия, делаемые внешним рассудком. – Точно так же несовместима с этим положением субстанциальность индивидов. Индивид есть соотношение с собой в силу того, что он ставит границы всему иному; но тем самым эти границы суть также и границы его самого, суть соотношения с иным; он не имеет своего наличного бытия в самом себе. Индивид, правда, есть нечто *большее*, чем только во всех отношениях ограниченное, но это «большее» относится к другой сфере – попятия; в метафизике бытия он всецело определен; и против того, чтобы индивид, чтобы конечное как таковое, существовало в себе и для себя, выступает определенность в своем существе как отрицание и увлекает конечное в то же отрицательное движение рассудка, которое заставляет все исчезать в абстрактном единстве, в субстанции.

Отрицание непосредственно противостоит реальности; в дальнейшем, в сфере собственно рефлексированных определений, оно противопоставляется *положительному*, которое есть рефлектирующая в отрицание реальность, – реальность, в которой *светится* то отрицательное, которое еще скрыто в реальности как таковой.

Качество есть *свойство* прежде всего лишь в том смысле, что оно в некотором *внешнем соотношении* показывает себя *имманентным определением*. Под свойствами, например трав, понимают определения, которые не только вообще *свойственны* тому или иному нечто, а *свойственны* ему постольку, поскольку благодаря им оно присущим ему образом *сохраняет* себя в соотношении с иным, не дает воли внутри себя посторонним положенным в нем воздействиям, а само *показывает* в ином *силу* своих собственных определений, хотя и не отстраняет от себя этого иного. Напротив, более спокойные определенности, как, например, фигура, внешний вид, не называют свойствами, как, впрочем, и не качествами, поскольку их представляют себе изменчивыми, не тождественными с *бытием*.

Qualierung или Inqualierung – термин философии Якоба Бёме, проникающей вглубь, но в смутную глубину, – означает движение того или иного качества (кислого, терпкого, горячего и т. д.) в самом себе, поскольку оно в своей отрицательной природе (в своей Qual^[25]) выделяется из другого и укрепляется, поскольку оно вообще есть свое собственное беспокойство в самом себе, сообразно которому оно порождает и сохраняет себя лишь в борьбе.

с) Нечто

В наличном бытии мы различили его определенность как качество; в качестве как налично сущем *есть* различие – различие реальности и отрицания. Насколько эти различия имеются в наличном бытии, настолько же они ничтожны и сняты. Сама реальность содержит отрицание, есть наличное, а не неопределенное, абстрактное бытие. И точно так же отрицание есть наличное бытие; оно не абстрактное, как считают, ничто, оно здесь положено так, как оно есть в себе, как сущее, принадлежащее к наличному бытию. Таким образом, качество вообще не отделено от наличного бытия, которое есть лишь определенное, качественное бытие.

Это снятие различения есть больше, чем только отказ от него и еще одно внешнее отбрасывание его или простой возврат к простому началу, к наличному бытию как таковому. Различие не может быть отброшено, ибо оно *есть*. Фактическое, стало быть, то, что имеется, есть наличное бытие вообще, различие в нем и снятие этого различия; не наличное бытие, лишенное различий, как вначале, а наличное бытие как *снова* равное самому себе *благодаря снятию различия*, как простота наличного бытия, *опосредствованная* этим снятием. Эта снятость различия есть отличительная определенность наличного бытия. Таким образом, оно есть *внутри-себя-бытие*; наличное бытие есть *налично сущее, нечто*.

Нечто есть *первое отрицание отрицания* как простое сущее соотношение с собой. Наличное бытие, жизнь, мышление и т. д. в своей сущности определяют себя как *налично сущее, живое, мыслящее («Я»)* и т. д. Это определение в высшей степени важно, если хотят идти дальше наличного бытия, жизни, мышления и т. д., а также божественности (вместо бога) как всеобщностей. Представление справедливо считает *нечто реальным*. Однако *нечто* есть еще очень поверхностное определение, подобно тому как *реальность и отрицание*, наличное бытие и его определенность, хотя они уже не пустые бытие и ничто, однако суть совершенно абстрактные определения. Поэтому они и самые ходячие выражения, и философски необразованная рефлексия чаще всего пользуется ими, втискивает в них свои различия и мнит, будто имеет в них что-то вполне добротное и строго определенное. – Отрицание отрицания как *нечто* есть лишь начало субъекта, – *внутри-себя-бытие*, еще совершенно неопределенное. В дальнейшем оно определяет себя прежде всего как сущее для себя, продолжая определять себя до тех пор, пока оно не получит лишь в понятии конкретную напряженность субъекта. В основе всех этих определений лежит отрицательное единство с собой. Но при этом следует различать между отрицанием как *первым*, как отрицанием *вообще*, и вторым, отрицанием отрицания, которое есть конкретная, *абсолютная* отрицательность, так же как первое отрицание есть, напротив, лишь *абстрактная* отрицательность.

Нечто есть *сущее* как отрицание отрицания; ибо последнее – это восстановление простого соотношения с собой; но тем самым нечто есть также и *опосредствование себя с самим собой*. Уже в простоте [всякого] нечто, а затем еще определеннее в для-себя-бытии, субъекте и т. д. имеется опосредствование себя с самим собой; оно имеется уже и в становлении, но в нем оно лишь совершенно абстрактное опосредствование. В нечто опосредствование с собой *положено*, поскольку нечто определено как простое *тождественное*. – Можно обратить внимание на то, что вообще имеется опосредствование, в противовес принципу утверждаемой чистой непосредственности знания, из которой опосредствование будто бы исключено; но в дальнейшем нет нужды обращать особое внимание на момент опосредствования, ибо он находится везде и всюду, в каждом понятии.

Это опосредствование с собой, которое нечто есть *в себе*, взятое лишь как отрицание отрицания, своими сторонами не имеет каких-либо конкретных определений; так оно сводится в простое единство, которое есть *бытие*. Нечто *есть*, и оно ведь *есть* также налично сущее; далее, оно есть *в себе* также и *становление*, которое, однако, уже не имеет своими моментами

только бытие и ничто. Один из них – бытие – есть теперь наличное бытие, и, далее, налично существе; второй есть также нечто *налично существе*, но определенное как отрицательность, присущая ничто (Negatives des Etwas), – *иное*. Нечто как становление есть переход, моменты которого сами суть нечто и который поэтому есть *изменение*, – становление, ставшее уже *конкретным*. – Но нечто изменяется сначала лишь в своем понятии; оно, таким образом, еще не *положено* как опосредствующее и опосредствованное; вначале оно положено как просто сохраняющее себя в своем соотношении с собой, а его отрицательность – как некоторое такое же качественное, как только *иное* вообще.

В. КОНЕЧНОСТЬ

а) Нечто и иное; они ближайшим образом безразличны друг к другу; иное также есть непосредственно налично существе, нечто; отрицание, таким образом, имеет место вне их обоих. Нечто есть *в себе*, противостоящее своему *бытию-для-иного*. Но определенность принадлежит также к его «в-себе» и есть

б) его *определение*, переходящее также в *свойство* (Beschaffenheit), которое, будучи тождественным с первым, составляет имманентное и в то же время подвергшееся отрицанию бытие-для-иного, *границу* [всякого] нечто, которая

с) есть имманентное определение самого нечто, а нечто, следовательно, есть *конечное*.

В начале главы, где мы рассматривали *наличное бытие* вообще, последнее как взятое первоначально имело определение *сущего*. Моменты его развития, качество и нечто, имеют поэтому также утвердительную определенность. Напротив, в начале этого раздела развивается заключающееся в наличном бытии отрицательное определение, которое там еще было только отрицанием вообще, *первым* отрицанием, а теперь определено как *внутри-себя-бытие* [всякого] нечто, как отрицание отрицания.

а) Нечто и иное

1. *Во-первых*, нечто и иное суть налично существе, или *нечто*.

Во-вторых, каждое из них есть также *иное*. Безразлично, которое из них мы называем сначала и лишь потому именуем *нечто* (по-латыни, когда они встречаются в одном предложении, оба называются *aliud*, или «один другого» – *alius alium*, а когда речь идет об отношении взаимности, аналогичным выражением служит *alter alterum*). Если мы одно наличное бытие называем *A*, а другое *B*, то *B* определено ближайшим образом как иное. Но точно так же *A* есть иное этого *B*. Оба одинаково суть *иные*. Для фиксирования различия и того нечто, которое следует брать как утвердительное, служит [слово] «это». Но «это» как раз и выражает, что такое различие и выделение одного нечто есть субъективное обозначение, имеющее место вне самого нечто. В этом внешнем показывании и заключается вся определенность; даже выражение «это» не содержит никакого различия; всякое и каждое нечто есть столь же «это», сколь и иное. *Считается*, что словом «это» выражают нечто совершенно определенное; но при этом упускают из виду, что язык как произведение рассудка выражает лишь всеобщее; исключение составляет только *имя* единичного предмета, но индивидуальное имя есть нечто бессмысленное в том смысле, что оно не выражает всеобщего, и по этой же причине оно представляется чем-то лишь положенным, произвольным, как и на самом деле собственные имена могут быть произвольно приняты, даны или также изменены.

Итак, инобытие представляется определением, чуждым определенному таким образом наличному бытию, или, иначе говоря, иное выступает *вне* данного наличного бытия; отчасти так, что наличное бытие определяет себя как иное только через *сравнение*, производимое некоторым третьим, отчасти так, что это наличное бытие определяет себя как другое только из-за

иного, находящегося вне его, но само по себе оно не таково. В то же время, как мы уже отметили, каждое наличное бытие определяет себя и для представления в равной мере как другое наличное бытие, так что не остается ни одного наличного бытия, которое было бы определено лишь как наличное бытие и не было бы вне некоторого наличного бытия, следовательно, само не было бы некоторым иным.

Оба определены и как *нечто* и как *иное*, они, значит, *одно и то же*, и между ними еще нет никакого различия. Но эта *тождественность* определений также имеет место только во внешней рефлексии, в *сравнении* их друг с другом; но в том виде, в каком вначале положено *иное*, оно само по себе, правда, соотносится с *нечто*, однако оно также и *само по себе находится вне последнего*.

В-третьих, следует поэтому брать *иное* как изолированное, в соотношении с самим собой, брать *абстрактно* как иное, как τὸ ἕτερον Платона, который противопоставляет его *единому* как один из моментов целокупности и таким образом приписывает *иному* свойственную ему *природу*. Таким образом, *иное*, понимаемое лишь как таковое, есть не иное некоторого *нечто*, а иное в самом себе, т. е. иное самого себя. – *Физическая природа* есть по своему определению такое иное; она есть *иное духа*. Это ее определение есть, таким образом, вначале одна лишь относительность, которая выражает не какое-то качество самой природы, а лишь внешнее ей соотношение. Но так как дух есть истинное *нечто*, а природа поэтому есть в самой себе лишь то, что она есть по отношению к духу, то, поскольку она берется сама по себе, ее качество состоит именно в том, что она в самой себе есть иное, *вовне-себя-сущее* (в определениях пространства, времени, материи).

Иное само по себе есть иное по отношению к самому себе (an ihm selbst) и, следовательно, иное самого себя, таким образом, иное иного, – следовательно, всецело неравное внутри себя, отрицающее себя, *изменяющееся*. Но точно так же оно остается тождественным с собой, ибо то, во что оно изменилось, есть *иное*, которое помимо этого не имеет никаких других определений. А то, что изменяется, определено быть иным не каким-нибудь другим образом, а тем же самым; оно поэтому *соединяется* в том ином *лишь с самим собой*. Таким образом, оно положено как рефлектированное в себя со снятием инобытия; оно есть *тождественное* с собой *нечто*, по отношению к которому, следовательно, инобытие, составляющее в то же время его момент, есть *нечто* отличное от него, не принадлежащее ему самому как такому *нечто*.

2. *Нечто сохраняется* в отсутствии своего наличного бытия (Nichtdasein), оно по своему существу *едино* с ним и по своему существу *не едино* с ним. Оно, следовательно, *соотносится* со своим инобытием; оно не есть только свое инобытие. Инобытие в одно и то же время и содержится в нем, и еще *отделено* от него. Оно *бытие-для-иного*.

Наличное бытие как таковое есть непосредственное, безотносительное; иначе говоря, оно имеется в определении *бытия*. Но наличное бытие как включающее в себя небытие есть *определенное* бытие, подвергшееся внутри себя отрицанию, а затем ближайшим образом – иное; но так как оно в то же время и сохраняется, подвергнув себя отрицанию, то оно есть лишь *бытие-для-иного*.

Оно сохраняется в отсутствии своего наличного бытия и есть бытие; но не бытие вообще, а как соотношение с собой *в противоположность* своему соотношению с иным, как равенство с собой в противоположность своему неравенству. Такое бытие есть *в-себе-бытие*.

Бытие-для-иного и в-себе-бытие составляют *оба момента* [всякого] *нечто*. Здесь имеются *две пары* определений: 1) *нечто* и *иное*; 2) *бытие-для-иного* и *в-себе-бытие*. В первых имеется безотносительность их определенности: *нечто* и *иное* расходятся. Но их истина – это соотношение между ними; *бытие-для-иного* и *в-себе-бытие* суть поэтому указанные определения, положенные как *моменты* одного и того же, как определения, которые суть соотношения и остаются в своем единстве, в единстве наличного бытия. Каждое из них, следовательно, в то же время содержит в себе и свой отличный от себя момент.

Бытие и ничто в том их единстве, которое есть наличное бытие, уже более не бытие и ничто: таковы они только вне своего единства. Таким образом, в их беспокойном единстве, в становлении, они суть возникновение и прехождение. – Бытие во [всяком] нечто есть *в-себе-бытие*. Бытие, соотношение с собой, равенство с собой, теперь уже не непосредственное, оно соотношение с собой лишь как небытие инобытия (как рефлексированное в себя наличное бытие). – И точно так же небытие как момент [всякого] нечто в этом единстве бытия и небытия есть не отсутствие наличного бытия вообще, а иное, и, говоря определеннее, по *различению* его и бытия оно есть в то же время *соотношение* с отсутствием своего наличного бытия, бытие-для-иного.

Тем самым *в-себе-бытие* есть, во-первых, отрицательное соотношение с отсутствием наличного бытия, оно имеет инобытие вовне себя и противоположно ему; поскольку нечто есть *в себе*, оно лишено инобытия и бытия для иного. Но, во-вторых, оно имеет небытие и в самом себе, ибо оно само есть *не-бытие* бытия-для-иного.

Но *бытие-для-иного* есть, во-первых, отрицание простого соотношения бытия с собой, соотношения, которым ближайшим образом должно быть наличное бытие и нечто; поскольку нечто есть в ином или для иного, оно лишено собственного бытия. Но, во-вторых, оно не отсутствие наличного бытия как чистое ничто. Оно отсутствие наличного бытия, указывающее на *в-себе-бытие* как на свое рефлексированное в себя бытие, как и наоборот, *в-себе-бытие* указывает на бытие-для-иного.

3. Оба момента суть определения одного и того же, а именно определения [всякого] нечто. Нечто есть *в себе*, поскольку оно ушло из бытия-для-иного, возвратилось в себя. Но нечто имеет также определение или обстоятельство *в себе* (an sich) (здесь ударение падает на «в») или *в самом себе* (an ihm), поскольку это обстоятельство есть *в нем* (an ihm) внешним образом, есть бытие-для-иного.

Это ведет к некоторому дальнейшему определению. *В-себе-бытие* и бытие-для-иного прежде всего различны, но то, что нечто имеет *то же самое*, что *оно есть в себе* (an sich), также и *в самом себе* (an ihm), и, наоборот, то, что оно есть как бытие-для-иного, оно есть и в себе – в этом состоит тождество *в-себе-бытия* и *бытия-для-иного*, согласно определению, что само нечто есть тождество обоих моментов и что они, следовательно, в нем нераздельны. – Формально это тождество получается уже в сфере наличного бытия, но более определенное выражение оно получит при рассмотрении сущности и затем при рассмотрении отношения *внутреннего* (Innerlichkeit) и *внешнего* (Äusserlichkeit), а определеннее всего – при рассмотрении идеи как единства понятия и действительности. – Полагают, что словами «*в себе*» и «*внутреннее*» высказывают нечто возвышенное; однако то, что нечто есть *только в себе*, есть также *только в нем*; «в себе» есть лишь абстрактное и, следовательно, внешнее определение. Выражения «*в нем* ничего нет», «*в этом* что-то есть» имеют, хотя и смутно, тот смысл, что то, что в чем-то есть, принадлежит также и к его *в-себе-бытию*, к его внутренней, истинной ценности.

Можно отметить, что здесь уясняется смысл *вещи-в-себе*, которая есть очень простая абстракция, но в продолжение некоторого времени слыла очень важным определением, как бы чем-то изысканным, так же как положение о том, что мы не знаем, каковы вещи в себе, признавалось большой мудростью. – Вещи называются вещами-в-себе, поскольку мы абстрагируемся от всякого бытия-для-иного, т. е. вообще – поскольку мы их мыслим без всякого определения, как ничто. В этом смысле нельзя, разумеется, знать, *что такое вещь-в-себе*. Ибо вопрос: *что такое?* – требует, чтобы были указаны *определения*; но так как те вещи, определения которых следовало бы указать, должны быть в то же время *вещами-в-себе*, т. е. как раз без всякого определения, то в вопрос необдуманно включена невозможность ответить на него или же дают только нелепый ответ на него. – Вещь-в-себе есть то же самое, что то абсолютное, о котором знают только то, что все в нем едино. Мы поэтому знаем очень хорошо, что представляют собой эти вещи-в-себе; они как таковые не что иное, как лишённые истинности, пустые

абстракции. Но что такое поистине вещь-в-себе, что поистине есть в себе, – изложением этого служит логика, причем, однако, под «в-себе» понимается нечто лучшее, чем абстракция, а именно то, что нечто есть в своем понятии; но понятие конкретно внутри себя постижимо как понятие вообще и внутри себя познаваемо как определенное и как связь своих определений.

В-себе-бытие имеет своим противостоящим моментом прежде всего бытие-для-иного; но в-себе-бытию противопоставляется также и *положенность* (Gesetztsein). Это выражение, правда, подразумевает также и бытие-для-иного, но оно определено разумеет уже происшедший поворот от того, что не есть в себе, к тому, что есть его в-себе-бытие, в чем оно *положительно*. В-себе-бытие следует обычно понимать как абстрактный способ выражения понятия; *полагание*, собственно говоря, относится уже к сфере сущности, объективной рефлексии; основание *полагает* то, что им обосновывается; причина, больше того, *производит* действие, наличное бытие, самостоятельность которого *непосредственно* отрицается и смысл которого заключается в том, что оно имеет свою *суть* (Sache), свое бытие в ином. В сфере бытия наличное бытие *происходит* только из становления, иначе говоря, вместе с нечто положено иное, вместе с конечным – бесконечное, но конечное не производит бесконечного, не *полагает* его. В сфере бытия *самоопределение* (Sichbestimmen) понятия само есть лишь *в-себе* – и в таком случае оно называется переходом. Рефлектирующие определения бытия, как, например, нечто и иное или конечное и бесконечное, хотя по своему существу и указывают друг на друга, или даны как бытие-для-иного, также считаются как *качественные* существующими сами по себе; иное есть, конечное считается точно так же *непосредственно сущим* и пребывающим само по себе, как и бесконечное; их смысл представляется завершенным также и без их иного. Напротив, положительное и отрицательное, причина и действие, хотя они также берутся как изолированно сущие, все же не имеют никакого смысла друг без друга; они *сами* светятся друг в друге, каждое из них светится в своем ином. – В разных сферах определения и в особенности в развитии изложения, или, точнее, в движении понятия к своему изложению существенно всегда надлежащим образом различать между тем, что еще есть *в себе*, и тем, что *положено*, например определения, как они суть в понятии и каковы они, будучи положенными или сущими-для-иного. Это – различие, относящееся только к диалектическому развитию, различие, которого не знает метафизическое философствование, в том числе и критическая философия; дефиниции метафизики, равно как и ее предпосылки, различения и выводы, имеют целью утверждать и выявлять лишь *сущее* и притом *в-себе-сущее*.

В единстве [всякого] нечто с собой *бытие-для-иного* тождественно со своим «в себе»; в этом случае бытие-для-иного есть в [самом] нечто. Рефлектированная таким образом в себя определенность тем самым есть вновь *простое сущее*, *есть*, следовательно, вновь качество – *определение*.

в) Определение, свойство и граница

«В себе», в которое нечто рефлектировано внутри себя из своего бытия-для-иного, уже не есть абстрактное «в себе», а как отрицание своего бытия-для-иного опосредствовано последним, которое составляет, таким образом, его момент. «В себе» есть не только непосредственное тождество [самого] нечто с собой, но и такое тождество, благодаря которому нечто есть и в самом себе то, что оно есть *в себе*; бытие-для-иного есть *в нем*, потому что «в себе» есть его снятие, есть [выхождение] *из него* в себя, но уже и потому, что оно абстрактно, следовательно, в своем существе обременено отрицанием, бытием-для-иного. Здесь имеется не только качество и реальность, сущая определенность, но и *в-себе-сущая* определенность, и ее развитие состоит в *полагании* ее как этой рефлектированной в себя определенности.

1. Качество, которое есть «в себе» в простом нечто и сущностно находится в единстве с другим моментом этого нечто, с *в-нем-бытием*, можно назвать его *определением*, поскольку

это слово в более точном его значении отличают от *определенности* вообще. Определение есть утвердительная определенность как в-себе-бытие, которому нечто в своем наличном бытии, противодействуя своей переплетенности с иным, которым оно было бы определено, остается адекватным, сохраняясь в своем равенстве с собой и проявляя это равенство в своем бытии-для-иного. Нечто *осуществляет* (erfüllt) свое определение, поскольку дальнейшая определенность, многообразно вырастающая прежде всего благодаря его отношению к иному, становится его полнотой (Fülle) в соответствии с его в-себе-бытием. Определение подразумевает, что то, что нечто есть *в себе*, есть также и *в нем*.

Мыслящий разум – вот *определение человека*; мышление вообще есть его простая *определенность*, ею человек отличается от животного; он есть мышление *в себе*, поскольку мышление отличается и от его бытия-для-иного, от его собственной природности и чувственности, которыми он непосредственно связан с иным. Но мышление есть и *в нем*: сам человек есть мышление, он *налично сущ* как мыслящий, оно его существование и действительность; и далее, так как мышление имеется в его наличном бытии, а его наличное бытие – в мышлении, то оно *конкретно*, его следует брать имеющим содержание и наполненным, оно мыслящий разум и таким образом оно *определение* человека. Но даже это определение опять-таки дано лишь *в себе* как *долженствование*, т. е. оно вместе с включенным в его «в-себе» наполнением дано в форме «в-себе» вообще, *в противоположность* не включенному в него наличному бытию, которое в то же время еще есть внешне противостоящая [ему] чувственность и природа.

2. Наполнение в-себе-бытия определенностью также отлично от той определенности, которая есть лишь бытие-для-иного и остается вне определения. В самом деле, в области [категорий] качества различия сохраняют даже в своей снятости непосредственное, качественное бытие в отношении друг друга. То, что нечто имеет *в самом себе*, разделяется таким именно образом, и с этой стороны есть внешнее наличное бытие этого нечто, каковое наличное бытие есть также *его* наличное бытие, но не принадлежит его в-себе-бытию. Определенность, таким образом, есть *свойство*.

Обладая тем или иным свойством, нечто подвергается воздействию внешних влияний и обстоятельств. Это внешнее соотношение, от которого зависит свойство, и определяемость иным представляется чем-то случайным. Но качество [всякого] нечто в том-то и состоит, чтобы быть предоставленным этой внешности и обладать некоторым *свойством*.

Поскольку нечто изменяется, изменение относится к свойству, которое есть *в* нечто то, что становится иным. Само нечто сохраняет себя в изменении, которое затрагивает только эту непрочную поверхность его инобытия, а не его определение.

Определение и свойство, таким образом, отличны друг от друга; со стороны своего определения нечто безразлично к своему свойству. Но то, что нечто имеет *в самом себе*, есть связующий их средний термин этого силлогизма. Но *бытие-в-нечто* (das Am-Etwas-Scin) оказалось, напротив, распадающимся на указанные два крайних термина. Простой средний термин есть *определенность* как таковая; к ее тождеству принадлежит и определение, и свойство. Но определение переходит само по себе в свойство и свойство [само по себе] – в определение. Это вытекает из предыдущего; связь, говоря более точно, такова: поскольку то, что нечто *есть в себе*, есть также и *в нем*, оно обременено бытием-для-иного; определение как таковое открыто, следовательно, отношению к иному. Определенность есть в то же время момент, но вместе с тем содержит качественное различие – она отличается от в-себе-бытия, есть отрицание [данного] нечто, другое наличное бытие. Определенность, охватывающая таким образом иное, соединенная с в-себе-бытием, вводит инобытие во в-себе-бытие или, иначе говоря, в определение, которое в силу этого низводится до свойства. – Наоборот, бытие-для-иного, изолированное и положенное само по себе как свойство, есть в нем то же, что иное как таковое, иное в самом себе, т. е. иное самого себя; но в таком случае оно есть *соотносящееся с собой* наличное бытие, есть, таким образом, в-себе-бытие с некоторой определенностью, стало быть, *определение*. –

Следовательно, поскольку оба должны быть сохранены друг вне друга, свойство, представляющееся основанным в некотором внешнем, в ином вообще, *зависит* также и от определения, и идущий от чуждого процесс определения в то же время определен собственным, имманентным определением [данного] нечто. Но, кроме того, свойство принадлежит к тому, что нечто есть в себе; вместе со своим свойством изменяется и нечто.

Это изменение [данного] нечто уже не первое его изменение исключительно со стороны его бытия-для-иного; первое изменение было только в себе сущим изменением, принадлежащим внутреннему понятию; теперь же изменение есть и положенное в нечто. – Само нечто определено далее, и отрицание положено как имманентное ему, как его развитие *внутри-себя-бытие*.

Переход определения и свойства друг в друга – это прежде всего снятие их различия; тем самым положено наличное бытие или нечто вообще, а так как оно результат указанного различия, заключающего в себе также и качественное инобытие, то имеются два нечто, но не только вообще иные по отношению друг к другу – в таком случае это отрицание оказалось бы еще абстрактным и относилось бы лишь к сравнительно их [между собой] – теперь это отрицание имеется как *имманентное* этим нечто. Как *налично сущие* они безразличны друг к другу. Но это утверждение их уже не есть непосредственное, каждое из них соотносится с самим собой *через посредство* снятия того инобытия, которое в определении рефлексировано во в-себе-бытие.

Таким образом, нечто относится к иному *из самого себя*, ибо инобытие положено в нем как его собственный момент; его внутри-себя-бытие включает в себе отрицание, через посредство которого оно теперь вообще обладает своим утвердительным наличным бытием. Но от последнего иное отлично также качественно и, стало быть, положено вне нечто. Отрицание своего иного есть лишь качество [данного] нечто, ибо оно нечто именно как это снятие своего иного. Только этим, собственно говоря, иное само противопоставляет себя наличному бытию; иное противопоставляется первому нечто лишь внешне, иначе говоря, так как они на самом деле находятся во взаимной связи безусловно, т. е. по своему понятию, то их связь заключается в том, что наличное бытие *перешло* в инобытие, нечто – в иное и что нечто в той же мере, что и иное, есть иное. Поскольку же внутри-себя-бытие есть небытие инобытия, которое в нем содержится, но в то же время как сущее отлично от него, постольку само нечто есть отрицание, *прекращение в нем иного*: оно положено как относящееся к нему отрицательно и тем самым сохраняющее себя; – это иное, внутри-себя-бытие [данного] нечто как отрицание отрицания есть его *в-себе-бытие*, и в то же время это снятие дано *в нем* как простое отрицание, а именно как отрицание им внешнего ему другого нечто. Именно *одна* их определенность, с одной стороны, тождественна с внутри-себя-бытием этих нечто как отрицание отрицания, а с другой, поскольку эти отрицания противостоят одно другому как другие нечто, она, исходя из них же самих, смыкает их и точно так же отделяет их друг от друга, так как каждое из них отрицает иное; это *граница*.

3. *Бытие-для-иного* есть неопределенная, утвердительная общность [всякого] нечто со своим иным; в границе выдвигается *небытие-для-иного*, качественное отрицание иного, недопускаемого вследствие этого к рефлексированному в себя нечто. Следует присмотреться к развитию (Entwicklung) этого понятия, каковое развитие, впрочем, скорее оказывается запутанностью (Verwicklung) и противоречием. Противоречие сразу же имеется в том, что граница как рефлексированное в себя отрицание [данного] нечто содержит в себе *идеально* моменты нечто и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как *реально, качественно различные*.

а) Нечто, следовательно, есть непосредственное соотносящееся с собой наличное бытие и имеет границу прежде всего как границу в отношении иного; она небытие иного, а не самого нечто; последнее ограничивает в ней свое иное. – Но иное само есть некоторое нечто вообще;

стало быть, граница, которую нечто имеет в отношении иного, есть также граница иного как нечто, граница этого нечто, посредством которой оно не допускает к себе первое нечто как *свое* иное, или, иначе говоря, она есть *небытие этого первого нечто*; таким образом, она есть не только небытие иного, но и небытие как одного, так и другого нечто и, значит, небытие [всякого] *нечто* вообще.

Но по своей сущности граница есть также и небытие иного; таким образом, нечто в то же время *есть* благодаря своей границе. Будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оно оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время сама есть лишь бытие этого нечто: *благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество*. – Это отношение есть внешнее проявление того, что граница есть простое или *первое* отрицание, иное же есть в то же время отрицание отрицания, внутри-себя-бытие [данного] нечто.

Нечто как непосредственное наличное бытие есть, следовательно, граница в отношении другого нечто, но оно имеет ее в *самом себе* и есть нечто через ее опосредствование, которое в той же мере есть его небытие. Граница – это опосредствование, через которое нечто и иное *и есть и не есть*.

В) Поскольку же нечто и *есть и не есть* в своей границе и эти моменты суть некоторое непосредственное, качественное различие, постольку отсутствие наличного бытия [данного] нечто и его наличное бытие оказываются друг вне друга. Нечто имеет свое наличное бытие *вне* (или, как это также представляют себе, *внутри*) своей границы; точно так же и иное, так как оно есть нечто, находится вне ее. Она *середина между ними*, в которой они прекращаются. Они имеют свое *наличное бытие по ту сторону* друг друга и *их границы*; граница как небытие каждого из них есть иное обоих.

В соответствии с таким различием между нечто и его границей *линия* представляется линией лишь вне своей границы, точки; *плоскость* представляется плоскостью вне линии; *тело* представляется телом лишь вне ограничивающей его плоскости. – Именно с этой стороны граница схватывается прежде всего представлением, этим вовне-себя-бытием понятия, и с этой же стороны она берется преимущественно в пространственных предметах.

γ) Но, кроме того, нечто, как оно есть вне границы, есть неограниченное нечто, лишь наличное бытие вообще. Так оно не отличается от своего иного; оно лишь наличное бытие, имеет, следовательно, одно и то же определение со своим иным; каждое из них есть лишь нечто вообще или, иначе говоря, каждое есть иное; оба суть, таким образом, *одно и то же*. Но это их сначала лишь непосредственное наличное бытие теперь положено с определенностью как границей, в которой оба суть то, что они суть, отличные друг от друга. Но она точно так же, как и наличное бытие, есть *общее* им обоим различие, их единство и различие. Это двоякое тождество обоих – наличное бытие и граница – подразумевает, что нечто имеет свое наличное бытие только в границе и что, так как и граница и непосредственное наличное бытие в то же время отрицают друг друга, то нечто, которое есть только в своей границе, в такой же мере отделяет себя от самого себя и по ту сторону себя указывает на свое небытие и выражает свое небытие как свое бытие, переходя, таким образом, в это бытие. Чтобы применить это к предыдущему примеру, следует сказать, что по одному определению нечто есть то, что оно есть, только в своей границе; в таком случае *точка* есть граница *линии* не только в том смысле, что линия лишь прекращается в точке и как наличное бытие находится вне точки; *линия* есть граница *плоскости* не только в том смысле, что плоскость лишь прекращается в линии (это точно так же применимо к *плоскости* как к границе *тела*), но и в том смысле, что в точке линия также и *начинается*; точка есть абсолютное начало линии. Даже и в том случае, когда линию представляют себе продолженной в обе ее стороны безгранично, или, как обычно выражаются, бесконечно, точка составляет ее *элемент*, подобно тому как линия составляет элемент

плоскости, а плоскость – элемент тела. Эти *границы* суть *принцип* того, что они ограничивают, подобно тому как единица, например как сотая, есть граница, но также и элемент целой сотни.

Другое определение – беспокойство, присущее [всякому] нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть *противоречие*, заставляющее его выйти за свои пределы. Так, диалектика самой точки – это стать линией; диалектика линии – стать плоскостью, диалектика плоскости – стать целокупным пространством. Вторая дефиниция линии, плоскости и всего пространства гласит поэтому, что через *движение* точки возникает линия, через движение линии возникает плоскость и т. д. Но на это *движение* точки, линии и т. д. смотрят как на нечто случайное или как на нечто такое, что мы только представляем себе. Однако такой взгляд опровергается, собственно говоря, уже тем, что определения, из которых, согласно этой дефиниции, возникают линии и т. д., суть их *элементы* и *принципы*, а последние в то же время суть не что иное, как и их границы; возникновение, таким образом, рассматривается не как случайное или лишь представляемое. Что точка, линия, поверхность сами по себе, противореча себе, суть начала, которые сами отталкиваются от себя, и что точка, следовательно, из себя самой, через свое понятие, переходит в линию, *движется в себе* и заставляет возникнуть линию и т. д., – это заключено в понятии границы, имманентной [данному] нечто. Однако само применение следует рассматривать там, где будем трактовать о пространстве; чтобы здесь бегло указать на это применение, скажем, что точка есть совершенно абстрактная граница, но *в некотором наличном бытии*; последнее берется здесь еще совершенно неопределенно; оно есть так называемое абсолютное, т. е. абстрактное *пространство*, совершенно непрерывное вне-друг-друга-бытие. Тем, что граница не абстрактное отрицание, а отрицание в *этом наличном бытии*, тем, что она *пространственная* определенность, – точка пространственна, представляет собой противоречие между абстрактным отрицанием и непрерывностью и, стало быть, совершающийся и совершившийся переход в линию и т. д., ибо на самом деле *нет* ни точки, ни линии, ни поверхности.

Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаемое как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и гонится дальше себя, есть *конечное*.

с) Конечность

Наличное бытие определено; нечто имеет некоторое качество, и в нем оно не только определено, но и ограничено; его качество есть его граница; обремененное границей, нечто сначала остается утвердительным, спокойным наличным бытием. Но это отрицание, когда оно развито так, что противоположность между наличным бытием данного нечто и отрицанием как имманентной ему границей сама есть его внутрн-себя-бытие и данное нечто, таким образом, есть лишь становление в самом себе, – это отрицание составляет в таком случае его конечность.

Когда мы говорим о вещах, что *они конечны*, то разумеем под этим, что они не только имеют некоторую определенность, что качество дано не только как реальность и в-себе-сущее определение, что они не только ограничены, – в этом случае они еще обладают наличным бытием вне своей границы, – но что скорее небытие составляет их природу, их бытие. Конечные вещи *суть*, но их соотношение с самими собой состоит в том, что они соотносятся с самими собой как *отрицательные*, что они именно в этом соотношении с самими собой гонят себя дальше себя, дальше своего бытия. Они *суть*, но истиной этого бытия служит их *конец*. Конечное не только изменяется, как нечто вообще, а *преходит*; и не только возможно, что оно преходит, так что оно могло бы быть, не преходя, но бытие конечных вещей как таковое состоит в том, что они содержат зародыш прехождения как свое внутри-себя-бытие, что час их рождения есть час их смерти.

а) Непосредственность конечности

Мысль о конечности вещей влечет за собой эту скорбь по той причине, что конечность эта есть доведенное до крайности качественное отрицание и что в простоте такого определения им уже не оставлено никакого утвердительного бытия, *отличного* от их определения к гибели. Ввиду этой качественной простоты отрицания, возвратившегося к абстрактной противоположности между ничто и прохождением, с одной стороны, и бытием – с другой, конечность есть наиболее упрямая категория рассудка; отрицание вообще, свойство, граница уживаются со своим иным – с наличным бытием; даже от абстрактного ничто самого по себе как от абстракции отказываются; но конечность есть *фиксированное в себе* отрицание и поэтому резко противостоит своему утвердительному. Конечное, правда, позволяет привести себя в движение, оно само и состоит в том, что оно определено к своему концу, но только к своему концу; оно скорее есть отказ от того, чтобы его утвердительно приводили к его утвердительному, к бесконечному, чтобы его приводили в связь с последним. Оно, стало быть, положено нераздельным со своим ничто, и этим отрезан путь к какому бы то ни было его примирению со своим иным, с утвердительным. Определение конечных вещей не простирается далее их *конца*. Рассудок никак не хочет отказаться от этой скорби о конечности, делая небытие определением вещей и вместе с тем *непреходящим* и *абсолютным*. Их преходящность (*Vergänglichkeit*) могла бы перейти лишь в иное, в утвердительное; тогда их конечность отделилась бы от них; но она есть их неизменное качество, т. е. не переходящее в свое иное, т. е. в свое утвердительное; *таким образом она вечна*.

Это весьма важное наблюдение; но что конечное абсолютно – это такая точка зрения, которую, разумеется, вряд ли какое-либо философское учение или какое-либо воззрение или рассудок позволят навязать себе; скорее в утверждении о конечном определено содержится противоположный взгляд: конечное есть ограниченное, преходящее; конечное есть *только* конечное, а не непреходящее; это заключается непосредственно в его определении и выражении. Но важно знать, настаивает ли это воззрение на том, чтобы мы не шли дальше *бытия конечности* и рассматривали *преходящность* как сохраняющуюся, или же [на том, что] *преходящность* и *прехождение преходят*? Что это не имеет места, фактически утверждается как раз тем воззрением на конечное, которое делает *прехождение последним* [моментом] в конечном. Оно определено утверждает, что конечное не уживается и несоединимо с бесконечным, что конечное полностью противоположно бесконечному. Бесконечному приписывается бытие, абсолютное бытие; конечное, таким образом, остается по отношению к нему фиксированным как его отрицательное; несоединимое с бесконечным, оно остается абсолютно у себя; оно могло бы получить утвердительность от утвердительного, от бесконечного и таким образом оно прешло бы; но как раз соединение с последним объявляется невозможным. Если верно, что оно по отношению к бесконечному не остается неизменным, а преходит, то, как мы сказали раньше, последний [момент] в нем есть именно его прехождение, а не утвердительное, которым могло бы быть лишь прехождение прехождения. Если же конечное преходит не в утвердительное, а его конец понимается как *ничто*, то мы снова оказались бы у того первого, абстрактного ничто, которое само давно прешло.

Однако у этого ничто, которое должно быть *только* ничто и которому в то же время приписывают некоторое существование, а именно существование в мышлении, представлении или речи, мы встречаем то же самое противоречие, которое только что было указано у конечного, с той лишь разницей, что в абстрактном ничто это противоречие только *встречается*, а в конечности оно *решиительно выражено*. Там оно представляется субъективным, здесь же утверждают, что конечное противостоит бесконечному *вечно, есть* в себе ничтожное и дано *как* в себе ничтожное. Это нужно осознать; и развертывание конечного показывает, что оно в

самом себе как это противоречие рушится внутри себя, но при этом действительно разрешает указанное противоречие, [обнаруживая], что оно не только преходяще и преходит, но что преходение, ничто не есть последний момент, а само преходит.

В) *Предел и долженствование*

Хотя абстрактно это противоречие сразу же содержится в том, что *нечто* конечно, или, иначе говоря, что конечное *есть*, однако *нечто* или бытие уже не положено абстрактно, а рефлектировано в себя и развито как внутри-себя-бытие, имеющее в себе некоторое определение и свойство и, еще определеннее, границу в самом себе, которая, будучи имманентна этому нечто и составляя качество его внутри-себя-бытия, есть конечность. Мы должны посмотреть, какие моменты содержатся в этом понятии конечного нечто.

Определение и свойство оказались *сторонами* для внешней рефлексии. Но первое уже содержало инобытие как принадлежащее к «в себе» [данного] нечто. Внешность инобытия находится, с одной стороны, в собственном внутреннем [данного] нечто, а, с другой, она как внешность остается отличной от этого внутреннего, она еще внешность, как таковая, но *в* (an) нечто. Но так как, далее, инобытие как *граница* само определено как отрицание отрицания, то имманентное [данному] нечто инобытие положено как соотношение обеих сторон, и единство [этого] нечто с собой – последнему принадлежит и определение, и свойство – есть его обращенное против самого себя соотношение, отрицающее в нем его имманентную границу соотношением его в-себе-сущего определения с этой границей. Тождественное себе внутри-себя-бытие соотносится, таким образом, с самим собой как со своим собственным небытием, однако как отрицание отрицания, как отрицающее это свое небытие, которое в то же время сохраняет в нем наличное бытие, ибо оно качество его внутри-себя-бытия. Собственная граница [данного] нечто, положенная им, таким образом, как такое сущностное в то же время отрицательное, есть не только граница, как таковая, а *предел*. Но предел есть не только положенное как подвергнутое отрицанию; отрицание обоюдоостро, поскольку положенное им как подвергнутое отрицанию есть *граница*. А именно граница есть вообще то, что обще для нечто и иного; она есть также определенность *в-себе-бытия* определения, как такового. Следовательно, это в-себе-бытие как отрицательное соотношение со своей границей, также отличной от него, с собой как пределом, есть *долженствование*.

Для того чтобы граница, которая вообще есть во [всяком] нечто, была пределом, нечто должно в то же время внутри самого себя *переступить ее*, в самом себе соотноситься с *ней как с некоторым не-сущим*. Наличное бытие [данного] нечто находится в состоянии спокойствия и равнодушия, как бы *рядом* со своей границей. Но нечто переступает свою границу лишь постольку, поскольку оно есть ее снятость, отрицательное по отношению к ней в-себе-бытие. А так как граница в самом *определении* существует как предел, то нечто тем самым переступает *через само себя*.

Долженствование содержит, следовательно, двойное определение: *во-первых*, как в-себе-сущее определение, противостоящее отрицанию, а *во-вторых*, как некое небытие, которое как предел отлично от него, но в то же время само есть в-себе-сущее определение.

Итак, конечное определилось как соотношение его определения с границей; определение есть в этом соотношении *долженствование*, а граница – *предел*. Оба суть, таким образом, моменты конечного; стало быть, оба, и долженствование, и предел, сами конечны. Но лишь предел *положен* как конечное; долженствование ограничено лишь в себе, стало быть, для нас. Через свое соотношение с границей, ему самому уже имманентной, оно ограничено, но эта его ограниченность скрыта во в-себе-бытии, ибо по своему наличному бытию, т. е. по своей определенности, противостоящей пределу, долженствование положено как в-себе-бытие.

То, что должно быть, *есть* и вместе с тем *не есть*. Если бы оно *было*, оно тогда не только *должно было бы быть*. Следовательно, долженствование имеет по существу своему некоторый предел. Этот предел не есть нечто чуждое; *то, что лишь* должно быть, есть *определение*, которое теперь положено так, как оно есть в самом деле, а именно как то, что есть вместе с тем лишь некоторая определенность.

В-себе-бытие, присущее [данному] нечто в его определении, низводит себя, следовательно, до *долженствования* тем, что то, что составляет его в-себе-бытие, дано в одном и том же отношении как *небытие*; и притом так, что во внутри-себя-бытии, в отрицании отрицания, указанное выше в-себе-бытие как одно отрицание (то, что отрицает) есть единство с другим отрицанием, которое как качественно другое есть в то же время граница, благодаря чему указанное единство дано как *соотношение* с ней. Предел конечного не есть нечто внешнее; его собственное определение есть также его предел; и предел есть и он сам, и долженствование; он есть то, что обще обоим, или, вернее, то, в чем оба тождественны.

Но, далее, как долженствование конечное выходит *за* свой предел; та же самая определенность, которая есть его отрицание, также снята и, таким образом, есть его в-себе-бытие; его граница также не есть его граница.

Следовательно, как *долженствование* нечто *выше* своего предела, но и наоборот, лишь как *долженствование* оно имеет свой предел; и то и другое нераздельны. Нечто имеет предел постольку, поскольку оно в своем определении имеет отрицание, а определение есть также и снятость предела.

Примечание

[Долженствование]

Долженствование играло последнее время большую роль в философии, особенно в том, что касается морали, и в метафизике вообще как последнее и абсолютное понятие о тождестве в-себе-бытия, или соотношения с *самим собой*, и *определенности*, или границы.

Ты можешь, потому что ты должен^[26] – это выражение, которое должно было много значить, содержится в понятии долженствования. Ибо долженствование есть выход за предел; граница в нем снята, в-себе-бытие долженствования есть, таким образом, тождественное соотношение с собой, стало быть, есть абстракция *возможности* (*des Könnens*). – Но столь же правильно и обратное: *ты не можешь именно потому, что ты должен*. Ибо в долженствовании содержится также и предел как предел; указанный формализм возможности имеет в этом пределе некоторую противостоящую себе реальность, некоторое качественное инобытие, и их соотношение есть противоречие, следовательно, означает не быть в состоянии или, вернее, невозможность.

В долженствовании начинается выхождение за конечность, бесконечность. Долженствование есть то, что в дальнейшем развитии оказывается со стороны указанной невозможности прогрессом в бесконечность.

Мы можем здесь более подробно подвергнуть критике два предрассудка относительно формы *предела* и *долженствования*. Во-первых, обычно придают *большое* значение пределам мышления, разума и т. д. и утверждают, что *невозможно* выйти за эти пределы. В этом утверждении сказывается отсутствие сознания того, что если нечто определено как предел, мы тем самым уже вышли за этот предел. Ибо некоторая определенность, граница, определена как предел лишь в противоположность к его иному вообще как к его *неограниченному*; иное некоторого предела как раз и есть *выход* за этот предел. Камень, металл не выходят за свой предел, потому что *для них* он не есть предел. Но если при таких общих положениях рассудочного

мышления, как утверждение о невозможности выйти за предел, мышление не хочет рассматривать то, что содержится в понятии, то можно сослаться на действительность, в которой подобного рода положения оказываются самым что ни на есть недействительным. Именно вследствие того, что мышление *должно* быть чем-то более высоким, чем действительность, *должно* оставаться вдали от нее, в более высоких областях, в силу того, следовательно, что само оно определено как некоторое *долженствование*, – именно поэтому оно, с одной стороны, не движется к понятию, а, с другой, оказывается в такой же мере неистинным по отношению к действительности, в какой оно неистинно по отношению к понятию. – Так как камень не мыслит и даже не ощущает, то его ограниченность не есть *для него* предел, т. е. она не есть в нем отрицание для ощущения, представления, мышления и т. д., которыми он не обладает. Но даже и камень как некоторое нечто заключает в себе различие между своим определением, или своим в-себе-бытием, и своим наличным бытием, и постольку он тоже выходит за свой предел; понятие, которое он есть в себе, содержит тождество с его иным. Если он способное к окислению [химическое] основание, то он окисляется, нейтрализуется и т. д. В окислении, нейтрализации и т. д. его предел – иметь наличное бытие лишь как [химическое] основание – снимается; он выходит за этот предел; и точно так же и кислота снимает свой предел – быть лишь кислотой, – и в ней, равно как и в щелочном основании, имеется до такой степени *долженствование* – выйти за свой предел, что только силой их можно заставить оставаться – безводными, т. е. в чистом виде, не нейтральными – кислотой и щелочным основанием.

Но если некоторое существование содержит понятие не только как абстрактное в-себе-бытие, но и как для себя сущую целокупность, как влечение, как жизнь, ощущение, представление и т. д., то оно само из самого себя осуществляет [стремление] быть за своим пределом и выходить за свой предел. Растение выходит за предел – быть зародышем, и точно так же за предел – быть цветком, плодом, листом; зародыш становится развитым растением, цветок отцветает и т. д. То, что ощущает в пределе голода, жажды и т. д., есть стремление выйти за этот предел, и оно осуществляет этот выход. Оно ощущает *боль*, и ощущение боли есть прерогатива ощущающей природы. В его самости (Selbst) есть некоторое отрицание, и это отрицание определено в его чувстве *как некоторый предел* именно потому, что ощущающее [существо] обладает чувством своей *самости*, которая есть целокупность, находящаяся за пределом указанной определенности. Если бы оно не находилось за пределом этой определенности, оно не ощущало бы ее как свое отрицание и не испытывало бы боли. – Но разум, мышление не может, дескать, выйти за предел, он, который есть *всеобщее*, само по себе находящееся за пределом особенности *как таковой*, т. е. *всякой* особенности, есть лишь выход за предел. – Правда, не всякий выход за предел и не всякое нахождение за пределом есть истинное освобождение от него, истинное утверждение; уже само *долженствование* есть такое несовершенное выхождение [за предел], есть вообще абстракция. Но указания на совершенно абстрактное всеобщее достаточно, чтобы противостоять такому же абстрактному заверению, будто нельзя выйти за предел, или, пожалуй, достаточно уже указания на бесконечное вообще, чтобы противостоять заверению, будто нельзя выйти за пределы конечного.

Можно при этом упомянуть об одном кажущемся остроумным замечании Лейбница, что если бы магнит обладал сознанием, то он считал бы свое направление к северу определением своей воли, законом своей свободы. Скорее верно другое. Если бы магнит обладал сознанием и, значит, волей и свободой, то он был бы мыслящим, тем самым пространство было бы для него как *всеобщее* пространство объемлющим *все* направления, и потому *одно* направление к северу было бы скорее пределом для его свободы, так же как для человека быть удерживаемым на одном месте есть предел, а для растения – нет.

С другой стороны, *долженствование* есть выхождение за предел, но такое, которое само есть лишь *конечное выхождение*. Оно имеет поэтому свое место и свою силу в области конечного, где оно твердо держится в-себе-бытия против ограниченного и утверждает его как пра-

вило и сущностное против ничтожного. Долг (die Pflicht) есть *долженствование*, обращенное против отдельной воли, против эгоистического вожеления и произвольного интереса; воле, поскольку она в своей подвижности может изолироваться от того, что истинно, напоминают о нем как о некотором *долженствовании*. Те, кто ставит *долженствование* [как принцип] морали так высоко и полагает, будто непризнание *долженствования* чем-то последним и истинным приводит к разрушению нравственности, равно как резонеры, рассудок которых доставляет себе постоянное удовлетворение тем, что он имеет возможность выставить против всего существующего какое-нибудь *долженствование* и тем самым свое притязание на лучшее знание, и которые поэтому в такой же мере не желают, чтобы их лишили *долженствования*, не замечают, что для интересующих их конечных областей жизни *долженствование* полностью признается. – Но в самой действительности вовсе не обстоит так печально с разумностью и законом, чтобы они только были *долженствующими* быть, – дальше этого не идет лишь абстракция в-себя-бытия, – и точно так же неверно, что *долженствование*, взятое в самом себе, постоянно и – что то же самое – что конечность абсолютна. Кантовская и фихтевская философии выдают *долженствование* за высший пункт разрешения противоречий разума, но это скорее точка зрения, не желающая выйти из области конечного и, следовательно, из противоречия.

γ) *Переход конечного в бесконечное*

Долженствование, взятое само по себе, содержит предел, а предел – *долженствование*. Их взаимоотношение есть само конечное, содержащее их оба в своем внутри-себя-бытии. Эти моменты его определения качественно противоположны; предел определен как отрицание *долженствования*, а *долженствование* – как отрицание предела. Таким образом, конечное есть внутреннее противоречие с собой; оно снимает себя, преходит. Но этот его результат, отрицательное вообще, есть α) само его *определение*; ибо оно есть отрицательное отрицательного. Конечное, таким образом, не прешло в прохождении; оно прежде всего стало лишь некоторым *другим* конечным, которое, однако, есть также прехождение как переход в некоторое другое конечное и т. д., можно сказать до *бесконечности*. Но β) рассматривая ближе этот результат, мы убеждаемся, что в своем прехождении, этом отрицании самого себя, конечное достигло своего в-себя-бытия, оно в этом прехождении *слилось с самим собой*. Каждый из его моментов содержит именно этот результат; *долженствование* выходит за предел, т. е. за себя само; но выход за себя, или его иное, есть лишь сам предел. Предел же указывает на непосредственный выход самого себя к своему иному, которое есть *долженствование*, а последнее есть то же раздвоение *в-себя-бытия* и *наличного бытия*, что и предел, есть то же, что и он; выходя за себя, оно поэтому точно так же лишь сливается с собой. Это *тождество с собой*, отрицание отрицания, есть утвердительное бытие, есть, таким образом, иное конечного, *долженствующего* иметь своей определенностью первое отрицание; это иное есть *бесконечное*.

С. БЕСКОНЕЧНОСТЬ

Бесконечное в его простом понятии можно рассматривать прежде всего как новую дефиницию абсолютного; как соотношение с собой, лишенное определений, оно положено как *бытие* и *становление*. *Формы наличного бытия* выпадают из области определений, которые можно рассматривать как дефиниции абсолютного, ибо формы указанной сферы, взятые сами по себе, непосредственно положены лишь как определенности, как конечные вообще. Бесконечное же признается совершенно абсолютным, так как оно явно определено как отрицание конечного, и в бесконечном, следовательно, явно выражено отношение к ограниченности, которой могли бы обладать бытие и становление, хотя сами в себе они не обладают никакой ограниченностью и не обнаруживают таковой, и эта ограниченность отрицается в бесконечном.

Но тем самым бесконечное на самом деле еще не избавлено от ограниченности и конечности. Главное в том, чтобы различить истинное понятие бесконечности и дурную бесконечность, бесконечное разума и бесконечное рассудка; однако последнее есть *оконеченное* (*verendlichte*) бесконечное, и мы увидим, что, удерживая бесконечное чистым от конечного и вдали от него, мы его лишь оконечиваем.

Бесконечное есть

а) в *простом определении* утвердительное как отрицание конечного;

б) но оно тем самым находится во *взаимоопределении с конечным* и есть абстрактное, *одностороннее бесконечное*;

с) оно есть само снятие этого бесконечного, а равно и конечного, как *единый* процесс, – есть *истинное бесконечное*.

а) Бесконечное вообще

Бесконечное есть отрицание отрицания, утвердительное, *бытие*, которое, выйдя из ограниченности, вновь восстановило себя. Бесконечное *есть*, и оно есть в более интенсивном *смысле*, чем первое непосредственное бытие; оно истинное бытие, возвышение над пределом. При слове «бесконечное» для души и для духа *восходит его* свет, ибо в нем дух не только находится абстрактно у себя, а возвышается до самого себя, до света своего мышления, своей всеобщности, своей свободы.

Сначала оказалось для понятия бесконечного, что наличное бытие в своем в-себе-бытии определяет себя как конечное и выходит за предел. В природе самого конечного – выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Бесконечное, стало быть, не стоит *над* конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место *вне* его или *под* ним. Равным образом и *мы*, лишь как некоторый субъективный разум, не выходим за пределы конечного в бесконечное. Так, когда говорят, что бесконечное есть понятие разума и мы разумом возвышаемся над бренным, это совершается без всякого ущерба для конечного, которого вовсе не касается указанное возвышение, остающееся для него внешним. Но поскольку само конечное возвышается до бесконечности, оно отнюдь не принуждается к этому чуждой силой, а в его природе – соотноситься с собой как с пределом – и притом и с пределом как таковым, и с пределом как должествованием – и выходить за этот предел, или, вернее, как соотношение с собой подвергать отрицанию этот предел и выходить за этот предел. Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, а конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным. Бесконечность есть его *утвердительно определение*, то, что оно поистине есть в себе.

Таким образом, конечное исчезло в бесконечном, и то, что *есть*, есть лишь *бесконечное*.

б) Взаимоопределение конечного и бесконечного

Бесконечное *есть*; в этой непосредственности оно в то же время есть *отрицание* некоторого *иного*, конечного. Будучи, таким образом, *сущим* и в то же время *небытием* некоторого иного, оно вернулось в категорию нечто как чего-то определенного вообще; говоря точнее, так как оно наличное бытие, рефлексированное в себя, получающееся посредством снятия определенности вообще, и, следовательно, *положено* как отличное от своей определенности наличное бытие, то оно вернулось в категорию нечто, имеющего некоторую границу. По этой определенности конечное противостоит бесконечному как *реальное наличное бытие*; таким образом, они находятся в качественном *соотношении* как *остающиеся* вне друг друга: *непосредственное бытие* бесконечного снова пробуждает *бытие* своего отрицания, конечного, которое, как сначала казалось, исчезло в бесконечном.

Но бесконечное и конечное не только находятся в этих категориях соотношения; обе стороны определены, далее, так, чтобы быть относительно друг друга лишь *иными*. А именно конечность есть предел, положенный как предел, есть наличное бытие, положенное с *определением* переходить в свое *в-себе-бытие*, становиться бесконечным. Бесконечность есть ничто конечного, его *в-себе-бытие* и *долженствование*, но последнее дано в то же время как рефлексированное в себя, как осуществленное долженствование, как лишь с самим собой соотносящееся совершенно утвердительно бытие. В бесконечности имеется то удовлетворение, что всякая определенность, изменение, всякий предел, а с ним и само долженствование исчезли, положены как снятые, как ничто конечного. Как такое отрицание конечного определено в-себе-бытие, которое, таким образом, как отрицание отрицания утвердительно внутри себя. Однако это утверждение дано как качественно *непосредственное* соотношение с собой, *бытие*; вследствие этого бесконечное сведено к той категории, что ему противостоит конечное как некое *иное*; его отрицательная природа положена как *сущее*, следовательно, как первое и непосредственное отрицание. – Бесконечное, таким образом, обременено противоположностью конечному, которое как иное остается в то же время определенным, реальным наличным бытием, хотя оно в своем в-себе-бытии, в бесконечном, положено в то же время как снятое; последнее есть не-конечное, – некое бытие в определенности отрицания. В сопоставлении с конечным, с кругом сущих определенностей, реальностей, бесконечное есть неопределенное пустое, потустороннее конечного, имеющего свое в-себе-бытие не в своем наличном бытии, которое есть определенное бытие.

Бесконечное, сопоставленное таким образом с конечным, положенное в качественном соотношении *иных* друг с другом, должно быть названо *дурным бесконечным*, бесконечным *рассудка*, который считает его высшей, абсолютной истиной. Те противоречия, в которые он впадает во всех отношениях, как только он берется за применение и объяснение этих своих категорий, должны были бы заставить его осознать, что, полагая, что он достиг своего удовлетворения в примирении истины, он на самом деле пребывает в непримиренном, неразрешенном, абсолютном противоречии.

Это противоречие сразу же сказывается в том, что наряду с бесконечным остается конечное как наличное бытие; имеются, таким образом, *две* определенности; *имеются* два мира, бесконечный и конечный, и в их соотношении бесконечное есть лишь *граница* конечного и, следовательно, *само* есть лишь определенное, *конечное бесконечное*.

Это противоречие развивает свое содержание до более выразительных форм. – Конечное есть реальное наличное бытие, которое таким образом остается и тогда, когда мы переходим к его небытию, к бесконечному. Последнее, как мы показали, имеет своей определенностью в отношении конечного лишь первое, непосредственное отрицание, равно как и конечное в отношении указанного отрицания имеет, как подвергшееся отрицанию, лишь значение некоего *иного* и поэтому еще есть нечто. Следовательно, когда возвышающийся над этим конечным миром рассудок восходит к своему наивысшему, к бесконечному, этот конечный мир остается для него существовать как некое посюстороннее, так что бесконечное лишь положено *над* конечным, *отделяется* от него и именно этим конечное отделяется от бесконечного. Оба *ставятся в различные места*: конечное как здешнее наличное бытие, а бесконечное, хотя оно и есть «в-себе» конечного, все же как некое потустороннее перемещается в смутную, недостижимую даль, *вне* которой находится и остается конечное.

Отделенные таким образом друг от друга, они столь же существенно *соотнесены* друг с другом именно разлучающим их отрицанием. Это отрицание, соотносящее их – рефлексированные в себя нечто, есть взаимная граница одного относительно другого, и притом таким образом, что каждое из них имеет ее не только относительно другого *в нем*, но и отрицание есть их *в-себе-бытие*; каждое из них, таким образом, имеет границу в самом себе, взятом особо, в его отделенности от другого. Но эта граница существует как первое отрицание; таким образом,

оба ограничены, конечны в самих себе. Однако каждое из них, как утвердительно соотносящееся с собой, есть также и отрицание своей границы. Таким образом, оно непосредственно отталкивает ее от себя как свое небытие и, будучи качественно отделенным от нее, оно ее полагает как некоторое *другое бытие*, вовне себя; конечное полагает свое небытие как это бесконечное, а бесконечное полагает таким же образом конечное. Что от конечного необходимым образом, т. е. благодаря определению конечного, совершается переход к бесконечному и что конечное возвышается до в-себе-бытия, – с этим легко соглашаются, поскольку конечное, хотя и определено как устойчивое наличное бытие, определено, однако, *также* и как ничтожное *в себе*, следовательно, по своему определению разлагающееся, а бесконечное, хотя и определено как обремененное отрицанием и границей, определено, однако, также и как само сущее *в себе*, так что эта абстракция соотносящегося с собой утверждения составляет его определение и, следовательно, согласно последнему, в нем не заключено конечное наличное бытие. Но мы показали выше, что само бесконечное получает утвердительное бытие лишь *посредством* отрицания как отрицания отрицания и что это его утверждение, взятое как лишь простое, качественное бытие, низводит содержащееся в нем отрицание до простого, непосредственного отрицания и тем самым – до определенности и границы, которая как противоречащая его в-себе-бытию затем точно так же исключается из него, полагается не как ему принадлежащая, а, наоборот, как противоположная его в-себе-бытию, как конечное. Таким образом, поскольку каждое из них в самом себе и в силу своего определения есть полагание своего иного, они *неотделимы* друг от друга. Но это их единство *скрыто* в их качественном инобытии; оно *внутреннее* единство, которое лишь лежит *в основании*.

Этим определен способ проявления указанного единства; положенное в *наличном бытии*, оно дано как превращение или переход конечного в бесконечное, и наоборот; так что бесконечное в конечном и конечное в бесконечном, иное в ином лишь *выступает*, т. е. каждое из них есть некое собственное *непосредственное* возникновение в ином и их соотношение лишь внешнее.

Процесс их перехода [друг в друга], если рассматривать его подробно, имеет следующий вид. Совершается выхождение за пределы конечного в бесконечное. Это выхождение проявляется как внешнее действие. Что возникает в этой потусторонней для конечного пустоте? Что в ней положительного? В силу неотделимости бесконечного и конечного друг от друга (иначе говоря, в силу того, что это находящееся на своей стороне бесконечное само ограничено) возникает граница; бесконечное исчезло, и появилось его иное, конечное. Но это появление конечного представляется чем-то внешним для бесконечного, а новая граница – чем-то таким, что не возникает из самого бесконечного, а само уже находилось в наличии. Происходит, таким образом, возврат к прежнему, тщетно снятому определению. Но эта новая граница сама есть лишь нечто такое, что должно быть снято или, иначе говоря, что следует преступить. Стало быть, снова возникла пустота, ничто, в котором также встречается указанная определенность, некоторая новая граница – *и так далее до бесконечности*.

Имеется *взаимоопределение конечного и бесконечного*; конечное конечно лишь в соотношении с должествованием или с бесконечным, а бесконечное бесконечно лишь в отношении с конечным. Они неотделимы друг от друга и в то же время всецело иные в отношении друг друга; каждое из них имеет в самом себе свое иное; таким образом, каждое есть единство себя и своего иного и есть в своей определенности наличное бытие, состоящее в том, чтобы *не* быть тем, что оно есть само и что есть его иное.

Именно это взаимоопределение, отрицающее само себя и свое отрицание, выступает как *прогресс в бесконечность*, который в столь многих образах и применениях признается чем-то *последним*, дальше чего уже не идут, ибо, дойдя до этого «*и так далее до бесконечности*», мысль обычно считает свою цель достигнутой. – Этот прогресс происходит всюду, где *относительные* определения доводятся до их противопоставления, так что они находятся в нераз-

дельном единстве и тем не менее каждому в отношении другого приписывается самостоятельное наличное бытие. Этот прогресс есть поэтому *противоречие*, которое не разрешено, а всегда выражено лишь как *имеющееся налично*.

Имеется некое абстрактное выхождение, которое остается неполным, так как не *выходят за само это выхождение*. Имеется бесконечное; за бесконечное, правда, выходят, ибо полагают некоторую новую границу, но тем самым, как раз наоборот, лишь возвращаются к конечному. Эта дурная бесконечность есть в себе то же самое, что вечное *долженствование*; она хотя и есть отрицание конечного, не может, однако, истинно освободиться от него; это конечное снова выступает *в ней же самой* как ее иное, потому что это бесконечное дано лишь как находящееся *в соотношении* с другим для него конечным. Прогресс в бесконечность есть поэтому лишь повторяющаяся одинаковость, одно и то же скучное *чередование* этого конечного и бесконечного.

Бесконечность бесконечного прогресса остается обремененной конечным, как таковым, ограничена им и сама *конечна*. Но этим она на самом деле была бы положена как единство конечного и бесконечного. Однако указанное единство не делается предметом размышления. Тем не менее только оно и вызывает в конечном бесконечное и в бесконечном конечное; оно есть, так сказать, движущая пружина бесконечного прогресса. Прогресс этот есть *внешняя сторона* указанного единства, которой удовлетворяется представление, удовлетворяется этим вечным повторением одного и того же чередования, пустым беспокойством выхождения за границу к бесконечности, выхождения, которое *находит* в этом бесконечном новую границу, но так же не может удержаться на этой границе, как и на бесконечном. Это бесконечное имеет твердую детерминацию некоего *потустороннего*, которое не может быть достигнуто, потому что оно не *должно* быть достигнуто, так как не хотят отказаться от определенности потустороннего, от *сущего* отрицания. По этому определению оно имеет против себя конечное как некое *постустороннее*, которое так же не может возвышаться до бесконечности именно потому, что оно имеет эту детерминацию некоторого *иного* и, следовательно, детерминацию *наличного бытия*, постоянно порождающего себя в своем потустороннем и притом как отличное от бесконечного.

с) Утвердительная бесконечность

В показанном нами переходящем в ту и другую сторону взаимоотношении конечного и бесконечного их истина уже *имеется* в себе, и требуется лишь воспринять то, что имеется. Этот переход в ту и другую сторону составляет внешнюю реализацию понятия. В ней *положено* – но *внешне*, одно вне другого – то, что содержится в понятии; требуется лишь сравнение этих разных моментов, в котором получается *единство*, дающее само понятие. *Единство* бесконечного и конечного – мы на это часто указывали, но здесь следует в особенности напомнить об этом – есть неудачное выражение для единства, каково оно есть поистине; но и устранение этого неудачного определения должно иметься в этом находящемся перед нами проявлении понятия.

Взятое по своему ближайшему, лишь непосредственному определению, бесконечное существует только как *выхождение за конечное*; по своему определению оно есть отрицание конечного; таким образом, конечное существует лишь как то, за пределы чего следует выйти, как отрицание себя в самом себе, отрицание, которое есть бесконечность. В *каждом* [из них] *заключается*, следовательно, *определенность иного*, причем по смыслу (*Meinung*) бесконечного прогресса они исключены друг из друга и лишь попеременно следуют одно за другим; одно не может быть положено и понято без другого, бесконечное – без конечного и конечное – без бесконечного. Когда *высказывают*, что такое бесконечное, а именно, что оно есть отрицание *конечного*, то в то же время *говорят* о самом конечном; и *обойтись* без него при опреде-

лении бесконечного *нельзя*. Нужно только *знать, что говоришь*, чтобы найти в бесконечном определение конечного. Относительно же конечного, с другой стороны, сразу соглашаются, что оно есть ничтожное; но именно его ничтожность и есть бесконечность, от которой оно так же неотделимо. – Может показаться, что это понимание исходит из их *соотношения* с их *иным*. Следовательно, если их брать *безотносительно*, так что они будут соединены лишь союзом «и», то они будут противостоять друг другу как самостоятельные, каждое из которых есть только в самом себе. Посмотрим, каковы они, взятые таким именно образом. Бесконечное в этом случае есть *одно из этих двух*; но как *лишь* одно из двух оно само конечно, оно не целое, а лишь одна сторона; оно имеет свою границу в противостоящем; таким образом, оно есть *конечное бесконечное*. Имеются лишь *два конечных*. Как раз в том, что бесконечное *отделено* таким образом от конечного, стало быть, установлено как *одностороннее*, и заключается его конечность и, стало быть, его единство с конечным. – Конечное, со своей стороны, как поставленное само по себе в отдалении от бесконечного, есть это *соотношение с собой*, в котором удалена его относительность, зависимость, его переходящность; оно есть та же самостоятельность и то же утверждение себя, которыми должно быть бесконечное.

Оба способа рассмотрения, имеющие своим исходным пунктом, как кажется сначала, разную определенность, поскольку первый якобы брал лишь *соотношение* друг с другом бесконечного и конечного, каждого с его иным, а второй держит их в их полной отделенности друг от друга, приводят к одному и тому же результату. Бесконечное и конечное, взятые по их *соотношению* друг с другом, которое как будто внешне для них, но [на самом деле] для них существенно и без которого ни одно из них не есть то, что оно есть, содержат, таким образом, свое иное в своем собственном определении, и точно так же каждое, *взятое особо*, рассматриваемое *в самом себе*, заключает в себе свое иное как свой собственный момент.

Это и дает приобретенное дурную славу единство конечного и бесконечного – единство, которое само есть бесконечное, охватывающее собой само себя и конечность, – следовательно, бесконечное в другом смысле, чем в том, согласно которому конечное отделено от него и поставлено на другой стороне. Так как они должны быть также и различены, то каждое, как мы показали раньше, есть само в себе единство обоих; таким образом, получаются два таких единства. То, что общее тому и другому, [т. е.] единство этих двух определенностей, полагает их прежде всего как единство, подвергнувшееся отрицанию, так как считают, что каждое есть то, что оно есть в их различности; в своем единстве они, следовательно, теряют свою качественную природу. Это – важное соображение против представления, которое не хочет отказаться от того, чтобы бесконечное и конечное удерживались в своем единстве в том качестве, какое они должны иметь, взятые вне друг друга, и потому видит в указанном единстве только противоречие, а не также и разрешение его путем отрицания качественной определенности их обоих. Так извращается прежде всего простое, всеобщее единство бесконечного и конечного.

Но так как их следует далее брать и как различные, то единство бесконечного [и конечного], которое само есть каждый из этих моментов, определено в каждом из них различным образом. Бесконечное по своему определению имеет в самом себе (an ihm) отличную от себя конечность; первое есть «в-себе» (das Ansich) в этом единстве, а конечность есть лишь определенность, граница в нем; но это такая граница, которая есть его всецело иное, его противоположность. Его определение, которое есть в-себе-бытие, как таковое, портится от примеси такого рода качества; оно, таким образом, *оконеченное бесконечное*. Подобным же образом, так как конечное, как таковое, есть лишь не-в-себе-бытие, но согласно указанному единству заключает в себе также и свою противоположность, то оно возвышается над своей ценностью и притом, можно сказать, бесконечно; оно полагается как *обесконечное* конечное.

Так же как раньше рассудок извращал простое единство, так он теперь извращает двойное единство бесконечного и конечного. Это и здесь происходит потому, что в одном из этих двух единств бесконечное принимается не за подвергнувшееся отрицанию, а наоборот, за в-себе-

бытие, в котором, следовательно, не должны быть положены определенность и предел; в-себе-бытие этим-де низводится и портится. Конечное, наоборот, равным образом фиксируется как не подвергшееся отрицанию, хотя и ничтожное в себе, так что оно в своей связи с бесконечным возвышается до того, что оно не *есть*, и тем самым оно в противоположность его не исчезнувшему, а наоборот, постоянному определению обесконечивается.

Извращение, которое совершает рассудок в отношении конечного и бесконечного и которое состоит в том, что он фиксирует их соотношение как качественное различие и утверждает, что в своем определении они раздельны и притом абсолютно раздельны, – это извращение основывается на забвении того, что представляет собой понятие этих моментов для самого рассудка. Согласно этому понятию единство конечного и бесконечного не есть ни внешнее сведение их вместе, ни ненадлежащее, противное их определению соединение, в котором связывались бы в себе раздельные и противоположные, самостоятельные в отношении друг друга, сущие и, стало быть, несовместимые [определения], а каждое есть само в себе это единство, и притом лишь как *снятие* самого себя, как снятие, в котором ни одно не имеет перед другим преимущества в-себе-бытия и утвердительного наличного бытия. Как мы показали раньше, конечность дана лишь как выхождение за свои пределы; в ней, следовательно, содержится бесконечность, иное ее самой. Точно так же бесконечность дана лишь как выхождение за конечное; в ней, следовательно, как нечто сущностное содержится ее иное и, стало быть, она в самой себе есть иное самой себя. Конечное не снимается бесконечным как вне его имеющейся силой, его бесконечность – в снятии самого себя.

Это снятие есть, стало быть, не изменение или инобытие вообще, не снятие [данного] *нечто*. То, в чем конечное снимает себя, есть бесконечное как подвергание конечности отрицанию; но конечность сама давно уже есть лишь наличное бытие, определенное как некоторое *небытие*. Следовательно, только *отрицание снимает* себя в *отрицании*. Точно так же бесконечность со своей стороны определена как отрицательность конечности и, стало быть, определенности вообще, – как пустота потустороннего; его снятие себя в конечном есть возвращение после бегства в пустоту (*aus der leeren Flucht*), *отрицание* такого потустороннего, которое есть нечто *отрицательное* в самом себе.

Следовательно, одно и то же отрицание отрицания – вот что имеется в обоих. Но это отрицание отрицания есть *в себе* соотношение с самим собой, утверждение, однако как возвращение к самому себе, т. е. через *опосредствование*, которое есть отрицание отрицания. Именно эти определения следует иметь в виду прежде всего; второе же, [что следует иметь в виду], – это то, что они в бесконечном прогрессе также и *положены*, и то, как они в нем положены, а именно положены еще не в своей последней истине.

Здесь, *во-первых*, оба – и бесконечное, и конечное – подвергаются отрицанию, одинаково совершается выход и за конечное, и за бесконечное; *во-вторых*, они полагаются также и как различные, каждое после другого, как сами по себе положительные. Мы выделяем, таким образом, эти два определения, сравнивая их между собой, точно так же как мы в сравнении, внешнем сравнении, отделили друг от друга два способа рассмотрения – рассмотрение конечного и бесконечного в их соотношении и рассмотрение каждого из них, взятого само по себе. Но бесконечный прогресс выражает нечто большее; в нем положена и [их] *связь* также как различных, однако сначала она положена только еще как переход и чередование. Нам следует лишь в простом размышлении разглядеть то, что здесь на самом деле имеется.

Сначала можно брать то отрицание конечного и бесконечного, которое положено в бесконечном прогрессе, как простое, следовательно, брать их как внеположные, лишь следующие друг за другом. Если начнем с конечного, то совершается выход за границу, конечное подвергается отрицанию. Находящееся по ту сторону конечного – бесконечное – имеется, следовательно, теперь налицо, но в последнем снова *возникает* граница; таким образом, имеется выход за бесконечное. Это двойное снятие, однако, отчасти положено вообще лишь как некоторое

внешнее событие (*Geschehen*) и чередование моментов, отчасти же еще не положено как *одно единство*; каждое из этих выхождений есть свой собственный разбег, новый акт, так что они, таким образом, лишены связи друг с другом. – Но в бесконечном прогрессе имеется, далее, и их *соотношение*. Это, *во-первых, конечное*; затем совершается выхождение за конечное; это отрицательное или потустороннее конечного есть бесконечное: *в-третьих*, совершается снова выхождение за это отрицание, возникает новая граница, опять некоторое *конечное*. – Это – полное, замыкающее само себя движение, пришедшее к тому, что составляло начало. Возникает *то же, из чего исходили*, т. е. конечное восстановлено; оно, следовательно, *слилось с самим собой, снова нашло в своем потустороннем лишь себя*.

То же самое происходит и с бесконечным. В бесконечном, по ту сторону границы, возникает лишь новая граница, которую постигает та же участь – подвергнуться отрицанию в качестве конечного. Что, таким образом, снова имеется, это *то же* бесконечное, которое перед тем исчезло в новой границе. Бесконечное поэтому своим снятием, этой новой границей, не выталкивается дальше за эту границу, оно не удалено ни от конечного, – ибо конечное и состоит лишь в том, что оно переходит в бесконечное, – ни от себя самого, ибо оно *пришло к себе*.

Таким образом, оба, конечное и бесконечное, суть *движение*, состоящее в возвращении к себе через свое отрицание; они даны лишь как *опосредствование* внутри себя, и утвердительное обоих содержит отрицание обоих и есть отрицание отрицания. – Они, таким образом, суть *результат* и, стало быть, не то, чем они были в определении своего *начала*, – конечное не есть со своей стороны некоторое *наличное бытие*, а бесконечное не есть некоторое *наличное бытие* или *в-себе-бытие* по ту сторону наличного бытия, т. е. определенного как конечное. Единству конечного и бесконечного рассудок столь энергично противится только потому, что он предполагает *вечными* предел и конечное, равно как и в-себе-бытие; тем самым он *упускает из виду* отрицание обоих, фактически имеющееся в бесконечном прогрессе, равным образом и то, что они встречаются в последнем лишь как моменты некоторого целого и что каждое из них обнаруживается лишь через посредство своей противоположности, а по существу также и через посредство снятия своей противоположности.

Когда мы сначала рассматривали возвращение к себе и как возвращение конечного к себе, и как возвращение бесконечного к себе, то в самом этом результате обнаруживается некоторая неправильность, связанная с только что порицавшейся нами неудачностью [выражения «единство бесконечного и конечного»]: в первый раз взято *исходным пунктом* конечное, а во второй раз – бесконечное, и только благодаря этому возникают *два* результата. Но на самом деле совершенно безразлично, какое из них мы берем как начало и, следовательно, само собой отпадает то различие, которое породило *двоякость* результата. Это равным образом положено в неограниченной по направлению обеих сторон линии бесконечного прогресса, в котором каждому из моментов присуще одинаковое чередование, и совершенно несущественно, какой из них возьмем и сделаем началом. – Они различаются в этом бесконечном прогрессе, но одинаковым образом одно есть лишь момент другого. Так как они оба, конечное и бесконечное, сами суть моменты прогресса, они *совместно* суть *конечное*, и так как они столь же совместно подвергаются отрицанию и в нем, и в результате, то этот результат как отрицание указанной конечности обоих истинно именуется бесконечным. Их различие есть, таким образом, тот *двоякий смысл*, который они оба имеют. Конечное имеет тот двоякий смысл, что оно, во-первых, есть лишь конечное *по отношению* к бесконечному, которое ему противостоит, и что оно, во-вторых, есть в *одно и то же время* и конечное, и противостоящее ему бесконечное. Бесконечное также имеет тот двоякий смысл, что оно есть, [во-первых], *один* из этих двух моментов, – в этом случае оно есть дурное бесконечное – и, [во-вторых], оно есть то бесконечное, в котором оба, оно само и его иное, суть лишь моменты. Следовательно, бесконечное, каково оно на самом деле, есть процесс, в котором оно низводит себя до того, чтобы быть лишь *одним* из своих определений, противостоять конечному и, значит, быть самому лишь одним из конеч-

ных, а затем снимает это свое отличие от себя самого для утверждения себя и есть через это опосредствование *истинно бесконечное*.

Это определение истинно бесконечного не может быть облечено в уже отвергнутую [нами] *формулу единства* конечного и бесконечного; *единство есть* абстрактное, неподвижное равенство с самим собой, и моменты [тогда] также оказываются неподвижно сущими. Бесконечное же, подобно своим двум моментам, дано по своему существу скорее лишь как *становление*, но становление, *далее определенное* теперь в своих моментах. Становление имеет сначала своими определениями абстрактное бытие и ничто; как изменение оно имеет своими моментами налично сущие, [т. е.] нечто и иное; теперь же как бесконечное оно имеет своими моментами конечное и бесконечное, которые сами даны как становящиеся.

Это бесконечное как возвращенность-в-себя, соотношение себя с самим собой, есть *бытие*, но не лишенное определений абстрактное бытие, ибо оно положено отрицающим отрицанием; оно, следовательно, есть также и *наличное бытие*, ибо оно содержит отрицание вообще и, стало быть, определенность. Оно *есть* и оно *есть здесь*, в данный момент, налично. Только дурное бесконечное есть *потустороннее*, ибо оно *лишь* отрицание конечного, положенного как *реальное*; таким образом, оно абстрактное, первое отрицание; будучи определено *лишь* как отрицательное, оно не имеет в себе утверждения *наличного бытия*; фиксированное как только отрицательное, оно даже *не должно* быть *здесь* – оно должно быть недостижимым.

Но эта недостижимость есть не величие (Hoheit) его, а его недостаток, который имеет свое последнее основание в том, что *конечное*, как таковое, удерживается *как сущее*. Неистинное есть недостижимое; и легко усмотреть, что такое бесконечное неистинно. – Образом прогресса в бесконечность служит *прямая линия*, только на обеих границах которой лежит бесконечное и всегда лишь там, где ее – а она есть наличное бытие – нет, и которая *выходит* к этому отсутствию своего наличного бытия, т. е. выходит в неопределенное; истинная же бесконечность, повернутая обратно к себе, имеет своим образом *круг*, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имея ни *начального пункта*, ни какого-либо *конца*.

Истинная бесконечность, взятая, таким образом, вообще как *наличное бытие*, положенное как *утвердительное* в противоположность абстрактному отрицанию, есть *реальность* в более высоком смысле, чем та реальность, которая раньше была *просто* определена; она получила здесь некоторое конкретное содержание. Не конечное есть реальное, а бесконечное. Так в дальнейшем реальность определяется как сущность, понятие, идея и т. д. Однако при рассмотрении более конкретного излишне повторять такие более ранние, более абстрактные категории, как реальность, и применять их для более конкретных определений, чем те, что они суть сами в себе. Такое повторение, как, например, когда говорят, что сущность или идея есть реальное, вызывается тем, что для неразвитого мышления самые абстрактные категории, такие как бытие, наличное бытие, реальность, конечность, суть наиболее привычные.

Здесь повторение категории реальности вызывается более определенной причиной, так как то отрицание, в отношении которого она есть утвердительное, есть здесь отрицание отрицания, и, стало быть, она сама противопоставляется той реальности, которая есть конечное наличное бытие. – Отрицание определено, таким образом, как идеальность; идеальное (ideelle)³⁷ есть конечное, как оно есть в истинно бесконечном – как некоторое определение, содержание, которое различно, но не есть нечто *самостоятельно сущее*, а дано как *момент*. Идеальность имеет этот более конкретный смысл, который не вполне выражен отрицанием конечного наличного бытия. – Но в отношении реальности и идеальности противоположность между конечным и бесконечным понимают так, что конечное считается реальным, а бесконечное идеальным;

³⁷ Ideale имеет более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), чем Ideelle; первому здесь еще не место; поэтому мы здесь употребляем термин ideelle. В отношении реальности это различие в словоупотреблении не имеет место: das Reelle и Reale употребляются приблизительно в одном и том же значении. Выяснение оттенков этих двух выражений в их отличии друг от друга не представляет интереса.

как и в дальнейшем, понятие рассматривается как нечто идеальное и притом как нечто *лишь* идеальное, наличное же бытие вообще рассматривается как реальное. При таком понимании, разумеется, нисколько не поможет то, что мы имеем для обозначения указанного конкретного определения отрицания особое слово «идеальное»; при этой противоположности снова возвращаются к односторонности абстрактного отрицания, которая присуща дурному бесконечному, и упорно настаивают на утвердительном наличном бытии конечного.

Переход

Идеальность может быть названа *качеством* бесконечности; по существу она процесс *становления* и тем самым некоторый переход, подобный переходу становления в наличное бытие, и теперь следует указать характер этого перехода. Как снятие конечности, т. е. конечности, как таковой, и равным образом бесконечности, лишь противостоящей ей, лишь отрицательной, это возвращение в себя есть *соотношение с самим собой, бытие*. Так как в этом бытии есть отрицание, то оно *наличное бытие*, но так как, далее, это отрицание есть по своему существу отрицание отрицания, соотносящееся с собой отрицание, то оно есть то наличное бытие, которое именуется *для-себя-бытием*.

Примечание 1

[Бесконечный прогресс]

Бесконечное – взятое в обычном смысле в смысле дурной бесконечности – и такой *прогресс в бесконечность*, как должествование, суть выражение *противоречия*, которое выдает само себя за *разрешение* и за нечто последнее. Это бесконечное есть некое первое возвышение чувственного представления над конечным, возвышение его до мысли, имеющей, однако, своим содержанием лишь ничто, некое *определенно* положенное как не-сущее, – есть бегство за пределы ограниченного, не сосредоточивающееся на самом себе и не умеющее возвратить отрицательное к положительному. Эта *незавершенная рефлексия* имеет перед собой полностью оба определения истинно бесконечного: *противоположность* между конечным и бесконечным и *единство* конечного и бесконечного, но *не сводит вместе этих двух мыслей*. Одна мысль неминуемо влечет за собой другую, эта же рефлексия лишь *чередует* их. Изображение этого чередования, бесконечный прогресс, происходит всюду, где упорствуют в противоречии *единства* двух определений и *их противоположности*. Конечное есть снятие самого себя, оно заключает в себе свое отрицание, бесконечность: это их *единство*. Совершается выход за конечное к бесконечному как к потустороннему конечного: это их *разъединение*. Но за бесконечным имеется другое конечное; в выходе за конечное, в бесконечности, содержится конечность: это их *единство*. Но это конечное есть также некое отрицание бесконечного: это их *разъединение* и т. д. – Так, в причинном отношении причина и действие нераздельны: причина, которая не производила бы никакого действия, не была бы причиной, равно как и действие, которое не имело бы причины, уже не было бы действием. Это отношение приводит таким образом к бесконечному прогрессу *причин и действий*. Нечто определено как причина, но причина как конечное (а конечна она, собственно говоря, как раз вследствие ее отделения от действия) сама имеет причину, т. е. она есть также и действие; следовательно, то, что было определено как причина, определено и как действие; это – *единство* причины и действия. Определяемое же как действие опять-таки имеет некоторую причину, т. е. причину следует *отделить* от ее действия и положить как отличное от него нечто. Эта новая причина сама,

однако, есть только действие; это – *единство* причины и действия. Она имеет своей причиной некоторое иное; это – *разъединение* обоих определений и т. д. до *бесконечности*.

Этому прогрессу можно, таким образом, придать более характерную для него форму. Утверждают, что конечное и бесконечное – это одно единство; это ложное утверждение должно быть исправлено противоположным утверждением: они совершенно различны и противоположны друг другу. Это утверждение должно быть вновь исправлено утверждением об их единстве [в том смысле], что они неразделимы, что в одном определении заключено другое, и т. д. до бесконечности. – Легко исполнимое требование, предъявляемое к тем, кто хочет проникнуть в природу бесконечного, заключается в том, что они должны сознавать, что бесконечный прогресс, развитое бесконечное рассудка, носит характер *чередования* обоих определений, *чередования единства* и *раздельности* обоих моментов, а затем они должны еще сознавать, что это единство и эта раздельность сами нераздельны.

Разрешением этого противоречия служит не признание *одинаковой правильности* и *одинаковой неправильности* обоих утверждений – это будет лишь другой формой остающегося противоречия, – а *идеальность* обоих определений, где они в своем различии в качестве взаимных отрицаний суть лишь *моменты*; указанное выше монотонное чередование есть фактически отрицание и *единства*, и *раздельности* их. В этой идеальности фактически имеется также показанное нами выше, а именно: конечное, выходя за свои пределы, впадает в бесконечное, но оно также и выходит за бесконечное, находит себя порожденным снова, а стало быть, сливается в этом выходе за свои пределы лишь с самим собой, и это равным образом происходит и с бесконечным, так что из этого отрицания отрицания получается *утверждение*, а этот результат, стало быть, оказывается их истиной и изначальным состоянием. Тем самым в этом бытии как *идеальности* отличных друг от друга [определений] противоречие не исчезло абстрактно, а разрешено и примирено, и мысли оказываются не только полными, но также и *сведенными вместе*. Природа спекулятивного мышления обнаруживает себя здесь, как на вполне достаточном примере, в своем определенном виде; она состоит единственно в постижении противоположных моментов в их единстве. Так как каждый из них обнаруживает себя в себе же, и притом фактически, имеющим в самом себе свою противоположность и в ней сливающимся с самим собой, то утвердительная истина есть это движущееся внутри себя единство, объединение обеих мыслей, их бесконечность, – соотношение с самим собой, не непосредственное, а бесконечное.

Многие, для которых мышление уже перестало быть чем-то чуждым, часто усматривают сущность философии в разрешении вопроса, *каким образом бесконечное выходит из самого себя и приходит к конечности*. Это, полагают они, нельзя сделать *постижимым*. Бесконечное, к понятию которого мы пришли, *получит дальнейшие определения* в ходе последующего изложения, и на этом бесконечном требуемое [этими людьми] будет показано во всем многообразии форм, а именно будет показано, *каким образом* это бесконечное, если угодно так выразиться, *приходит к конечности*. Здесь же мы рассматриваем этот вопрос лишь в его непосредственности и имея в виду ранее рассмотренный смысл, который обычно приписывают бесконечному.

От ответа на этот вопрос, как утверждают, зависит вообще решение вопроса, *существует ли философия*, и, делая вид, что хотят ответить на этот вопрос, задающие его в то же время полагают, что обладают в самом этом вопросе некоторого рода каверзным вопросом, неким неодолимым талисманом, служащим верной и надежной защитой от утвердительного ответа и тем самым от философии и необходимости заниматься ею. – И относительно других предметов также требуется известная культура для того, чтобы уметь *задавать вопросы*; тем более она требуется в отношении философских предметов, чтобы получить другой ответ, чем тот, что вопрос никуда не годится.

При постановке таких вопросов взывают обычно к снисходительности, говоря, что дело не в том, какие употребляют слова, а что, независимо от способа выражения, все равно

понятно, о чем идет речь. Употребление здесь выражений, заимствованных из области чувственного представления, как, например, «выходить» и т. п., возбуждает подозрение, что он возникает на почве обычного представления и что для ответа на него также ожидают представлений, распространенных в обыденной жизни, и образов чувственной метафоры.

Если вместо бесконечного взять бытие вообще, то кажется, что легче постичь *процесс определения бытия*, наличие в нем некоторого отрицания или конечности. Хотя само бытие есть неопределенное, однако в нем непосредственно не выражено, что оно противоположность определенному. Напротив, бесконечное содержит эту мысль в явно выраженном виде; оно есть не-конечное. Единство конечного и бесконечного кажется, следовательно, непосредственно исключенным; поэтому незавершенная рефлексия упорнее всего не приемлет этого единства.

Но мы уже показали, да и без дальнейшего углубления в определение конечного и бесконечного непосредственно ясно, что бесконечное в том смысле, в котором его берет эта незавершенная рефлексия, а именно в смысле чего-то противостоящего конечному, – как раз в силу того, что оно противостоит последнему, имеет в нем свое иное и уже потому ограничено и само конечно, – есть дурное бесконечное. Поэтому ответ на вопрос, *каким образом бесконечное становится конечным*, заключается в том, что *нет* такого бесконечного, которое *сначала* бесконечно и которому только потом приходится стать конечным, выйти к конечности, но что оно уже само по себе столь же конечно, сколь и бесконечно. Так как, задавая этот вопрос, допускают, что, с одной стороны, бесконечное существует само по себе и что, с другой, – конечное, которое вышло из него, чтобы стать отдельным с ним, или которое, откуда бы оно ни пришло, обособлено от него, – что такое конечное поистине реально, то следовало бы скорее сказать, что *непостижима* именно эта отдельность. Ни такое конечное, ни такое бесконечное не имеют истинности, а неистинное непостижимо. Но нужно также сказать, что они постижимы. Рассмотрение их, даже взятых так, как они даны в представлении, согласно которому в одном заключено определение другого, простое усмотрение этой их нераздельности означает постижение их: *эта нераздельность есть их понятие*. – Напротив, принимая *самостоятельность* указанных конечного и бесконечного, этот вопрос предлагает неистинное содержание и уже заключает в себе неистинное соотношение между ними. На него поэтому не следует отвечать, а следует, наоборот, отвергнуть содержащиеся в нем ложные предпосылки, т. е. следует отвергнуть самый вопрос. Вопрос об истинности указанных конечного и бесконечного изменяет точку зрения на них, и это изменение переносит на первый вопрос то смущение, которое он должен был вызвать. Наш *вопрос* оказывается чем-то *новым* для рефлексии – источника первого вопроса, так как в таком рефлексировании нет того спекулятивного интереса, который сам по себе и прежде, чем соотносить друг с другом определения, имеет в виду познать, истинны ли эти определения, взятые так, как они предположены. Но поскольку познана неистинность указанного выше абстрактного бесконечного и неистинность конечного, которое так же должно оставаться у себя, мы должны сказать относительно этого выхождения конечного из бесконечного, что бесконечное *выходит* к конечному потому, что оно, если его понимают как абстрактное единство, не имеет в самом себе истинности, не имеет устойчивого существования, равно как и наоборот, конечное *входит* в бесконечное по той же причине – вследствие своей ничтожности. Или, правильнее будет сказать, что бесконечное извечно выходит к конечности, что его (точно так же, как и чистого *бытия*) безусловно *нет* самого по себе, без его иного *в нем же самом*.

Вопрос, каким образом бесконечное выходит к конечному, может содержать еще одно предположение, что бесконечное *в себе* включает в себя конечное и, стало быть, есть в себе единство самого себя и своего иного, так что трудность состоит по существу в [их] *разъединении*, которое противоречит предположенному единству обоих. В этом предположении та противоположность [обоих определений], на которой настаивают, получает лишь другой вид; *единство* и *различение* отделяются и изолируются друг от друга. Но если это единство берет не

как абстрактное, неопределенное, а (как в указанном предположении) уже как определенное единство *конечного* и *бесконечного*, то здесь уже имеется и различие обоих, – различие, которое в таком случае в то же время не предоставляет им обособленности и самостоятельности, а оставляет их в единстве как *идеальные*. Это *единство* конечного и бесконечного и их *различие* есть та же нераздельность, что конечность и бесконечность.

Примечание 2

[Идеализм]

Положение о том, что *конечное идеально*, составляет *идеализм*. Философский идеализм состоит только в том, что конечное не признается истинно сущим. Всякая философия есть по своему существу идеализм или по крайней мере имеет его своим принципом, и вопрос в таком случае заключается лишь в том, насколько этот принцип действительно проведен. Философия есть идеализм в той же мере, что и религия, ибо религия так же не признает конечность истинным бытием, чем-то последним, абсолютным или, иначе говоря, чем-то непопозволенным, несотворенным, вечным. Противопоставление идеалистической философии реалистической не имеет поэтому никакого значения. Философия, которая приписывала бы конечному наличному бытию, как таковому, истинное, последнее, абсолютное бытие, не заслуживала бы названия философии. Первоначала (Prinzipien) древних или новых философских учений – вода или материя или атомы – суть *мысли*, всеобщее, идеальное, а не вещи, как их непосредственно находят в наличии, т. е. вещи в чувственной единичности; даже Фалесова вода не такова; ибо, хотя она также и эмпирическая вода, она в то же время есть «в-себе» или *сущность* всех других вещей, и эти последние не самостоятельны, не имеют основы внутри себя, а *положены* протекающими из другого, из воды, т. е. идеальны. Назвав только что принцип, всеобщее, *идеальным*, еще с большим правом должно назвать *идеальным* понятие, идею, дух, и, говоря затем, что единичные чувственные вещи в свою очередь даны как *идеальные* в принципе, в понятии, а еще больше – в духе, как снятые [в них], необходимо предварительно обратить внимание на ту же двойственность, которая обнаружилась у бесконечного, а именно что идеальным оказывается *то* конкретное, истинно сущее, *то* равным образом его моменты [в том смысле, что] они сняты в нем; на самом же деле имеется только единое конкретное целое, от которого моменты неотделимы.

Когда говорят об идеальном, имеют в виду прежде всего форму *представления*, и *идеальным* называют то, что вообще имеется в моем представлении или в понятии, в идее, в воображении и т. д., так что идеальное вообще признается и фантазиями – представлениями, которые, как предполагают, не только отличаются от реального, но по своему существу *не* реальны. В самом деле дух есть вообще настоящий *идеалист*; в нем, уже как ощущающем и представляющем, а еще более поскольку он мыслит и постигает в понятиях, содержание дано не как так называемое *реальное существование* (Dasein); в простоте «Я» такого рода внешнее бытие лишь снято, оно *для меня*, оно *идеально* во мне. Этот субъективный идеализм, высказывается ли он и устанавливается как бессознательный идеализм сознания вообще или сознательно как принцип, относится лишь к той *форме* представления, согласно которой то или иное содержание есть *мое* содержание. Систематический идеализм субъективности утверждает относительно этой формы, что она единственно истинная, исключаящая форму объективности или реальности, форму *внешнего существования* указанного содержания. Такой идеализм формален, так как он не обращает внимания на *содержание* представления или мышления, и это содержание может при этом оставаться в представлении или мышлении всецело в своей конечности. С принятием такого идеализма ничего не теряется, и потому, что сохраняется реаль-

ность такого конечного содержания, наполненное конечностью существование, и потому, что, поскольку абстрагируются от него, оно *в себе* не должно иметь никакого значения; с принятием этого идеализма ничего и не выигрывается именно потому, что ничего не теряется, так как «Я», представление, дух остаются наполненными тем же содержанием конечного. Противоположность формы субъективности и объективности есть, разумеется, один из видов конечности. Но *содержание*, как оно принимается в ощущение, созерцание или же в более абстрактную стихию представления, мышления, содержит полноту конечности, которая с исключением лишь указанного одного вида, формы субъективного и объективного, еще совершенно не устранена и тем более не отпадает сама собой.

Глава третья Для-себя-бытие

В *для-себя-бытии* качественное бытие завершено; оно бесконечное бытие. Бытие, которое составляет начало, лишено определений. Наличное бытие есть снятое бытие, но лишь непосредственно снятое. Оно, таким образом, содержит прежде всего лишь первое отрицание, которое само непосредственно. Бытие, правда, также сохранено, и в наличном бытии оба, [бытие и отрицание], объединены в простое единство, но как раз поэтому они в себе еще *неравны* друг другу и их единство еще *не положено*. Наличное бытие есть поэтому сфера различия, дуализма, область конечности. Определенность есть определенность, как таковая, некая относительная, а не абсолютная определенность. В *для-себя-бытии* различие между бытием и определенностью или отрицанием положено и уравнено; качество, инобытие, граница, как и реальность, в-себе-бытие, долженствование и т. д. суть несовершенные внедрения отрицания в бытие, в основании которых еще лежит различие между обоими. Но так как в конечности отрицание перешло в бесконечность, в *положенное* отрицание отрицания, то оно есть простое соотношение с собой, следовательно, в самом себе уравнивание с бытием – *абсолютная определенность*.

Для себя-бытие, есть, *во-первых*, непосредственно для-себя-сущее, «одно».

Во-вторых, «одно» переходит во *множество* «одних» – в *отталкивание*, каковое инобытие «одного» снимается в его идеальности; это – *притяжение*.

В-третьих, оно есть взаимопределение отталкивания и притяжения, в котором они погружаются в равновесие, и качество, доведшее себя в *для-себя-бытии* до кульминационной точки, переходит в *количество*.

А. ДЛЯ-СЕБЯ-БЫТИЕ КАК ТАКОВОЕ

Выявилось общее понятие для-себя-бытия. Теперь дело идет только о том, чтобы доказать, что этому понятию соответствует представление, которое мы связываем с выражением «для-себя-бытие», дабы мы были вправе употреблять его для обозначения указанного понятия. И, по-видимому, это так; мы говорим, что нечто есть для себя, поскольку оно снимает инобытие, свое отношение и свою общность с иным, оттолкнуло их, абстрагировалось от них. Иное существует для него лишь *как* нечто снятое, как *его момент*. Для-себя-бытие состоит в таком выходе за предел, за свое инобытие, что оно как это отрицание есть бесконечное *возвращение* в себя. – Сознание уже как таковое содержит в себе определение для-себя-бытия, так как оно *представляет* себе предмет, который оно ощущает, созерцает и т. д., т. е. имеет его содержание *внутри себя*, которое, таким образом, дано как *идеальное*; в самом своем созерцании и вообще в своей переплетенности со своей отрицательностью, с иным, оно *остаётся самим собой*. Для-себя-бытие есть полемическое, отрицательное отношение к ограничивающему иному и через это отрицание иного – рефлектированность в себя, хотя *наряду* с этим возвращением сознания в себя и идеальностью предмета еще сохранилась *также и его реаль-*

ность, так как его знают в то же время как некое внешнее наличное бытие. Сознание, таким образом, *охватывает лишь явления*, или, иначе говоря, оно дуализм: с одной стороны, оно знает о некотором другом, внешнем для него предмете, а с другой, есть для себя, имеет в себе этот предмет идеальным, находится не только при этом ином, а в нем находится также при себе самом. Напротив, *самосознание* есть *для-себя-бытие* как *исполненное и положенное*; указанная выше сторона соотношения с некоторым *иным*, с внешним предметом устранена. Самосознание есть, таким образом, ближайший пример наличия бесконечности, правда, все еще абстрактной бесконечности, которая, однако, в то же время имеет совершенно другое конкретное определение, чем для-себя-бытие вообще, бесконечность которого еще всецело имеет лишь качественную определенность.

а) Наличное бытие и для-себя-бытие

Для-себя-бытие есть, как мы уже указали, бесконечность, погрузившаяся в простое бытие; оно *наличное бытие*, поскольку отрицательная природа бесконечности, которая есть отрицание отрицания в положенной теперь форме *непосредственности* бытия, дана лишь как отрицание вообще, как простая качественная определенность. Но бытие в такой определенности, в которой оно есть наличное бытие, с самого начала также и отлично от самого для-себя-бытия, которое есть для-себя-бытие лишь постольку, поскольку его определенность есть указанное бесконечное. Однако наличное бытие есть в то же время момент самого для-себя-бытия, ибо последнее содержит, разумеется, и бытие, обремененное отрицанием. Так определенность, которая в наличном бытии, как таковом, есть некоторое *иное* и *бытие-для-иного*, повернута обратно в бесконечное единство для-себя-бытия, и момент наличного бытия имеется в для-себя-бытии как *бытие-для-одного*.

б) Бытие-для-одного

В этом моменте выражен тот способ, каким конечное существует в своем единстве с бесконечным или, иначе говоря, как идеальное. Для-себя-бытие имеет отрицание не *в самом себе* как некоторую определенность или границу и, значит, также не как соотношение с некоторым другим, чем оно, наличным бытием. Обозначив этот момент как *бытие-для-одного*, следует сказать, что нет еще ничего, для чего бы он был, – еще нет того одного, момент которого он составлял бы. И в самом деле, такого рода одно еще не фиксировано в для-себя-бытии; то, для чего нечто (а здесь нет никакого нечего) было бы тем, что вообще должно было бы быть другой стороной, есть равным образом момент, есть само лишь бытие-для-одного, еще не есть одно. – Следовательно, еще имеется неразличенность тех двух сторон, которые можно усмотреть в бытии-для-одного. Есть лишь *одно* бытие-для-иного, и так как есть лишь *одно* бытие-для-иного, то последнее есть также лишь бытие-для-одного; оно лишь *одна* идеальность того, для чего или в чем некоторое определение должно было бы существовать как момент, и того, что должно было бы быть в нем моментом. Таким образом, *для-одного-бытие* и *для-себя-бытие* не составляют истинных определенностей в отношении друг друга. Поскольку мы принимаем на мгновение, что имеется различие, и говорим здесь о некотором *для-себя-сущем*, то само для-себя-сущее как снятость инобытия соотносится с собой как со снятым иным, стало быть, есть *для-одного*; оно соотносится в своем ином лишь с собой. Идеальное необходимо есть *для-одного*, но оно не есть для *иного*; то одно, для которого оно есть, есть лишь само же оно. – Следовательно, «Я», дух вообще или бог идеальны, потому что они бесконечны, но в своей идеальности они, как для-себя-сущие, не отличаются от того, что есть для-одного. Ибо иначе они были бы лишь непосредственными или, точнее, наличным бытием и бытием-для-иного, потому что то, что было бы для них, было бы не они сами, а некоторое иное, если бы им

не был присущ момент бытия-для-одного. Поэтому бог есть для себя, поскольку сам он есть то, что есть для *него*.

Для себя-бытие и для-одного-бытие – это, следовательно, не разные значения идеальности, а сущностные, неразделимые ее моменты.

Примечание

[Выражение: *was für eines?*]

Кажущееся сначала странным выражение немецкого языка при вопросе о качестве, *was für ein Ding etwas sei*, подчеркивает рассматриваемый здесь момент в его рефлексии-внутри-себя. По своему происхождению это выражение идеалистично, так как оно не спрашивает, что есть эта вещь *A для другой вещи B*, не спрашивает, что есть этот человек для другого человека, а спрашивает, что *это за вещь, за человек*, так что это бытие-для-одного возвратилось в то же время в самое эту вещь, в самого этого человека, и то, *что́ есть*, и то, *для чего* оно есть, есть одно и то же – тождество, каковым должна рассматриваться также и идеальность.

Идеальность присуща прежде всего снятым определениям как отличным от того, *в чем* они сняты, каковое можно брать, напротив, как реальное. Но в таком случае идеальное оказывается опять одним из моментов, а реальное – другим; однако идеальность заключается в том, что оба определения одинаково *суть* только *для одного* и считаются лишь за *одно*, каковая *одна* идеальность тем самым неразличимо есть реальность. В этом смысле самосознание, дух, бог есть идеальное как бесконечное соотношение исключительно с собой, – «Я» есть для «Я», оба суть одно и то же; «Я» названо два раза, но каждое из этих двух есть лишь для-одного, идеально; дух есть лишь для духа, бог лишь для бога и лишь это единство есть бог, бог как дух. – Но самосознание как сознание вступает в различие *между собой* и некоторым *иным*, или, другими словами, между своей идеальностью, в которой оно есть представляющее сознание, и своей реальностью, поскольку у его представления определенное содержание, которое имеет еще ту сторону, что его знают как неснятое отрицательное, как наличное бытие. Однако называть мысль, дух, бога *лишь* идеальными, значит исходить из той точки зрения, согласно которой конечное наличное бытие считается реальным, а идеальное или бытие-для-одного имеет только односторонний смысл.

В одном из предыдущих примечаний мы указали принцип идеализма и сказали, что при рассмотрении той или иной философии важно знать прежде всего то, насколько последовательно она проводит этот принцип.

О характере проведения указанного принципа в отношении той категории, которая нас сейчас занимает, можно сделать еще одно замечание. Проведение этого принципа зависит прежде всего от того, остается ли [в данной философии] самостоятельно существовать наряду с для-себя-бытием еще и конечное наличное бытие, а затем и от того, положен ли в бесконечном уже сам момент «для-одного» – отношение идеального к себе как к идеальному. Так, бытие у элеатов или субстанция у Спинозы – это лишь абстрактное отрицание всякой определенности, причем в них самих идеальность не положена. У Спинозы, как мы об этом скажем ниже, бесконечность есть лишь абсолютное *утверждение* той или иной вещи и, следовательно, лишь неподвижное единство; субстанция поэтому не доходит даже до определения для-себя-бытия и еще в меньшей мере до определения субъекта и духа. Идеализм благородного Мальбранша более развернут внутри себя; он содержит следующие основные мысли: так как бог заключает в себе все вечные истины, идеи и совершенства всех вещей, так что они принадлежат лишь *ему*, то мы их видим только в нем; бог вызывает в нас наши ощущения предметов посредством действия, в котором нет ничего чувственного, причем мы воображаем себе, что получаем от

предмета не только его идею, представляющую его сущность, но и ощущение его наличного бытия (*De la recherche de la verite, eclairc. sur la nature des idees etc.*). Стало быть, не только вечные истины и идеи (сущности) вещей, но и их существование (*Dasein*) есть существование в боге, идеальное, а не действительное существование, хотя как наши предметы они только *для-одного*. Этот недостающий в Спинозизме момент развернутого и конкретного идеализма имеется здесь налицо, так как абсолютная идеальность определена как знание. Как ни чист и ни глубок этот идеализм, все же указанные отношения отчасти содержат еще много неопределенного для мысли, отчасти же их содержание сразу оказывается совершенно конкретным (грех и искупление и т. д. сразу появляются в этой философии); логическое определение бесконечности, которое должно было бы быть основой этого идеализма, не разработано самостоятельно, и, таким образом, этот возвышенный и наполненный идеализм есть, правда, продукт чистого спекулятивного духа, но еще не чистого спекулятивного мышления, единственно лишь дающего истинное обоснование.

Лейбницевский идеализм находится в большей мере в рамках абстрактного понятия. – *Лейбницевская представляющая сущность, монада*, в своем существе идеальна. Процесс представления – это некое для-себя-бытие, в котором определенности суть не границы и, следовательно, не наличное бытие, а лишь моменты. Процесс представления есть, правда, и некое более конкретное определение, но здесь оно не имеет никакого иного значения, кроме значения идеальности, ибо и все вообще лишенное сознания есть у Лейбница то, что представляет, воспринимает. В этой системе инобытие, стало быть, снято; дух и тело или вообще монады не иные друг для друга, они не ограничивают друг друга, не воздействуют друг на друга; здесь вообще отпадают все отношения, в основе которых лежит некое наличное бытие. Многообразие лишь идеальное и внутреннее, монада остается в нем лишь соотносительной с самой собой, изменения развиваются внутри монады, они не соотношения ее с другими. То, что согласно реальному определению берется нами как налично существующее соотношение монад друг с другом, есть независимое, лишь *одновременное* становление, заключенное в для-себя-бытии каждой из них. – То обстоятельство, что существуют *многие монады*, что их, следовательно, определяют и как иные, не касается самих монад; это – имеющая место вне их рефлексия некоторого третьего; в *самых себе* они не *иные по отношению друг к другу*; для-себя-бытие сохраняется без всякой примеси находящегося *рядом* наличного бытия. – Но в этом состоит в то же время незавершенность этой системы. Монады суть такие представляющие монады лишь *в себе* или *в боге* как монаде монад, или же в *системе*. Инобытие также имеется, где бы оно ни находилось, в самом ли представлении, или как бы мы ни определяли то третье, которое рассматривает их как иные, как многие. Множественность их наличного бытия лишь исключена и притом только на мгновение, монады лишь путем абстрагирования положены как такие, которые суть не-иные. Если некое третье полагает их инобытие, то и некое третье снимает их инобытие; но все это *движение, которое делает их идеальными*, совершается вне их. Однако так как нам могут напомнить о том, что это движение мысли само имеет место лишь внутри некоторой представляющей монады, то мы должны указать также на то, что как раз *содержание* такого мышления *внутри самого себя внешне себе*. Переход от единства абсолютной идеальности (монады монад) к категории абстрактного (лишенного соотношений) *множества* наличного бытия совершается непосредственно, не путем постижения в понятии (совершается через представление о сотворении), и обратный переход от этого множества к тому единству совершается столь же абстрактно. Идеальность, процесс представления вообще, остается чем-то формальным, равно как формальным остается и тот процесс представления, который возвысил себя до сознания. Как в приведенном выше замечании Лейбница о магнитной игле, которая, если бы обладала сознанием, рассматривала бы свое направление к северу как некое определение своей свободы, сознание мыслится лишь как односторонняя форма, безразличная к своему определению и содержанию, так и идеальность в монадах есть лишь форма, остающаяся внешней для мно-

жественности. Идеальность, согласно Лейбницу, имманентна им, их природа состоит в процессе представления; но способ их поведения есть, с одной стороны, их гармония, не имеющая места в их наличном бытии, – она поэтому предустановлена; с другой стороны, это их *наличное бытие* не понимается Лейбницем ни как бытие-для-иного, ни, далее, как идеальность, а определено лишь как абстрактная множественность. Идеальность множественности и дальнейшее ее определение к гармонии не становятся имманентными самой этой множественности и не принадлежат ей самой.

Другого рода идеализм, как, например, кантовский и фихтевский, не выходит за пределы *долженствования* или *бесконечного прогресса* и застревает в дуализме наличного бытия и для-себя-бытия. Правда, в этих системах вещь-в-себе или бесконечный импульс вступает непосредственно в «Я» и становится лишь неким «для-Я», однако этот импульс исходит от некоего свободного инобытия, которое вечно как отрицательное в-себе-бытие. Поэтому (в такого рода идеализме] «Я» определяется, правда, как идеальное, как для-себя-сущее, как бесконечное соотношение с собой, однако *для-одного-бытие* не дошло до исчезновения того потустороннего или направления в потустороннее.

с) «Одно» (Eins)

Для-себя-бытие есть простое единство самого себя и своего момента, бытия-для-одного. Имеется лишь одно определение – свойственное снятию соотношение с самим собой. *Моменты* для-себя-бытия погрузились в *неразличимость*, которая есть непосредственность или бытие, но *непосредственность*, основанная на отрицании, положенном как ее определение. Для-себя-бытие есть, таким образом, *для-себя-сущее*, и ввиду того, что в этой непосредственности исчезает его внутреннее значение, оно совершенно абстрактная граница самого себя – «одно».

Можно здесь заранее обратить внимание на трудность, которая заключается в последующем изложении *развития* «одного», и на причину этой трудности. *Моменты*, составляющие понятие «одного» как для-себя-бытия, в нем *разъединяются* (treten auseinander). Эти моменты таковы: 1) отрицание вообще; 2) два отрицания; 3) стало быть, отрицания двух, которые суть *одно и то же* и 4) которые совершенно противоположны; 5) соотношение с собой, тождество, как таковое; б) *отрицательное* соотношение и тем не менее *с самим собой*. Эти моменты разъединяются здесь оттого, что в для-себя-бытии как для-себя-сущем привходит форма *непосредственности, бытия*; благодаря этой непосредственности *каждый* момент *полагается* как *особое* (eigene), *сущее определение*; и тем не менее они также *нераздельны*. Приходится, следовательно, высказывать о каждом определении и противоположное ему; это-то противоречие при абстрактном свойстве *моментов* и составляет указанную трудность.

В. «ОДНО» И «МНОГОЕ»

«Одно» есть простое соотношение для-себя-бытия с самим собой, соотношение, в котором моменты этого для-себя-бытия совпали и в котором для-себя-бытие имеет поэтому форму *непосредственности*, а его моменты становятся *налично сущими*.

Как соотношение *отрицательного* с собой, «одно» есть процесс определения, а как соотношение *с собой* оно бесконечное словоопределение. Но ввиду теперешней непосредственности эти *различия* уже не положены лишь как моменты *одного и того же* самоопределения, а положены также как *сущие*. *Идеальность* для-себя-бытия как целокупность превращается, таким образом, во-первых, в *реальность* и притом в самую прочную, самую абстрактную реальность как «одно». В «одном» для-себя-бытие есть *положенное* единство бытия и наличного бытия, как абсолютное соединение соотношения с иным и соотношения с собой; но,

кроме того, появляется и определенность бытия в *противоположность* определению *бесконечного отрицания*, в противоположность самоопределению, так что то, что «одно» есть *в себе* (an sich), оно есть теперь только *в самом себе* (an ihm) и, стало быть, отрицательное есть отличное от него иное. То, что обнаруживает себя *имеющимся* как отличное от него, есть его собственное самоопределение; его единство с собой, взятое как отличное от него, низведено до *соотношения* и, как *отрицательное* единство, оно отрицание самого себя как *иного, исключение* «одного» как иного из себя, из «одного».

а) «Одно» в самом себе

«Одно» вообще *есть* в самом себе; это его бытие не наличное бытие, не определенность как соотношение с иным, не свойство; оно состоявшееся отрицание этого круга категорий. «Одно», следовательно, не способно становиться иным; оно *неизменно*.

Оно неопределенно, однако уже не так, как бытие; его неопределенность – это определенность, которая есть соотношение с самим собой, абсолютная определенность, *положенное* внутри-себя-бытие. Как то, что по своему понятию есть соотносящееся с собой отрицание, оно имеет различие внутри себя – имеет некоторое направление вовне, от себя к иному, направление, которое, однако, непосредственно обращено назад и возвратилось в себя, так как согласно этому моменту самоопределения нет никакого иного, к которому оно устремлялось бы.

В этой простой непосредственности исчезло опосредствование наличного бытия и самой идеальности, исчезли, стало быть, всякие различия и всякое многообразие. В нем нет *ничего*; это *ничто*, абстракция соотношения с самим собой, отлично здесь от самого внутри-себя-бытия; оно *положенное* ничто, так как это внутри-себя-бытие уже не простота [данного] нечто, а имеет определением то, что оно как опосредствование конкретно. Ничто как абстрактное, хотя и тождественно с «одним», однако отличается от его определения. Это ничто, положенное таким образом как находящееся *в «одном»*, есть ничто как *пустота*. – Пустота, таким образом, есть *качество* «одного» в его непосредственности.

б) «Одно» и пустота

«Одно» – это пустота как абстрактное соотношение отрицания с самим собой. Но от простой непосредственности, от бытия «одного», которое также утвердительно, пустота как ничто отличается совершенно, а так как они находятся в *одном* соотношении, а именно в соотношении самого «одного», то их различие *положено*. Но, отличаясь от сущего, ничто как пустота находится *вне* сущего «одного».

Для-себя-бытие, определяя себя таким образом как «одно» и пустоту, вновь достигло некоторого *наличного бытия*. – «Одно» и пустота имеют своей общей простой почвой отрицательное соотношение с собой. Моменты для-себя-бытия оставляют это единство, становятся внешними себе; так как через *простое* единство моментов привходит определение *бытия*, то это единство низводит само себя до *одной* стороны и, стало быть, до наличного бытия, и тем самым его другое определение, отрицание вообще, также противопоставляется как наличное бытие [самого] ничто, как пустота.

Примечание

[Атомистика]

В этой форме наличного бытия «одно» есть та ступень категории, которую мы встречаем у древних как *атомистический принцип*, согласно которому сущность вещей составляют *атом* и *пустота* (τὸ ἄτομον или τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν).

Абстракция, созревшая до этой формы, достигла большей определенности, чем *бытие* Парменида и *становление* Гераклита. Насколько *высоко* ставит себя эта абстракция, делая эту простую определенность «одного» и пустоты принципом всех вещей, сводя бесконечное многообразие мира к этой простой противоположности и отваживаясь познать и объяснить это многообразие из нее, настолько же *легко* для представляющего рефлексирования представлять себе вот *здесь* атомы, а *рядом* – пустоту. Неудивительно поэтому, что атомистический принцип сохранялся во все времена; такое же тривиальное и внешнее отношение *сочетания*, которое должно еще прибавиться, чтобы была достигнута видимость чего-то конкретного и некоторого многообразия, столь же популярно, как и сами атомы и пустота. «Одно» и пустота суть для-себя-бытие, наивысшее качественное внутри-себя-бытие, опустившееся до полной *внешности*; непосредственность или бытие «одного» ввиду того, что оно отрицание всякого инобытия, положено так, чтобы не быть уже определяемым и изменчивым; для его абсолютной неподатливости всякое определение, многообразие, всякая связь остается, следовательно, всецело внешним соотношением.

У тех мыслителей, которые впервые выдвинули атомистический принцип, он, однако, не остался чем-то внешним, а имел помимо своей абстрактности еще и некоторое спекулятивное определение, заключающееся в том, что *пустота* была признана *источником движения*, что представляет собой совершенно другое отношение между атомами и пустотой, чем одна лишь рядоположенность этих двух определений и их безразличие друг к другу. Утверждение, что пустота – источник движения, имеет не тот незначительный смысл, что нечто может вдвигаться лишь в пустоту, а не в уже наполненное пространство, так как в последнем оно уже не находило бы свободного для себя места; в этом понимании пустота была бы лишь предпосылкой или условием, а не *основанием* движения, равно как и само движение предполагается при этом имеющимся налицо и забывается существенное – его основание. Воззрение, согласно которому пустота составляет основание движения, заключает в себе ту более глубокую мысль, что в отрицательном вообще находится основание становления, беспокойства самодвижения – в этом смысле, однако, отрицательное следует понимать как истинную отрицательность бесконечного. – Пустота есть *основание движения* лишь как *отрицательное* соотношение «одного» со своим *отрицательным*, с «одним», т. е. с самим собой, которое, однако, положено как налично сущее.

В остальном же дальнейшие определения древних относительно формы атомов, их положения, направления их движения довольно произвольны и поверхностны; при этом они находятся в прямом противоречии с основным определением атомов. От атомов, принципа крайней внешности и тем самым от крайнего отсутствия понятия страдает физика в учении о молекулах, частицах, равно как и та наука о государстве, которая исходит из единичной воли индивидов.

с) Многие «одни». Отталкивание

«Одно» и пустота составляют для-себя-бытие в его ближайшем наличном бытии. Каждый из этих моментов имеет своим определением отрицание и в то же время положен как некоторое наличное бытие. Со стороны отрицания «одно» и пустота суть *соотношение* отрицания с отрицанием как соотношение некоторого иного со своим иным; «одно» есть отрицание в определении бытия, пустота – отрицание в определении небытия. Но «одно» по своему существу есть лишь соотношение с собой как соотносящее *отрицание*, т. е. оно само есть то, чем пустота должна быть вне его. Но оба *положены* также как утвердительное *наличное бытие*, одно – как для-себя-бытие как таковое другое – как неопределенное наличное бытие вообще, причем оба соотносятся друг с другом как с некоторым *другим наличным бытием*. Для-себя-бытие «одного» по своему существу есть, однако, идеальность наличного бытия и иного; оно соотносится не с иным, а лишь *с собой*. Но так как для-себя-бытие фиксировано как «одно», как *для-себя-сущее*, как *непосредственно* наличное, то его *отрицательное* соотношение с собой есть в то же время соотношение с некоторым *сущим*; но это соотношение также и отрицательно, поэтому то, с чем для-себя-бытие соотносится, остается определенным как некоторое *наличное бытие* и некоторое *иное*; как сущностное соотношение *с самим собой*, иное есть не неопределенное отрицание как пустота, а есть равным образом «одно». Тем самым «одно» есть *становление многими «одними»*.

Но, собственно говоря, это не *становление*, так как становление есть переход *бытия* в *ничто*; «одно» же становится лишь «одним». «Одно», соотнесенное, содержит отрицательное как соотношение и потому имеет это отрицательное *в самом себе*. Вместо становления здесь, следовательно, имеется, во-первых, собственное имманентное соотношение «одного»; и, во-вторых, поскольку это соотношение отрицательное, а «одно» есть в то же время сущее, постольку «одно» отталкивает само себя *от себя*. Отрицательное соотношение «одного» с собой есть, следовательно, *отталкивание*.

Однако это отталкивание как полагание *многих «одних»* через само «одно» есть собственный выход «одного» вовне себя, но выход к чему-то такому вне его, что само есть лишь «одно». Это – отталкивание по *понятию*, *в себе* сущее отталкивание. Второй вид отталкивания отличен от этого и есть прежде всего мнящееся представлению внешней рефлексии отталкивание не как порождение [многих] «одних», а лишь как взаимное недопускание пред-положенных, уже *имеющихся* «одних». Следует затем посмотреть, каким образом первое, *в себе* сущее отталкивание определяет себя ко второму, внешнему.

Прежде всего следует установить, какими определениями обладают многие «одни» как таковые. Становление многими или продуцирование многих непосредственно исчезает как полагаемость; продуцированные суть «одни» не для иного, а соотносятся бесконечно с самими собой. «Одно» отталкивает от себя лишь само *себя*, оно, следовательно, не становится, а *уже есть*. То, что представляется как оттолкнутое, также есть некоторое «одно», некоторое *сущее*. Отталкивать и быть отталкиваемым – это присуще обоим одинаково и не составляет никакого различия между ними.

«Одни», таким образом, суть *пред-положенные* в отношении друг друга: *положенные* отталкиванием «одного» от самого себя, *пред-[значит]* положенные как *не* положенные; их положенность снята, они *сущие* в отношении друг друга как соотносящиеся лишь с собой.

Множественность обнаруживается, таким образом, не как некое *инобытие*, а как некое совершенно внешнее «одному» определение. «Одно», отталкивая само себя, остается соотношением с собой, как и то «одно», которое с самого начала принимается за отталкиваемое. Что «одни» суть *другие* в отношении друг друга, что они объединены в такой определенности, как множественность, не касается, стало быть, «одних». Если бы множественность была соотно-

шением самих «одних» друг с другом, то они взаимно ограничивали бы себя и имели бы в себе утвердительно некоторое бытие-для-иного. В том виде, как оно здесь *положено*, их соотношение, которое они имеют благодаря своему существу *в себе* единству, определено как отсутствие всякого соотношения; с другой стороны, оно положенная ранее *пустота*. Пустота есть их граница, но граница внешняя им, в которой они не должны быть *друг для друга*. Граница есть то, в чем ограничиваемые в той же мере *суть*, в какой и *не суть*; но пустота определена как чистое небытие, и лишь это небытие составляет их границу.

Отталкивание «одного» от самого себя есть раскрытие того, что «одно» есть в себе, но бесконечность как *развернутая* есть здесь *вышедшая вовне себя бесконечность*; она вышла вовне себя через непосредственность бесконечного, через «одно». Она в такой же мере простое соотнесение «одного» с «одним», как и наоборот, абсолютное отсутствие соотношений «одного»; она есть первое, если исходить из простого утвердительного соотношения «одного» с собой; она есть последнее, если исходить из того же соотношения как отрицательного. Иначе говоря, множественность «одного» есть собственное полагание «одного»; «одно» есть не что иное, как *отрицательное* соотношение «одного» с собой, и это соотношение, стало быть, само «одно», есть многие «одни». Но точно так же множественность всецело внешняя «одному», ибо «одно» и есть снятие инобытия, отталкивание есть его соотношение с собой и простое равенство с самим собой. Множественность «одних» есть бесконечность как беспристрастно порождающее себя противоречие.

Примечание

[Лейбницевская монада]

Мы упомянули выше о *лейбницевском идеализме*. Здесь можно присовокупить, что этот идеализм, исходя из [учения] о *представляющей монаде*, которая определена как для-себя-сущая, дошел лишь до только что рассмотренного нами отталкивания, и притом лишь до *множественности*, как таковой, в которой каждое «одно» есть лишь для себя, безразлично к наличному бытию и для-себя-бытию иных или, иначе говоря, иных вообще нет для «одного». Монада есть для себя весь замкнутый мир; она не нуждается в других монадах. Но это внутреннее многообразие, которым она обладает в своем представлении, ничего не меняет в ее определении – быть для себя. Лейбницевский идеализм понимает *множественность* непосредственно как нечто *данное* и не постигает ее как некое *отталкивание* монады; для него поэтому множественность имеется лишь со стороны ее абстрактной внешности. У *атомистики* нет понятия идеальности; она понимает «одно» не как нечто такое, что содержит *внутри самого себя* оба момента, момент для-себя-бытия и момент для-него-бытия, понимает его, стало быть, не как идеальное, а лишь как просто, чисто (*trocken*) для-себя-сущее. Но она идет дальше одной лишь безразличной множественности; атомы приобретают дальнейшее определение в отношении друг друга, хотя это происходит, собственно говоря, непоследовательно; между тем как, напротив, в указанной безразличной независимости монад множественность остается неподвижным *основным определением*, так что их соотношение имеет место лишь в монаде монад или в рассматривающем их философе.

С. ОТТАЛКИВАНИЕ И ПРИТЯЖЕНИЕ

а) Исключение «одного»

Многие «одни» суть сущие; их наличное бытие или соотношение друг с другом есть несоотношение, оно им внешне; это абстрактная пустота. Но они сами суть это отрицательное соотношение с собой лишь как соотношение с *сущими* иными; это – вскрытое [выше] противоречие, бесконечность, положенная в непосредственность бытия. Тем самым отталкивание *непосредственно находит в наличии* то, что им отталкивается. В этом определении оно *исключает*; «одно» отталкивает от себя только непорожденные им, неположенные им многие «одни». Это отталкивание – взаимное или всестороннее – относительно, оно ограничено бытием «одних».

Множественность есть прежде всего неположенное инобытие; граница есть лишь пустота, лишь то, в чем *нет* «одних». Но они *суть* также и в границе; они суть в пустоте или, иначе говоря, их отталкивание есть их *общее соотношение*.

Это взаимное отталкивание есть положенное *наличное бытие* многих «одних»; оно не есть их для-себя-бытие, по которому они различались бы как многое лишь в некотором третьем, а есть их собственное, сохраняющее их различие. – Они отрицают друг друга, полагают одно другое как такие, которые суть лишь *для-«одного»*. Но в то же время они и *отрицают*, что *они лишь для-«одного»*; они *отталкивают* эту свою *идеальность* и *существуют*. – Таким образом, разъединены те моменты, которые в идеальности полностью соединены. «Одно» есть в своем для-себя-бытии и *для-«одного»*, но это «одно», для которого оно есть, есть само же оно; его различие от себя непосредственно снято. Но во множественности различенное «одно» обладает неким бытием. Бытие-для-«одного», как оно определено в исключении, есть поэтому некоторое бытие-для-иного. Таким образом, каждое из них отталкивается некоторым иным, снимается им и превращается в такое «одно», которое есть не для себя, а для-«одного», а именно другое «одно».

Для-себя-бытие многих «одних» оказывается поэтому их самосохранением благодаря опосредствованию их взаимного отталкивания, в котором они снимают одно другое и полагают другие как только бытие-для-иного. Но в то же время самосохранение состоит в том, чтобы отталкивать эту идеальность и полагать «одни» так, чтобы они не были для-некоторого-иным. Но это самосохранение «одних» через их отрицательное соотношение друг с другом есть скорее их разложение.

«Одни» не только *суть*, но и сохраняют себя, исключая друг друга. Во-первых, то, благодаря чему они должны были бы иметь прочную опору их различия, [защищающую] их от того, чтобы стать отрицаемыми, есть их *бытие*, а именно их *в-себе-бытие*, противостоящее их соотношению с иным; это в-себе-бытие состоит в том, что они «одни». Но *все суть «одно»*; вместо того чтобы иметь в своем в-себе-бытии твердую точку, на которую опиралось бы их различие, они оказываются в нем *одним и тем же*. Во-вторых, их наличное бытие и их взаимоотношение, т. е. их *полагание самих себя как «одних»*, есть взаимное отрицание; но это равным образом есть *одно и то же* определение всех, которым они, следовательно, полагают себя скорее как тождественные, так же как благодаря тому, что они суть в себе одно и то же, их идеальность, долженствующая быть положенной иными, есть *их собственная идеальность*, которую они, стало быть, так же мало отталкивают. – Таким образом, по своему бытию и положению они лишь *одно* утвердительное единство.

Это рассмотрение «одних», [приводящее к заключению], что они по обоим своим определениям – и поскольку они суть, и поскольку они соотносятся друг с другом – оказываются

лишь одним и тем же и неразличимыми, есть наше сопоставление. – Но следует также посмотреть, что в их *соотношении положено* в них же самих. – Они *суть*: это предположено в указанном соотношении – и они суть лишь постольку, поскольку они отрицают друг друга и в то же время не допускают к самим себе этой своей идеальности, своей отрицаемости, т. е. отрицают взаимное отрицание. Но они суть лишь постольку, поскольку они отрицают: таким образом, когда отрицается это их отрицание, отрицается также и их бытие. Правда, ввиду того, что они *суть*, они этим отрицанием не отрицались бы, оно для них лишь нечто внешнее; это отрицание иного отскакивает от них и задевает, коснувшись их, лишь их поверхность. Однако только благодаря отрицанию иных они возвращаются в самих себя; они даны лишь как это опосредствование; это их возвращение есть их самосохранение и их для-себя-бытие. Так как их отрицание не осуществляется из-за противодействия, которое оказывают сущие как таковые или как отрицающие, то они не возвращаются в себя, не сохраняют себя и не суть.

Выше мы уже выяснили, что «одни» суть одно и то же, каждое из них есть так же «одно», как и иное. Это не только наше соотнесение, внешнее сведение вместе, а само отталкивание есть соотнесение; «одно», исключаяющее «одни», соотносит само себя с ними, с «одними», т. е. с самим собой. Отрицательное отношение «одних» друг к другу есть, следовательно, лишь некое *слияние-с-собой*. Это тождество, в которое переходит их отталкивание, есть снятие их разницы и внешности, которую они как исключаящие должны были скорее удержать по отношению друг к другу.

Это полагаение-себя-в-«одно» многих «одних» есть *притяжение*.

Примечание

[Положение о единстве «одного» и «многого»]

Самостоятельность, доведенная до такой крайности, как для-себя-сущее «одно», есть абстрактная, формальная самостоятельность, сама себя разрушающая; это – величайшее, упорнейшее заблуждение, принимающее себя за высшую истину. В своих более конкретных формах она выступает как абстрактная свобода, как чистое «Я», а затем еще как зло. Это свобода, столь ошибочно полагающая свою сущность в этой абстракции и льстящая себя мыслью, будто, оставаясь самой собой, она обретает себя в чистом виде. Говоря определеннее, эта самостоятельность есть заблуждение: на то, что составляет ее сущность, смотрят как на отрицательное и относятся к нему как к отрицательному. Эта самостоятельность, таким образом, есть отрицательное отношение к самой себе, которое, желая обрести собственное бытие, разрушает его, и это его действие есть лишь проявление ничтожности этого действия. Примирение заключается в признании, что то, против чего направлено отрицательное отношение, есть скорее его сущность, заключается лишь в *отказе* от отрицательности *своего* для-себя-бытия, вместо того чтобы крепко держаться за него.

Древнее изречение гласит, что *одно есть многое* и, в особенности, что *многое есть одно*. По поводу этого изречения мы должны повторить сделанное выше замечание, что истина «одного» и «многого», выраженная в предложениях, выступает в неадекватной форме, что эту истину нужно понимать и выражать лишь как становление, как процесс, отталкивание и притяжение, а не как бытие, положенное в предложении как покоящееся единство. Выше мы упомянули и напомнили о диалектике Платона в «Пармениде» относительно выведения «многого» из «одного», а именно из предложения: *«одно» есть*. Внутренняя диалектика понятия была нами указана; всего легче понимать диалектику положения о том, что *многое есть одно*, как внешнюю рефлексию, и она вправе быть здесь внешней, поскольку и предмет, *многие*, есть то, что внешне друг другу. Это сравнение многих между собой сразу приводит к выводу, что одно

всецело определено лишь как другое; каждое есть одно, каждое есть одно из многих, исключает иные, – так что они всецело суть лишь одно и то же, безусловно имеется налицо лишь одно определение. Это *факт*, и дело идет лишь о том, чтобы понять этот простой факт. Рассудок упрямо противится этому пониманию лишь потому, что он мнит, и притом правильно, *также* и различие; но различие не исчезает из-за указанного факта, как несомненно то, что этот факт не перестает существовать, несмотря на различие. Можно было бы, следовательно, в связи с простым пониманием факта различия некоторым образом утешить рассудок, указав ему, что и различие появится вновь.

в) Единое «одно» притяжения

Отталкивание – это прежде всего саморасщепление «одного» на «многие», отрицательное отношение которых бессильно, так как они предполагают друг друга как сущие; оно лишь *долженствование* идеальности; реализуется же идеальность в притяжении. Отталкивание переходит в притяжение, многие «одни» – в единое «одно». То и другое, отталкивание и притяжение, с самого начала различаются, первое как реальность «одних», второе – как их положенная идеальность. Притяжение так соотносится с отталкиванием, что имеет его своей *предпосылкой*. Отталкивание доставляет материю для притяжения. Если бы не было никаких «одних», то нечего было бы притягивать. Представление о непрерывном притяжении, о [непрерывном] потреблении «одних», предполагает столь же непрерывное порождение «одних»; чувственное представление о пространственном притяжении допускает поток притягиваемых «одних»; вместо атомов, исчезающих в притягивающей точке, выступает из пустоты другое множество [атомов], и это, если угодно, продолжается до бесконечности. Если бы притяжение было завершено, т. е., если бы представили себе, что «многие» приведены в точку единого «одного», то имелось бы лишь некое инертное «одно», уже не было бы более притяжения. Налично сущая в притяжении идеальность заключает в себе еще и определение отрицания самой себя, те многие «одни», соотношение с которыми она составляет, и притяжение неотделимо от отталкивания.

Прежде всего притяжение одинаково присуще каждому из многих *непосредственно* имеющих «одних»; ни одно из них не имеет преимущества перед другим; иначе имелось бы равновесие в притяжении, собственно говоря, равновесие самих же притяжения и отталкивания и инертный покой, лишенный налицо сущей идеальности. Но здесь не может быть и речи о преимуществе одного такого «одного» перед другим, что предполагало бы некоторое определенное различие между ними, скорее притяжение есть полагание имеющейся неразличимости «одних». Только само притяжение есть *полагание* некоего «одного», отличного от других; они лишь непосредственные «одни», долженствующие сохранять себя через отталкивание; а через их положенное отрицание возникает «одно» притяжения, каковое «одно» определено поэтому как опосредствованное, как *«одно», положенное как «одно»*. Первые «одни» как непосредственные не возвращаются в своей идеальности обратно в себя, а имеют ее в некотором другом.

Но единое «одно» есть реализованная, положенная в «одном» идеальность; оно притягивает через посредство отталкивания. Оно содержит это опосредствование внутри самого себя как *свое определение*. Оно, таким образом, не поглощает в себя притягиваемых «одних» как в некоторую точку, т. е. оно не снимает их абстрактно. Так как оно содержит в своем определении отталкивание, то последнее в то же время сохраняет в нем «одни» как «многие». Оно через свое притяжение ставит, так сказать, нечто перед собой, приобретает некоторый объем или наполнение. В нем, таким образом, имеется вообще единство отталкивания и притяжения.

е) Соотношение отталкивания и притяжения

Различие между «одним» и «многими» определилось как различие их *соотношения*, разложенного на два соотношения, на отталкивание и притяжение, каждое из которых сначала находится самостоятельно вне другого, но так, что они по своему существу связаны между собой. Их еще неопределенное единство должно получить более определенные очертания.

Отталкивание как основное определение «одного» выступает первым и *непосредственным*, так же как и его «одни», хотя и порожденные им, но в то же время как непосредственно положенные, и тем самым оно выступает как безразличное к притяжению, которое привходит к нему внешне как к такому предположенному. Напротив, притяжение не предполагается отталкиванием, так что к полаганию его и его бытию первое не должно быть причастно, т. е. отталкивание не есть уже в самом себе отрицание самого себя, «одни» уже не представляют собой подвергшиеся в самих себе отрицанию. Таким образом, мы имеем отталкивание абстрактно само по себе, равно как и притяжение выступает по отношению к «одним» как *сущим* в качестве некоторого непосредственного наличного бытия и привходит к ним спонтанно как некоторое иное.

Если мы в соответствии с этим так возьмем лишь отталкивание само по себе, то оно будет рассеянием многих «одних» в неопределенность, находящуюся вне сферы самого отталкивания, ибо оно состоит в отрицании соотношения многих «одних» друг с другом; отсутствие соотношения есть его, взятого абстрактно, определение. Но отталкивание не есть только пустота; «одни», как не имеющие соотношений, не отталкивают, не исключают, что составляет их определение. Отталкивание по своему существу есть хотя и отрицательное, но все же *соотношение*; взаимное недопускание и избегание не есть избавление от того, что не допускается и чего избегают; исключающее находится еще в *связи с тем*, что из него исключается. Но этот момент соотношения есть притяжение, следовательно, притяжение в самом отталкивании. Оно отрицание того абстрактного отталкивания, при котором «одни» были бы лишь соотносящимися с собой сущими, а не исключаящими.

Но поскольку исходным пунктом было отталкивание налично сущих «одних» и, стало быть, притяжение также положено как внешне приближающееся к нему, то при всей их нераздельности они все же еще отделены друг от друга как разные определения. Однако оказалось, что не только отталкивание предполагается притяжением, но что имеет место и обратное соотношение отталкивания с притяжением, и первое точно так же предполагает второе.

Согласно этому определению, они нераздельны и в то же время каждое из них определено по отношению к другому как долженствование и предел. Их долженствование есть их абстрактная определенность как *сущих в себе*, которая, однако, тем самым совершенно удаляется от себя и соотносится с другой определенностью и таким образом каждое из них дано через посредство *другого* как *другого*; их самостоятельность состоит в том, что в этом опосредствовании они положены друг для друга как *другой* процесс определения. – Отталкивание как полагание «многих», притяжение как полагание «одного», оно же и как отрицание «многих», а отталкивание как отрицание их идеальности в «одном» [состоят] в том, что и притяжение есть притяжение лишь *посредством* отталкивания, а отталкивание есть отталкивание лишь посредством притяжения. При более же внимательном рассмотрении оказывается, что в этом процессе определения опосредствование с собой через *иное* на самом деле скорее отрицается и каждое из этих определений есть опосредствование себя с самим собой, что приводит их обратно к единству их понятия.

Во-первых, то, что каждое предполагает *само себя*, соотносится в своей предпосылке лишь с собой, это уже имеется в состоянии (*in dem Verhalten*) еще только относительных отталкивания и притяжения.

Относительное отталкивание есть взаимное недопускание *имеющихся налицо* многих «одних», которые, как предполагают, застают друг друга как непосредственные. Но что имеют многие «одни», в этом ведь и состоит само отталкивание; предпосылка, которую оно будто бы имеет, есть лишь его собственное полагание. Далее, определение *бытия*, которое будто бы присуще «одним» сверх того, что они положены, – определение, благодаря которому они оказались бы *предшествующими*, также принадлежит отталкиванию. Отталкивание есть то, благодаря чему «одни» проявляют и сохраняют себя как «одни», то, благодаря чему они *существуют*, как таковые. Само отталкивание и есть их бытие; оно, таким образом, не нечто относительное к некоторому другому наличному бытию, а относится всецело лишь к самому себе.

Притяжение есть полагание «одного», как такового, реального «одного», в отношении которого «многие» в своем наличном бытии определяются как лишь идеальные и исчезающие. Таким образом, притяжение сразу же предполагает само себя, а именно предполагает себя в том определении других «одних», согласно которому они идеальны; другие «одни» должны были бы к тому же быть для-себя-сущими, а *для иных*, стало быть, и для любого притягивающего, – отталкивающими. В противоположность этому определению отталкивания они приобретают идеальность не через одно лишь отношение к притяжению, она уже предположена, есть *в себе* сущая идеальность «одних», так как они как «одни» – включая и то «одно», которое представляют себе как притягивающее, – не отличны друг от друга, суть одно и то же.

Это само-себя-предположение обоих определений, каждого из них самого по себе, означает, далее, что каждое из них содержит в себе другое как момент. *Само-себя-предположение* вообще означает полагание себя в «одном» как своего *отрицательного* – отталкивание; а то, что здесь предполагается, есть *то же самое*, что и предполагающее, – притяжение. То, что каждое из них есть *в себе* лишь момент, означает, что каждое из них спонтанно переходит в другое, отрицает себя в самом себе и полагает себя как иное самого себя. Поскольку «одно» как таковое есть выхождение вовне себя, поскольку оно само состоит лишь в том, что полагает себя как свое иное, как «многое», а «многое» также состоит лишь в том, что сосредоточивается в себе и полагает себя как свое иное, как «одно», и поскольку именно в этом они соотносятся лишь с самими собой и каждое из них продолжает себя в своем ином, постольку, следовательно, выхождение вовне себя (отталкивание) и полагание себя как «одного» (притяжение) уже в себе нераздельны. Но в относительных отталкивании и притяжении, т. е. в таких, которые предполагают непосредственные, *налично сущие* «одни», *положено*, что каждое из них отрицает себя в самом себе, а тем самым и продолжает себя, переходя в свое иное. *Отталкивание* налично сущих «одних» – это самосохранение «одного» через взаимное недопускание других, так что 1) другие «одни» отрицаются *в нем* – это сторона его наличного бытия или его бытия-для-иного; но эта сторона есть тем самым притяжение как идеальность «одних»; и 2) «одно» есть *в себе*, без соотношения с другими; но «в-себе» не только вообще давно уже перешло в для-себя-бытие, но «одно», согласно своему определению, *в себе* есть указанное становление «многими». – *Притяжение* налично сущих «одних» есть их идеальность и полагание «одного», в чем, стало быть, притяжение как отрицание и продуцирование «одного» снимает само себя и как полагание «одного» есть отрицание самого себя в самом себе, есть отталкивание.

Этим развитие для-себя-бытия завершено и достигло своего результата. «Одно» как *бесконечно* соотносящееся с *самим собой*, т. е. как положенное отрицание отрицания, есть опосредствование [в том смысле], что оно себя, как свое абсолютное (т. е. абстрактное) *инобытие* ([т. е.] «*многие*»), отталкивает от себя и, отрицательно соотносясь с этим своим небытием, снимая его, именно в этом [соотношении] есть лишь соотношение с самим собой; и «одно» есть лишь это становление, в котором исчезло определение, что оно *начинается*, т. е. положено как непосредственное, сущее, и что оно равным образом и как результат восстановило себя в качестве «одного», т. е. такого же *непосредственного*, исключаяющего «одного»; процесс,

который оно есть, повсюду полагает и содержит его лишь как нечто снятое. Снятие, определившееся сначала лишь как относительное снятие, как *соотношение* с другим налично сущим (это соотношение, следовательно, само есть различное отталкивание и притяжение), оказывается точно так же и переходящим в бесконечное соотношение опосредствования через отрицание внешних соотношений непосредственного и налично сущего, равно как имеющим своим результатом именно то становление, которое ввиду неустойчивости своих моментов [как бы] оседает или скорее есть схождение с собой, переход в простую непосредственность. Это бытие, согласно тому определению, которое оно теперь *получило, есть количество*.

Если обозреть вкратце моменты этого *перехода качества в количество*, то окажется, что качественное имеет своим основным определением бытие и непосредственность, в которой граница и определенность так тождественны с бытием [данного] нечто, что с их изменением исчезает и само нечто; *положенное* таким образом, оно определено как конечное. Ввиду непосредственности этого единства, в котором *различие* исчезло, но в котором [как] в единстве *бытия* и *ничто* оно *в себе* имеется, это различие как *инобытие* вообще находится *вне* этого единства. Это соотношение с иным противоречит непосредственности, в которой качественная определенность есть соотношение с собой. Это инобытие снимается в бесконечности для-себя-бытия, реализовавшего различие, которое оно имеет в отрицании отрицания в самом себе и внутри себя (an und in ihm selbst), сделав его «одним» и «многим» и их соотношениями, и возведшего качественное в истинное единство, т. е. уже не непосредственное, а положенное как согласующееся с собой.

Это единство есть, стало быть, а) *бытие* лишь как *утвердительное*, т. е. как *непосредственность*, опосредствованная с собой через отрицание отрицания; бытие положено как единство, *проходящее сквозь* свои определенности, границы и т. д., которые положены в нем как снятые; б) *наличное бытие*; согласно такому определению, оно есть отрицание или определенность как момент утвердительного бытия; однако она уже не непосредственная, а рефлексированная в себя определенность, соотносящаяся не с иным, а с собой, – безусловная определенность, в-себе-определенность – «одно»; инобытие, как таковое, само есть для-себя-бытие; с) *для-себя-бытие* как то продолжающееся сквозь определенность бытие, в котором «одно» и в-себе-определенность сами положены как снятые. В то же время «одно» определено как вышедшее за свои пределы и как *единство*; тем самым «одно», совершенно определенная граница, положена как граница, которая не есть граница, – как граница, которая есть в бытии, но безразлична ему.

Примечание

[Кантовское построение материи из сил притяжения и отталкивания]

Притяжение и отталкивание, как известно, обычно рассматривают как *силы*. Следует сравнить это их определение и связанные с ним отношения с теми понятиями, которые о них получились. – В указанном представлении они рассматриваются как самостоятельные, так что они соотносятся друг с другом не своей природой, т. е. каждое из них не есть лишь переходящий в свою противоположность момент, а прочно сохраняется, противостоя другому. Их, далее, представляют себе как сходящиеся в некотором *третьем*, в *материи*, но сходящиеся таким образом, что это их становление «одним» не считается их истиной, а каждое признается скорее неким первым и в себе и для себя сущим, материя же или ее определения – положенными и произведенными ими. Когда говорят, что материя *обладает внутри себя* силами, то под этим их единством разумеют некоторую их связь, причем они в то же время предполагаются как сущие внутри себя, свободные друг от друга.

Как известно, Кант *конструировал материю из сил отталкивания и притяжения*, или по крайней мере, как он выражается, дал метафизические элементы этой конструкции. – Небезынтересно будет рассмотреть более подробно эту конструкцию. Это *метафизическое* изложение предмета, который, как казалось, не только сам, но и в своих определениях принадлежит лишь области *опыта*, замечательно, с одной стороны, тем, что оно как попытка [исходить из] понятия дало по крайней мере толчок новейшей философии природы, философии, которая не делает основой науки природу как нечто чувственно данное восприятию, а познает ее определения из абсолютного понятия; с другой стороны, оно интересно и потому, что нередко еще и теперь не идут дальше кантовской конструкции и считают ее философским началом и основой физики.

Такого рода существование, как чувственная материя, так же как и пространство и пространственные определения, не есть, правда, предмет логики. Но и в основе сил притяжения и отталкивания, поскольку они понимаются как силы чувственной материи, лежат рассматриваемые здесь чистые определения «одного» и «многих», равно как и соотношения их друг с другом, которые я назвал отталкиванием и притяжением, потому что эти названия более всего подходят.

Кантовский метод выведения материи из указанных сил, который он называет *конструкцией*, оказывается при более внимательном рассмотрении не заслуживающим этого имени, если только не называть конструкцией всякого рода рефлексии, хотя бы даже анализирующую, так же как и в самом деле последующие натурфилософы называли *конструкцией* даже самое плоское резонерство и самую неосновательную мешанину произвольного фантазирования и лишенной мысли рефлексии – мешанину, в которой в особенности пользовались, выдвигая их повсюду, так называемыми факторами силы отталкивания и силы притяжения.

Метод Канта по существу *аполитичен*, а не конструктивен. Он уже *предполагает представление о материи* и затем спрашивает, какие требуются силы для того, чтобы получить предположенные определения ее. Так, он, с одной стороны, требует силы притяжения потому, что *при наличии одного лишь отталкивания, без притяжения, не могло бы, собственно говоря, быть никакой материи* («Начала естествознания», стр. 53 и сл.). Отталкивание же он, с другой стороны, также выводит из материи и указывает в качестве его основания то обстоятельство, что мы представляем себе материю *непроницаемой*, так как под таким именно определением она являет себя именно *чувству осязания*, через которое, дескать, она нам обнаруживается. Отталкивание потому с самого начала мыслится в *понятии* материи, что оно непосредственно дано вместе с ней; притяжение же прибавляется к ней посредством *умозаключений*. Но и эти умозаключения исходят из только что высказанного соображения, что материя, которая обладала бы единственно лишь силой отталкивания, не исчерпывала бы того, что мы представляем себе в виде материи. Как видно, здесь перед нами тот способ рефлектирующего об опыте познания, который сначала *воспринимает* в явлении те или другие определения, кладет их затем в основание и принимает для так называемого *объяснения* их соответствующие *основные материи* или *силы*, которые, как полагают, производят эти определения явления.

Имея в виду указанное различие в способах, какими познание находит в материи силу отталкивания и силу притяжения, Кант замечает, далее, что сила притяжения также *принадлежит к понятию* материи, *хотя и не содержится в нем*. Кант подчеркивает это последнее выражение. Но нельзя угадать, в чем тут различие, ибо определение, принадлежащее к *понятию* вещи, поистине *должно содержаться в нем*.

Затруднение, заставляющее Канта прибегнуть к этой пустой уловке, состоит в том, что Кант с самого начала односторонне включает в понятие материи только определение *непроницаемости*, которое мы, по его мнению, *воспринимаем* посредством *чувства осязания*, вследствие чего сила отталкивания, как недопускание к себе некоторого иного, дана-де непосредственно. Но если далее говорится, что материя не может *существовать* без притяжения, то

это утверждение исходит из представления о материи, заимствованного из восприятия; следовательно, определение притяжения также должно встретиться в восприятии. И мы действительно воспринимаем, что материя, кроме своего для-себя-бытия, которое снимает бытие-для-иного (оказывает сопротивление), обладает и некоторым *соотношением для-себя-сущих друг с другом*, пространственным *протяжением* и *сцеплением* и в виде неподатливости, твердости обладает очень прочным сцеплением. Объясняющая физика требует для разрыва и т. д. тела наличия такой силы, которая превосходила бы *притяжение* его частей друг к другу. Из этого восприятия рефлексия может столь же непосредственно вывести силу притяжения или принять ее как *данную*, как она это сделала в отношении силы отталкивания. В самом деле, когда мы рассматриваем те кантовские умозаключения, из которых, по его мнению, выводится сила притяжения (доказательство теоремы, что возможность материи требует силы притяжения как второй основной силы; там же), то [мы убеждаемся], что они не заключают в себе ничего другого, кроме того [соображения], что при одном только отталкивании материя не могла бы быть *пространственной*. Так как предполагается, что материя наполняет пространство, то ей приписывается непрерывность, в качестве основания которой и принимается сила притяжения.

Хотя такое так называемое конструирование материи и имеет в лучшем случае аналитическую заслугу, которая кроме того умалется нечеткостью изложения, все же следует признать весьма ценной основную мысль – познать материю из этих двух противоположных определений как ее основных сил. Для Канта особенно важно изгнать вульгарно-механический способ представления, который не идет дальше одного определения – непроницаемости, *для-себя-сущей точности* (Punktualität), и делает чем-то *внешним* противоположное определение, *соотношение* материи внутри себя или *соотношение* друг с другом нескольких материй, рассматриваемых в свою очередь как отдельные «одни», – изгнать тот способ представления, который, как говорит Кант, не соглашается признать какие-либо другие движущие силы, кроме сил, движущих посредством давления и толчка, следовательно, лишь посредством воздействия извне. Это носящее *внешний характер* познание предполагает, что движение как нечто внешнее для материи всегда уже *имеется налицо*, и не думает о том, чтобы понять его как нечто внутреннее и постигнуть его в самой материи, которая из-за отсутствия такого понимания признается сама по себе неподвижной и инертной. Эта точка зрения видит лишь обычную механику, а не имманентное и свободное движение. – Хотя Кант, превращая притяжение – *соотношение* материй друг с другом, поскольку они принимаются отделенными друг от друга, или *соотношение* материи вообще в ее вове-себя-бытии – в *силу самой материи*, устраняет (aufhebt) указанный внешний характер, все же принимаемые им две основные силы остаются, с другой стороны, в материи внешними *друг другу* и сами по себе самостоятельными *в отношении друг друга*.

Так же как оказалось ничтожным то самостоятельное различие между этими двумя силами, которое приписывается им с точки зрения указанного познания, точно так же ничтожным должно оказаться и всякое иное различие, проводимое в отношении их определения по содержанию, как нечто *долженствующее быть твердым*, ибо они, как они были рассмотрены выше в их истине, суть лишь моменты, переходящие друг в друга. – Теперь я рассмотрю эти дальнейшие определения различий, как их излагает Кант.

А именно, он определяет силу притяжения как *проницающую* силу, благодаря которой одна материя может *непосредственно* действовать на части другой и за поверхностью соприкосновения; силу же отталкивания он определяет как *поверхностную* силу, посредством которой материи могут действовать друг на друга лишь в общей им поверхности соприкосновения. Довод, приводимый им в пользу того, что отталкивание есть только поверхностная сила, гласит: «*Соприкасающиеся* части одной ограничивают сферу действия другой, и сила отталкивания не могла бы приводить в движение более отдаленную часть без посредства промежуточных частей; непосредственное же, проходящее сквозь них действие одной материи на другую

посредством сил расширения (так называются здесь силы отталкивания) невозможно» (см. там же, *Erklär, u. Zusätze, S. 67*)^[27].

Мы должны сразу же напомнить о том, что, поскольку принимаются *более близкие* или *более отдаленные* части материи, возникает *различие* и *в отношении притяжения*: один атом, правда, действует на *другой*, но *третий*, более отдаленный, между которым и первым, притягивающим, находится *другой* [атом], должен был бы сначала вступить в сферу притяжения промежуточного, более близкого к нему атома; следовательно, первый атом не мог бы оказывать на третий *непосредственного* простого действия, из чего вытекает, что действие силы притяжения столь же опосредствованно, как и действие силы отталкивания. И далее: *истинное проникание* силы притяжения должно было бы состоять только в том, что все части материи *сами по себе* притягивают, а не в том, что некоторое их количество ведет себя пассивно и только один атом активен. – Непосредственно же или, иначе говоря, в отношении самой силы отталкивания должно заметить, что в приведенной цитате говорится о *соприкасающихся* частях и, следовательно, о *сплошности и непрерывности готовой* материи, не позволяющей отталкиванию пройти через нее. Но эта сплошность материи, в которой части *соприкасаются* и уже не разделены пустотой, предполагает уже *снятость силы отталкивания*; соприкасающиеся части должны быть признаны, согласно господствующему здесь чувственному представлению об отталкивании, такими частями, которые не отталкивают друг друга. Из этого, следовательно, вытекает совершенно тавтологически, что там, где принимают небытие отталкивания, отталкивание не может иметь места. Но из этого ничего больше не следует для определения силы отталкивания. – Если же поразмыслить о том, что соприкасающиеся части соприкасаются лишь постольку, поскольку они еще держатся *вне друг друга*, то [убедимся], что сила отталкивания находится именно благодаря этому не только на поверхности материи, но и внутри той сферы, которая якобы есть лишь сфера притяжения.

Далее Кант принимает определение, что «посредством силы притяжения материя лишь *занимает некоторое пространство, не наполняя его*» (там же); «так как материя не наполняет пространства посредством силы притяжения, то последняя может действовать через *пустое пространство*, ибо никакая промежуточная материя не ставит ей границ». – Это различие примерно такое же, как приведенное выше: там определение принадлежит к понятию вещи, но не содержится в нем; здесь материя лишь *занимает* некоторое пространство, но не *наполняет его*. Раньше получалось, что посредством *отталкивания*, если мы остановимся на его первом определении, «одни» отталкиваются и *соотносятся друг с другом* лишь отрицательно, а именно, как объясняется здесь, *через пустое пространство*. Теперь же получается, что как раз *сила притяжения* сохраняет пространство пустым; она *не наполняет* пространство посредством своего соотнесения атомов, т. е. она *сохраняет атомы в отрицательном соотношении* друг с другом. – Как видим, здесь Кант, приписывая силе притяжения как раз то, что он, согласно первому определению, приписывал противоположной силе, бессознательно находит то, что составляет природу вещей. В ходе установления различия этих двух сил получилось, что одна сила перешла в другую. – Так посредством отталкивания материя, согласно Канту, *наполняет*, напротив, некоторое пространство и, следовательно, при его посредстве исчезает пустое пространство, которое сила притяжения оставляет. И в самом деле, отталкивание, снимая пустое пространство, тем самым снимает отрицательное соотношение атомов, или «одних», т. е. их отталкивание, т. е. отталкивание определено как противоположность самому себе.

К этому стиранию различий присоединяется еще и та путаница, что, как мы уже заметили вначале, кантовское описание противоположных сил аналитично, и во всем этом описании материя, которая еще должна быть выведена из ее элементов, уже выступает как готовая и конституированная. В дефиниции поверхностной и проникающей сил обе принимаются как движущие силы, посредством которых *материи* могут действовать тем или иным образом. – Они,

следовательно, изображаются здесь не как силы, единственно лишь посредством которых материя получает существование, а как силы, посредством которых она, уже готовая, лишь приводится в движение. Но поскольку речь идет о силах, посредством которых различные материи воздействуют друг на друга и приводят друг друга в движение, это нечто совершенно другое, чем то определение и то соотношение, которое они должны были иметь как моменты материи.

Такую же противоположность, как силы притяжения и отталкивания, представляют собой в дальнейшем определении *центростремительная* и *центробежная* силы. Сначала кажется, что эти силы являют существенное различие, так как в их сфере имеется неподвижное «одно», центр, по отношению к которому другие «одни» ведут себя как не для-себя-сущие, и мы можем поэтому связывать различие указанных сил с этим предполагаемым различием между центральным «одним» и другими «одними», которые неподвижны по отношению к этому центральному «одному». Но поскольку эти силы нужны для объяснений, – для этой цели принимают, как принимали прежде относительно сил отталкивания и притяжения, что они находятся в обратном количественном отношении, так что одна возрастает с убыванием другой, – постольку такое явление, как движение, для объяснения которого *их* принимают, и его неравенство должны еще только оказаться их результатом. Однако достаточно только вникнуть в первое попавшееся описание какого-нибудь явления, например неодинаковой скорости, которую имеет планета на своем пути вокруг своего центрального тела, стоит лишь вникнуть в объяснение этого явления противоположностью этих сил, чтобы сразу увидеть господствующую здесь путаницу и невозможность разъединить их величины, так что всегда приходится принимать возрастающей также и ту силу, которая в объяснении принимается убывающей, и обратно. Чтобы сделать сказанное наглядным, потребовалось бы более пространное изложение, чем то, которое мы можем дать здесь, но все необходимое будет сказано в дальнейшем, когда будет излагаться *обратное отношение*.

Раздел второй Величина (количество)

Мы уже указали отличие количества от качества. Качество есть первая, непосредственная определенность, количество же – определенность, ставшая безразличной для бытия, граница, которая вместе с тем и не есть граница, для-себя-бытие, совершенно тождественное с бытием-для-иного, – отталкивание многих «одних», которое есть непосредственно не-отталкивание, их непрерывность.

Так как для-себя-сущее теперь положено таким образом, что не исключает своего иного, а наоборот, утвердительно продолжает себя в ином, то, поскольку *наличное бытие* вновь выступает в этой непрерывности и определенность его *в то же время* уже не находится в простом соотношении с собой, инобытие уже не непосредственная определенность налично сущего нечто, а положено так, что имеет себя как отталкивающееся от себя, соотносится с собой как с определенностью скорее в некотором другом наличном бытии (в некотором для-себя-сущем); а так как они *в то же время* существуют как безразличные, рефлексированные в себя, несоотносимые границы, то определенность есть вообще *вовне себя*, есть что-то совершенно *внешнее* себе и столь же внешнее нечто; такая граница, безразличие ее в ней самой и безразличие [данного] нечто к ней, составляют *количественную* определенность этого нечто.

Прежде всего следует отличать *чистое количество* от количества как *определенного количества*, от *кванта*. Как чистое количество оно, *во-первых*, возвратившееся в себя реальное для-себя-бытие, не имеющее еще в самом себе никакой определенности; как сплошное оно непрерывно продолжающее себя внутри себя бесконечное единство.

Чистое количество, *во-вторых*, переходит в определенность, полагаемую в нем как определенность, которая в то же время не такова, есть лишь внешняя определенность. Количество становится *определенным количеством*. Определенное количество есть безразличная определенность, т. е. выходящая за свои пределы, отрицающая самое себя. Как такое инобытие инобытия оно вовлечено в *бесконечный* прогресс. Но бесконечное определенное количество есть снятая безразличная определенность, оно есть восстановление качества.

В-третьих, определенное количество в качественной форме есть количественное *отношение*. Определенное количество выходит за свои пределы лишь вообще; в отношении же оно выходит за свои пределы в свое инобытие так, что это инобытие, в котором оно имеет свое определение, в то же время положено, есть некоторое другое определенное количество; тем самым его возвращенность внутрь себя и соотношение с собой дано как имеющееся в его инобытии.

В основе этого отношения еще лежит внешний характер определенного количества; здесь относятся друг к другу именно *безразличные* определенные количества, т. е. они имеют свое соотношение с самими собой в таком *вовне-себя-бытии*. Отношение есть тем самым лишь формальное единство качества и количества. Диалектика отношения состоит в его переходе в их абсолютное единство, в *меру*.

Примечание

Во [всяком] нечто его граница как качество есть по своему существу его определенность. Но если мы под границей понимаем количественную границу и, например, поле изменяет эту свою границу, то оно остается полем как до, так и после этого. Напротив, если изменяется его качественная граница, то тем самым изменяется его определенность, благодаря которой оно поле, и оно становится лугом, лесом и т. д. – Краснота, будь она более интенсивной или более

слабой, всегда краснота; но если она изменяет свое качество, она перестает быть краснотой, она становится синевой и т. д. – Определение *величины* как определенного количества, так, как оно получилось выше, состоящее в том, что в основе лежит некоторое бытие как сохраняющееся, *безразличное к определенности, которой оно обладает*, подтверждается любым другим примером.

Под словом «величина» разумеют, как в данных нами примерах, *определенное количество*, квант, а не количество [вообще], и главным образом поэтому приходится заимствовать это название из чужого языка.

Дефиниция *величины*, даваемая в математике, касается также определенного количества. Обычно определяют величину как нечто, могущее *увеличиваться* или *уменьшаться*. Но увеличивать – значит сделать так, чтобы нечто было более *велико*, а уменьшать – сделать так, чтобы нечто было менее *велико*. В этом состоит *отличие* величины вообще от нее же самой, и величиной было бы, таким образом, то, величина чего может изменяться. Дефиниция оказывается постольку негодной, поскольку в ней пользуются тем самым определением, дефиниция которого еще должна быть дана. Поскольку в ней нельзя употреблять то же самое определение, постольку «более» или «менее» должны быть разложены на некоторое прибавление как утверждение (и притом, согласно природе определенного количества, столь же внешнее утверждение) и на некоторое убавление как некоторое столь же внешнее отрицание. К такому *внешнему* способу и реальности, и отрицания определяет себя вообще природа *изменения* определенного количества. Поэтому нельзя в указанном несовершенном выражении не усмотреть тот главный момент, в котором все дело, а именно безразличие изменения, так что в самом его понятии содержится его собственное «меньше» и «больше», его безразличие к самому себе.

Глава первая Количество

А. ЧИСТОЕ КОЛИЧЕСТВО

Количество есть снятое для-себя-бытие; отталкивающее «одно», относившееся к исключенному «одному» лишь отрицательно, [теперь] перешедши в *соотношение* с последним, относится тождественно к иному и, стало быть, потеряло свое определение, для-себя-бытие перешло в притяжение. Абсолютная непроницаемость отталкивающего «одного» растаяла, перешла в это *единство*, которое, однако, как содержащее это «одно», определено в то же время через внутреннее отталкивание, *есть единство с самим собой* как *единство вовне-себя-бытия*. Притяжение есть, таким образом, момент *непрерывности* в количестве.

Непрерывность есть, следовательно, простое, равное себе соотношение с собой, не прерываемое никакой границей и никаким исключением, но она *не непосредственное* единство, а единство для-себя-сущих «одних». В ней еще содержится *внеположность множественности*, но содержится в то же время как нечто неразличное, *непрерываемое*. Множественность положена в непрерывности так, как она есть в себе; «многие» суть одно, как и другое, каждое равно другому, и множественность есть поэтому простое, лишенное различий равенство. Непрерывность есть этот момент *равенства* внеположности *самой себе*, продолжение себя различных «одних» в их «одних», отличных от них.

В непрерывности величина имеет поэтому непосредственно момент *дискретности* – отталкивание в том виде, в каком оно лишь момент в количестве. – Непрерывность есть равенство себе, но равенство себе «многого», которое, однако, не становится исключаящим; только отталкивание расширяет равенство себе до непрерывности. Дискретность есть поэтому с своей стороны сливающаяся дискретность, «одни» которой имеют своей связью не пустоту, не отри-

цательное, а свою собственную непрерывность и не прерывают в «многом» этого равенства с самими собой.

Количество есть единство этих моментов, непрерывности и дискретности, но оно сначала есть это единство в *форме* одного из них – *непрерывности*, как результат диалектики для-себя-бытия, которое свелось в форму самой себе равной непосредственности. Количество, как таковое, есть этот простой результат, поскольку он еще не развил и не положил в самом себе своих моментов. – Оно прежде всего *содержит* их, будучи положено как для-себя-бытие в его истинном виде. Это для-себя-бытие было по своему определению снимающим себя соотношением с самим собой, вечным выхождением вовне себя. Но то, что отталкивается, есть оно само; отталкивание есть поэтому то, что порождает продолжающееся течение самого себя.

Благодаря тождественности отталкиваемого это порождение дискретного (*dies Diszemieren*) есть непрерываемая непрерывность, а благодаря выхождению вовне себя эта непрерывность, не будучи прерываемой, есть в то же время множественность, которая столь же непосредственно остается в своем равенстве с самой собой.

Примечание 1

[Представление о чистом количестве]

Чистое количество еще не имеет границы или, иначе говоря, оно еще не есть определенное количество, а поскольку оно становится определенным количеством, граница также не служит его пределом; оно скорее состоит именно в том, что граница не служит для него пределом, что оно имеет для-себя-бытие внутри себя как нечто снятое. То обстоятельство, что дискретность составляет в нем момент, может быть выражено так, что количество повсюду и всецело есть *реальная возможность* «одного», но и наоборот, что «одно» столь же всецело дано как непрерывное.

Для *представления*, которому чуждо понятие, непрерывность легко превращается в *сложение*, а именно во *внешнее* соотношение «одних» друг с другом, в котором «одно» сохраняет свою абсолютную непроницаемость и исключение других «одних». Но рассмотрение «одного» показало, что оно в себе и для себя переходит в притяжение, в свою идеальность и что поэтому непрерывность не внешняя для него, а принадлежит ему самому и имеет свое основание в его сущности. За эту-то *внешность* непрерывности для «одних» и цепляется вообще атомистика, и отказаться от нее представлению очень трудно. – Напротив, математика отвергает ту метафизику, которая полагала, что время *состоит* из отдельных моментов времени, а пространство вообще или прежде всего линия – из пространственных точек, поверхность – из линий, все пространство – из поверхностей; она не признает таких дискретных «одних». Если она так определяет, например, величину поверхности, что последняя представлена как *сумма* бесконечно многих линий, то она видит в этой дискретности только представление, которое принимается лишь на мгновение, и в *бесконечном* множестве линий уже заключена снятость их дискретности, так как пространство, которое они должны составлять, ограничено.

Спиноза, которому было особенно важно выяснить понятие чистого количества, имеет в виду противоположность этого понятия простому представлению, когда он говорит о количестве следующее: *Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, – infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit*^[28].

Если потребуют более определенных примеров чистого количества, то укажем, что таково пространство и время, а также материя вообще, свет и т. д., даже «Я»; только под количеством, как мы уже отметили выше, не следует понимать определенного количества. Пространство, время и т. д. – это протяжения, множества, которые суть выхождение вовне себя, течение, не переходящее, однако, в противоположность, в качество или в «одно», а как выход вовне себя они суть вечное *самопродуцирование* своего единства.

Пространство – это то абсолютное *вовне-себя-бытие*, которое точно так же совершенно непрерывно, оно инобытие и снова инобытие, тождественное себе; время – это абсолютное *выхождение вовне себя*, порождение «одного», момента времени, «теперь», которое есть непосредственно уничтожение самого себя и постоянно возобновляемое уничтожение этого прохождения, так что это самопорождение небытия есть такое же простое равенство и тождество себе.

Что касается *материи* как количества, то в числе *семи теорем*, сохранившихся от первой диссертации Лейбница (1-я страница первого тома его сочинений)^[29], есть одна (а именно вторая), гласящая: *Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem*^[30]. – И в самом деле, эти понятия отличаются друг от друга лишь тем, что количество есть чистое определение мысли, а материя – это же определение мысли во внешнем существовании. – «Я» (*dem Ich*) также присуще определение чистого количества, поскольку «Я» есть абсолютное становление иным, некоторое бесконечное отдаление или всестороннее отталкивание к отрицательной свободе для-себя-бытия, однако такое отталкивание, которое остается совершенно простой непрерывностью, – непрерывностью всеобщности или у-себя-бытия, не прерываемой бесконечно многообразными границами, содержанием ощущений, созерцаний и т. д. – Что касается тех, кто возражает против понимания *множества как простого единства* и кто кроме *понятия*, что каждое из «многих» есть то же самое, что и другое, а именно «одно» из «многих» (поскольку здесь идет речь не о более определенном «многом», о зеленом, красном и т. д., а о «многом», рассматриваемом само по себе), требует еще и *представления* об этом единстве, то они сколько угодно найдут такого рода представлений в тех непрерывностях, которые дают в простом созерцании дедуцированное понятие количества как имеющееся налицо.

Примечание 2

[Кантовская антиномия неделимости и бесконечной делимости времени, пространства, материи]

К природе количества – быть указанным простым единством дискретности и непрерывности – имеет отношение спор или *антиномия бесконечной делимости* пространства, времени, материи и т. д.

Эта антиномия заключается единственно в том, что необходимо принять дискретность так же, как и непрерывность. Одностороннее принятие дискретности приводит к (признанию) бесконечной или абсолютной *разделенности* и, следовательно, к [признанию] некоторого неделимого как принципа; одностороннее принятие непрерывности приводит, напротив, к [признанию] бесконечной *делимости*.

Кантовская критика чистого разума устанавливает, как известно, *четыре* (космологические) *антиномии*, из которых *вторая* касается той *противоположности*, которую составляют *моменты количества*.

Эти кантовские антиномии навсегда останутся важной частью критической философии; прежде всего они привели к ниспровержению предшествующей метафизики, и именно их

можно рассматривать как главный переход к новейшей философии, так как особенно они привели к убеждению в ничтожности категорий конечности со стороны *содержания*, а это более правильный путь, чем формальный путь субъективного идеализма, согласно которому их недостаток заключается лишь в том, что они субъективны, а не в том, что они суть в самих себе. Но при всей своей огромной ценности кантовское изложение антиномий все же весьма несовершенно; во-первых, оно само непоследовательно и неопределенно; во-вторых, неправилен его вывод, который предполагает, что познание не имеет никаких других форм мышления, кроме конечных категорий. – В обоих отношениях эти антиномии заслуживают более пристальной критики, которая и ярче осветит их точку зрения и метод, и освободит основной пункт, о котором идет речь, от ненужной формы, в которую он втиснут.

Прежде всего замечу, что принципом деления, который Кант заимствовал из своей схемы категорий, он хотел придать своим четырем космологическим антиномиям видимость полноты. Однако более глубокое рассмотрение антиномической или, вернее, диалектической природы разума показывает, что вообще *всякое* понятие есть единство противоположных моментов, которым можно было бы, следовательно, придать форму антиномических утверждений. Становление, наличное бытие и т. д. и всякое другое понятие могли бы, таким образом, доставить нам свои особые антиномии, и, стало быть, можно установить столько антиномий, сколько имеется понятий. – Античный скептицизм не пожалел труда и обнаружил это противоречие или эту антиномию во всех понятиях, которые он нашел в науках.

Далее, Кант брал антиномию не в самих понятиях, а в уже *конкретной форме* космологических определений. Чтобы получить антиномию в чистом виде и трактовать ее в ее простом понятии, следовало бы рассматривать определения мысли не в их применении к представлению о мире, пространстве, времени, материи и т. д. и не в смешении с такими представлениями, а без этого конкретного материала (не имеющего здесь силы и значения), в чистом виде, сами по себе, так как единственно лишь эти определения мысли составляют сущность и основание антиномий.

Кант дает следующее понимание антиномий: они «не софистические ухищрения, а противоречия, на которые разум необходимо должен (по кантовскому выражению) *наталкиваться*^[31]; это важный взгляд. «После того как разум усмотрел основание естественной видимости антиномий, он, хотя уже не вводится ею в обман, все же сбивается с толку». – Критическое разрешение [антиномии] при помощи так называемой трансцендентальной идеальности мира восприятия приводит только к тому результату, что превращает так называемое противоречие (*Widerstreit*) в нечто *субъективное*, в котором оно, конечно, все еще остается той же видимостью, т. е. столь же неразрешенным, как и раньше. Их истинное разрешение может состоять только в том, что два определения, будучи противоположными друг другу и необходимо [присущими] одному и тому же понятию, не могут быть значимы в их односторонности, каждое само по себе, а имеют свою истину лишь в их снятости, в единстве их понятия.

При более внимательном рассмотрении оказывается, что кантовские антиномии не содержат ничего другого, кроме совершенно простого категорического утверждения о *каждом* из двух противоположных моментов некоторого определения, взятого сам по себе, *изолированно* от другого. Но при этом указанное простое категорическое или, собственно говоря, ассерторическое утверждение скрыто в сложной сети превратных, запутанных рассуждений, благодаря чему должна получиться видимость доказательства и должен прикрываться, сделаться незаметным чисто ассерторический характер утверждения; это обнаруживается при более тщательном рассмотрении этих рассуждений.

Имеющая сюда отношение антиномия касается так называемой *бесконечной делимости материи* и основана на противоположности моментов непрерывности и дискретности, содержащихся в понятии количества.

Тезис этой антиномии в изложении Канта гласит:

«Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого».

Здесь простому, атому, противопоставляется *сложное*, что по сравнению с непрерывным или сплошным представляет собой очень отсталое определение. Субстрат, данный [Кантом] этим абстракциям, а именно субстанции в мире, не означает здесь ничего другого, кроме вещей, как они чувственно воспринимаемы, и не оказывает никакого влияния на характер самой антиномии; можно было бы с тем же успехом взять пространство или время. – Так как тезис говорит лишь о *сложении*, вместо того чтобы говорить о *непрерывности*, то он, собственно говоря, есть тем самым аналитическое или *тавтологическое* предложение. Что сложное есть само по себе не *одно*, а лишь внешне сочетанное и что оно *состоит из иного*, это его непосредственное определение. Но иное сложного есть простое. Поэтому сказать, что сложное состоит из простого, – это тавтология. – Если уже задают вопрос, *из чего состоит* нечто, то требуют, чтобы указали *некое иное, сочетание* которого составляет это нечто. Если говорят, что чернила опять-таки состоят из чернил, то это означает, что не понят смысл вопроса о составленности из иного; этот вопрос остался без ответа, его лишь еще раз повторяют. Дальше возникает вопрос: *состоит ли* то, о чем идет речь, *из чего-то* или нет? Но сложное есть несомненно нечто такое, что должно быть сочетанным и состоять из иного. – Если простое, которое есть иное сложного, принимают лишь за *относительно простое*, которое само по себе в свою очередь сложено, то вопрос остается и после ответа, как до него. Представление имеет перед собой лишь то или другое сложное, относительно которого можно указать, что то или другое нечто есть *его* простое, которое само по себе есть опять-таки сложное. Но здесь речь идет о *сложном как таковом*.

Что же касается кантовского *доказательства* тезиса, то оно, как и все кантовские доказательства прочих антиномических положений, идет *окольным путем* доказательства *от противного*, который, как увидим, совершенно излишен.

«Допустим (начинает он), что сложные субстанции не состоят из простых частей; в таком случае, если бы мы *устранили* мысленно *все* сложение, то не осталось бы ни сложных, ни простых частей, так как (согласно только что сделанному допущению) простых частей нет, иными словами, не осталось бы ничего, следовательно, не было бы дано никакой субстанции».

Этот вывод совершенно правилен. Если нет ничего, кроме сложного, и мы мысленно устраним все сложное, то ничего не остается, – с этим надо согласиться, но можно было бы обойтись без всего этого тавтологического излишества и сразу начать доказательство с того, что следует за этим, а именно:

«Или сложение нельзя устранить мысленно, или же после его устранения должно остаться что-то существующее без всякой сложности, т. е. простое».

«Но в первом случае сложное не состояло бы из субстанций (*так как для последних сложение есть лишь случайное отношение субстанций*³⁸, *без которого они должны существовать как самостоятельно пребывающие сущности*)».

Так как этот случай «противоречит предположению, то остается только второй случай, а именно что субстанциально сложное в мире состоит из простых частей».

В скобки как бы мимоходом заключен тот довод, который здесь представляет собой главное и в сравнении с которым все предшествующее совершенно излишне. Дилемма состоит в следующем: либо сложное есть сохраняющееся, либо не оно, а простое. Если бы сохраняющимся было первое, а именно сложное, то сохраняющееся не было бы субстанциями, ибо *для субстанций сложение есть лишь случайное отношение*. Но субстанции – это то, что сохраняется; стало быть, то, что сохраняется, есть простое.

³⁸ К излишеству в самом способе доказательства добавляется здесь еще излишество слов: «Так как *для последних* (именно для субстанций) сложение есть лишь случайное отношение *субстанций*».

Ясно, что можно было бы без окольного пути доказательства от противного дать в качестве доказательства указанный выше довод, присоединив его непосредственно к тезису, гласящему: «Сложная субстанция состоит из простых частей», ибо сложение есть лишь случайное отношение субстанций, которое для них, следовательно, внешне и не касается самих субстанций. – Если правильно, что сложение есть нечто случайное, то сущность, конечно, есть простое. Но эта случайность, в которой вся суть, не доказывается [Кантом], а прямо принимается [им] – и притом мимоходом, в скобках – как нечто само собой разумеющееся или побочное. Конечно, само собой понятно, что сложение есть определение случайного и внешнего. Но если вместо непрерывности имеется в виду лишь случайная совместность, то не стоило устанавливать по этому поводу антиномию или, правильнее сказать, вообще нельзя было установить антиномию. Утверждение о простоте частей в таком случае, как сказано, лишь тавтологично.

Мы видим, стало быть, что на окольном пути доказательства от противного в доказательстве имеется то самое утверждение, которое должно получиться как вывод из доказательства. Можно поэтому выразить доказательство короче следующим образом:

Допустим, что субстанции не состоят из простых частей, а лишь сложены. Но ведь мысленно можно устранить всякое сложение (ибо оно есть лишь случайное отношение); следовательно, после его устранения не осталось бы никаких субстанций, если бы они не состояли из простых частей. Но субстанции должны у нас быть, так как мы предположили, что они существуют; у нас не все должно исчезнуть, а кое-что должно остаться, ведь мы предположили существование такого сохраняющегося, которое мы назвали субстанцией; это нечто, следовательно, необходимо должно быть простым.

Чтобы картина была полной, необходимо рассмотреть еще и заключение. Оно гласит:

«Отсюда непосредственно *следует*, что все вещи в мире суть простые сущности, что сложение есть только внешнее состояние их и что разум должен мыслить элементарные субстанции как простые сущности».

Здесь мы видим, что внешний характер, т. е. случайность сложения, приводится как *следствие*, после того как ранее она была введена в доказательство в скобках и применялась там [в качестве довода].

Кант решительно протестует против утверждения, будто в противоречивых положениях антиномий он стремится к эффектам, чтобы, так сказать (как обычно выражаются), дать адвокатскую аргументацию. Рассматриваемую аргументацию приходится обвинять не столько в расчете на эффекты, сколько в бесполезной вымученной запутанности, служащей лишь тому, чтобы создать вид доказательности и помешать заметить во всей его прозрачности то обстоятельство, что то, что должно появиться как следствие, составляет в скобках самое суть доказательства, – что вообще здесь нет доказательства, а есть лишь предположение.

Антитезис гласит:

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

Доказательство антитезиса тоже ведется от противного и по-своему столь же неудовлетворительно, как и предыдущее.

«Допустим, – читаем мы, – что сложная вещь как субстанция состоит из простых частей. Так как всякое *внешнее отношение*, стало быть, также и всякое сложение субстанций, возможно лишь в *пространстве*, то и пространство, занимаемое сложной вещью, должно состоять из стольких же частей, из скольких состоит эта вещь. Но пространство состоит не из простых частей, а из пространств. Следовательно, каждая часть сложной вещи должна занимать какое-то пространство».

«Но безусловно первоначальные части всего сложного просты».

«Следовательно, простое занимает какое-то пространство».

«А так как все реальное, занимающее какое-то пространство, заключает в себе многообразное, [составные части] которого находятся вне друг друга, стало быть, есть нечто сложное, и притом состоит из субстанций, то простое было бы субстанциально сложным, что противоречиво».

Это доказательство можно назвать целым *гнездом* (употребляя встречающееся в другом месте выражение Канта) ошибочных способов рассуждения.

Прежде всего доказательство от противного есть ни на чем не основанная видимость. Ибо допущение, что *все субстанциальное пространственно, пространство же не состоит из простых частей*, есть прямое утверждение, которое [Кант] делает непосредственным основанием того, что требуется доказать, и при наличии которого все доказательство уже готово.

Затем это доказательство от противного начинается с предложения, что «всякое сложение субстанций есть *внешнее* отношение», но довольно странным образом Кант сейчас же вновь его забывает. А именно, далее рассуждение ведется так, что сложение возможно лишь в *пространстве*, а пространство не состоит из простых частей; следовательно, реальное, занимающее то или иное пространство, сложно. Если только допущено, что сложение есть внешнее отношение, то сама пространственность (так же, как и все прочее, что может быть выведено из определения пространственности), единственно лишь в которой якобы возможно сложение, есть именно поэтому для субстанций внешнее отношение, которое их совершенно не касается и не затрагивает их природы. Именно на этом основании не следовало бы субстанции помещать в пространство.

Далее, предполагается, что пространство, в которое здесь поместили субстанции, не состоит из простых частей, ибо оно есть некоторое созерцание, а именно, согласно кантовскому определению, представление, которое может быть дано только лишь одним-единственным предметом, а не так называемое дискурсивное понятие. – Как известно, из этого кантовского различения созерцания и понятия возникло весьма неподобающее обращение с созерцанием, и, чтобы не утруждать себя постижением *в понятиях* (Begrreifen), стали расширительно толковать значение и сферу созерцания, распространяя ее на весь процесс познания. Но дело идет о том, что пространство, как и само созерцание, должно быть в то же время *постигнуто в понятиях*, если именно хотят вообще постигать в понятиях. Таким образом, возник бы вопрос, не должно ли мыслить пространство согласно его понятию как состоящее из простых частей, хотя как созерцание оно простая непрерывность, или, иначе говоря, пространство было бы вовлечено в ту же антиномию, с которой связывалась только субстанция. И в самом деле, если антиномия мыслится абстрактно, то она, как было указано, касается количества вообще и, следовательно, также и пространства и времени.

Но так как в доказательстве принимается, что пространство не состоит из простых частей, то это должно было бы служить основанием для того, чтобы не ставить простое в эту стихию, не соответствующую определению простого. – Но при этом возникает столкновение непрерывности пространства со сложением. [Кант] смешивает их друг с другом, подменяет вторую первой (это приводит в умозаключении к *quaternio terminorum*). Ясно высказанное определение пространства у Канта гласит, что оно «*единое*, и части его основаны лишь на ограничениях, так что они не предшествуют единому всеохватывающему пространству словно его *составные части*, из которых можно было бы его *сложить*» (Кг. d. r. Vern., изд. 2-е, стр. 39). Здесь непрерывность очень правильно и определенно приписана пространству *в противоположность* сложению из составных частей. В аргументации же выходит, что помещение субстанций в пространство влечет за собой некоторое «многообразное, [составные части] которого *находятся* вне друг друга» и, «стало быть, есть нечто сложное». Между тем, как было указано, способ, каким многообразие оказывается находящимся в пространстве, исключает, по категорическому высказыванию Канта, сложение и предшествующие единству пространства составные части.

В примечании к доказательству антитезиса преднамеренно приводится еще другое основное представление критической философии, что мы имеем *понятие* о телах лишь как о *явлениях*, но что, как таковые, они необходимо предполагают пространство как условие возможности всякого внешнего явления. Следовательно, если под субстанциями понимают лишь тела, как мы их видим, осязаем, вкушаем и т. д., то, собственно говоря, о том, что они суть в их понятии, здесь нет речи; дело идет только о чувственно воспринимаемом. Таким образом, нужно было бы сформулировать доказательство антитезиса коротко: весь опыт нашего видения, осязания и т. д. показывает нам лишь сложное; даже самые лучшие микроскопы и тончайшие измерители еще не *натолкнули* нас на что-либо простое. Стало быть, и разум не должен желать натолкнуться на нечто простое.

Следовательно, если мы пристальнее присмотримся к противоположности тезиса и антитезиса и освободим их доказательства от всякого бесполезного излишества и запутанности, то [окажется, что] доказательство антитезиса содержит – тем, что оно помещает субстанции в пространство – ассерторическое допущение *непрерывности*, подобно тому как доказательство тезиса – тем, что оно допускает сложение как вид соотношения субстанциального – содержит ассерторическое допущение *случайности этого соотношения* и тем самым допущение субстанций как *абсолютных «одних»*. Вся антиномия сводится, следовательно, к разъединению и прямому утверждению двух моментов количества и притом утверждению их как безусловно раздельных. Взятые со стороны одной только *дискретности*, субстанция, материя, пространство, время и т. д. безусловно разделены; их принципом служит «одно».

Взятое же со стороны *непрерывности*, это «одно» есть лишь нечто снятое; деление остается делимостью, остается *возможность* делить как возможность, никогда в действительности не приводящая к атому. Если же мы остановимся на определении, которое дано в сказанном выше об этих противоположностях, то [убедимся, что] в самой непрерывности заключается момент разделенности (*des Atomen*), ибо она безусловно есть возможность деления, подобно тому как та деленность, дискретность снимает также всякое различие «одних», – ведь одно из простых «одних» есть то же самое, что и другое, – следовательно, содержит также их одинаковость, стало быть, их непрерывность. Так как каждая из двух противоположных сторон содержит в самой себе свою другую и ни одну из них нельзя мыслить без другой, то из этого следует, что ни одно из этих определений, взятое отдельно, не истинно, а истинно лишь их единство. Это – истинно диалектический способ рассмотрения этих определений и истинный результат.

Бесконечно более остроумны и глубоки, чем рассмотренная кантовская антиномия, диалектические примеры древней *элейской школы*, в особенности примеры, касающиеся *движения*, которые равным образом основаны на понятии количества и в нем находят свое разрешение. Рассмотрение здесь еще и их сделало бы наше изложение слишком пространным; они касаются понятий пространства и времени и могут быть обсуждены при рассмотрении последних и в истории философии. – Они делают величайшую честь разуму их изобретателей; они имеют своим *результатом* чистое бытие Парменида, показывая разложение всякого определенного бытия в нем самом, и суть, следовательно, сами в себе *течение* Гераклита. Они поэтому и достойны более основательного рассмотрения, чем обычное заявление, что это только софизмы; такое утверждение держится за эмпирическое восприятие по примеру столь ясного для здравого человеческого рассудка действия Диогена, который, когда какой-то диалектик указал на противоречие, содержащееся в движении, не счел нужным напрягать больше свой разум, а апеллировал к наглядности, безмолвно прохаживаясь взад и вперед; такое утверждение и опровержение, разумеется, легче выдвинуть, чем углубиться в размышление и не упускать из виду затруднения, к которым приводит мысль, и именно мысль, не притянутая откуда-то издалека, а формирующаяся в самом обыденном сознании, и затем разрешить эти затруднения с помощью самой же мысли.

Решение этих диалектических построений, которое дает Аристотель, заслуживает великой похвалы и содержится в его истинно спекулятивных понятиях о пространстве, времени и движении. Бесконечной делимости (которая, поскольку ее представляют себе так, как если бы она осуществлялась, тождественна с бесконечной разделенностью, с атомами), на которой основаны самые известные из этих доказательств, он противопоставляет непрерывность, свойственную и времени, и пространству, так что бесконечная, т. е. абстрактная множественность оказывается содержащейся в непрерывности лишь *в себе*, лишь как *возможность*. Действительным по отношению к абстрактной множественности, равно как и по отношению к абстрактной непрерывности, служит их конкретное, сами время и пространство, как в свою очередь по отношению к последним – движение и материя. *Абстрактное* есть лишь в себе или только в возможности; оно существует лишь как момент чего-то реального. Бейль, который в своем «Dictionnaire» (статья «Зенон») находит данное Аристотелем решение зеноновской диалектики pitoyable [жалким], не понимает, что значит, что материя делима до бесконечности только *в возможности*; он возражает, что если материя делима до бесконечности, то она *действительно* содержит бесконечное множество частей; это, следовательно, не бесконечное epuiissance [в возможности], а такое бесконечное, которое существует реально и актуально. – В противоположность [Бейлю] следует сказать, что уже сама *делимость* есть лишь возможность, а не *существование частей*, и множественность вообще положена в непрерывности лишь как момент, как снятое. – Остроумного рассудка, в котором Аристотель, несомненно, также никем не превзойден, недостаточно для того, чтобы понять и оценить его спекулятивные понятия, точно так же как грубого чувственного представления, о котором мы говорили выше, недостаточно для того, чтобы опровергнуть аргументацию Зенона. Этот рассудок заблуждается, принимая за нечто истинное и действительное такие порождения мысли, такие абстракции, как бесконечное множество частей; указанное же чувственное сознание неспособно перейти от эмпирии к мыслям.

Кантовское решение антиномии также состоит лишь в том, что разум не должен *выходить за пределы чувственного восприятия*, а должен брать явления такими, каковы они есть. Это решение оставляет в стороне содержание антиномии; оно не достигает природы *понятия* ее определений, каждое из которых, взятое само по себе, изолированно, не имеет никакой силы (nichtig ist) и само в себе оказывается лишь переходом в свое иное, имеет своим единством количество и в этом единстве – свою истину.

В. НЕПРЕРЫВНАЯ И ДИСКРЕТНАЯ ВЕЛИЧИНА

1. Количество содержит оба момента – непрерывность и дискретность. Оно должно быть положено в обоих моментах как в своих определениях. Оно уже с самого начала их *непосредственное* единство, т. е. само оно прежде всего положено лишь в одном из своих определений – в непрерывности, и есть, таким образом, *непрерывная величина*.

Или, иначе говоря, непрерывность есть, правда, один из моментов количества, которое завершено лишь вместе с другим моментом, с дискретностью, однако количество есть конкретное единство лишь постольку, поскольку оно единство *различных* моментов. Последние следует поэтому брать также и как различные; мы должны, однако, не вновь разлагать их на притяжение и отталкивание, а брать их согласно их истине, каждый в его единстве с другим, т. е. так, что каждый остается *целым*. Непрерывность есть лишь связанное, сплошное единство как единство дискретного; *положенная* так, она уже не есть только момент, а все количество, *непрерывная величина*.

2. *Непосредственное* количество есть непрерывная величина. Но количество не есть вообще нечто непосредственное. Непосредственность – это определенность, снятость которой

есть само количество. Последнее следует, стало быть, полагать в имманентной ему определенности, которая есть «одно». Количество есть *дискретная величина*.

Дискретность подобно непрерывности есть момент количества, но сама она есть также и все количество, именно потому, что она момент в последнем, в целом и, следовательно, как различенное не выступает из этого целого, из своего единства с другим моментом. – Количество есть бытие-вне-друг-друга в себе, а непрерывная величина есть это бытие-вне-друг-друга как продолжающее себя без отрицания, как в самой себе равная связь. Дискретная же величина есть эта внеположность как не непрерывная, как прерываемая. Однако с этим множеством «одних» у нас снова не получается множество атомов и пустота, вообще отталкивание. Так как дискретная величина есть количество, то сама ее дискретность непрерывна. Эта непрерывность в дискретном состоит в том, что «одни» суть равное друг другу или, иначе говоря, в том, что у них одна и та же *единица*. Дискретная величина есть, следовательно, внеположность многих «одних» как *равных*, не многие «одни» вообще, а положенные как «многие» *некоторой единицы*.

Примечание

[Обычное разъединение этих величин]

В обычных представлениях о непрерывной и дискретной величинах упускают из виду, что *каждая* из этих величин имеет в себе оба момента, и непрерывность, и дискретность, и их отличие друг от друга составляет только то, какой из двух моментов есть *положенная* определенность и какой есть только в-себе-сущая определенность. Пространство, время, материя и т. д. суть непрерывные величины, будучи отталкиваниями от самих себя, текучее исхождение из себя, которое в то же время не есть переход или отношение к качественно иному. Они имеют абсолютную возможность, чтобы «одно» повсюду было положено в них, положено не как пустая возможность простого инобытия (как, например, говорят, что возможно, чтобы вместо этого камня стояло дерево), а они содержат принцип «одного» в самих себе; этот принцип – одно из определений, из которых они конституированы.

И наоборот, в дискретной величине не следует упускать из виду непрерывность; этим последним моментом, как показано, служит «одно» как единица.

Непрерывную и дискретную величины можно рассматривать как *виды* количества, но лишь постольку, поскольку величина положена не какой-нибудь внешней определенностью, а *определенностями ее собственных* моментов. Обычный переход от рода к виду вводит в первый – согласно некоторому *внешнему* ему основанию деления, – *внешние* определения. Непрерывная и дискретная величины при этом еще не определенные величины; они лишь само количество в каждой из его двух форм. Их называют величинами постольку, поскольку они вообще имеют то общее с определенным количеством, что они суть некоторая определенность в количестве.

С. ОГРАНИЧЕНИЕ КОЛИЧЕСТВА

Дискретная величина имеет, *во-первых*, принципом «одно» и есть, *во-вторых*, множество «одних»; *в-третьих*, она по своему существу непрерывна, в то же время она «одно» как снятое, как *единица*, она продолжение себя, как такового, в дискретности «одних». Она поэтому положена как *единая* величина, и ее определенность есть «одно», которое есть в этой положенности и наличном бытии *исключающее* «одно», граница в единице. Предполагают, что дискрет-

ная величина, как таковая, непосредственно не ограничена; но как отличная от непрерывной величины она дана как такое наличное бытие и нечто, определенность которого есть «одно», а как находящаяся в некотором наличном бытии она также первое отрицание и граница.

Эта граница, помимо того что она соотносена с единицей и есть отрицание *в ней*, *соотнесена* как «одно» и *с самой собой*; таким образом, она объемлющая, охватывающая граница. Граница сначала не отличается здесь от нечто ее наличного бытия, а как «одно» она непосредственно есть сам этот отрицательный пункт. Но ограниченное здесь бытие дано по своему существу как непрерывность, в силу которой оно выходит за свою границу и за это «одно», и безразлично к ним. Реальное дискретное количество есть, таким образом, *некоторое* количество или, иначе говоря, определенное количество – количество как наличное бытие и нечто.

Так как то «одно», которое есть граница, охватывает многие [«одни»] дискретного количества, то она также полагает их как снятые в нем; она граница непрерывности вообще как таковой, и тем самым различие между непрерывной и дискретной величинами здесь безразлично; или, вернее, она граница непрерывности и *одной*, и *другой*; обе переходят к тому, чтобы быть определенными количествами.

Глава вторая

Определенное количество

Определенное количество, квант – *прежде всего* количество с некоторой определенностью или границей вообще – есть в своей совершенной определенности *число*. Определенное количество делится,

во-вторых, прежде всего на *экстенсивное* определенное количество, в котором граница дана как ограничение налично сущего *множества*, а затем, когда это наличное бытие переходит в для-себя-бытие, на *интенсивное* определенное количество, *градус*^[32], которое, как «для-себя» и в последнем как *безразличная граница* столь же непосредственно *вовне себя* имеет свою определенность в некотором ином. Как это положенное противоречие, – быть таким образом определенным просто внутри себя и вместе с тем иметь свою определенность *вовне себя* и указывать на нее *вовне себя*, – определенное количество,

в-третьих, как в самом себе внешне положенное переходит в *количественную бесконечность*.

А. ЧИСЛО

Количество есть определенное количество или, иначе говоря, имеет границу и как непрерывная и как дискретная величина. Различие этих видов не имеет здесь сначала никакого значения.

Количество как снятое для-себя-бытие уже само по себе безразлично к своей границе. Но тем самым ему также не безразлично быть границей, или определенным количеством; ибо оно содержит внутри себя «одно», абсолютную определенность, как свой собственный момент, который, следовательно, как положенный в его непрерывности или единице, есть его граница, остающаяся, однако, «одним», которым она вообще стала.

Это «одно» есть, стало быть, принцип определенного количества, но «одно» *как количественное* «одно». Благодаря этому оно, *во-первых*, непрерывно, *единица*; *во-вторых*, оно дискретно, оно в-себе-сущее (как в непрерывной величине) или положенное (как в дискретной величине) множество «одних», которые равны между собой, обладают указанной выше непрерывностью, имеют одну и ту же единицу. *В-третьих*, это «одно» есть также отрицание многих «одних» как простая граница, есть исключение из себя своего инобытия, определение себя по

отношению к *другим* определенным количествам. Постольку «одно» есть граница, а) *соотносящаяся с собой*, б) *охватывающая* и γ) *исключающая иное*.

Определенное количество, полностью положенное в этих определениях, есть *число*. Полная положенность заключается в наличном бытии границы как *множества* и, стало быть, в ее отличии от единицы. Число выступает поэтому как дискретная величина, но в единице оно обладает и непрерывностью. Оно есть поэтому и определенное количество в совершенной *определенности*, так как в числе граница дана как определенное *множество*, имеющее своим принципом «одно», то, что безусловно определено. Непрерывность, в которой «одно» есть лишь *в себе*, как снятое (положенное как единица), есть форма неопределенности.

Определенное количество, лишь как таковое, ограничено вообще; его граница есть его абстрактная, простая определенность. Но так как оно число, эта граница положена как *многообразная внутри себя самой*. Число содержит те многие «одни», которые составляют его наличное бытие, но содержит их не неопределенным образом, а определенность границы относится именно к нему; граница исключает другое наличное бытие, т. е. другие «многие», и охватываемые ею «одни» суть определенное множество, *численность*, для которой как дискретности, какова она в числе, другим служит *единица*, ее непрерывность. *Численность и единица* составляют *моменты* числа.

Что касается численности, то следует еще рассмотреть подробнее, каким образом многие «одни», из которых она *состоит*, заключены в границе. О численности правильно говорится, что она *состоит* из «многих», ибо «одни» находятся в ней не как снятые, а *суть* в ней, только положенные вместе с исключавшей границей, к которой они безразличны. Но граница не безразлична к ним. При [рассмотрении нами] наличного бытия отношение к нему границы оказалось прежде всего таким, что наличное бытие как утвердительное оставалось по сю сторону своей границы, а граница, отрицание, находилась вне его, у его края; точно так же во многих «одних» прерыв их и исключение других «одних» выступает как определение, которое имеет место вне охватываемых «одних». Но там оказалось, что граница пронизывает наличное бытие, простирается столь же далеко, как оно, и что вследствие этого нечто ограничено по своему определению, т. е. конечно. – В числе как количестве представляют себе, например, сто так, что только сотое «одно» ограничивает «многие» таким образом, что они составляют сто. С одной стороны, это правильно; с другой же, из ста «одних» никакое не обладает преимуществом, так как они только одинаковы; каждое из них есть в такой же мере сотое, как и другие; все они, следовательно, принадлежат к той границе, благодаря которой данное число есть сто; для своей определенности это число не может обойтись ни без одного из них; прочие «одни», следовательно, не составляют в сравнении с сотым «одним» такого наличного бытия, которое находилось бы вне границы или лишь внутри ее, вообще было бы отлично от нее. Численность не есть поэтому некоторое множество в *противоположность* охватываемому, ограничивающему «одному», а сама составляет это ограничение, которое есть некое определенное количество; «многие» составляют одно число, *одну* двойку, *один* десяток, *одну* сотню и т. д.

Итак, ограничивающее «одно» есть определенность в отношении другого, отличие данного числа от других. Но это отличие не становится качественной определенностью, а остается количественным, относится лишь к сравнивающей *внешней* рефлексии. Число как «одно» остается возвращенным к себе и безразличным к другим. Это *безразличие* числа к другим есть его сущностное определение; оно составляет *его в-себе-определенность*, но в то же время и *его собственную внешность*. – Число есть, таким образом, *нумерическое* «одно» как абсолютно определенное «одно», которое имеет в то же время форму простой непосредственности и для которого поэтому соотношение с другим совершенно внешнее. Как такое «одно», которое есть *число*, оно, далее, имеет *определенность* (поскольку она есть *соотношение с другим*) как свои моменты внутри самого себя, в своем *различии между единицей и численностью*, и численность сама есть множество «одних», т. е. в нем самом имеется этот абсолютно внешний характер. –

Это противоречие числа или определенного количества вообще внутри себя составляет качество определенного количества, – качество, в дальнейших определениях которого это противоречие получает свое развитие.

Примечание 1

[Арифметические действия. Кантовские априорные синтетические суждения созерцания]

Пространственная и числовая величины обычно рассматриваются как два вида величин таким образом, что пространственная величина сама по себе есть столь же определенная величина, как и числовая величина. Их различие, как полагают, состоит лишь в различных определениях непрерывности и дискретности, как определенное же количество они стоят на одной ступени. Геометрия, вообще говоря, имеет своим предметом в виде пространственной величины непрерывную величину, а арифметика в виде числовой величины – дискретную. Но вместе с этой неодинаковостью предмета они не имеют и одинакового способа и совершенства ограничения или определенности. Пространственная величина имеет лишь ограничение вообще; поскольку она должна рассматриваться как безусловно определенный квант, она нуждается в числе. Геометрия как таковая не *измеряет* пространственных фигур, не есть искусство измерения, она лишь *сравнивает* их. В даваемых ею дефинициях определения также отчасти заимствуются ею из *равенства* сторон, углов, из *равного* расстояния. Так, например, круг, основывающийся единственно лишь на *равенстве* расстояния всех возможных в нем точек от одного центра, не нуждается для своего определения ни в каком числе. Эти определения, основывающиеся на равенстве или неравенстве, суть подлинно геометрические. Но их недостаточно, и для определения других фигур, например треугольника, четырехугольника, требуется число, заключающее в своем принципе, в «одном», определенность самостоятельную (*das für sich Bestimmtheit*), а не с помощью чего-то другого, стало быть, не через сравнение. В точке, правда, пространственная величина имеет определенность, соответствующую «одному»; однако точка, поскольку она выходит вовне себя, становится иным, становится линией; так как она по своему существу есть лишь «одно» *пространства*, то она в *соотношении* становится такой непрерывностью, в которой снята точечность, самостоятельная определенность, «одно». Поскольку самостоятельная определенность должна сохраниться в вонсебя-бытии, приходится представлять линию как некоторое множество «одних», и она должна получить внутри себя *границу*, определение *многих* «одних», т. е. величину линии – и точно так же других пространственных определений – следует брать как число.

Арифметика рассматривает число и его фигуры, или, вернее, не рассматривает их, а оперирует ими. Ибо число есть безразличная, инертная определенность; оно должно быть приведено в действие и в соотношение *извне*. Способы такого соотнесения – это [четыре] *арифметических действия*. Они излагаются в арифметике одно после другого, и ясно, что одно *действие* зависит от другого. Однако в арифметике не выделяется нить, руководящая их последовательностью. Но из самого определения понятия числа легко получается систематический порядок, на который справедливо притязает изложение этих элементов в учебниках. На эти руководящие определения следует здесь обратить некоторое внимание.

В силу своего принципа, «одного», число есть вообще нечто внешне сочетанное, всецело аналитическая фигура, в которой нет никакой внутренней связи. Таким образом, поскольку

оно лишь нечто порожденное извне, всякое исчисление есть продуцирование чисел, *счет* или, *говоря более определенно, сосчитывание*. Разница в этом внешнем продуцировании, совершающем постоянно лишь одно и то же, может заключаться только в различии по отношению друг к другу сосчитываемых чисел; такое различие само должно быть заимствовано откуда-то извне и из внешнего определения.

Качественное различие, составляющее определенность числа, – это то, с которым мы познакомились, – различие между *единицей* и *численностью*; к этому различию сводится поэтому всякая определенность понятия, могущая иметь место в арифметических действиях. Различие же, присущее числам как определенным количествам, есть внешнее тождество и внешнее различие, *равенство* и *неравенство*, которые суть рефлексивные моменты и которые следует рассматривать среди определений сущности там, где трактуется о различии.

Далее, нужно предварительно отметить, что числа могут в общем быть произведены двояко – либо сочетанием, либо разъединением уже сочетанных; поскольку этот двоякий способ имеет место при одинаково определенном виде счета, то сочетанию чисел (это можно назвать *положительным* арифметическим действием) соответствует разъединение их (это можно назвать *отрицательным* арифметическим действием), причем само определение действия независимо от этой противоположности.

После этих замечаний укажем виды исчисления.

1) *Первое* порождение числа – это сочетание «многих» как таковых, т. е. «многих», каждое из которых положено лишь как «одно», – *нумерование*. Так как «одни» внешни друг другу, то они представляются в чувственном образе, и действие, посредством которого порождается число, есть счет по пальцам, по точкам и т. п. Что такое четыре, пять и т. д., это может быть лишь *показано*. Остановка в счете, будет ли сочетано то или иное количество [«одних»], есть нечто случайное, произвольное, так как граница внешняя. – Различие между численностью и единицей, возникающее в дальнейшем развитии арифметических действий, служит основой *системы* чисел – двоичной, десятичной и т. д.; такая система покоится в общем на произвольном выборе той численности, которая постоянно должна снова и снова быть взята как единица.

Возникшие посредством нумерования *числа* снова подвергаются нумерованию; поскольку они положены столь непосредственно, они еще определены без всякого соотношения друг с другом, безразличны к равенству и неравенству, их величины по отношению друг к другу случайны; они поэтому вообще *неравны*; это – *сложение*. – Что 7 и 5 составляют 12, это узнают тем, что к 7 прибавляют на пальцах или как-нибудь иначе еще 5 «одних»; результат этого действия сохраняют затем в памяти, помнят *наизусть* (auswendig), ибо при этом нет ничего внутреннего (Innerliches). И точно так же узнают посредством счета на пальцах и т. д., что $7 \times 5 = 35$, что к одной семерке прибавляется еще одна семерка, повторяют это пять раз, и результат также запоминается наизусть. От этого труда – считать, находить суммы, умножать – навсегда избавила готовая таблица сложения или умножения, которую нужно лишь заучить наизусть.

Кант рассматривает (во Введении к «Критике чистого разума», раздел V) положение $7+5=12$ как синтетическое положение. «На первый взгляд, – говорит он, – может показаться (конечно!), что это положение $7+5=12$ чисто аналитическое, вытекающее по закону противоречия из *понятия суммы* семи и пяти». Понятие суммы не означает ничего, кроме абстрактного определения, что эти два числа *должны* быть сочетаны и притом как числа внешним, т. е. чуждым понятия образом, что начиная с 7 следует продолжать считать до тех пор, пока не будут исчерпаны должествующие быть прибавленными «одни», численность которых определена числом 5; полученный результат носит уже заранее известное название двенадцати. «Однако, – продолжает Кант, – присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только *соединение* этих двух чисел в одно и от этого вовсе не *мыслится*,

каково то число, которое охватывает оба слагаемых». «Сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12». При переходе от указанной задачи к результату сумма действительно не *мыслится*, понятие не расчленяется. «Необходимо выйти за пределы этих *понятий*, прибегая к помощи созерцания, пяти пальцев и т. д. и таким образом присоединять единицы числа пять, *данного* в созерцании, к *понятию* семи», – прибавляет он. Пять действительно дано в созерцании, т. е. оно совершенно *внешняя* сочетанность произвольно повторявшейся мысли, «одного»; но 7 точно так же не понятие; здесь нет понятий, за пределы которых нужно было бы выходить. Сумма 7 и 5 означает чуждое понятия соединение этих двух чисел; такое столь чуждое понятия нумерование, продолжающееся от 7 до тех пор, пока не будут исчерпаны пять единиц, можно назвать сочетанием, синтезированием с таким же правом, как и нумерование, начинающее с «одного», – синтезированием, которое, однако, носит совершенно аналитический характер, так как связь здесь всецело искусственная, в ней нет и в нее не входит ничего такого, что не было бы совершенно внешним. Требование сложить 7 и 5 относится к требованию вообще нумеровать, как требование продолжить прямую линию к требованию провести прямую линию.

Столь же бессодержательно, как выражение «синтезирование», и определение, что это синтезирование совершается a priori. Правда, счет не есть определение ощущений, единственно которое, согласно кантовскому определению созерцания, и остается на долю a posteriori, и счет действительно есть занятие на почве абстрактного созерцания, т. е. такого, которое определено категорией «одного» и при котором абстрагируются как от всех остальных определений ощущений, так и от понятий. «A priori» – это вообще нечто лишь смутное. Определение эмоций – влечение, склонность и т. д. – в такой же мере имеет в себе момент априорности, в какой пространство и время как существующие, [т. е.] временное и пространственное, определены a posteriori.

В связи с этим можно прибавить, что в утверждении Канта о синтетическом характере основоположений чистой геометрии также нет ничего основательного. Указывая, что многие из них действительно аналитичны, он в доказательство представления о синтетичности других приводит только одну аксиому – что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками. «В самом деле, мое *понятие* прямой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, *понятие* кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется извне, и никаким расчленением не может быть извлечено из *понятия прямой линии*. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи *созерцания*, посредством которого только и возможен синтез». – Но и здесь дело идет вовсе не о понятии прямого вообще, а о прямой линии, а она уже есть нечто пространственное, созерцаемое. Определение (или, если угодно, понятие) прямой линии ведь и состоит только в том, что она *безусловно* простая линия, т. е. что в своем выходе вон себя (в так называемом движении точки) она безусловно соотносится с собой, что в ее протяжении не положено никакой разницы определения, никакого соотношения с какой-либо другой точкой или линией вне ее; она *безусловно простое направление внутри себя*. Эта простота есть, разумеется, ее качество, и если кажется, что трудно дать аналитическую дефиницию прямой линии, то это только из-за таких определений, как простота или соотношение с самой собой, и лишь потому, что при определении рефлексия сначала имеет дело главным образом с некоей множественностью, с определением через иное. Но само по себе нисколько не трудно понять это определение простоты протяжения внутри себя как чего-то такого, что не определяется через иное. Дефиниция Эвклида не содержит ничего другого, кроме этой простоты. – Но переход этого качества в количественное определение (кратчайшего расстояния), который будто бы составляет синтез, исключительно и всецело аналитичен.

Линия как пространственная есть количество вообще; самое простое, что можно сказать об определенном количестве, это – «*наименьшее*», а применительно к линии – «*кратчайшее*». Геометрия может принимать эти определения как следствия из дефиниции; но Архимед

в своих книгах о шаре и цилиндре (см. перев. Гаубера, стр. 4) поступил всего целесообразнее, установив указанное определение прямой линии как аксиому, столь же правильно, как это сделал Эвклид, признав аксиомой определение, касающееся параллельных линий, так как развитие этого определения, для того чтобы оно стало дефиницией, также потребовало бы [определений], не непосредственно принадлежащих пространственности, а более абстрактных качественных определений (подобно тому как до этого потребовались такие определения, как простота) – одинаковости направления и т. п. Эти древние [мыслители] и своим наукам сообщили пластический характер, их изложение строго держалось специфики их предмета и поэтому исключало из себя все, что было бы ему чуждо.

Понятие, которое Кант выставил в своем учении об *априорных синтетических суждениях*, – понятие о *различном*, которое также *нераздельно*, о *тождественном*, которое в самом себе есть *нераздельное различие*, – принадлежит великому и бессмертному в его философии. В созерцании это понятие, разумеется, также имеется, ибо оно само понятие, и все в себе есть понятие; но те определения, которые выделены в приведенных примерах, не выражают его; число и счет – это скорее такое тождество и продуцирование такого тождества, которое условно есть лишь внешнее тождество, лишь поверхностный синтез, единство «одних», таких «одних», которые скорее положены как в самих себе не тождественные друг другу, а внешние, сами по себе раздельные. В основе определения прямой линии, согласно которому она кратчайшее расстояние между двумя точками, должен лежать скорее лишь момент абстрактного тождества, лишённого различия в самом себе.

Я возвращаюсь от этого отступления к самому сложению. Соответствующее ему отрицательное арифметическое действие, *вычитание*, есть также совершенно аналитическое отделение чисел, которые, как и в сложении, определены лишь как вообще *неравные* в отношении друг друга.

2) Ближайшее определение – *равенство* считываемых чисел. Благодаря этому равенству числа эти суть *единицы*, и в числе появляется различие между единицей и *численностью*. Умножение имеет задачей сложить численность единиц, которые сами суть некая численность. При этом безразлично, какое из двух чисел принимается за единицу и какое за численность, безразлично, говорим ли мы четырежды три, где четыре есть численность, а три – единица, или, наоборот, трижды четыре. – Мы уже указали выше, что сначала находят произведение простым нумерованием, т. е. счетом на пальцах и т. д.; позднее становится возможным *непосредственно* указать произведение благодаря своду результатов подсчета – таблице умножения и знанию ее наизусть.

Деление есть отрицательное арифметическое действие, согласно тому же определению различия. Здесь также безразлично, делитель ли или частное принимается за единицу или за численность. Делитель принимается за единицу, а частное – за численность, когда задачей деления объявляется желание узнать, *сколько раз* (численность) *одно* число (единица) содержится в данном числе; наоборот, делитель принимается за численность, а частное – за единицу, когда говорят, что требуется разделить некоторое число на данную численность одинаковых частей и найти величину такой части (единицы).

3) Оба числа, которые определены одно относительно другого как единица и численность, как числа еще непосредственны относительно друг друга и потому вообще *не равны*. Дальнейшее равенство – это равенство самой единицы и численности; таким образом, продвижение к равенству определений, заключающихся в определении числа, завершено. Счет согласно этому полному равенству есть *возведение в степень* (отрицательное арифметическое действие [здесь] – извлечение корня) и прежде всего возведение числа в *квадрат*; это полная определенность нумерования внутри самого себя, где 1) прибавляющиеся многие числа суть одни и те же, и 2) само их множество или численность тождественно тому числу, которое берется многократно и служит единицей. Нет никаких иных определений в понятии числа, которые

могли бы быть некоторым различием, и не может также иметь место какое-либо дальнейшее выравнивание различия, заключающегося в числе. Возведение в степени высшие, чем в квадрат, есть *формальное* продолжение; с одной стороны, при четных показателях, оно есть лишь *повторение* возведения в квадрат, а с другой – при нечетных показателях – вновь возникает неравенство, а именно при формальном равенстве (например, прежде всего в кубе) нового множителя и численности, и единице, он как единица есть нечто неравное по отношению к численности (по отношению ко второй степени, 3 – по отношению к 3×3); еще большее неравенство имеется при кубической степени четырех, где численность 3, показывающая, сколько раз число, служащее единицей, должно быть помножено само на себя, отлична от этого числа. – Эти определения имеются в себе как сущностное различие понятия, – численность и единица, и для того чтобы выхождение-вовне-себя целиком оказалось возвращением-внутри-себя, они должны быть выравнены. В только что изложенном заключается, далее, основание, почему, с одной стороны, решение уравнений высших степеней должно состоять в приведении их к квадратным уравнениям, и почему, с другой стороны, уравнения нечетных степеней могут быть определены лишь формально, и как раз когда корни рациональны, они могут быть найдены не иначе как при помощи мнимого выражения, противоположного корням и тому, что они выражают. – Согласно сказанному, только арифметический квадрат содержит в себе безусловную определенность (*Schlechthin-Bestimmtheit*), вследствие чего уравнения дальнейших формальных степеней должны быть приведены к нему; точно так же как в геометрии прямоугольный треугольник содержит безусловную внутри-себя-определенность, выраженную в Пифагоровой теореме, и поэтому для полного определения всех прочих геометрических фигур они должны быть сведены к нему.

В преподавании, продвигающемся согласно логически построенному суждению, изложение учения о степенях предшествует изложению учения о пропорциях; последние, правда, примыкают к различию между единицей и численностью, составляющему определение второго арифметического действия, однако они выходят за пределы «одного» как *непосредственного* определенного количества, в котором единица и численность суть лишь моменты; дальнейшее определение по этим моментам остается для него самого также еще внешним. В отношении число уже не есть *непосредственное* определенное количество; последнее имеет в этом случае свою определенность как опосредствование; количественное отношение мы рассмотрим далее.

Об указанном выше дальнейшем определении арифметических действий можно сказать, что оно не есть философствование о них, не есть, скажем, разъяснение их внутреннего значения, потому что оно действительно не имманентное развитие понятия. Философия же должна уметь различать то, что по своей природе есть внешний самому себе материал, [должна знать], что в таком материале развитие понятия может происходить лишь внешним образом и что моменты этого развития могут существовать лишь в присущей им форме внешности, каковы здесь равенство и неравенство. Различение сфер, к которым принадлежит та или другая определенная форма понятия, т. е. имеющаяся как существование, есть важное условие философствования о реальных предметах, необходимое для того, чтобы мы, оперируя идеями, не нарушали особенности внешнего и случайного и чтобы мы не исказили этих идей и не делали их формальными из-за неадекватности материала. Но внешний характер, при котором выявляются моменты понятия в указанном выше внешнем материале – в числе, есть здесь адекватная форма; так как они представляют нам предмет в рассудочном понимании его, а также ввиду того, что они не требуют никакого спекулятивного подхода и потому кажутся легкими, их стоит применять в элементарных учебниках.

Примечание 2

[Употребление числовых определений

для выражения философских понятий]

Как известно, Пифагор изображал в *числах разумные отношения* или *философемы*, да и в новейшее время философия применяла числа и формы их соотношений, как, например, степени и т. п., для упорядочения мыслей в соответствии с ними или выражения ими мыслей. – С педагогической точки зрения число признавалось наиболее подходящим предметом внутреннего созерцания, а занятие вычислением его отношений – деятельностью духа, в которой он делает наглядными свои подлинные отношения и вообще основные отношения сущности. – В какой мере эта высокая ценность принадлежит числу, видно из его понятия, каким оно получилось выше.

Число предстало перед нами как абсолютная определенность количества, а его стихия – как различие, ставшее безразличным; оно оказалось определенностью в себе, которая в то же время положена лишь совершенно внешне. Арифметика – аналитическая наука, так как все относящиеся к ее предмету связи и различия не находятся в нем самом, а навязаны ему совершенно извне. Она не имеет конкретного предмета, который содержал бы внутренние отношения, которые первоначально скрыты для знания, не даны в непосредственном представлении о нем, а должны быть выявлены лишь усилиями познания. Она не только не содержит понятия и, следовательно, задачи для постигающего в понятиях (*für das begreifende*) мышления, но есть его противоположность. Из-за безразличия приведенного в связь к самой этой связи, которой недостает необходимости, мышление занимается здесь деятельностью, которая есть в то же время самое крайнее отчуждение (*Entäusserung*) от самого себя, занимается насильственной деятельностью, – оно *движется* в сфере *безмыслия* и приводит в связь то, что не способно быть необходимым. Предметом [здесь] служит абстрактная мысль о самой *внешности* (*Äusserlichkeit*).

Будучи такой *мыслью о* внешности, число есть в то же время абстракция от чувственного многообразия; от чувственного оно сохранило только абстрактное определение внешности; благодаря этому в числе чувственное ближе всего подведено к мысли. Число есть *чистая мысль* о самоотчуждении мысли.

Возвышающийся над чувственным миром и познающий свою сущность дух, ища стихию для своего чистого *представления*, для *выражения своей сущности*, может поэтому до того, как постигнет, что эта стихия есть сама мысль, и обретет для ее изображения чисто духовное выражение, вздумать избрать для этого *число*, эту внутреннюю, абстрактную внешность. Поэтому мы видим в истории науки, что уже рано применяли число для выражения философем. Оно составляет последнюю ступень несовершенства, когда всеобщее берется как обремененное чувственным. Древние [мыслители] явно сознавали, что число находится посередине между чувственным и мыслью. Согласно Аристотелю («Метафизика», I, 5), Платон говорил, что помимо чувственного и идей посередине между ними находятся математические определения вещей; от чувственного они отличаются тем, что они невидимы (вечны) и неподвижны, а от идей – тем, что они суть нечто множественное и сходное, между тем как идея лишь всецело тождественна с собой и внутренне едина. – Более подробное, основательно продуманное рассуждение об этом Модерата из Кадиса^[33] приводится в *Malchi vita Pythagorae* cd. Ritterhus,

р. 30 и сл.: то, что пифагорейцам пришла в голову мысль обратиться к числам, он объясняет тем, что они еще не были в состоянии *ясно* постигнуть *разумом* основные идеи и первые принципы, потому что трудно мыслить и выразить эти принципы; при преподавании числа хорошо служат для обозначения; пифагорейцы, между прочим, подражали в этом геометрам, которые, не умея выражать телесное в мысли, применяют фигуры и говорят, что *это* – треугольник, требуя, чтобы не принимали за треугольник лежащий чертеж, а лишь представляли себе с его помощью мысль о треугольнике. Так, например, пифагорейцы выразили как *единицу* (Eins) мысль о единстве, тождественности и равенстве, а также основание согласия, связи и сохранения всего, основание тождественного с самим собой и т. д. – Излишне заметить, что пифагорейцы перешли от выражения в числах и к выражению в мыслях, к определенно названным категориям равного и неравного, границы и бесконечности; уже относительно указанного выше выражения в числах сообщается (там же, в примечаниях к стр. 31 цитированного издания, взятых из «Leben des Pythagoras» bei Photius, p. 722)^[34], что пифагорейцы проводили различие между монадой и единицей; монаду они принимали за мысль, а единицу – за число; и точно так же число два они принимали за арифметическое выражение, а диаду (ибо таково, видимо, то название, которое оно у них носит) – за мысль о неопределенном. – Эти древние, во-первых, очень ясно видели неудовлетворительность числовой формы для выражения определенных мысли, и столь же правильно они, далее, требовали найти подлинное выражение для мысли вместо первого выражения, принятого за неимением лучшего; насколько опередили они в своих размышлениях тех, кто в наше время снова считает чем-то похвальным и даже основательным и глубоким замену определений мысли самими числами и числовыми определениями, как, например, степенями, а затем – бесконечно большим, бесконечно малым, единицей, деленной на бесконечность, и прочими подобного рода определениями^[35], которые сами часто представляют собой превратный математический формализм, – считает основательным и глубоким возвращение к упомянутому беспомощному детству.

Что касается приведенного выше выражения, что число занимает промежуточное положение между *чувственным* и мыслью, имея в то же время то общее с первым, что оно по своей природе (an ihr) «*многое*», внеположное, то следует заметить, что само это «*многое*», принимаемое в мысль чувственное, есть принадлежащая мысли категория внешнего в самом себе. Дальнейшие, конкретные, истинные *мысли* – наиболее живое, наиболее подвижное, *понятое* только как *находящееся в соотношении* – превращаются в мертвенные, неподвижные определения, когда их перемещают в эту стихию вонне-себя-бытия. Чем богаче определенностью и, стало быть, соотношением становятся мысли, тем, с одной стороны, более запутанным, а с другой – более произвольным и лишенным смысла становится их изложение в таких формах, как числа. Единица, два, три, четыре, генада или монада, диада, триада, тетрактис еще близки к совершенно *простым абстрактным*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Комментарии

1.

Гегель имеет в виду «закон полярности», сформулированный в натурфилософии Шеллинга, в частности в работе «О мировой душе» (1798).

2.

Вольный перевод из «Метафизики» Аристотеля А 2 982 b (М.-Л., 1934. С. 22).

3.

«Метафизика» А 1 931 b (с. 20).

4.

«Метафизика» А 2 982 b (с. 22). Гегель переставил предложения в этой цитате.

5.

Dinge (вещи) и Denken (мышление) имеют некоторое сходство в своем звучании и начертании, на что Гегель и намекает.

6.

Гегель имеет в виду философию Фихте.

7.

Имеется в виду субъективный идеализм Фихте.

8.

В философии Канта.

9.

В философии Фихте.

10.

«Критика чистого разума», предисловие ко второму изданию, с. VIII (Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 82. Все дальнейшие цитаты из сочинений Канта даны по этому изданию).

11.

Гегель имеет в виду сочинения Христиана Вольфа (1679–1754) и его последователей.

12.

Имеются в виду Фихте и его единомышленники.

13.

Гегель имеет в виду метафизику Х. Вольфа и его последователей.

14.

Имеются в виду философские учения Фалеса (вода), Парменида (единое, или одно), Анаксагора (нус), Платона (идея), Спинозы (субстанция), Лейбница (монада).

15.

Имеется в виду философия Фихте.

16.

Это не цитаты, а свободное изложение мысли Канта. Ср. «Критика чистого разума», с. 523.

17.

Имеется в виду учение Фалеса о воде как первоначале всего сущего.

18.

Имеется в виду учение пифагорейцев о числах как сущности вещей.

19.

«Если бы на него обрушился весь мир, он без страха встретил бы смерть под его развалинами» – строки из оды Горация «Iustum et tenacem propositi virum» («Человек честный и неизменный в решении». Horatius. Carmina III, 3). Гораций рисует в этой оде образ справедливого и постоянного в своих намерениях человека, который ничего не боится и которого ничто не может вывести из душевного равновесия.

20.

См. Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 428.

21.

Гегель излагает теорию цвета Гёте.

22.

Латинское слово *tollere* многозначно. Среди его значений имеются и такие противоположные, как возносить, возвеличивать и убирать, устранять. Поэтому приведенное Гегелем выражение Цицерона двусмысленно: оно может быть понято и как «дóлжно вознести Октавия» и как «дóлжно убрать Октавия».

23.

Гегель имеет в виду прежде всего латинское слово *momentum* (момент), которое он употребляет в значении, близком к *Aufgehobenes* (снятое).

24.

Выражения «*omnis determinatio est negatio*» у Спинозы нигде нет. У него встречается «*determinatio est negatio*» – в письме Яриху Иеллесу от 2 июня 1674 г. (см. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 568). Из текста письма явствует, что *determinatio* означает в данном случае не «определение», а «ограничение».

25.

Я. Бёме этимологически связывал немецкое слово *Qual* (мúка) с латинским словом *qualitas* (качество). Искусственно образованные Бёме слова *Qualierung* и *Inqualierung* можно было бы перевести буквально «качествование» и «вкачествование».

26.

Из сатирического стихотворения Ф. Шиллера «*Die Philosophen*» («Философы»), в котором он высмеял точку зрения кантианца Карла Шмида (1761–1812):

27.

См.: Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 115–116. Далее цитата со с. 116.

28.

«Величина представляется нам двумя способами: абстрактно или поверхностно, именно как мы ее воображаем, или же как субстанция, что возможно только посредством разума. Если таким образом мы рассматриваем величину, как она существует в воображении, что бывает чаще и гораздо легче, то мы находим ее конечной, делимой и состоящей из частей. Если же мы рассматриваем ее, как она существует в разуме, и представляем ее как субстанцию, что весьма трудно, то она является перед нами... бесконечной, единой и неделимой. Это будет достаточно ясно всем, кто научился делать различие между воображением и разумом» (Этика. Ч. I, теорема 15, схолия // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. С. 376).

29.

Имеется в виду юношеская философская работа Лейбница «О принципе индивидуализации» (1663).

30.

«Вовсе не невероятно, что материя и количество – в действительности одно и то же».

31.

Здесь и далее цитируется «Критика чистого разума».

32.

Grad означает степень интенсивности, градус. В большинстве своем Grad передается в настоящем издании не через «степень», а через «градус», чтобы избежать смешения с Potenz (математическая степень), хотя «градус» несколько затушевывает качественный характер интенсивной величины.

33.

Модерат из Кадиса (I в.) – неопифагореец.

34.

Речь идет, по-видимому, о сочинении Порфирия «Жизнь Пифагора» (часть его «Истории философов» в 4 книгах), изданном в «Библиотеке» патриарха Фотия (IX в.).

35.

Гегель имеет в виду философию Шеллинга и последователей его натурфилософии.