

Георг Гегель

# Учение о понятии



Георг Гегель

**Учение о понятии**

«Public Domain»

## Гегель Г.

Учение о понятии / Г. Гегель — «Public Domain»,

«Учение о понятии» - произведение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831) – немецкого философа, одного из создателей немецкой классической философии, последовательного теоретика философии романтизма. По убеждению Гегеля, обедненное субъективное понятие в ходе развития становится объективным. Субъект перетекает в объект, и этот процесс помогает достичь высшей формы человеческого знания. Жестким логическим путем Гегель выводит необходимость объединения личностных убеждений в общественные идеи. Георг Гегель развил мощную философскую систему панлогизма, в которой движущая сила самосовершенствования – чистый, или абсолютный разум. Он выступает идеальной субстанцией. Превратить ее в абсолютный дух, по мнению Гегеля – задача мирового развития. Идеи великого немецкого философа воплотились в его трудах «Учение о бытии», «Учение о сущности», «Наука логики».

# Содержание

Предисловие	6
О понятии вообще	7
Разделение	19
Первый отдел	21
Первая глава	22
А. Общее понятие	22
В. Частное понятие	25
С. Единичное	33
Вторая глава	36
А. Суждение существования	40
а. Положительное суждение	40
b. Отрицательное суждение	43
с. Бесконечное суждение	47
В. Суждение рефлексии	47
а. Единичное суждение	49
b. Частное суждение	49
с. Общее суждение	50
С. Суждение необходимости	52
а. Категорическое суждение	52
b. Условное суждение	53
с. Разделительное суждение	54
D. Суждение понятия	56
а. Ассерторическое суждение	57
b. Проблематическое суждение	58
с. Аподиктическое суждение	59
Третья глава	61
А. Умозаключение существования	62
а. Первая фигура умозаключения	62
b. Вторая фигура: $B - E - A$	67
с. Третья фигура: $E - A - B$	69
d. Четвертая фигура $A - A - A$ или математическое умозаключение	71
В. Умозаключение рефлексии	75
а. Умозаключение всячества	75
b. Умозаключение наведения	77
с. Умозаключение аналогии	78
С. Умозаключение необходимости	80
а. Категорическое умозаключение	81
b. Условное умозаключение	82
с. Разделительное умозаключение	84
Второй отдел	87
Первая глава	91
А. Механический объект	91
В. Механический процесс	93
а. Формальный механический процесс	94
b. Реальный механический процесс	95

с. Продукт механического процесса	97
С. Абсолютный механизм	97
а. Центр	97
б. Закон	99
с. Переход механизма	100
Вторая глава	101
А. Химический объект	101
В. Процесс	102
С. Переход химизма	103
Третья глава	106
А. Субъективная цель	109
В. Средство	111
С. Выполненная цель	113
Третий отдел	119
Первая глава	123
А. Живое неделимое	125
В. Процесс жизни	128
С. Род	130
Вторая глава	132
А. Идея истинного	137
а. Аналитическое познание	139
б. Синтетическое познание	143
В. Идея добра	157
Третья глава	161
Объяснение главнейших общих терминов, употребляемых в Науке	173
Логике Гегеля	

# Георг Гегель

## УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

### Предисловие

Эта часть логики, содержащая *учение о понятии* и третью часть целого, издается под особым названием: «*Система субъективной логики*» для удобства тех друзей этой науки, которые привыкли питать более интереса к рассматриваемым здесь в объеме обычно так называемой логики материям, чем к более широким предметам логики, изложенным в первых двух частях. Для этих предыдущих частей я мог бы просить снисхождения справедливых судей вследствие малого числа предшествующих работ, которые могли бы дать мне опору, материалы и путеводную нить для движения вперед. Относительно настоящей части мне приходится скорее просить снисхождения по противоположному основанию; ибо для логики *понятия* имеется налицо вполне готовый и упроченный, можно сказать, окостеневший материал, и задача состоит в том, чтобы привести его в движение и вновь возжечь свет понятия в этом мертвом материале. Если есть свои затруднения – построить в пустынной местности новый город, то тем более представляется препятствий другого рода к тому, чтобы перестроить по новому плану город старый, прочно построенный, содержимый в постоянном владении и с давнишним населением; при этом требуется, между прочим, решимость не делать никакого употребления из многого ценного в существующих запасах.

Главным же образом самое величие предмета должно служить к извинению несовершенства в исполнении этой задачи. Ибо какой предмет возвышеннее для познания, чем сама *истина*? Между тем невозможно устранить сомнение в том, не требует ли извинения именно этот предмет, если припомнить смысл вопроса, заданного *Пилатом*: *что есть истина?* как говорит поэт:

...с миною притворною, близоруко, но с улыбкою осуждающею  
серьезное дело.

Этот вопрос не заключает ли в себе того смысла, который может представляться некоторым моментом вежливости и напоминания о том, что цель познания истины заведомо оставлена, давно брошена, и что недостижимость истины есть нечто общепризнанное философами и логиками по профессии? Но если вопрос *религии* о ценности вещей, намерений и поступков, который по своему содержанию имеет тот же смысл, вновь завоевывает себе в наше время все более и более прав, то, конечно, и философия должна надеяться на то, что уже не будет найдено странным, если она снова прежде всего в своей непосредственной области будет настаивать на своей истинной цели и после того, как она спустилась до уровня прочих наук по своему роду и способу и по беспритязательности на истину, вновь начнет стремиться подняться до этой цели. Извиняться в этой попытке нет, собственно, основания, но относительно ее исполнения я позволю себе упомянуть, что мои служебные занятия и другие личные обстоятельства допускали возможность лишь рассеянного занятия такою наукой, которая требует ненарушимого и нераздельного напряжения сил, и которая заслуживает его.

*Нюрнберг, 21-го июля 1816.*

## О понятии вообще

В чем состоит *природа понятия*, – это также мало возможно указать непосредственно, как мало можно установить непосредственно понятие какого-либо другого предмета. Правда, может показаться, что для установления понятия какого-либо предмета уже предполагается логика, и что поэтому последняя уже не может сама основываться на каких-либо предположениях, ниже быть чем-либо производным, подобно тому, как в геометрии логические предложения, какими они являются в приложении к величинам, и как они употребляются в этой науке, предпосылаются ей в форме *аксиом, невыведенных и невыводимых* определений познания. Но если смотреть на понятие не только, как на субъективное предположение, а как на *абсолютную основу*, то оно может быть таковою лишь поскольку оно *сделало* себя основой. Правда, отвлеченно-непосредственное есть *первое*; но как это отвлеченное, оно есть скорее *опосредованное*, для которого, таким образом, если оно должно быть понято в своей истине, должна быть отыскана его основа. Хотя последняя должна быть, поэтому, чем-либо непосредственным, но таким, которое делает себя непосредственным через снятие опосредованного.

*Понятие* с этой точки зрения должно быть рассматриваемо, как *третье к бытию и сущности*, к *непосредственному и рефлексии*. Бытие и сущность суть тем самым моменты его *становления*; понятие же есть их *основа и истина*, как тожество, в которое они перешли, и в котором они содержатся. Они содержатся в нем, так как оно есть их *результат*, но уже не как *бытие и сущность*; это определение они имеют лишь постольку, поскольку они еще не перешли в это их единство.

*Объективная* логика, рассматривающая *бытие и сущность*, составляет, поэтому, собственно *генетическое изложение понятия*. Ближе к нему *субстанция*, уже как *реальная сущность* или *сущность*, поскольку она соединилась с *бытием* и вступила в действительность. Поэтому, понятие имеет в субстанции свое непосредственное предположение, она есть то *в себе*, что понятие есть, как *проявившееся*. *Диалектическое движение субстанции* через причинность и взаимодействие есть поэтому непосредственный *генезис понятия*, через который изображается *становление* последнего. Но его *становление*, как и становление вообще, имеет то значение, что оно есть рефлексия того, что переходит в его *основание*, и что то, что ближайшим образом кажется *другим*, в которое переходит первое, составляет *истину* этого первого. Таким образом, понятие есть *истина* субстанции, и так как определенный способ отношения субстанции есть *необходимость*, то *свобода* оказывается *истиною необходимости* и *способом отношения понятия*.

Собственное необходимое дальнейшее определение субстанции есть *положение* того, что *есть в себе и для себя*; понятие же есть то абсолютное единство *бытия и рефлексии*, которое есть *бытие в себе и для себя* лишь через то, что оно есть равным образом *рефлексия и положение*, и что его *положение* есть *бытие в себе и для себя*. Этот отвлеченный результат выясняется через изложение его конкретного генезиса; он содержит в себе природу понятия; но он должен предшествовать рассмотрению последнего. Главные моменты этого изложения (которые во второй книге объективной логики были рассмотрены подробно) должны быть, поэтому, вкратце здесь сопоставлены.

Субстанция есть *абсолютное*, сущее в себе и для себя действительное: *в себе*, как простое тожество возможности и действительности, абсолютная, содержащая *внутри себя* всю действительность и возможность сущность; *для себя* – это тожество, как абсолютная *сила* или просто относящаяся к себе *отрицательность*. Движение субстанциальности, положенное через эти моменты, состоит в том, что:

1. в субстанции, как абсолютной силе или относящейся к себе *отрицательности*, различается некоторое отношение, в котором они (моменты) суть лишь простые моменты, как *субстанции* или как первоначальные *предположения*. Их определенное отношение есть отношение *пассивной* субстанции, – первоначальности простого *бытия в себе*, которое, лишенное силы, есть не полагающее само себя, а лишь первоначальное *положение*; и *активной субстанции* – *относящейся к себе* отрицательности, которая, как таковая, положила себя, как другое, и относится к *этому* другому. Это другое и есть именно пассивная субстанция, которая *предположила* себя, как условие, в первоначальности ее силы. Это предположение должно быть понимаемо так, что движение самой субстанции ближайшим образом совершается под формою одного из моментов ее понятия, *бытия в себе*, что определенность одной из соотносящихся *субстанций* есть определенность самого этого отношения.

2. Второй момент есть *бытие для себя* или состоит в том, что сила полагает *себя*, как относящаяся к *самой себе* отрицательность, чем самым она вновь снимает *предположенное*. Активная субстанция есть *причина*; она *действует*, т. е. она есть теперь *положение*, как ранее была *предположением*, того, что силе дана также *видимость* силы, положению – также *видимость* положения. То, что в предположении было *первоначальным*, в причинности *через отношение к другому* становится тем, что оно есть в себе; причина производит действие и именно в некоторой другой субстанции; поэтому она есть теперь сила *в отношении к некоторому другому*; поэтому она *является*, как причина, но *есть* таковая лишь через это *явление*. К пассивной субстанции присоединяется действие, вследствие которого она является теперь также, как *положение*, но лишь в нем есть пассивная субстанция.

3. Но тут дано еще более, чем только это *явление*, именно: а) причина действует на пассивную субстанцию, *изменяет* ее определение; но последнее есть положение, в ней нет ничего другого, подлежащего изменению, поэтому другое определение, получаемое ею, есть определение причинности; пассивная субстанция становится следовательно *причиною*, силою и деятельностью. б) Действие *полагается* в ней *причиною*; но положенное *причиною* есть сама тождественная себе в действии причина; оно есть эта причина, полагающая себя вместо пассивной субстанции. Равным образом, что касается активной субстанции, то а., деятельность есть переход причины в действие, в ее *другое*, в положение, и б., в действии обнаруживается причина, как то, что она есть, действие тождественно причине, не есть другое; таким образом, причина обнаруживает в действии положение, как то, что она есть по существу. Таким образом, с обеих сторон, как со стороны тождественного, так и со стороны отрицательного *отношения других к ней*, каждая становится *противоположностью* ее самой; но каждая становится этою противоположностью так, что другая, следовательно также каждая, *остается тождественною самой себе*. Но оба отношения, и тождественное, и отрицательное, суть одно и то же; субстанция тождественна самой себе лишь в своем *противоположении*, и это составляет абсолютное тождество субстанций, положенных, как две. Активная субстанция через действие, т. е. поскольку она полагает себя, как *противоположность* самой себе, которая есть вместе с тем снятие ее *предположенного инобытия*, пассивной субстанции, обнаруживает себя, как причина или первоначальная субстанциальность. Наоборот через воздействие положение обнаруживается, как положение, отрицательное, как отрицательное, и тем самым пассивная субстанция, как *относящаяся к себе* отрицательность; и причина в этом другом себя самой просто совпадает с собою. Через это положение *предположенная* или *сущая в себе* первоначальность становится *для себя*; но это бытие в себе и для себя *есть* лишь потому, что это положение есть, равным образом, *снятие* предположенного, или что абсолютная субстанция лишь возвратилась к себе самой *из своего положения* и *в своем положении*, и потому абсолютна. Это взаимодействие есть тем самым вновь снимающее себя явление, обнаружение *видимости* причинности, в которой причина есть причина *потому, что оно есть видимость*. Эта бесконечная рефлексия в себя саму,



вследствие которой бытие в себе и для себя есть лишь потому, что оно есть положение, есть *завершение субстанции*. Но это завершение не есть уже сама *субстанция*, а есть нечто высшее, *понятие*, *субъект*. Переход отношения субстанциальности совершается по собственной необходимости этого перехода и есть не что иное, как обнаружение самого сказанного отношения, того, что понятие есть истина последнего, и что свобода есть истина необходимости.

Уже ранее во второй книге объективной логики было упомянуто, что философия, которая становится и остается стоять на точке зрения *субстанции*, есть *система Спинозы*. Там же вместе с тем была указана *недостаточность* этой системы как по форме, так и по содержанию. Но иное дело есть *опровержение* этой системы. Относительно опровержения какой-либо философской системы в другом месте также сделано общее замечание, что при этом следует отвергнуть превратное представление, будто система должна быть признана совсем *ложною*, а *истинная* система напротив – *лишь противоположною* ложной. Из того соотношения, в котором оказывается здесь система Спинозы, сами собою выясняются ее настоящая точка зрения и вопрос о том, истинна она или ложна. Отношение субстанциальности возникает из природы *сущности*; это отношение, равно как расширенное в целом развитие его в систему, есть поэтому *необходимая точка зрения*, на которую становится абсолютное. На эту точку зрения не следует поэтому смотреть, как на некоторое мнение, как на субъективный, произвольный образ представления и мышления некоторого неделимого, как на заблуждение умозрения; напротив, последнее на своем пути необходимо перемещается на эту точку зрения, и поскольку оно делает это, система совершенно истинна. *Но эта точка зрения не есть высшая*. Тем не менее система не может вследствие того быть признаваема *ложною*, требующею и допускающею *опровержения*; но в ней должно считаться *ложным* лишь признание ее точки зрения за высшую. *Истинная* система не может поэтому находиться к ней лишь в отношении *противоположности*, ибо это противоположное было бы само односторонним. Напротив, как высшее, она должна содержать в себе низшее.

Далее опровержение не должно исходить извне, т. е. от предположений, лежащих вне опровержений системы, и которым она не соответствует. Она может не признавать этих предположений; *недостаток* в них есть недостаток лишь для того, кто исходит от основанных на них потребностях и требованиях. Тем самым признано, что для того, кто не предполагает решительно для себя свободы и самостоятельности самосознającego субъекта, никакое опровержение спинозизма не может иметь места. Сверх того такая высокая и в себе самой столь *богатая* точка зрения, как отношение субстанциальности, не игнорирует этих предположений, а содержит их в себе; один из атрибутов спинозовой субстанции есть *мышление*. Эта точка зрения в состоянии даже разрешить и вобрать в свой состав те определения, под которыми даны противоречащие ей предположения, так что они оказываются усвоенными *ею*, но в сообразных с нею модификациях. При таком условии нерв внешнего опровержения сводится лишь к тому, чтобы с своей стороны неподвижно и твердо стоять на противоположных формах этих предположений, наприм., на абсолютном самостоятельном существовании мыслящего неделимого в противоположность форме мышления, поскольку она положена в абсолютной субстанции, как тождественная протяжению. Истинное опровержение должно признать силу противника и поставить себя в круг этой силы; нападать же на него извне и одерживать над ним верх там, где его нет, не помогает делу. Единственное опровержение спинозизма может поэтому состоять лишь в том, что его (спинозизма) точка зрения признается, во-первых, существенною и необходимою, но что, во-вторых, эта точка зрения *из себя самой* переходит в высшую. Отношение субстанциальности, рассматриваемое лишь *в себе самом и для себя самого*, переводит себя в свою противоположность, в *понятие*. Поэтому, содержащееся в предыдущей книге изложение субстанции, приводящее к *понятию*, есть единственное и истинное опровержение спинозизма. Оно есть *раскрытие*

(*Enthüllung*) субстанции, и последнее есть *генезис понятия*, главные моменты которого были сопоставлены выше. *Единство* субстанции есть ее отношение *необходимости*; но последняя есть таким образом лишь *внутренняя необходимость*; и поскольку она *полагает себя* через момент *абсолютной отрицательности*, она есть *обнаруженное* или *положенное тожество* и тем самым *свобода*, которая есть тожество понятия. Последнее, как полнота, возникающая из взаимодействия, есть единство *обеих* взаимодействующих *субстанций*, так что они отныне принадлежат свободе, поскольку их тожество уже не слепое, т. е. *не внешнее*, а им по существу принадлежит определение быть лишь *видимостью* или моментами рефлексии; вследствие чего каждая также непосредственно совпадает со своим другим или своим положением, и каждая содержит свое положение *внутри себя самой* и тем самым положена в своем другом, просто как тожественная себе.

Поэтому, в *понятии* обнаружило себя царство *свободы*. Понятие есть свободное, так как *в себе и для себя сущее тожество*, составляющее необходимость субстанции, вместе с тем есть снятое или *положение*, и это положение, как относящееся к себе самому, есть именно сказанное тожество. Взаимная темнота стоящих в причинном отношении субстанций исчезла, так как первоначальность их самостоятельности перешла в положение и тем самым стала прозрачною для самой себя *ясностью*; *первоначальная* мыслимая вещь (*Sache*) такова, лишь поскольку она есть *причина самой себя*, а последняя есть *субстанция, освободившаяся в понятие*.

Отсюда получается для понятия сейчас же следующее ближайшее определение. Так как бытие в себе и для себя есть непосредственно *положение*, то понятие в своем простом отношении к себе самому есть абсолютная *определенность*, которая, однако, как относящаяся только к себе, есть непосредственно простое тожество. Но это *отношение* определенности *к самой себе*, как ее *совпадение* с собою, есть также *отрицание определенности*; и понятие, как это равенство с самим собою, есть *общее*. Но это тожество имеет также определение отрицательности; оно есть отрицание или определенность, которая относится к себе, и, таким образом, понятие есть *единичное*. Каждое из этих определений есть полнота, каждое содержит в себе определение другого, и потому обе эти полноты суть также просто *одно*, как равным образом это единство есть раздвоение себя самого в свободную видимость этой двойственности; двойственности, которая в различии *единичного* и *общего* является полною противоположностью, но которая есть в такой степени *видимость*, что при мышлении и высказывании одного непосредственно мыслится и высказывается другое.

Только что изложенное может быть рассматриваемо, как *понятие понятия*. Так как оно, по-видимому, уклоняется от того, что обыкновенно понимается под понятием, то можно бы было потребовать, чтобы то, чем здесь оказалось понятие, содержалось в других представлениях или объяснениях. Но, с одной стороны, здесь не может идти речь о каком-либо основанном на *авторитете* обычного понимания подтверждении; в науке о понятии его содержание и определение может быть удостоверено лишь через *имманентный вывод*, содержащий его генезис и уже лежащий позади нас. Но, с другой стороны, в том, что было представлено, как понятие понятия, должно быть познано выведенное здесь. Но нелегко выяснить то, что сказано другими о природе понятия. Ибо большинство совсем не занимается этим изысканием и заранее предполагает, что каждому уже само собою понятно, что разумеется, когда говорят о понятии. В новейшее время можно подумать, что старания о понятии уже тем более устарели, что, как некоторое время господствовал тон всевозможным образом порицать воображение и затем память, так теперь в философии уже довольно давно стало обычным копить всякие нарекания над *понятием*, относиться к нему, этому высшему в мышлении, презрительно и, напротив, считать за высшее, даже за вершину научности и моральности, *непонятное* и *отсутствие понимания*.

Я ограничусь здесь замечанием, которое может послужить к пониманию развитых здесь понятий и объяснить ориентирование в них. Понятие, поскольку оно достигло такого *осуществления*, которое само свободно, есть не что иное, как *я* или чистое самосознание. Правда, *я имею* понятия, т. е. определенные понятия; но *я* есть чистое понятие, как такое, которое, как понятие, достигло *существования*. Если поэтому припомнить те основные определения, которые образуют природу *я*, то можно предположить, что мы припоминаем нечто известное, т. е. обычное для представления. Но *я* есть, *во-первых*, это чистое относящееся к себе единство и притом не непосредственно, а поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собою, с самим собою в безграничном равенстве. Таким образом, оно есть *общность*, единство, которое есть единство с собою лишь через то *отрицательное* отношение, которое является, как отвлеченность, и потому содержит в себе разрешенную всякую определенность. *Во-вторых*, *я* есть также непосредственно относящаяся к себе самой отрицательность, *единичность*, *абсолютная определенность*, противопоставляющая себе и исключаяющая другое: *индивидуальная личность*. Эта абсолютная *общность*, которая непосредственно есть равным образом абсолютная *единичность*, и то бытие в себе и для себя, которое есть просто положение и есть это *бытие в себе и для себя* лишь через единство с *положением*, составляют также природу *я*, как *понятия*; в том и в другом нельзя ничего понять, если не мыслить указанные оба момента вместе с тем и в их отвлеченности, и в их полном единстве.

Если, как то обычно принято, говорят о *рассудке*, как об *обладаемым я*, то под ним понимают некоторую *способность* или *свойство*, находящееся в таком же отношении к *я*, как свойство вещи к самой *вещи*, к некоторому неопределенному субстрату, который не есть ее истинное основание и не определяет ее свойства. По этому представлению *я имею* понятия и понятие, как *я* имею сюртук, цвет и другие внешние свойства. Кант возвысился над таким внешним отношением рассудка, как способности понятий, к самому понятию, к *я*. К глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему *единство*, составляющее *сущность понятия*, познается, как *первоначально синтетическое* единство *apperцепции*, как единство «*я мыслю*» или самосознания. Это предложение обуславливает так названный *трансцендентальный* вывод категорий; но оно искони считалось одним из труднейших частей кантовой философии, — конечно, не по какому-либо иному основанию, как потому, что оно требует возвышения над простым *представлением* отношения, в каком находятся *я* и *рассудок* или *понятия* к какой-либо вещи и ее свойствам и акциденциям, в область *мысли*. *Объект*, говорит Кант (Kr. d. г. V, стр. 137, 2-е изд.), есть то, в *понятии* чего *объединяется многообразие* некоторого данного воззрения. Но всякое объединение представлений требует *единства сознания* в их *синтезе*. Следовательно, это *единство сознания* есть то, что одно образует отношение представлений к некоторому предмету, т. е. их *объективную стоимость*, и на чем основывается самая *возможность рассудка*. Кант различает от этого единства *субъективное единство* сознания, единство представления о том, сознаю ли *я* некоторое многообразие *одновременно* или *последовательно*, что зависит от опытных условий. Напротив, принципы *объективного* определения представлений должны быть выводимы единственно из основоположения *трансцендентального единства apperцепции*. Посредством категорий, которые суть объективные определения, многообразие данных представлений определяется так, что оно приводится к *единству сознания*. По этому взгляду единство понятия есть то, вследствие чего нечто есть не простое *чувственное определение*, *воззрение* или простое *представление*, но *объект*, объективное единство, единство *я* с самим собою. *Понимание* некоторого предмета действительно состоит не в чем ином, как в том, что *я* делает его своим *собственным*, проникает его и приводит его в *свою собственную форму*, т. е. в *общность*, которая есть непосредственно *определенность*, или в определенность, которая есть непосредственно *общность*. Предмет

в воззрении или также в представлении есть еще нечто *внешнее, чуждое*. Через понимание *бытие в себе и для себя*, которое он имеет в воззрении и представлении, превращается в *положение*; я проникает его *мысленно*. Но он есть *в себе и для себя*, лишь каков он в мышлении; каков он в воззрении или представлении, он есть *явление*; мышление снимает его *непосредственность*, с какою он ближайшим образом привходит к нам, и делает его, таким образом, *положенным*; а это его *положение* есть его *бытие в себе и для себя* или его *объективность*. Таким образом, предмет имеет объективность в *понятии*, и последнее есть *единство самосознания*, в которое он принят, поэтому его объективность или понятие есть само не что иное, как природа самосознания, не имеет никаких иных моментов или определений, кроме самого я.

Тем самым через одно из главных предложений кантовой философии оправдывается тот взгляд, по которому для познания того, что такое *понятие*, надлежит припомнить природу я. Но, наоборот, для этого необходимо мыслить *понятие* я так, как оно было только что изложено. Если остановиться на простом *представлении* я, как оно предносится нашему обычному сознанию, то я есть лишь простая *вещь*, именуемая также *душою*, которой *присуще* понятие, как некоторое обладание или свойство. Это представление, которое не допускает понимания ни я, ни понятия, не может служить к тому, чтобы облегчить понимание понятия или приблизиться к нему.

Вышеприведенное изложение Канта содержит в себе еще две стороны, касающиеся понятия и делающие необходимыми некоторые дальнейшие замечания. Во-первых, *ступени рассудка* предпосланы *ступени чувства и воззрения*; и одно из существенных предложений кантовой трансцендентальной философии состоит в том, что *понятия без воззрения пусты* и имеют значение, лишь как *отношения* данного через воззрение *многообразия*. Во-вторых, на понятие указано, как на *объективное* в познании и тем самым как на *истину*. Но с другой стороны, понятие признается за нечто *только субъективное*, из которого нельзя *выкопнуть* (herausklauben) *реальности*, под коею, так как она противопоставляется субъективности, следует разуметь объективность; и вообще понятие и логическое объявляются чем-то лишь *формальным*, которое, так как оно отвлекает от содержания, не содержит в себе истины.

Но что касается, во-первых, *сказанного отношения рассудка или понятия к предпосланным ему ступеням*, то является вопрос, какая наука занимается определением формы этих ступеней. В нашей науке, как чистой *логике*, эти ступени суть *бытие и сущность*. В *психологии* рассудку предпосылаются *чувство и воззрение* и затем *представление* вообще. *Феноменология духа*, как учение о сознании, восходит к рассудку по ступеням *чувственного сознания* и затем *восприятия*. Кант предпосылает ему лишь чувства и воззрение. Как прежде всего *не полна* эта лестница ступеней, это он признает тем, что присоединяет к трансцендентальной логике или учению о рассудке, как *прибавление*, еще *рассуждение о рефлексивных понятиях*; — область, лежащую между *воззрением* и *рассудком* или *бытием* и *понятием*. Обращаясь к самому делу следует, во-первых, заметить, что эти образования *воззрения, представления* и т. под. принадлежат *самосознательному духу*, который, как таковой, не рассматривается в науке логики. Чистые определения бытия, сущности и понятия, правда, образуют собою основу и внутренний простой остов форм духа; дух, как *воззрительный*, также, как *чувственное сознание*, имеет определенность непосредственного бытия, а дух, как *представляющий*, также, как *воспринимающее* сознание, поднялся от бытия на ступень сущности или рефлексии. Но эти конкретные образования столь же мало касаются науки логики, как и те конкретные формы, которые принимаются логическими определениями в природе, и которые становятся в ней *пространством и временем*, засим наполненными пространством и временем, как *неорганической природою*, и (наконец) *органической природою*. Также и здесь на понятие должно смотреть, не как на акт самосознательного рассудка, не как на

*субъективный рассудок*, но как на понятие в себе и для себя, образующее также *ступень* и *природы*, и *духа*. Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее само себя, т. е. не мыслящее; как последнее, оно присуще лишь духу. От этого недуховного также, как и от духовного вида понятия не зависит его логическая форма; об этом уже во *вступлении* сделано потребное упоминание; это такое значение, которое должно быть оправдано не в *логике*, а выяснено еще *до* нее.

Но как бы ни были образованы формы, предшествующие понятию, является, *во-вторых*, вопрос об *отношении*, в коем должно быть *мыслимо к ним понятие*. Это отношение как в обычном психологическом представлении, так и в кантовой трансцендентальной философии, понимается так, как будто эмпирическая *материя*, многообразие воззрения и представления, заранее *существует для себя*, и затем рассудок *привходит* к нему, вносит в него *единство* и повышает его посредством *отвлечения* в форму *общности*. Рассудок есть, таким образом, некоторая пустая для себя *форма*, отчасти приобретающая реальность лишь через это *данное* содержание, отчасти *отвлекающая* от него, именно *отбрасывающая* его, как нечто, правда, лишь для понятия, непригодное. В том и в другом действии понятие не есть независимое, существенное и истинное этой предшествующей ему материи, которая, напротив, есть реальность в себе и для себя, не могущая быть выколанной из понятия.

Правда, должно быть допущено, что *понятие, как таковое*, еще не полно, но должно быть повышено в *идею*, которая только и есть единство понятия и реальности, как это должно *оказаться* через исследование природы *самого* понятия. Ибо реальность, которую оно сообщает себе, должна считаться не чем-либо внешним, а выведенным по требованию науки из него самого. Но, в действительности, эта реальность не есть та данная через воззрение и представление материя, которая противопоставляется понятию, как *реальное*. «*Это только понятие*», – так говорят обыкновенно, противопоставляя понятию, как нечто более превосходное, не только идею, но и чувственное, пространственное и временное осязательное существование. Таким образом, *отвлеченное* считается ничтожнее конкретного, так как из первого отбрасывается столько-то такой-то материи. Отвлечение получает при этом предположении такой смысл, что из конкретного лишь *для нашего субъективного употребления* выделяется *тот* или *иной признак* так, чтобы при отрицании таких-то *качеств* и *свойств* предмета он не утрачивал ничего в своей *ценности* и своем *достоинстве*, но как *реальное*, рассматриваемое лишь с другой стороны, сохранял по-прежнему полное свое значение, и чтобы лишь от *неспособности* рассудка зависела невозможность усвоения всего этого богатства и необходимость удовлетвориться скудной отвлеченностью. Но если данная материя воззрения и многообразие представления признаются реальными в противоположность мыслимому и понятию, то это такой взгляд, отречение от которого служит условием не только философствования, но предполагается даже религиею; ибо как возможны потребность в ней и ее смысл, если беглое и поверхностное явление чувственного и частого еще считается за истину? Философия же дает основанный на *понимании* взгляд на то, что следует разуметь под реальностью чувственного бытия, и предпосылает рассудку эти ступени ощущения и воззрения, чувственного сознания и т. д. постольку, поскольку они в его становлении служат его условиями, но лишь так, что понятие возникает, как их *основание*, из их *диалектики* и *уничтожения*, а не так, чтобы оно было обусловлено их *реальностью*. Поэтому на отвлекающее мышление следует смотреть не просто, как на отстранение чувственной материи, которая при этом не терпит никакого ущерба в своей реальности, но оно есть скорее снятие последней и сведение ее, как простого *явления*, к *существенному*, проявляющемуся только в *понятии*. Конечно, если бы отвлеченность служила даже лишь *признаком* или *знаком* того, что должно быть оставлено в понятии из состава конкретного явления, то в этом случае она должна бы была быть каким-либо отдельным чувственным определением

предмета, избранным предпочтительно перед другими ради некоторого внешнего интереса, однородным и одной природы с ними.

Главное недоразумение, которое здесь возникает, состоит в том мнении, будто *естественный* принцип или *начало*, от коего исходят в *естественном* развитии или в *истории* развивающегося индивидуума, есть *истинное* и по *понятию* *первое*. Воззрение или бытие, правда, по природе есть первое или условие понятия, но оно вследствие того еще не есть безусловное в себе и для себя; напротив, в понятии снимается их реальность, а вместе с тем и та видимость, которую они имели, как обуславливающее реальное. Если дело идет не об *истине*, а только об *истории*, как она имеет место в представлении и в являющемся мышлении, то, конечно, можно ограничиться рассказом о том, что мы начинаем с чувств и воззрений, а рассудок извлекает из их многообразия общее или отвлеченное и, понятно, нуждается для этого в такой основе, которая еще остается для представления при таком отвлечении в той полной реальности, с коею она впервые обнаруживается. Но философия должна быть не рассказом о том, что совершается, а познанием того, что в нем *истинно*, и из истинного она должна далее понять то, что является в рассказе, как простое событие.

Если при поверхностном представлении о том, что такое понятие, все многообразие поставляется *вне понятия* и последнему остается присуще лишь форма отвлеченной общности или пустого тождества рефлексии, то следует прежде всего припомнить о том, что уже вообще для получения понятия или определения должна определительно присоединиться к роду, который и сам не есть чисто отвлеченная общность, также и *специфическая определенность*. Если подумать об этом с несколько мыслящим соображением о том, что этим хотят сказать, то окажется, что тем самым за столь же существенный момент понятия признается *различение*. Кант побудил к такому соображению посредством той в высшей степени важной мысли, что существуют *синтетические суждения a priori*. Этот первоначальный синтез апперцепции есть один из глубочайших принципов для умозрительного развития; он содержит в себе начало истинного понимания природы понятия и совершенно противоположен тому пустому тождеству или отвлеченной общности, которая вовсе не есть синтез внутри себя. Но с этим началом мало согласуется дальнейшее изложение. Уже выражение *синтез* легко приводит опять к представлению *внешнего* единства, *простого сочетания* того, что *в себе и для себя раздельно*. За сим кантова философия остановилась лишь на психологическом рефлексе понятия и вновь возвратилась к утверждению постоянной обусловленности понятия многообразием воззрения. Она объявила рассудочное познание и опыт *являющимся* содержанием не потому, что категории сами конечны, а на основании психологического идеализма потому, что они суть *лишь* определения, проистекающие из самосознания. К сказанному следует присовокупить, что понятие без многообразия воззрения опять-таки должно быть по Канту *бессодержательно* и *пусто*, несмотря на то, что оно *a priori* есть *синтез*, и поскольку оно таково, оно имеет внутри себя самого определенность и различие. Поскольку синтез есть определенность понятия, и тем самым *абсолютная определенность*, *единичность*, понятие есть основание и источник всякой конечной определенности и многообразия.

То формальное положение, которое понятие занимает, как рассудок, восполняется в изложении Канта тем, что есть *разум*. В разуме на высшей ступени мышления, понятие, как можно бы было ожидать, должно утратить ту условность, какую оно еще сохраняет на ступени рассудка, и достигнуть полной истины. Но это ожидание обманывается. Так как Кант определяет отношение разума к категориям, лишь как *диалектическое*, и притом понимает результат этой диалектики, только как *бесконечное ничто*, то бесконечное единство разума теряет и синтез, а тем самым и то начало умозрительного, по истине бесконечного понятия; оно становится, как известно, чисто формальным, только *регулятивным единством систематического употребления рассудка*. Считается злоупотреблением логики, если она,

которая должна быть только *канон критики*, признается за *орган* произведения *объективных* взглядов. Понятия разума, в которых следовало бы чаять более высокую силу и более глубокое созерцание, уже не имеют в себе ничего *конститутивного*, свойственного категориям; они суть *только* идеи; правда, *вполне дозволительно* употреблять их, но при помощи этих умопостигаемых сущностей, в которых должна бы была сосредоточиваться вся истина, нельзя мыслить ничего, кроме *гипотез*, приписывать которым истину в себе и для себя было бы полным произволом и безумною отвагою, так как они *не присущи никакому опыту*. Можно ли было бы подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной чувственной материи?

С этим непосредственно связана та точка зрения, в отношении с которой должно вообще рассматривать понятие и назначение логики, и которая в философии Канта принимается так, как это делается обычно: именно в *отношении понятия и науки о нем* к самой *истине*. Было уже приведено из кантова вывода категорий, что согласно ему *объект*, в котором *объединяется* многообразие воззрения, есть это единство лишь *через единство самосознания*. Таким образом, здесь определенно высказана *объективность мышления*, то тождество понятия и вещи, которая и есть *истина*. Равным образом вообще признается, что, когда мышление усваивает данный предмет, то последний тем самым претерпевает изменение и превращается из чувственного в мыслимый; но что это изменение не только ничего не изменяет в его сущности, а напротив он именно в своем понятии есть в своей истине, в непосредственности же, в которой он дан, — лишь *явление* и *случайность*; что познание предмета, понимающее его, есть познание его таким, каков он *в себе и для себя*, и что понятие и есть сама его объективность. С другой стороны опять-таки также точно утверждают, что мы *не можем познавать вещей*, каковы они *в себе и для себя*, и что *истина недоступна познающему разуму*; что та истина, которая состоит в единстве объекта и понятия, есть лишь явление, и именно на том основании, что содержание есть лишь многообразие воззрения. По этому поводу было уже упомянуто, что, напротив, именно в понятии снято то многообразие, которое свойственно воззрению в противоположность понятию, и что через понятие предмет возвращен к своей неслучайной сущности; последняя выступает в явлении, и потому явление есть не просто несущественное, а обнаружение сущности. Но ставшее вполне свободным обнаружение ее есть понятие. Эти предложения, о коих здесь припоминается, не суть поэтому догматические утверждения, так как они суть результаты, происходящие через полное саморазвитие *сущности*. Теперешняя точка зрения, к которой привело это развитие, состоит в том, что форма *абсолютного*, высшая, чем бытие и сущность, есть *понятие*. Так как оказалось, что по этой своей стороне оно *подчинило себе* бытие и сущность, к которым при других исходных пунктах принадлежат также ощущение, воззрение и представление, и которые являются предшествующими ему условиями, и что оно есть их *безусловное основание*, то остается за сим еще *вторая его сторона*, изложению которой и посвящена эта третья книга логики, именно изложение того, каким образом возникает в самой себе и из себя исчезнувшая в нем реальность. Необходимо, конечно, поэтому допустить, что познание, которое дано лишь в понятии, чисто как таковым, еще не полно и достигло только *отвлеченной истины*. Но его неполнота состоит не в том, что оно лишено той предполагаемой реальности, какая дана в ощущении и воззрении, а в том, что понятие еще не сообщило себе своей собственной из себя самого порожденной реальности. В том и состоит обнаружившаяся в противоположность чувственной материи и в ней, а точнее в ее категориях и определениях рефлексии, абсолютность понятия, что оно обладает *истиною* не только в том виде, в каком оно является *вне и до* понятия, но исключительно в своей идеальности или тождестве с понятием. *Вывод* из него реального, если он может быть назван выводом, состоит по существу ближайшим образом в том, что понятие в своей формальной отвлеченности оказывается недостаточным и через обоснованную в нем самую диалектику

переходит в реальность так, что производит ее из себя, а не так, что снова возвращается к готовой, найденной в противоположность ему реальности и прибегает к чему-то, оказавшемуся несущественным явлением, как бы так, что понятие в своих поисках лучшего не нашло последнего. Навсегда останется достойным удивления, что философия Канта признала то отношение мышления к чувственному существованию, на котором она остановилась, лишь за условное отношение простого явления и хотя признала и высказала высшее единство их обоих в *идее*, напр., в *идее* некоторого воззрительного рассудка, но остановилась на том условном отношении и на признании того, что понятие совершенно отделено и остается отделенным от реальности; тем самым она признала за *истину* то, что сама объявила конечным познанием, а то, что она признала за *истину* и подвела под определенное понятие, объявила переступающим меру, недозволенным, мысленными вещами.

Так как здесь идет речь об отношении к истине *логики*, а не науки вообще, то следует далее признать, что логика, как *формальная наука*, не может и не должна содержать в себе той реальности, которая составляет содержание дальнейших частей философии, *наук о природе и духе*. Эти конкретные науки, конечно, приходят к более реальной форме идеи, чем логика, но притом не так, чтобы они возвращались опять к той реальности, которую уже превзошло сознание, возвысившееся от своего явления до науки, или же к употреблению таких форм, как категории и определения рефлексии, конечность и неистинность которых изложена в логике. Напротив, логика показывает возвышение *идеи* до такой ступени, на которой она становится творцом природы и переходит к форме *конкретной непосредственности*, понятие коей снова разрушает, однако, и это образование для того, чтобы стать самой собою, как *конкретный дух*. В отличие от этих конкретных наук, имеющих и сохраняющих, однако, в себе логическое или понятие, как внутреннее образующее начало, сама логика есть, конечно, *формальная наука*, но наука *абсолютной* формы, которая есть полнота внутри себя и содержит *чистую идею истины*. Эта абсолютная форма имеет в ней самой свое содержание или свою реальность; понятие, поскольку оно не есть обыденное, пустое тождество, имеет в моменте своей отрицательности или абсолютной определенности различаемые определения; содержание его есть вообще не что иное, как такие определения абсолютной формы, как положенное через нее саму и потому соответственное ей содержание. Потому эта форма имеет совсем иную природу, чем обычно приписываемая логической форме. Она есть уже *для себя самой истина*, поскольку это содержание соответствует своей форме, или эта реальность – своему понятию, и притом *чистая истина*, так как ее определениям еще несвойственна форма абсолютного инобытия или абсолютной непосредственности. Когда Кант Kr. d. r. Vern. ч. II, введение III приходит относительно логики к старому и знаменитому вопросу: *что есть истина?* то он *дарит* прежде всего, как нечто общеизвестное, объяснение названия, – именно, что она есть согласие познания с его предметом; определение, имеющее громадную, даже величайшую ценность. Если вспомнить о нем при том основном утверждении трансцендентального идеализма, что *познание* не может постигнуть *вещи в себе*, что *реальность* лежит совершенно вне понятий, то сейчас же окажется, что такой *разум*, который не может *привести* себе в *согласование* со своим предметом, вещами в себе, и *вещи в себе*, которые не согласуются с понятиями разума, понятие, которое не согласуется с реальностью, и реальность, которая не согласуется с понятием, суть *неистинные представления*. Если бы Кант при этом определении истины сохранил идею *воззрительного рассудка*, то он отнесся бы к этой идее, выражающей требуемое согласие (реальности и понятия), не как к мысленной вещи, а именно как к истине.

«То, знание чего требуют, объясняет далее Кант, есть *всеобщий и верный критерий истины всякого познания*; он должен быть таким, который применим ко всем познаниям *без различия их предметов*; но так как при нем *отвлекается от всего содержания познания (от отношения к его объекту)*, а истина касается именно этого содержания, то было бы



совершенно *невозможно и нелепо* спрашивать о признаке *истины этого содержания* познания». Здесь очень определенно изложено обычное представление о формальной функции логики, и приведенное рассуждение кажется весьма убедительным. Но при этом следует прежде всего заметить, что обычная участь такого формального рассуждения – забывать в своем словесном изложении то, что составляет его основу, и о чем оно говорит. Утверждается, что было бы нелепо спрашивать о *критерии истины содержания* познания; но по приведенному выше определению истину составляет не *содержание*, а его *согласие* с понятием. Содержание, о котором здесь говорится, *без понятия* есть лишенное понятия, стало быть лишенное и сущности; о критерии истины такого содержания, конечно, нельзя спрашивать, но по противоположному основанию, именно потому что оно в своей непричастности понятию может быть не *требуемым согласием*, а лишь чем-то принадлежащим к лишенному истины мнению. Оставим в стороне упоминание о содержании, порождающее здесь ту запутанность, в которую постоянно впадает формализм и которая побуждает его говорить обратное тому, что он хочет сказать, коль скоро он вдается в объяснение, и остановимся на том отвлеченном взгляде, по коему логическое лишь формально и отвлечено от всякого содержания; в таком случае мы получаем одностороннее знание, не содержащее в себе никакого предмета, пустую, лишенную определения форму, которая, стало быть, столь же мало есть *согласие* – ибо для согласия существенны *две* стороны, – сколь мало есть истина. В априорном *синтезе* понятия Кант признал высший принцип, в коем может стать познанию двойственность в единстве, следовательно, то, что требуется для истины; но чувственная материя, многообразие воззрения имели над ним слишком много силы для того, чтобы дать ему возможность дойти до рассмотрения понятия и категорий *в себе и для себя* и до умозрительного философствования.

Так как логика есть наука абсолютной формы, то это формальное, *чтобы стать истинным*, должно иметь в нем самом некоторое *содержание*, соответственное его форме, т. е. должно быть логически истинным, самую *чистую истину*. Вследствие того это формальное должно внутри себя быть гораздо богаче определениями и содержанием, а также быть мыслимым обладающим бесконечно большею силою над конкретным, чем то обыкновенно признается. Логические законы для себя (если отбросить все инородное, прикладную логику и иной психологический и антропологический материал) сводятся обыкновенно, кроме начала противоречия, на несколько скудных предложений о превращении суждений и формах умозаключений. Даже относящиеся сюда формы, равно как их дальнейшие определения, излагаются лишь как бы исторически, а не подвергаются критике с целью установить, истинны ли они в себе и для себя. Так, наприм., форма утвердительного суждения считается за нечто совершенно правильное в себе, хотя истина этого суждения всецело зависит от содержания. Есть ли эта форма *в себе и для себя* форма истины, высказываемое в ней предложение – *единичное есть нечто общее* – не диалектично ли в себе, об исследовании этого вопроса не думают. Просто признается, что это суждение само для себя способно содержать истину, и что каждое предложение, высказываемое в этом суждении, истинно, хотя непосредственно явствует, что ему не хватает того, что требуется определением истины, именно согласия понятия со своим предметом; сказуемое, которое, как понятие, есть здесь общее, и подлежащее, которое, как предмет, есть единичное, не согласуются одно с другим. Но если *отвлеченное общее*, составляющее сказуемое, еще не образует собою понятия, для которого без сомнения требуется нечто большее, а также если такое подлежащее имеет не более чем грамматический смысл, то как же может суждение содержать в себе истину, коль скоро его понятие и предмет между собою не согласуются, или ему не хватает понятия, а может быть и предмета? Поэтому скорее *невозможно и нелепо* желать схватить истину в таких формах, как утвердительное суждение или суждение вообще. Как философия Канта не рассматривала категорий в себе и для себя, но объявила их по тому ложному основанию, что они суть

субъективные формы самосознания, конечными определениями, неспособными содержать в себе истину, так она еще в меньшей мере подвергла критике формы понятия, составляющие содержание обычной логики; напротив, эта философия приняла часть последней, именно функции суждений, за определение категорий и придала им значение правильных предположений. Если в логических формах не усматривать даже ничего кроме формальных функций мышления, то и в таком случае заслуживало бы исследования, в какой мере они сами для себя соответствуют *истине*. Логика, которая этим не занимается, может изъявлять притязание самое большее на значение естественно-исторического описания явлений мышления, описания того, как они совершаются. Бесконечная заслуга *Аристотеля*, которая должна наполнять нас величайшим удивлением к силе его духа, состоит в том, что он первый предпринял такое описание. Но необходимо идти далее и познать отчасти систематическую связь, отчасти же ценность этих форм.

## Разделение

Понятие, согласно рассмотренному выше, есть единство *бытия* и *сущности*. Сущность есть *первое отрицание* бытия, которое вследствие того стало *видимостью*, понятие есть *второе* или отрицание этого отрицания, стало быть, бытие восстановленное, но как бесконечное опосредование и отрицание его внутри себя самого. Поэтому в понятии *бытие* и *сущность* уже не имеют определения, как *бытие* и *сущность*, а равным образом не состоят в таком единстве, что каждое *имеет видимость* в другом. Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно есть истина того субъективного отношения, в котором бытие и сущность достигают одно через другое своих полных самостоятельности и определения. Истиною и субстанциальностью оказывается *субстанциальное единство*, которое есть вместе с тем только *положение*. Положение есть *существование* и *различение*, поэтому в понятии бытие в себе и для себя достигло соответствующего себе и истинного существования, ибо это положение есть само бытие в себе и для себя. Это положение образует различение понятия в нем самом; его *различения*, поскольку оно непосредственно есть бытие в себе и для себя, суть сами *полное понятие*; они *общы в их определенности и тождественны со своим отрицанием*.

Теперь мы достигли самого понятия понятия. Но это еще *только* его понятие, или, иначе, понятие само есть еще *только* понятие. Так как оно есть бытие в себе и для себя, поскольку оно есть положение или абсолютная субстанция, поскольку оно обнаруживает *необходимость* различаемых субстанций, как тождество, то это тождество должно быть самоположением того, что оно есть. Моменты движения отношения субстанциальности, через которое *становится* понятие, и изображенная через это реальность находится лишь в переходе к понятию, она еще не есть свое собственное, происходящее из понятия определение; она падает еще в сферу необходимости, своим же может в нем быть лишь его свободное определение, существование, в котором оно тождественно с собою, моменты которого суть понятия и *положены* через него само.

Поэтому понятие, *во-первых*, есть лишь *в себе* истина; так как оно есть *только нечто внутреннее*, то оно есть также *только нечто внешнее*. Оно есть, *во-первых*, вообще нечто *непосредственное*, и в этом виде его моменты имеют форму *непосредственных, твердых определений*. Оно является, как *определенное понятие*, как сфера простого *рассудка*. Так как эта форма непосредственности есть еще несоответствующее его природе существование, ибо оно есть лишь к себе самому относящееся *свободное*, то она есть некоторая *внешняя форма*, в которой понятие может считаться не сущим в себе и для себя, а *лишь положенным* или чем-то *субъективным*. Вид *непосредственного* понятия образует ту точку зрения, с которой понятие есть субъективное мышление, некоторая внешняя для *вещи* рефлексия. Эта ступень образует собою поэтому *субъективность* или *формальное понятие*. Его внешность проявляется в *твердом бытии* его *определений*, вследствие чего каждое выступает для себя, как нечто отдельное, качественное, состоящее лишь во внешнем отношении к своему другому. Но *тождество* понятия, которое именно и есть *внутренняя* или *субъективная* его сущность, приводит его в диалектическое движение, через которое снимается его отдельность, а с тем вместе отделение понятия от вещи, и, как его истина, возникает *полнота*, образующая собою *объективное понятие*.

*Во-вторых*. Понятие в своей *объективности* есть *сама сущая в себе и для себя вещь*. Через свое необходимое дальнейшее определение *формальное* понятие обращает само себя в вещь и тем самым утрачивает отношение субъективности и внешности к ней. Иначе, наоборот, объективность есть *выступившее* из своей *внутренности* и перешедшее в существование *реальное понятие*. В этом тождестве с вещью оно имеет тем самым *собственное*

и свободное существование. Но это еще *непосредственная*, еще не *отрицательная* свобода. Как единое с вещью, понятие *погружено* в нее; его различия суть объективные осуществления, в которых оно само снова есть *внутреннее*. Как душа объективного существования, оно должно *сообщить себе* ту форму *субъективности*, которую оно, как *формальное* понятие, имело *непосредственно*; таким образом, в *форме* свободного, которой оно еще не имело в объективности, оно выступает в противоположности с последнею, и тем самым обращает тождество с собою, которым оно, как *объективное понятие*, в себе и для себя обладает с ним, также в *положенное*.

В этом своем завершении, в котором оно и в своей объективности также имеет форму свободы, *адекватное понятие* есть *идея*. Разум, который есть сфера идеи, есть самой себе *открывшаяся истина*, в которой понятие находит совершенную соответствующую ему реализацию, и свободно постольку, поскольку оно познает этот свой объективный мир в своей субъективности, а последнюю в нем.

## Первый отдел Субъективность

Понятие есть, во-первых, *формальное*, понятие в *начале* или такое, которое *непосредственно*. В непосредственном единстве его различие или положение, *во-первых*, само ближайшим образом просто и есть только *некоторая видимость*, так что моменты различения суть непосредственно полнота понятия и образуют собою *понятие, как таковое*.

Но, *во-вторых*, так как оно есть абсолютная отрицательность, то оно уничтожает само себя и полагает себя, как *отрицательное* или как *другое* себя самого; и именно потому, что оно есть прежде всего *непосредственное*, это положение или различие имеет то определение, что моменты становятся *безразличными один относительно другого*, каждый становится для себя; единство понятия в этом *разделении* есть лишь внешнее *отношение*. Как такое *отношение* своих положенных *самостоятельными* и *безразличными* моментов, оно есть *суждение*.

*В-третьих*, суждение, правда, содержит в себе единство распавшегося на свои самостоятельные моменты понятия, но это единство не *положено*. Таковым оно становится через диалектическое движение суждения, которое тем самым становится *умозаключением*, вполне положенным понятием, так как в умозаключении положены также и моменты его, как *самостоятельные* противоположные стороны, и *опосредывающее* их единство.

Но так как *непосредственно* это единство, как соединяющее *среднее*, а *моменты*, как *самостоятельные* крайние, ближайшим образом противоположны, то это противоречивое отношение, имеющее место в *формальном умозаключении*, снимает себя, и *полнота* понятия переходит в единство *целостности*, *субъективность* понятия в его *объективность*.

## Первая глава Понятие

Под *рассудком* обыкновенно разумеется вообще способность понятия, и он тем самым отличается от *силы суждения* и способности умозаключения, как от формального *разума*. Но, главным образом, он противопоставляется *разуму* и в этом смысле он означает способность не понятия вообще, а *определенных* понятий, причем господствует представление, будто понятие есть только нечто *определенное*. Если рассудок в этом своем значении отличается от формальной силы суждения и формального разума, то его следует признавать способностью *единичных* определенных понятий. Ибо суждение и умозаключение или разум суть сами, как формальное, лишь нечто *рассудочное*, так как они подчинены форме отвлеченной определенности понятия. Но здесь понятие считается вообще не только отвлеченно определенным; поэтому рассудок отличается от разума лишь так, что первый есть вообще лишь способность понятия.

Это общее понятие, подлежащее здесь теперь рассмотрению, содержит в себе три момента: *общность*, *частность* и *единичность*. Различение и те определения, которое оно сообщает себе в различении, образуют собою ту сторону, которая ранее того была названа *положением*. Так как в понятии последнее тождественно бытию в себе и для себя, то каждый из этих моментов есть также *целое* понятие, как *определенное* понятие и как *некоторое* определение понятия.

Во-первых, оно есть *чистое понятие* или определение *общности*. Но чистое или общее понятие есть также лишь *определенное* или *пороженное* понятие, которое ставит себя наряду с другими. Так как понятие есть целостность, т. е. в своей общности или в чистом тождественном отношении к себе есть по существу определение и отличие, то оно в нем самом имеет мерило, по коему эта форма его тождества с собою, проникая и объемля собою все моменты, определяет себя также непосредственно к тому, чтобы быть *только* общим в противоположность различаемости моментов.

Во-вторых, понятие есть тем самым это *частное* или *определенное* понятие, положенное, как отличное от других.

В-третьих, *единичность* есть понятие, рефлектирующее себя из различения в абсолютную отрицательность. Это есть вместе с тем тот момент, в котором оно перешло из своего тождества в свое *инобытие* и становится *суждением*.

### А. Общее понятие

Чистое понятие есть абсолютно бесконечное, безусловное и свободное. Здесь в начале изложения, имеющего своим содержанием понятие, надлежит еще раз бросить взгляд на его генезис. *Сущность* есть результат *становления бытия*, а понятие – сущности, стало быть, также бытия. Но это становление имеет значение *отталкивания* себя, так что *ставшее* есть скорее *безусловное* и *первоначальное*. Бытие в своем переходе в сущность стало *видимостью* или *положенным бытием*, а *становление* или переход в *другое* – некоторым *положением*; и наоборот, *положение* или рефлексия сущности сняло себя и восстановило себя в *неположенное*, в *первоначальное* бытие. Понятие есть взаимное проникновение этих моментов, так что качественное и первоначально сущее есть лишь положение и лишь возврат внутрь себя, и эта чистая рефлексия в себя есть просто *становление другого* или *определенность*, которая именно поэтому есть *определенность* бесконечная, относящаяся к себе.

Поэтому понятие есть во-первых, такое *абсолютное тождество с собою*, что оно таково, лишь как отрицание отрицания или как бесконечное единство отрицательности с

самою собою. Это *чистое отношение* понятия к себе, которое становится отношением вследствие того, что оно полагает себя через отрицание, есть *общность* понятия.

Так как *общность* есть в высшей степени *простое* определение, то она, по-видимому, не допускает никакого объяснения; ибо объяснение требует определений и различий и быть сказуемым к своему предмету, а то, что просто, таким путем скорее изменяется, чем объясняется. Но именно природа общего и состоит в том, что она есть такое простое, которое вследствие абсолютной отрицательности содержит *внутри себя* высшее различие и определенность. Бытие просто, так как оно *непосредственно*; поэтому оно есть *мнимое* (*gemeintes*), и про него нельзя сказать, что оно такое; потому оно есть непосредственно одно со своим другим, *небытием*. Именно в том и состоит его понятие, что оно есть такое простое, непосредственно исчезающее в своей противоположности; оно есть *становление*. Общее есть, напротив, *простое*, которое есть также *самое богатое внутри себя самого*, ибо она есть понятие.

Поэтому, оно есть, *во-первых*, простое отношение к себе самому; оно только *внутри себя*. Но это тождество есть, *во-вторых*, внутри себя абсолютное *опосредование*, но не нечто *опосредованное*. О таком общем, которое есть опосредованное, именно об *отвлеченном*, противоположном частному и единичному общему, может идти речь лишь по поводу определенного понятия. Но уже и *отвлеченное* подразумевает для своего достижения *отбрасывания* прочих определений конкретного. Эти определения, как таковые, суть вообще *отрицания*, а равным образом далее и отбрасывание их есть *отрицание*. Таким образом, при отвлечении также имеет место отрицание отрицания. Но это двойное отрицание представляется так, как будто оно для отвлеченного *внешне*, и как будто как отбрасываемые дальнейшие свойства конкретного составляющих содержание отвлеченного, так и действие отбрасывания одних и удержания других совершаются вне его. В такой *внешности* общее еще не определило себя в отличие от своего движения; оно есть еще само внутри себя то абсолютное опосредование, которое именно и есть отрицание отрицания или абсолютная отрицательность.

Соответственно этому первоначальному единству, первое отрицательное или *определение* не есть, *во-первых*, какое-либо ограничение общего, но последнее *сохраняется в нем* и положительно тождественно с собою. Категории бытия, как понятия, были по существу этими тождествами определений с самими собою в их ограничении или их инобытии; но это тождество было лишь понятием *в себе*; оно еще не обнаруживалось. Поэтому, качественное определение, как таковое, перешло в его другие и имело своею истинною некоторое *отличное* от него определение. Напротив, общее, даже когда оно полагает себя в некотором определении, *остается* в нем тем же, что оно есть. Оно есть *душа* конкретного, коему оно присуще, не стесненное и саморавное в его многообразии и различии. Оно не уносится в *становление*, но *продолжается* непомраченное им и имеет силу неизменного, бессмертного самосохранения.

Равным образом, оно не имеет только *видимости* в другом, как определение рефлексии. Последнее, как *относительное*, не только относится лишь к себе, но есть некоторое *отношение*. Оно *обнаруживает* себя в своем другом, но имеет в нем лишь *видимость*, и видимость каждого в другом или их обоюдное определение при их самостоятельности имеет форму внешнего действия. Напротив, *общее* положено, как *сущность* своего определения, как его *собственная положительная природа*. Ибо определение, составляющее его отрицательное, есть в понятии только его *положение* или, по существу, вместе с тем отрицательное отрицательного, и лишь это тождество отрицательного с собою и есть общее. Тем самым общее есть также *субстанция* своих определений, но так, что то, что было для субстанции, как таковой, *случайным*, есть собственное *опосредование* понятия самим собою, его собственная *имманентная рефлексия*. Но это опосредование, ближайшим образом повышаю-

щее случайное в *необходимость*, есть *обнаруженное* отношение; понятие не есть причина бесформенной субстанции или *необходимость*, как *внутреннее* тождество отличных одна от другой и взаимно ограничивающихся вещей или состояний, но абсолютная отрицательность формирующего и создающего; и так как определение есть не ограничение, а просто снятое, положение, то видимость есть явление *тождественного*.

Поэтому общее есть *свободная* сила; оно есть и оно само, и захватывает свое другое, но не *насильственно*, а так, что оно скорее покоится и остается *при себе самом* в другом. Как оно названо свободною силою, также оно могло бы быть названо *свободною любовью* и *безграничным блаженством*, ибо оно есть отношение к *различному* от себя, лишь как к *себе самому*, оно возвращено в последнем к самому себе.

Только что было упомянуто об *определенности*, хотя понятие, как пока лишь общее и тождественное себе, еще до нее не дошло. Но нельзя говорить об общем без определенности, которая при ближайшем рассмотрении есть частность и единичность; ибо оно заключает ее в своей абсолютной отрицательности в себе и для себя; таким образом, определенность берется не извне, если о ней говорится по поводу общего. Как отрицательность вообще или по *первому*, *непосредственному* отрицанию, оно вообще имеет в нем самом определенность, как *частность*; как *второе*, как отрицание отрицания, оно есть *абсолютная определенность* или *единичность* и *конкретность*. Тем самым общее есть полнота понятия, оно есть конкретное, а не пустое, имеющее скорее содержание через свое *понятие*, содержание, в котором оно не только сохраняется, но которое есть его собственное и имманентное ему. От содержания, правда, можно отвлечь, но при этом получается не общность понятия, а лишь *отвлеченное*, которое есть изолированный, несовершенный момент понятия и не имеет в себе истины.

Таким образом, при ближайшем рассмотрении общее оказывается этою полнотою. Поскольку оно имеет внутри себя определенность, оно есть не только *первое* отрицание, но и ее рефлексия в себя. Взятое для себя с этим первым отрицанием оно есть *частное*, как это будет сейчас рассмотрено; но и в этой определенности оно по существу есть еще общее; здесь оно еще должно быть понимаемо с этой стороны. А именно эта определенность, как в понятии полная рефлексия, есть *двойкая видимость*, с одной стороны, видимость *во вне*, рефлексия в другое, с другой стороны, видимость *во внутрь*, рефлексия в себя. Эта внешняя видимость образует собою отличие от *другого*; тем самым общее приобретает *частность*, находящую свое разрешение в некотором высшем общем. Поскольку оно теперь есть также лишь относительно общее, оно не утрачивает своего характера общего; оно сохраняет оный в своей определенности и притом не так, чтобы в соединении с нею он оставался относительно нее безразличным – в таком случае он был бы лишь *совокуплен* с нею – но так, что он есть именно то, что только что было названо *видимостью во внутрь*. Определенность, как определенное *понятие*, *заворачивается внутрь себя* из внешности; она есть, собственно, имманентный *характер* нечто существенное потому, что он принят в общность и проникнут ею, имеет равный с нею объем, тождественно с нею также проникает ее; это характер, принадлежащий *роду*, как нераздельная с общностью определенность. Поэтому он есть не обращенное во вне *ограничение*, но нечто *положительное*, так как через общность он находится в свободном отношении к себе. Таким образом, и определенное понятие остается внутри себя бесконечно свободным понятием.

Что касается другой стороны, по которой род ограничен своим определенным характером, то было уже замечено, что, как низший род, он находит свое разрешение в высшем общем. Последнее может снова быть понимаемо, как род, хотя более отвлеченный, но опять-таки принадлежит лишь той стороне определенного понятия, которая направлена во вне. По истине высшее общее есть то, в коем эта направленная во вне сторона принимается обратно внутрь, то второе отрицание, в котором определенность есть только положенное или види-



мость. Жизнь, я, дух, абсолютное понятие суть общее не только в смысле высших родов, но как конкретное, определения которого также суть не только виды или низшие роды, но в своей реальности суть совершенно в себе и исполнены ею. Поскольку жизнь, я, конечный дух также суть лишь определенные понятия, они находят абсолютное разложение в том общем, которое должно быть понимаемо, как по истине абсолютное понятие, как идея бесконечного духа, *положение* которого есть бесконечность, прозрачная реальность, в коей он есть свое *творение* и сам себя в ней созерцает.

Истинное, бесконечное общее, которое есть непосредственно как частность, так и единичность, должно быть теперь рассмотрено ближе, как *частность*. Оно *определяет* себя свободно; его обращение в конечное не есть переход, имеющий место лишь в сфере бытия; это *творческая сила*, как абсолютная отрицательность, которая относится к себе самой. Как таковая, она есть различие внутри себя, а последнее есть *определение*, состоящее в том, что различие тождественно с общностью. Тем самым оно есть положение самих различений, как общих, относящихся к себе. Через то они становятся *фиксированными*, изолированными различениями. Изолированная *устойчивость* конечного, которая ранее определялась, как ее бытие для себя, также как вещь, субстанция, есть в своей истине общность; и этою формою бесконечное понятие облакает свои различения формою, которая и есть именно самые эти различения. В том и состоит *творчество* понятия, могущее быть понятым лишь в этом его внутреннем.

## В. Частное понятие

*Определенность*, как таковая, свойственна бытию и качественному; как определенность понятия, она есть *частность*. Она есть не *граница*, т. е. не относится к некоторому *другому*, как своей *потусторонности*, но скорее, как было только что указано, есть собственный имманентный момент общего; последнее находится поэтому в частности не при чем-либо другом, но вполне при себе самом.

Частное содержит в себе общность, составляющую его субстанцию; *род* есть *неизменное* в своих видах; виды различаются не от общего, а только *один от другого*. Частное имеет с другими частными, к которым оно относится, одну и ту же общность. Вместе с тем их различие в виду их тождества с целым, как *таковое*, обще; оно есть *целостность*. Таким образом, частное не только *содержит* в себе общее, но также изображает последнее *через свою определенность*; она тем самым образует собою ту *сферу*, которую должно исчерпать частное. Эта целостность, поскольку определенность частного берется просто, как *различие*, является *полнотою*. В этом смысле виды образуют полноту, поскольку их *нет* более, чем перечислено. Для них нет никакого внутреннего мерила или *принципа*, так как *различие* есть то лишенное единства различие, относительно которого общность, составляющая абсолютное единство для себя, есть лишь внешний рефлекс и неограниченная, случайная полнота. Но различие переходит в *противоположение*, в *имманентное отношение* различного. Частность же есть общность в себе и для себя, такое имманентное отношение не вследствие перехода; она есть целостность внутри себя самой и *простая* определенность, *принцип* по существу. Она не имеет *иной* определенности, кроме положенной через само общее и вытекающей из последнего следующим образом.

Частное есть само общее, но первое есть различие второго или отношение к *другому*, *видимость второго во вне*; но нет никакого другого, от которого отличалось бы частное, кроме самого общего. Общее определяет себя и, таким образом, само есть частное; определенность есть *его* различие; оно отличается только от самого себя. Поэтому его виды суть только: а, само общее, и б, частное. Общее, как понятие, есть и оно само, и его противоположность, которое есть опять-таки оно само, как его положенная определенность; общее

захватывает ее и остается в ней при себе. Таким образом, оно есть полнота и принцип своего различия, определяемое всецело лишь им самим.

Поэтому нет иного истинного разделения, кроме того, что понятие само ставит себя в сторону, как *непосредственную*, неопределенную общность; именно это неопределенное и составляет его определенность или то, в силу чего оно есть *частное*. То и другое суть частные и потому *координированные*. То и другое, как частное, есть также *определенное* в *противоположность* общему; в этом смысле оно называется *подчиненным* последнему. Но именно потому это общее, в *противоположность* коему определено частное, тем самым скорее само есть также *лишь одно* из противоположных. Если мы говорим о *двух противоположных*, то мы должны поэтому также снова сказать, что оба они составляют частное, не только *вместе*, как бы для внешней рефлексии они были *равно* частными, но их определенность в *противоположность* одного другому есть по существу лишь *одна* определенность, отрицательность, которая в общем *лишена сложности*.

Различение, как показано, есть здесь в своем понятии и тем самым в своей истине. Всякое предыдущее различение находит это единство в понятии. Как непосредственное различение в бытии, оно есть *граница* некоторого *другого*; как данное в рефлексии, оно относительно, положено, как относящееся по существу к своему другому; здесь тем самым единство понятия начинает становиться *положенным*, но ближайшим образом, лишь как *видимость* в чем-либо другом. Переход и разложение этих определений имеют лишь тот истинный смысл, что они достигают своего понятия, истины; бытие, существование, нечто или целое, части и т. д., субстанция и акциденция, причина и действие суть для себя лишь мысленные определения; они становятся понятиями, как определенные *понятия*, поскольку каждое из них познано в единстве со своим другим или противоположным. Например, целое и части, причина и действие и т. д. не суть еще различные, определенные, как частные, одно в противоположность другому, так как хотя они в себе составляют одно понятие, но их *единство* не достигло еще формы *общности*; таким образом, и *различение*, присущее этим отношениям, не имеет еще такой формы, что оно есть *одна* определенность. Например, причина и действие суть не два различных понятия, а лишь *одно определенное* понятие, и причинность, как всякое понятие, есть нечто *простое*.

Относительно полноты оказалось, что определенное, как частное, достигает *полноты* в различении *общего* и *частного*, и что лишь эти два составляют частные виды. В *природе*, конечно, в одном и том же роде бывает более двух видов, так что эти многие виды не имеют вышеуказанного отношения противоположности. Таково бессилие природы, что она не в состоянии сохранить и выразить собою строгость понятия и протекает в таком чуждом понятию слепом многообразии. Природа в разнообразии своих родов и видов и в бесконечном различии своих образований может вызывать в нас *удивление*, так как в удивлении *нет понятия*, и его предмет есть неразумное. Так как природа есть инобытие понятия, то ей предоставлено впасть в это различие, подобно тому, как дух, хотя имеет понятие в образе понятия, впадает также и в представления и вращается в их бесконечном многообразии. Многочисленные природные роды и виды должны считаться за нечто не-высшее произвольных причуд духа в его представлениях. В тех и других, правда, повсюду видны следы и чаяния понятия, но изображающие последнее не в верном отражении, так как они суть стороны его свободного инобытия; понятие есть абсолютная сила именно потому, что оно может проявлять свои различия свободно в образе самостоятельных различий, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, которые должны, однако, считаться не более чем отвлеченной стороной *ничтожества*.

*Определенность* частного, как мы видели, есть *просто принцип*, но она есть также момент целого, определенность в противоположность *другой* определенности. Понятие, поскольку оно определяет или отличает себя, направлено отрицательно к своему единству

и сообщает себе форму одного из своих идеальных моментов *бытия*; как определенное понятие, оно имеет вообще *существование*. Но это бытие имеет значение уже не простой *непосредственности*, а общности через абсолютное опосредование равной себе непосредственности, которая содержит в себе также другой момент, сущность или рефлексию. Эта общность, коею облечено определенное, есть *отвлеченная*. Частное имеет общность внутри его, как свою сущность; но поскольку определенность различия положена и тем самым имеет бытие, *форма* находится в нем, и определенность, как таковая, есть *содержание*. Общность становится формой, поскольку отличие есть существенное, как, наоборот, в чисто общем оно есть абсолютная отрицательность, а *не такое отличие*, которое *положено*, как таковое.

Хотя теперь определенность есть *отвлеченное* в противоположность *другой* определенности, но так как эта другая есть лишь сама общность, то последняя тем самым есть также *отвлеченность*, и определенность понятия или частность есть опять-таки не что иное, как определенная общность. Понятие в ней *вне себя*; поскольку оно *есть то*, что в ней вне себя, отвлеченно общее содержит в себе все моменты понятия; оно есть  $\alpha$ , общность,  $\beta$ , определенность,  $\gamma$ , *простое* единство обоих; но это единство *непосредственное*, и потому частность не есть полнота. *В себе* она есть также эта *полнота* и *опосредование*; она есть по существу отношение к *другому* или *снятие отрицания*, т. е. *другой* определенности, — *другой*, которая предносится однако, лишь как мнение, ибо она непосредственно исчезает и обнаруживает себя, как то, чем должно быть ее *другое*. Тем самым эта общность делается, таким образом, отвлеченною, так как опосредование есть лишь *условие* или, иначе, *не положено в нем* самом. Так как оно не *положено*, то единство отвлеченного имеет форму непосредственности, а содержание — форму безразличия в противоположность своей общности, так как оно не есть та полнота, какую представляет собою общность абсолютной отрицательности. Отвлеченно общее есть тем самым хотя и *понятие*, но как *лишенное понятия*, как понятие, которое не положено, как таковое.

Если идет речь об *определённом понятии*, то обыкновенно подразумевается лишь такое чисто отвлеченно общее. Равным образом, под *понятием* вообще большею частью разумеется лишь такое *чуждое понятию* понятие, и слово *рассудок* означает способность таких понятий. Этому рассудку присуще *доказательство*, поскольку оно *движется посредством* понятий, т. е. лишь *определений*. Такое движение посредством понятий не восходит поэтому над конечностью с необходимостью; высшая его ступень есть отрицательное бесконечное, отвлеченность доведенной до крайней высоты сущности, которая сама есть определенность *неопределенности*. Абсолютная субстанция, правда, есть не эта пустая отвлеченность, а по содержанию своему скорее полнота, но она отвлеченна потому, что лишена абсолютной формы, понятие не составляет ее внутренней истины; хотя она есть тождество общности и частности или мышления и взаимного внеположения, но это тождество не есть *определенность* понятия; вне ее скорее находится некоторый, и притом, именно потому что он находится вне ее, случайный рассудок, в котором и для которого она существует в различных атрибутах и модусах.

Впрочем, отвлеченность не *пуста*, как то обыкновенно принимают; она есть *определенное* понятие; она имеет содержанием некоторую определенность; сущность, доведенная до крайней высоты, чистая отвлеченность, обладает, как сказано, определенностью неопределенности; но некоторая определенность есть неопределенность, так как первая должна противостоять определенному. Но поскольку высказывается, что она такое, снимается то самое, чем она должна быть; она высказывается, как одно и то же с определенностью и, таким образом, из отвлеченности восстанавливается понятие и его истина. Но каждое определенное понятие, конечно, *пусто* постольку, поскольку оно содержит в себе не полноту, а лишь некоторую одностороннюю определенность. Если ему даже свойственно конкрет-

ное содержание, напр. человек, государство, животное и т. п., оно все же остается пустым понятием, поскольку его определенность не есть *принцип* его различий; принцип содержит в себе начало и сущность своих развития и реализации; всякая же иная определенность понятия бесплодна. Поэтому, если понятие порицается вообще, как пустое, то тем самым не принимается в расчет та абсолютная определенность, которая есть различие понятия и единственно истинное его элементарное содержание.

Сюда же относится то обстоятельство, вследствие которого в новое время рассудок мало ценится и так унижается перед разумом; это та *устойчивость*, которую первый сообщает определенности и тем самым конечности. Это устойчивое состоит в только что рассмотренной форме отвлеченной общности; через нее оно становится *неизменным*. Ибо качественная определенность, как и определение рефлексии, по существу *ограничены* и через свою ограниченность имеют отношение к своему *другому*, а тем самым причастны *необходимости* изменения и прехождения. Общность же, какая им присуща в рассудке, сообщает им форму рефлексии в себя, через которую они лишаются отношения к другому и становятся *непреходящими*. Но если в чистом понятии эта вечность принадлежит его природе, то его отвлеченные определения должны бы были быть вечными существенностями лишь по *их форме*; но их содержание не соответствует этой форме, и потому они не суть истина и непреходимость. Их содержание не соответствует форме, так как оно не есть самая определенность, как общее, т. е. не есть полнота различения понятия или сама целостная форма; поэтому форма ограниченного рассудка есть сама несовершенная, именно *отвлеченная* общность. Но далее следует признавать бесконечную силу рассудка в том, что он разделяет конкретное на отвлеченные определенности и схватывает ту глубину различения, которая одна есть вместе с тем сила, порождающая их переход. Конкретное в *воззрении* есть *целостность*, но *чувственная*, – реальная материя, безразличные *взаимно внеположные* состояния в пространстве и времени; это отсутствие единства в многообразии, как содержание воззрения, не должно бы было быть вменяемо последнему в заслугу и преимущество перед тем, что рассудочно. Изменчивость, обнаруживающаяся в воззрении, уже указывает на общее; то, что из нее входит в воззрение, есть лишь *другое* также изменчивое, стало быть то же самое; это не есть общее, выступающее и являющееся вместо него. Всего же менее следует вменять науке, напр. геометрии и арифметике, в заслугу то *наглядное*, которое приносит с собою ее материя, и представлять себе ее предложения, как основанные на нем. Напротив, именно потому материя таких наук имеет более низменную природу; воззрительность фигур или числ не помогает их научности; последняя вносится в них лишь через *мышление о них*. Поскольку же под воззрением понимается не только чувственная, но *объективная целостность*, то последняя имеет характер *интеллектуальный*, т. е. ей свойственно существование не во внешнем его существовании в предмете, но в том, что составляет его непреходящую реальность и истину, – реальность, лишь поскольку она *определена* по существу в понятии и через понятие; т. е. *идею*, ближайшая природа которой выяснится ниже. То, что считается преимуществом воззрения, как такового, перед понятием, есть внешняя реальность, нечто лишнее понятия, получающее свою ценность лишь через него.

Так как поэтому, рассудок представляет собою бесконечную силу, которою определяется общее, или, наоборот, которому, в себе и для себя лишённому устойчивой определенности, сообщается устойчивая прочность через форму общности, то не вина рассудка, если не идут далее. В том и состоит субъективное *бессилие разума*, что он оставляет такими эти определенности и не оказывается в состоянии привести их к единству через диалектическую силу, противоположную этой отвлеченной общности, т. е. через своеобразную природу, через понятие этих определенностей. Хотя рассудок через форму отвлеченной общности сообщает им, так сказать, такую *твёрдость* бытия, какой они не имеют в качественной сфере и в сфере рефлексии, но через это упрощение он вместе с тем *одухотворяет* их и

так обостряет, что они именно на этой ступени приобретают способность саморазложения и перехода в противоположное им. Высшая зрелость и высшая ступень, которой нечто может достигнуть, есть та, с которой начинается его гибель. Устойчивость определенностей, в которую, по-видимому, вступает рассудок, форма непреходимости, есть форма относящейся к себе общности. Но она граничит с собственно понятием, и потому в ней самой выражается бесконечная близость *разложения* конечного. Эта общность непосредственно обостряет определенность конечного и *выражает* его несоответствие с нею. Или, правильнее сказать, его соответствие уже наступило; наступило отвлеченно определенное положение, как одно с общностью, и именно потому не для себя, как бы оно было лишь определенное, но только как единство себя и общего, т. е. как понятие.

Поэтому, во всех отношениях превратно разделять, как то обычно делают, рассудок и разум. Если понятие считается чуждым разуму, то на это следует скорее смотреть, как на неспособность разума признать себя в понятии. Определенное и отвлеченное понятие есть *условие* или, правильнее, *существенный момент разума*; оно есть одухотворенная форма, в которой конечное через общность, в коей оно относится к себе, само возгорается в себе, как диалектически положенное и тем самым как самое *начало* явления разума.

Так как определенное понятие в предыдущем изложении изображено в своей истине, то остается лишь указать, что в нем тем самым положено. Различие, существенный момент понятия, но еще в чисто общем неположенное, как таковой, вступает в определенном понятии в свои права. Определенность в форме общности в связи с нею образует простое; это определенно общее есть относящаяся к себе самой определенность, определенная определенность или абсолютная отрицательность, положенная для себя. Но относящаяся к самой себе определенность есть *единичность*. Как общность непосредственно есть в себе и для самой себя уже частность, так непосредственно в себе и для себя частность есть также *единичность*, на которую следует смотреть ближайшим образом, как на третий момент понятия, поскольку он прочно *противостоит* двум первым, но также, как на абсолютный возврат понятия внутрь себя и вместе с тем как на положенную утрату последним самого себя.

*Примечание.* Общность, частность и единичность суть согласно вышеизложенному три определенные понятия, именно если их желают *сосчитать*. Было уже ранее указано, что число есть несоответственная форма для того, чтобы подвести под нее определения понятия, и всего и совершенно несоответственное для определений самого понятия; число, поскольку оно имеет принципом одно, обращает считаемое в совершенно отдельные и взаимно совершенно безразличные (данные). Из вышеизложенного явствует, что различные определенные понятия суть собственно лишь *одно* и то же понятие, а вовсе не выпадают одно от другого в числе.

В обычном изложении логики приводятся различные *подразделения* и *виды* понятий. Но сейчас же бросается в глаза непоследовательность, состоящая в том, что виды вводятся так: *Имеются* (es giebt) количество, качество и другие нижеследующие понятия. *Имеются* – этим не выражается никакого оправдания, кроме того, что такие виды *находят* и указывают на основании *опыта*. Таким путем получается *эмпирическая логика*, – странная наука, *иррациональное* познание *рационального*. Логика дает тем самым весьма плохой пример следования своим собственным учениям; она разрешает себе самой делать обратное тому, что она предписывает, как правило, по которому понятия должны быть выведены и научные предложения, следовательно и предложение: имеются такие и такие того различные виды понятий – должны быть доказаны. Философия Канта впадает тут и в дальнейшую непоследовательность, она *заимствует* для *трансцендентальной логики* категории в качестве т. наз. основных понятий из субъективной логики, в которую они принимаются эмпирически. Так как она признает последнее, то не усматривается, почему трансцендентальная логика решается на заимствование из такой науки, а не хватает за него прямо из опыта.

Для некоторого примера укажу на то, что понятия разделяются главным образом по их ясности, и именно на *ясные* и *смутные*, *отчетливые* и *неотчетливые*, *адекватные* и *неадекватные*. Здесь могут быть также упомянуты *полные*, *переполненные* и другие подобные излишности. Что касается упомянутого разделения на основании ясности, то легко обнаруживается, что эта точка зрения и относящиеся к ней различения взяты из определений *психологических*, а не *логических*. Так называемое *ясное* понятие должно быть достаточно для того, чтобы отличать один предмет от другого; но такое понятие еще не должно быть называемо понятием, оно есть не что иное, как субъективное представление. То, что есть *смутное* понятие, должно оставаться основанным на себе, так как иначе оно было бы не смутным, а отчетливым понятием. *Отчетливым* понятием должно быть такое, *признаки* которого могут быть указаны. Таким образом оно есть собственно *определенное понятие*. Признак, если только усвоено то, что в нем правильно, есть не что иное, как *определенность* или простое *содержание* понятия, поскольку это содержание отличено от формы общности. Но ближайшим образом признаку не вполне свойственно это более точное определение, но он есть вообще некоторое определение, которым некто *третий* отмечает себе предмет или понятие; поэтому признаком может служить весьма случайное обстоятельство. Вообще он выражает собою не столько имманентность или существенность определения, сколько отношение последнего к *внешнему* рассудку. Но если последний есть действительно рассудок, то он имеет перед собою понятие и отмечает оное не чем иным, как тем, *что есть в понятии*. Если же признак должен быть отличен от понятия, то он есть некоторый *значок* или какое-либо иное определение, принадлежащее *представлению* вещи, а не ее понятию. А то, что есть *неотчетливое* понятие, может быть совсем обойдено, как излишнее.

Но *адекватное* понятие есть нечто высшее; в нем, собственно говоря, предносится соответствие понятия реальности, которое есть уже не понятие, как таковое, а *идея*.

Если бы *признак* отчетливого понятия должен был быть действительно определением понятия, то логике доставили бы затруднение *простые* понятия, которые согласно другому разделению противопоставляются *сложным*. Ибо если в простом понятии должен быть указан истинный, т. е. имманентный признак, то понятие нельзя считать простым; а поскольку такого признака нельзя указать, понятие не есть отчетливое. Тут является на помощь *ясное* понятие. Единство, реальность и т. под. определения должны быть *простыми* понятиями, правда, только потому, что логики не в состоянии найти их определения и потому должны довольствоваться тем, чтобы иметь о них *ясное* понятие, т. е. не иметь никакого. Для *определения*, т. е. для указания понятия, требуется вообще указание рода и видового отличия. Оно указывает, стало быть, на понятие, не как на нечто простое, а как на имеющее *две* подлежащие счету *составные части*. Но такое понятие не становится еще оттого *чем-либо сложным*. При простом понятии предносится *отвлеченная простота*, единство, не содержащее внутри себя различия и определенности, и потому не то единство, которое свойственно понятию. Поскольку предмет находится в представлении, особенно в памяти, или также поскольку он есть отвлеченное мысленное определение, он может быть совершенно прост. Даже сам по себе богатейший (по содержанию) предмет, напр., дух, природа, мир, также Бог, усвоенный без всякого понятия в простом представлении, выражаемом столь же простым словом – дух, природа, мир, Бог, – есть, конечно, нечто простое, на чем сознание может остановиться, не выделяя далее какого-либо особого определения или признака; но предметы сознания не должны оставаться такими простыми представлениями или отвлеченными мысленными определениями, но должны быть *поняты*, т. е. их простота должна быть определена вместе с их внутренним различием. *Сложное* же понятие есть не более, как деревянное железо. О сложном, правда, можно иметь некоторое понятие, но сложное понятие было бы нечто худшее, чем *материализм*, который признает сложное лишь *субстанцией души*, *мышление* же считает *простым*. Неразвитая рефлексия прежде всего впадает в слож-

ность, как во вполне *внешнее* отношение, в худшую форму, в которой могут быть рассматриваемы вещи; даже низшие природы должны иметь некоторое *внутреннее* единство. А чтобы форма самого неистинного существования была перенесена на я, на понятие, – это более, чем можно бы было ожидать, это должно быть считаемо неприличием и варварством.

Далее понятия разделяются главным образом на *противные* и *противоречивые*. Если бы при изложении понятия дело сводилось к тому, чтобы указать, какие существуют *определенные* понятия, то пришлось бы привести всевозможные определения, – ибо все определения суть понятия и тем самым определенные понятия, – и все категории *бытия*, равно как все определения *сущности*, надлежало бы привести, как виды понятий. Так и сообщается в логиках, в одних, смотря по желанию, *более*, в других *менее*, что существуют понятия *утвердительные, отрицательные, тождественные, условные, необходимые* и т. д. Так как такие определения уже предшествуют понятию и потому, когда они приводятся по его поводу, находятся не на собственном им месте, то они допускают лишь поверхностные словесные объяснения и являются здесь лишенными всякого интереса. В основе *противных* и *противоречивых* понятий – различие, которое здесь главным образом имеется в виду – лежит рефлексивное определение *различия* и *противоположности*. Они считаются двумя отдельными *видами*, т. е. каждое, как нечто устойчивое для себя и безразличное к другому, без всякой мысли о их диалектике и внутреннем ничтожестве этих различий; как будто то, что *противно*, не должно быть также определено, как *противоречивое*. Природа и существенный переход тех форм рефлексии, которые ими выражаются, рассмотрены в своем месте. В понятии тождество развито в общность, различие в частность, противоположение, возвращающееся в основание, в единичность. В этих формах определения рефлексии таковы, каковы они суть в их понятии. Общее оказалось не только тождественным, но вместе различным или *противным* относительно частного и единичного, далее противоположным им или *противоречивым*; но в этом противоположении оно тождественно им, есть их истинное основание, в котором они сняты. То же самое справедливо о частном и единичном, которые суть также полнота определения рефлексии.

Далее понятия разделяются на *подчиненные* и *соподчиненные*; – различие, которое ближе связано с определением, а именно выражает собою отношение общности и частности, при котором эти выражения и употребляются попутно. Только обыкновенно на них смотрят, как на совершенно постоянные отношения, и потому устанавливают о них многие бесплодные предложения. Наиболее подробное изложение их опять-таки объемлет собою отношение противности и противоречия к подчинению и соподчинению. Так как *суждение* есть *отношение между определенными понятиями*, то лишь при его рассмотрении будет указано истинное отношение. Тот способ, по которому эти определения *сравниваются* без мысли о их диалектике и о развивающемся изменении их определения или, правильнее, о присущей им связи противоположных определений делает бесплодным и бессодержательным все соображение о том, что в них *согласно*, и что нет, все равно, есть ли это согласие или несогласие нечто отдельное и постоянное. Великий, бесконечно плодотворный в понимании и комбинировании глубочайших отношений алгебраических величин и остроумный *Эйлер* и особенно сухо-рассудочный *Ламберт* и другие пытались *обозначать* этот род отношений между определениями понятий линиями, фигурами и т. п.; вообще имелось в виду *возвышение* – в действительности скорее понижение – способов логических отношений в некоторое *исчисление*. Уже попытка такого обозначения сейчас же представляется, как в себе и для себя пустая, если сравнить между собою природу знака и того, что должно быть обозначаемо. Определения понятий – общность, частность и единичность – конечно, различны так же, как линии или буквы алгебры; далее они также *противоположны* и допускают поэтому знаки *plus* и *minus*. Но сами они и еще более их отношения, если даже остановиться только на *подчинении* и *включении*, имеют по существу совершенно иную природу, чем буквы, линии и их

отношения, чем равенство или различие величин, plus и minus, чем положение линий одна над другою или их соединение в углы и положения объемлемых ими пространств. Этого рода предметы имеют сравнительно с ними ту особенность, что первые *внешни* один для другого, обладают *неизменным* определением. Если же понятия берутся так, что они соответствуют таким знакам, то они перестают быть понятиями. Их определения не суть нечто мертвенное, как числа и линии, которым самим не принадлежат их отношения; первые суть живые движения, различенная определенность одной стороны непосредственно внутренняя для других; то, что для чисел и линий есть совершенное противоречие, существенно для природы понятия. Высшая математика, которая также восходит к бесконечному и разрешает себе противоречия, не может уже для изображения таких определений употреблять свои прежние знаки; для обозначения еще весьма чуждого понятию представления *бесконечного приближения* двух ординат или для приравнения дуги бесконечному числу бесконечно малых прямых линий она не может сделать ничего иного, как начертить две прямые линии *одну вне другой* или провести в дуге прямые линия, но *различные* от нее; для постижения же бесконечного, к которому она тем самым приходит, она ссылается на *представление*.

То, что ближайшим образом побуждает к такой попытке, есть преимущественно то *количественное* отношение, в котором должны взаимно состоять *общность*, *частность* и *единичность*; общее считается *шире* частного и единичного, а частное шире единичного. Понятие есть *конкретное* и *богатейшее* (по содержанию), так как оно есть основание и *полнота* предыдущих определений, категорий бытия и определений рефлексии; поэтому последние, конечно, также входят в него. Но природа его совершенно искажается, если они удерживаются в нем еще в их отвлеченности, если более *широкий объем* общего понимается так, что оно есть *большее* или *большее* количество, чем частное и единичное. Как абсолютное основание, оно есть *возможность количества*, но равным образом и *качества*; поэтому они рассматриваются в нем вопреки своей истине, если полагаются единственно в форме количества. Так далее и определение рефлексии есть нечто *относительное*, в коем имеет видимость его противоположность; оно не есть во внешнем отношении, как некоторое количество. Но понятие есть более, чем все это; его определения суть определенные *понятия*, оно само по существу есть полнота всех определений. Поэтому совершенно несоответственно для понимания такой внутренней полноты прибегать к числам и пространственным отношениям, в коих все определения между собою внеположны; они суть, напротив, последнее и худшее средство, могущее быть для того употребленным. Отношения природы, как, напр., магнетизм, отношения цветов, были бы для того бесконечно высшими и более истинными символами. Так как человек обладает языком, как своеобразным для разума средством обозначения, то является тщетным предприятием искать менее совершенного способа изложения и мучиться из-за него. Понятие, как таковое, может по существу быть усвоено лишь вместе с духом, которого оно не только есть собственность, но и чистый он самый. Напрасно желать упрочить оное посредством пространственных фигур и алгебраических знаков для потребностей *внешнего видения* и *чуждого понятию механического употребления*, некоторого *счета*. И все другое, что должно служить символом, способно самое большее возбуждать чаяния и отзвуки понятия, как символа божественной природы; но если серьезно намереваются выражать и познавать таким образом понятие, то *внешняя природа* всякого символа непригодна к тому, и отношение скорее оказывается обратным: то, что есть в символе отзвук некоторого высшего определения, должно бы было быть познано через понятие и приближено к нему лишь через *устранение* той чувственной примеси, которая указывается, как средство выражения понятия.



## С. Единичное

*Единичность*, как оказалось, положена уже через частность; последняя есть *определенная общность*, т. е. относящаяся к себе определенность, *определенное определенное*.

1. Прежде всего единичность является поэтому *рефлексией* понятия в себя само из своей определенности. Она есть *опосредование* понятия через себя, поскольку его *инобытие* вновь сделало себя *другим*, вследствие чего понятие восстановлено, как равное себе, но в определении *абсолютной отрицательности*.

Отрицательное в общем, превращающее последнее в *частное*, было определено ранее того, как двоякая видимость; поскольку оно есть видимость *внутри*, частное остается общим, а через видимость во вне оно есть *определенное*; возврат этой стороны в общее двоякий, или через *отвлечение*, которое отбрасывает общее и восходит к *более высокому и высшему роду*, или же через *единичность*, в которую нисходит общее в самой своей определенности. Здесь обходится то уклонение, в котором отвлечение сходит с пути понятия и покидает истину. Его более высокое и высшее общее, к которому оно восходит, есть лишь становящаяся все более и более бессодержательною поверхность; а пренебрегаемая им единичность есть глубина, в которой понятие схватило само себя и положило, как понятие.

*Общность* и *частность* являются с одной стороны моментами *становления* единичности. Но уже было указано, что они в них самих суть полное понятие и вследствие того в *единичности* не переходят в нечто *другое*, но в ней лишь положено то, что они суть в себе и для себя. *Общее есть для себя*, так как в нем самом абсолютное опосредование, отношение к себе, есть лишь абсолютная отрицательность. Оно есть *отвлеченное* общее, поскольку это снятие есть *внешнее* действие и тем самым *устранение* определенности. Эта отрицательность, правда, присуща отвлеченному, но она отчасти *вне* его, просто как его *условие*; она есть сама отвлеченность, *противостоящая* себя своему общему, которое поэтому не имеет единичности внутри его самого и остается чуждым понятию. Жизнь, дух, Бог так же, как чистое понятие, не могут вследствие того быть схвачены отвлечением, так как оно отстраняет из своих образований единичность, принцип индивидуальности и личности, и потому приходит лишь к безжизненным и бездушным, бесцветным и бессодержательным общностям.

Но единство столь неотделимо от понятия, что и эти произведения отвлечения, из которых должна быть устранена единичность, собственно говоря, сами *единичны*. Так как отвлечение возвышает конкретное до общности, общее же понимает, лишь как определенное общее, то именно в этом и состоит единичность, оказавшаяся относящеюся к себе определенностью. Отвлечение есть поэтому *разделение* конкретного и превращение его определенных в *единичные*; оно усваивает лишь *единичные* свойства и моменты; ибо его продукт должен содержать то, что есть само оно. Но различение этих единичности его продукта и единичности понятия состоит в том, что в первых отличается единичное, как *содержание*, от общего, как *формы*; ибо именно это содержание не есть абсолютная форма, самое понятие, или эта форма не есть полнота формы. Но этим ближайшим соображением отвлеченное обнаруживается само, как единство единичного содержания и отвлеченной общности, стало быть, как *конкретное*, как противоположное тому, чем оно хочет быть.

По тому же основанию *частное*, так как оно есть лишь определенное общее, есть также *единичное*, и, наоборот, так как единичное есть определенное общее, оно есть также некоторое частное. Если твердо держаться этой отвлеченной определенности, то понятие имеет три частных определения, – общее, частное и единичное, между тем как ранее видами частного считались лишь общее и частное. Так как единичность есть возврат понятия, как отри-

цательного, внутрь себя, то самый этот возврат от отвлечения, которое в нем собственно снимается, может быть поставлен и сосчитан, как безразличный момент *наряду* с другими.

Если единичность признается одним из *частных* определений понятия, то частность есть *полнота*, все обнимающая собою; как эта полнота, она и есть именно ее конкретное или сама единичность. Но она есть также конкретное по вышеуказанной своей стороне, как *определенная общность*; таким образом она есть *непосредственное* единство, в коем не положен ни один из этих моментов, как различенный или как определяющее, и в этой форме она составляет *средний термин формального умозаключения*.

Само собою бросается в глаза, что каждое определение, полученное в предыдущем изложении понятия, непосредственно разлагается и теряется в других. Всякое различие смешивается в том рассуждении, которое должно его изолировать и упрочить. Лишь простое *представление*, для которого это различие изолировало отвлечение, способно прочно различить общее, частное и единичное; таким образом, они могут быть перечислены, и дальнейшее различие хватается за *полную внешность бытия*, за *количество*, которое пригодно здесь менее всего. В единичности *положено* истинное отношение, *нераздельность* определения понятия; ибо как отрицание отрицания она содержит в себе его и его противоположение, и вместе с тем его же в своем основании или единстве совпадение каждого с его другим. Так как в этой рефлексии состоит общность, в себе и для себя, то первая есть по существу отрицательность определений понятия не только так, что она есть относительно них лишь третье различное, но так, что теперь положено, что *положение* есть *бытие в себе и для себя*; т. е. что свойственные отличению определения суть каждое *полнота*. Возврат определенного понятия внутрь себя состоит в том, что он имеет определение – быть в своей *определенности* полным понятием.

2. Но единичность есть не только возврат понятия внутрь себя самого, но непосредственно и его утрата. Через единичность оно, будучи в нем *внутри себя*, становится *вне себя* и вступает в действительность. *Отвлечение*, которое, как душа единичности, есть отношение отрицательного к отрицательному, есть, как показано, не нечто внешнее общему и частному, а имманентно им, и они через него суть конкретное, содержание, единичное. Но единичное, как эта отрицательность, есть определенная определенность, *различение*, как таковое; через эту рефлексии отличения в себя отличие упрочивается; определение частного достигается лишь через единичность, ибо последняя есть то отвлечение, которое теперь именно и есть единичность, *положительное отвлечение*.

Таким образом, единичное, как относящаяся к себе отрицательность, есть непосредственное тождество отрицания с собою; оно есть *сущее для себя*. Или, иначе, оно есть отвлечение, определяющее понятие по его идеализованному моменту бытия, как нечто непосредственное. Таким образом, единичное есть качественное *одно* или это. По этому качеству оно есть во-первых отталкивание себя от *себя самого*, что предполагает многие другие *одни*; во-вторых, оно есть в противоположность этим предположенным *другим* отношение отрицательное и потому *исключающее* единичное. Общность, отнесенная к этим единичным, как безразличным одним, – а она должна быть отнесена к ним, так как она есть момент понятия единичности, – есть лишь *свойственное им всем*. Если под общим разумеют то, что *свойственно вообще* многим единичным, то исходят от их безразличного существования и к определению понятия примешивают непосредственность *бытия*. Низшее представление, какое можно иметь об общем, каково оно в отношении к единичному, есть это его внешнее отношение, как чего-то *свойственного всем*.

Единичное, которое в рефлексивной сфере осуществления есть «это», лишено того *исключающего* отношения к другим одним, которое присуще качественному бытию для себя. Это, как *рефлектированное в себя* одно, не обладает для себя отталкиванием; или, иначе, отталкивание присуще этой рефлексии вместе с отвлечением и есть рефлектирующее

*опосредование*, которое таково в нем, что оно есть *положенная, отмеченная* внешностью непосредственность. *Это есть*; оно *непосредственно*; но оно есть это, лишь поскольку оно *указано*. Указывание есть рефлектирующее движение, которое совпадает с собою и полагает непосредственность, но как нечто внешнее себе. Единичное, правда, есть также это, как и восстановленное из опосредования непосредственное; но оно имеет непосредственность не вне его, оно само есть отталкивающее отделение, *положенное отвлечение*, но в своем отделении само есть положительное отношение.

Это отвлечение единичного, как рефлексия в себя различения, есть, во-первых, положение различенных, как *самостоятельных*, рефлектированных в себя. Они суть *непосредственно*; но далее это разделение есть рефлексия вообще, *видимость одного в другом*; таким образом, они состоят в существенном отношении. Далее они суть не просто *сущие* единичные, противоположные одно другому; такое множество свойственно бытию; полагаящая себя, как определенную, *единичность* полагает себя не в чем-либо внешнем, а в различении понятия; поэтому она исключает из себя *общее*, но так как последнее есть момент ее самой, то он столь же существенно относится к ней.

Понятие в этом отношении своих *самостоятельных* определений утратило себя; ибо оно уже не есть их *положенное единство*, и они уже не суть его моменты, его *видимость*, но пребывают в себе и для себя. Как единичность, оно возвращается в определенности внутрь себя; тем самым определенное само стало полнотою. Его возврат внутрь себя есть поэтому его абсолютное, первоначальное *разделение*, или, иначе, оно, как единичность, положено, как *суждение*.

## Вторая глава Суждение

Суждение есть *положенная* в самом *понятии определенность* последнего. Определения понятий или то, что, как оказалось, суть определенные понятия, уже рассмотрены для себя; но это рассмотрение было более субъективной рефлексией или субъективным отвлечением. Но понятие само есть это отвлечение, противопоставление его определений есть его собственное определение. Суждение есть это положение определенного понятия через само понятие.

Акт суждения есть постольку *некоторая другая* функция, чем понимание, или, правильнее, *другая* функция понятия, поскольку оно есть акт *определения* понятия через себя само; и дальнейшее движение суждения в различии суждений есть это дальнейшее определение понятия. Какие *имеются* определенные понятия, и как эти их определения вытекают с необходимостью, это должно быть обнаружено в суждении.

Суждение может поэтому быть названо ближайшим *реализованием* понятия, поскольку реальность обозначает вообще выход в *существование* в виде *определенного* бытия. Ближайшим образом природа этого реализования оказалась такою, что, *во-первых*, моменты понятия через его рефлексию в себя или его единичность суть самостоятельные полноты, *во-вторых* же, единство понятия есть *их отношение*. Рефлектированные в себя определения суть *определенные полноты*, как по существу в безразличной безотносительной устойчивости, так и через взаимное опосредование одних другими. Самый акт определения есть лишь полнота, поскольку он содержит в себе эти полноты и их отношение. Эта полнота и есть суждение. Поэтому оно содержит в себе обе самостоятельные части, именуемые *субъектом* и *предикатом*. Что такое каждый из них, нельзя еще собственно сказать; они еще неопределенны, ибо должны быть определены лишь через суждение. Поскольку оно есть понятие, как определенное, между ними существует лишь то общее различие, что суждение содержит в себе *определенное* понятие в противоположность еще *неопределенному*. Поэтому субъект в противоположность предикату может ближайшим образом признаваться за частное в противоположность общему, или также за единичное в противоположность частному, поскольку они вообще взаимно противостоят, как более определенное более общему.

Поэтому правильно и нужно пользоваться для определений суждения этими *названиями* – *субъект* и *предикат*; как названия, они суть нечто неопределенное, долженствующее еще получить свое определение; и потому они суть не более, как названия. Сами определения понятия не могут быть употребляемы, как две стороны суждения, отчасти на этом основании, отчасти же и еще более потому, что природа определения понятия требует, чтобы оно не было чем-то отвлеченным и неизменным, но содержало внутри себя и полагало в себе свое противоположное; так как стороны суждения суть сами понятия, т. е. полнота его определений, то они должны пройти и показать в себе их все в отвлеченной или конкретной форме. Но для того, чтобы при таком изменении их определений сохранить в общем виде стороны суждения, всего удобнее прибегнуть к названиям, сохраняющим при этом постоянство. Название же противостоит вещи или понятию; это различие проявляется и в самом суждении, как таковом. Так как субъект выражает собою вообще определенное и потому преимущественно непосредственно *сущее*, предикат же *общее*, сущность или понятие, то субъект, как таковой, есть ближайшим образом некоторое *название*; ибо то, *что он такое есть*, выражает лишь предикат, содержащий в себе *бытие* в смысле понятия. Что *есть* это, или что это *есть* за растение и т. д.? под *бытием*, о котором тут спрашивается, часто разумеется только *название*, и, узнав последнее, мы удовлетворяемся и знаем, что такое есть эта вещь. Это есть *бытие* в смысле субъекта. Но *понятие* или по меньшей мере сущность и

вообще общее сообщается лишь предикатом, и о нем спрашивается в смысле суждения. *Бог, дух, природа* или что бы то ни было есть поэтому, как субъект суждения, только название; что такое *есть* этот субъект по его понятию, сообщается лишь предметом. Если ищется некоторый предикат, присущий субъекту, то в основе суждения о том должно уже лежать понятие; но оно высказывается лишь самим предикатом. Поэтому предположенное значение субъекта есть собственно только *представление*, и оно приводит к некоторому объяснению названия, причем оказывается случайным и некоторым историческим фактом то, что подразумевается или не подразумевается под названием. Многие споры о том, присущ или нет данному субъекту некоторый предикат, суть поэтому не что иное, как споры о словах, так как они исходят от этой формы; лежащее в основании (*subjektum, υποκειμενον*) есть еще не более, чем слово.

Теперь надлежит ближе рассмотреть, каким образом, *во-вторых*, определены *отношение* субъекта и предиката в суждении и тем самым ближайшим образом они сами. Стороны суждения суть вообще полноты, которые ближайшим образом по существу самостоятельны. Поэтому единство понятия есть прежде всего лишь отношение самостоятельных (сторон); не *конкретное*, возвратившееся внутрь себя из этой реальности *полное* единство, но такое, *вне* которого они пребывают, как *неснятые в нем крайние термины*. Поэтому рассмотрение суждения может исходить или от первоначального единства понятия, или от самостоятельности этих крайних *терминов*. Суждение есть раздвоение понятия через себя само; *это единство* есть поэтому основание, с которого рассматривается суждение по его *истинной объективности*. Тем самым оно есть *первоначальное разделение* первоначально единого; слово «*Urtheil*» выражает то, что оно есть в себе и для себя. Но что понятие есть в суждении *явление*, так как моменты первого достигают в последнем самостоятельности, – этой стороны *внешности* придерживается более *представление*.

Таким образом, по этому *субъективному* взгляду субъект и объект считаются каждый за нечто готовое для себя вне другого; субъект – предметом, который существовал бы и в том случае, если бы он не имел этого предиката; предикат – общим определением, которое существовало бы и в том случае, если бы оно не было присуще этому субъекту. С суждением, стало быть, связана рефлексия, может ли и должен ли тот или иной предикат, находящийся в *голове*, быть *присоединен* к предмету, находящемуся *вне ее* для себя; само суждение состоит в том, что лишь посредством него некоторый предикат *связан* с субъектом, так что, если бы это связывание не имело места, то субъект и предикат остались бы каждый для себя тем, что они суть, первый – существующим предметом, второй – представлением в голове. Но предикат, присоединенный к субъекту, должен также *соответствовать* ему, т. е. быть в себе и для себя тождественным ему. Это значение *присоединения* снова снимает субъективный смысл суждения и безразличное внешнее существование субъекта и предиката: это действие *есть* хорошее; связка показывает, что предикат принадлежит *бытию* предмета, а не связан с ним лишь внешним образом. В *грамматическом* смысле это субъективное отношение, при котором исходят от безразличной внешности субъекта и предиката, имеет полное значение; ибо это *слова*, связанные здесь внешним образом. По этому поводу можно также упомянуть, что хотя *предложение* в грамматическом смысле имеет субъект и предикат, но оно не есть еще оттого *суждение*. Последнее подразумевает, что предикат находится к субъекту в отношении, обусловленном определениями понятий, т. е. как некоторое общее к некоторому частному или единичному. Если то, что говорится о единичном субъекте, само есть нечто единичное, то это простое предложение. Напр., Аристотель умер на 73-м году<sup>1</sup> своей жизни, в 4-м году 115-й олимпиады, – это простое предложение, а не суждение. Оно имело бы отчасти характер суждения, если бы одно из обстоятельств, время смерти или возраст этого философа подвергались сомнению, а между тем по какому-либо основанию на приве-

<sup>1</sup> Эта находящаяся в подлиннике цифра ошибочна, так как Аристотель умер на 63-м году своей жизни. *Прим. перев.*

денных цифрах приходилось настаивать. Ибо в таком случае они признавались бы за нечто общее, существующее и без определенного содержания – смерти Аристотеля, за наполненное другим или также пустое время. Так, известие «мой друг N. умер» есть предложение; оно было бы суждением лишь тогда, если бы возник вопрос, есть ли эта смерть действительная или лишь кажущаяся.

Если суждение обычно объясняется так, что оно есть *соединение двух понятий*, то для внешней связки можно пожалуй сохранить неопределенное выражение «*соединение*» и признавать далее, что по крайней мере, соединяемое суть понятие. Но вообще это объяснение весьма поверхностно не только потому, что, напр., в разделительном суждении соединено более *двух* так называемых понятий, но и потому, что объяснение дает гораздо более, чем есть на деле; ибо то, что тут подразумевается вообще, суть не понятия, едва ли даже определения понятий, а в сущности лишь *определения представлений*; по поводу понятия вообще и определенного понятия было уже замечено, что то, чему обычно дается это название, никоим образом не заслуживает названия понятия; откуда же в суждении могут взяться понятия? В сказанном объяснении главное есть то, что не обращается внимания на существенное в суждении, именно на различие его определений, и еще менее на отношение суждения к понятию.

Что касается дальнейшего определения субъекта и предиката, то уже было упомянуто, что именно лишь в суждении они должны получить свое определение. Но поскольку суждение есть положенная определенность понятия, то ей присущи сказанные отличия *непосредственно* и *отвлеченно*, как *единичность* и *общность*. Но поскольку оно есть вообще *существование* или *инобытие* понятия, еще не возвратившегося снова к тому единству, в силу которого оно есть *понятие*, то здесь выступает также та определенность, которая чужда понятию, – противоположность *бытия* и рефлексии или *бытия в себе*. Но так как понятие составляет существенное *основание* суждения, то эти определения по меньшей мере столь безразличны, что в каждом, одном присущем субъекту, другом – предикату, имеет место и обратное отношение. *Субъект*, как *единичное*, является прежде всего, как *сущее* или *сущее для себя* согласно определенной определенности единичного, – как действительный предмет, хотя он есть лишь предмет представления, – как, напр., храбрость, право, соответствие и т. п. – о котором судят; напротив, *предикат*, как *общее*, является *рефлексией* о субъекте или, правильнее, также его рефлексией в себя самого, выходящую за эту непосредственность и снимающую определенность, как только сущие, – *его бытием в себе*. Таким образом, исходят от единичного, как от первого, непосредственного, и *повышают* его через суждение до *общности*; точно так же, как *сущее лишь в себе* общее нисходит в единичном до существования или становится *сущим для себя*.

Это значение суждения должно быть признаваемо за его *объективный* смысл и вместе с тем за *истину* предыдущих форм перехода. Сущее *становится* и *изменяется*, конечное *переходит* в бесконечное; осуществленное *выступает* из своего основания в явление и *исчезает в своем основании*; акциденция *обнаруживает богатство* субстанции так же, как и ее *мощь*; в бытии *необходимое* отношение проявляется в *переходе* в другое, в субстанции – в *видимости* в некотором другом. Эти переход и видимость теперь перешли в *первоначальное разделение понятия*, причем последнее, возвращая единичное в *бытие в себе* его общности, равным образом определяет общее, как *действительное*. То и другое есть одно и то же, единичность положена в ее рефлексии в себя, а общее, как определенное.

Но это объективное значение выражается теперь также в том, что данные различия, поскольку они вновь выступают в определенности понятия, вместе с тем положены, только как являющиеся, т. е. что они не суть нечто постоянное, но присущи одному определению понятия так же, как другому. Поэтому субъект может быть принимаем также за *бытие в себе*, а напротив, предикат за *существование*. *Субъект без предиката* есть то же, что в явлении

*вещь без свойств, вещь в себе*, пустое неопределенное основание; он есть при этом *понятие внутри себя самого*, получающее различимость и определенность лишь в предикате; последний составляет тем самым сторону *существования* субъекта. Через эту определенную общность субъект находится в отношении к внешнему, открыт для воздействия других вещей и вступает в действие против них. То, что *существует* (da ist), выступает из своего *внутри бытия* в *общий* элемент связи и отношений, в отрицательные отношения и игру действительности, которая есть *продолжение* единичного в других и потому общность.

Только что указанное тождество, состоящее в том, что субъект также присущ и предикату, и наоборот, находится не только в нашем размышлении; оно не только *в себе*, но и положено в суждении, ибо суждение есть отношение их обоих; связка выражает собою, что *субъект* есть *предикат*. Субъект есть определенная определенность, а предикат есть эта его *положенная* определенность; субъект определен лишь в своем предикате или, иначе сказать, лишь в нем он есть субъект, в предикате он возвращен в себя и есть в нем общее. Но поскольку субъект есть самостоятельное, то этому тождеству присуще такое отношение, что предикат не имеет самостоятельного существования для себя, но имеет существование лишь в субъекте; первый *включен* в последний. Поскольку, стало быть, предмет отличается от субъекта, первый есть лишь *единичная* определенность последнего, лишь *одно* из его свойств; сам же субъект есть *конкретное*, полнота многообразных определенностей, из коих предикат содержит в себе лишь одну; субъект есть общее. Но, с другой стороны, и предикат есть самостоятельная общность, а субъект, наоборот, есть лишь одно из его определений. Тем самым предикат *подчиняет* себе субъект; единичность и частность есть не для себя, но имеет свою сущность и субстанцию в общем. Предикат выражает субъект в своем понятии; в предикате единичное и частное суть случайные определения; он есть их абсолютная возможность. Если под *подчиненностью* мыслят внешнее отношение субъекта и предиката и представляют себе субъект, как нечто самостоятельное, то подчинение сводится к вышеупомянутому субъективному акту суждения, при котором исходят от самостоятельности их *обоих*. В таком случае подчинение оказывается лишь *применением* общего к некоторому частному или единичному, полагаемому *под* ним на основании неопределенного представления меньшего количества.

Если понимать тождество субъекта и предиката так, что, с *одной стороны*, первому присуще одно определение понятия, а второму – другое, с *другой же стороны* – наоборот, то тождество тем самым оказывается все же лишь чем-то *сущим в себе*; ради самостоятельного различия обеих частей суждения его *положенное* отношение имеет и эти две стороны, прежде всего как различия. Но *истинное* отношение субъекта к предикату образуется собственно *безразличным тождеством*. Определение понятия есть по существу само *отношение*, ибо оно есть *общее*; поэтому те же определения, которые свойственны субъекту и предикату, присущи тем самым также и их отношению. Оно *общее*, так как оно есть положительное тождество их, *субъекта и предиката*; но оно также *определенно*, так как определенность предиката есть определенность субъекта; оно далее также *единично*, так как в нем сняты самостоятельные крайние термины в их отрицательном единстве. Но в суждении это тождество еще не положено; связка есть вообще еще неопределенное отношение *бытия*: *А* есть *В*; ибо самостоятельность определенности понятия или крайние термины суть в суждении *реальность*, присущая в нем понятию. Если бы связка *есть* была уже положена, как это определенное и исполненное *единство* субъекта и предиката, как его *понятие*, то суждение было бы уже *умозаключением*.

Восстановить или, правильнее, *положить* это *тождество* понятия есть цель *движения* суждения. То, что уже дано в суждении, есть отчасти самостоятельность, но вместе с тем и определенность субъекта и предиката одного относительно другого, отчасти же их, однако *отвлеченное*, отношение. Что *субъект* есть *предикат*, это есть ближайшим образом то, что

высказывается в суждении; но так как предикат не должен быть тем, что есть субъект, то получается противоречие, которое должно быть *разрешено*, должно *перейти* в некоторый результат. Но правильное сказать, так как *в себе и для себя* субъект и предикат составляют полноту понятия, а суждение есть реальность понятия, то дальнейшее движение последнего есть лишь *развитие*; в нем уже дано то, что в нем обнаруживается, и *доказательство* (Demonstration) есть тем самым лишь *показание* (Monstration), рефлексия, как *положение* того, что в крайних терминах суждения уже дано; но и самое это положение уже дано; оно есть *отношение* крайних терминов.

Суждение, как *непосредственное*, есть ближайшим образом суждение *существования*; его субъект есть непосредственно *отвлеченное, сущее единичное*, а предикат – его *непосредственная определенность* или свойство, нечто отвлеченно общее.

Так как это качественное в субъекте и предикате снимается, то возникает ближайшим образом *видимость* определения одного в другом; суждение *во-вторых* есть суждение рефлексии.

Но это более внешнее совпадение переходит в *существенное тождество* некоторой субстанциальной, *необходимой связи*; таким образом, суждение есть, *в-третьих*, суждение *необходимости*.

*В-четвертых*, так как в этом существенном тождестве различие субъекта и предиката стало *формой*, то суждение становится *субъективным*; оно содержит в себе противоположность *понятия* и его *реальности* и их *сравнения*; оно есть *суждение понятия*.

Это выступление понятия обосновывает *переход суждения в умозаключение*.

## А. Суждение существования

В субъективном суждении желают видеть *один и тот же* предмет *вдвойне*, во-первых, в его единичной действительности, во-вторых, в его существенном тождестве или его понятии, единичное, возвышенное в его общность, или, что то же самое, общее, объединенное в его действительность.

Суждение есть таким образом *истина*, ибо оно есть согласие понятия и реальности. Но таким суждение не бывает *с самого начала*; ибо *сначала* оно *непосредственно*, так как в нем не оказалось еще никакой рефлексии и движения определений. Эта *непосредственность* делает первоначальное суждение *суждением существования*, которое именуется также *качественным*, но лишь постольку, поскольку *качеству* присуща не только определенность *бытия*, а под ним разумеется также отвлеченная общность, имеющая в силу своей простоты также форму *непосредственности*.

Суждение существования есть также суждение *включения* (Inhärenz); ибо так как непосредственность есть его определение, а в различии субъекта и предиката первый есть непосредственное, т. е. первое и существенное в этом суждении, то предикат имеет форму чего-то несамостоятельного, имеющего свою основу в субъекте.

### а. Положительное суждение

1. Субъект и предикат суть, как было упомянуто, ближайшим образом названия, приобретающие свое истинное определение лишь в течении суждения. Но как стороны суждения, которое есть *положенное* определенное понятие, они обладают определением его моментов, но в виду непосредственности, еще совсем *простой*, отчасти не обогащенной опосредованием, отчасти ближайшим образом, по их отвлеченной противоположности, лишь как *отвлеченную единичность* и *всеобщность*. Предикат, если мы начнем с него, есть *отвлеченное* общее; но так как это отвлеченное обусловлено опосредованием снятия единичного



или частного, то оно тем самым есть лишь *предположение*. В сфере понятия не может быть иной *непосредственности*, кроме такой, которая *в себе и для себя* содержит опосредование и возникла лишь через его снятие, т. е. непосредственности *общей*. Таким образом и само *качественное бытие* в своем *понятии* есть нечто общее; но как *бытие*, непосредственность еще не *положена* так; лишь как *общность* она есть такое определение понятия, в котором *положено*, что ему по существу присуща отрицательность. Это отношение свойственно суждению, в котором оно есть предикат некоторого субъекта. Равным образом субъект есть нечто *отвлеченно* единичное или *непосредственное*, которое должно быть, как *такое*; поэтому единичное должно быть вообще *нечто*. Тем самым субъект образует собою отвлеченную сторону суждения, по которой в нем понятие перешло во *внешность*. Как оба определения понятия, также определено и их отношение, *есть*, связка; она также может иметь значение лишь непосредственного, отвлеченного *бытия*. В силу отношения, не содержащего еще в себе никакого опосредования или отрицания, это суждение названо *положительным*.

2. Ближайшим чистым выражением положительного суждения служит поэтому предложение:

*Единичное есть общее.*

Это выражение не должно быть понимаемо, как *A* есть *B*, ибо *A* и *B* суть совершенно бесформенные и потому лишенные значения названия; суждение же вообще и потому само суждение существования уже имеет своими крайними терминами определения понятий. *A* есть *B* может в той же мере представлять собою любое простое *предложение*, как и какое-либо *суждение*. Но в каждом даже по своей форме более содержательно определенном суждении предполагается предложение об этом определенном содержании: *единичное есть общее*, именно поскольку каждое суждение есть вообще также определенное суждение. Об отрицательном суждении, поскольку оно также подводится под это выражение, будет сейчас идти речь. Если за сим не думают о том, что с каждым ближайшим образом по крайней мере положительным суждением связано утверждение того, что единичное есть общее, то это происходит оттого, что отчасти не принимается во внимание *определенная форма*, которою отличается субъект от предиката, так как суждение считается не чем иным, как отношением *двух* понятий, отчасти оттого, что сознанию предносится прочее *содержание* суждения: *Кай учен*, или *роза красна*, причем сознание, занятое представлением о *Кае* и т. п., не рефлектирует о форме; хотя такое по крайней мере содержание, как *логический Кай*, служащий обычно примером, есть содержание весьма мало интересное и скорее именно потому и выбрано, как неинтересное, чтобы не отвлекать к нему внимания от формы.

По объективному своему значению предложение: *единичное есть общее*, как мы имели уже случай упомянуть, выражает отчасти преходимость единичных вещей, отчасти их положительное сохранение в понятии. Само понятие бессмертно, но то, что выступает при его разделении, подвержено изменению и возврату в его общую природу. Но, наоборот, общее сообщает себе некоторое *существование*. Как выступает сущность в своих определениях и *видимости*, основание в *осуществленном явлении*, субстанция в обнаружении, в своих акциденциях, так общее *решается* стать единичным; суждение есть это его *решение*, *развитие* той отрицательности, которою оно уже бывает в себе. Последнее выражается в обратном предложении: *общее есть частное*, которое также высказывается в положительном суждении. Субъект, который ближайшим образом есть *непосредственно единичное*, в суждении относится к своему *другому*, именно к общему; тем самым он положен, как *конкретное*, по своему бытию как некоторое нечто *с многими качествами*; или как конкретное рефлексии, как *вещь с многообразными свойствами*, как *действительность многообразных возможностей*, как *субстанция* с таковыми же *акциденциями*. Так как это многообразие принадлежит здесь субъекту суждения, то нечто или вещь и т. п. в своих качествах, свойствах или акциденциях рефлектированы в себя или непрерывно *продолжаются* в них, сохраняя себя

в них, а также их в себе. Положение или определенность принадлежит бытию в себе и для себя. Поэтому субъект в нем самом есть *общее*. Напротив, предикат, как эта нереальная или не конкретная, а *отвлеченная общность*, есть в противоположность ему *определенность* и содержит в себе лишь *один момент* его полноты с исключением других. В силу этой отрицательности, которая вместе с тем, как крайний термин суждения, относится к себе, предикат есть *отвлеченно единичное*. Напр., в предложении: *роза благоуханна* он выражает лишь *одно* из многих свойств розы; он делает его, которое в субъекте сращено с другими, единичным, подобно тому как при разложении вещи многообразные присущие ей свойства, становясь самостоятельными материями, делаются *единичными*. Поэтому предложение суждения с этой своей стороны гласит: *общее единично*.

Если мы сопоставим в суждении это *взаимное определение* субъекта и предиката, то результат получается двоякий: 1., субъект есть, правда непосредственное, как сущее или единичное, предикат же – общее. Но так как суждение есть их *отношение*, и так как субъект определен через предикат, как общее, то субъект есть общее; 2., предикат определен в субъекте, ибо первый есть не определение *вообще*, а определение *субъекта*; роза благоуханна – это благоухание не неопределенное благоухание, а благоухание розы; стало быть, предикат есть *нечто единичное*. А так как субъект и предикат находятся в отношении суждения, то они должны оставаться противоположными по определениям своих понятий; подобно тому, как во *взаимодействии* причинности прежде, чем она достигнет своей истины, обе стороны должны в противоположность равенства своего определения оставаться еще самостоятельными и противоположными. Если поэтому субъект определен, как общее, то и от предиката нельзя отнять определения общности, ибо иначе не было бы никакого суждения, но было бы лишь его определение единичности; а также поскольку субъект определяется, как единичное, предикат должен быть принимаем за общее. Если рефлексировать над этими двумя простыми тождествами, то получаются следующие два тождественных предложения.

Единичное есть единичное,

Общее есть общее,

причем определения суждений совершенно выпадали бы одно из другого, выражалось бы лишь их отношение к себе, отношение же одного к другому уничтожалось бы, и тем самым снималось бы суждение. Из этих двух предложений одно: *общее есть единичное* выражает суждение по его *содержанию*, которое в предикате есть единичное определение, а в субъекте полнота определения; другое же: *единичное есть общее* выражает *форму*, которая непосредственно указана через него. В непосредственном положительном суждении крайние члены еще просты, поэтому форма и содержание еще соединены. Или, иначе, оно не состоит из двух предложений; двоякое отношение, присущее ему, образует собою непосредственно *одно* положительное суждение. Ибо его крайние термины а., суть самостоятельные, отвлеченные определения суждений и b., каждый термин определяется другим через средство образующей между ними отношение связки. *В себе* же ему именно потому присуще, как выяснилось, различие формы и содержания; и именно то, что содержится в первом предложении: *единичное есть общее*, принадлежит форме, так как это предложение выражает собою *непосредственную определенность*. Напротив, отношение, выражаемое вторым предложением: *общее единично*, т. е. субъект определяется, как общее, а, напротив, предикат, как частное или единичное, касается *содержания*, так как его определения выступают лишь через рефлексию в себя, которою непосредственные определенности снимаются, и тем самым форма обращает себя в некоторое возвращающееся внутрь себя тождество, сохраняющееся вопреки различению формы, в содержание.

3. Если же бы оба предложения – формы и содержания:

Субъект. Предикат.

Единичное есть общее,

Общее есть единичное,

в силу того, что они содержатся в *одном* положительном суждении, соединены были так, что тем самым оба, и субъект, и предикат, были определены, как единство единичности и общности, то оба они были бы *частными*, что в себе должно бы было быть признано их внутренним определением. Но эта связь была бы осуществлена отчасти лишь через внешнюю рефлексию, отчасти же вытекающее отсюда предложение: *частное есть частное* было бы уже не суждением, а пустым тождественным предложением, каковы и только что установленные предложения: *единичное единично* и *общее обще*. Единичность и общность не могут еще быть соединены в частность, так как в положительном суждении они положены еще, как *непосредственные*. Или, иначе, суждение должно еще быть различаемо по своей форме и своему содержанию, так как именно субъект и предикат еще различаются, как непосредственное и опосредованное, или так как суждение по своему отношению есть и то и другое, и самостоятельность соотносящихся, и их взаимное определение или опосредование.

Таким образом, суждение, рассматриваемое, *во-первых*, по своей форме, таково:

*Единичное есть общее*. Правильнее сказать, такое *непосредственное* единичное не обще; его предикат имеет более широкий объем, и потому оно ему не соответствует. Субъект есть нечто *непосредственно сущее для себя* и потому *противоположность* этой отвлеченности, этой положенной через опосредование общности, которая должна была быть им высказана.

*Во-вторых*, в суждении, рассматриваемом по его содержанию или как предложение: *общее единично*, субъект есть нечто общее, качество, конкретное, бесконечно определенное; и так как его определенности суть лишь качества, свойства или акциденции, то его полнота есть их *ложная бесконечная множественность*. Поэтому такой субъект не есть собственно некоторое такое *единичное* свойство, какое высказывается его предикатом. Поэтому оба предложения должны быть *отрицаемы*, и положительное суждение должно быть положено скорее, как *отрицательное*.

## в. Отрицательное суждение

1. Выше была уже речь о том обычном представлении, по коему лишь от содержания суждения зависит, истинно оно или нет, так как логическая истина касается только формы и требует только, чтобы это содержание не противоречило самому себе. Форма самого суждения принимается состоящею лишь в том, что она есть отношение *двух* понятий. Но было выяснено, что обоим этим понятиям присуще не только безотносительное определение некоторого *числа*, а они относятся между собою, как *единичное* и *общее*. Эти определения образуют собою истинно-логическое *содержание*; какое-либо *другое содержание*, оказывающееся в суждении (*солнце кругло*, *Цицерон был великий римский оратор*, *теперь день* и т. п.) не входит в состав суждения, как такового; суждение высказывает лишь одно: *субъект* есть *предикат*, или, так это суть лишь названия, то определеннее: *единичное есть общее и наоборот*. По этому *чисто логическому содержанию* положительное суждение не истинно, но имеет свою истину в отрицательном суждении. Требуется, что содержание суждения не противоречило себе; но, как было показано, оно противоречит себе в этом суждении. Но так как совершенно безразлично, называть ли это логическое содержание также формою, а под содержанием разумеать лишь одно эмпирическое наполнение суждения, то оказывается, что форма содержит не только то пустое тождество, вне которого лежит определение содержания. Поэтому положительное суждение по своей форме положительного суждения не имеет истины; если бы кто-нибудь назвал *правильность* некоторого *воззрения* или *восприятия*, согласие *представления* с предметом, *истиною*, то у него по меньшей мере не было бы никакого выражения для того, что есть предмет и цель философии. Последние следовало

бы по меньшей мере назвать разумною истиною; и, конечно, придется признать, что суждения вроде: Цицерон был великий оратор, теперь день и т. п. не суть разумные истины. Но они не суть таковые, не потому что они как бы случайно имеют эмпирическое содержание, а потому что они суть только положительные суждения, не могущие и не долженствующие иметь никакого иного содержания, кроме непосредственно единичного и некоторой отвлеченной определенности.

Положительное суждение имеет свою истину ближайшим образом в отрицательном: *единичное не есть* отвлеченно *общее*, но предикат единичного в силу того, что он рассматривается, как таковой или для себя без отношения к субъекту, есть, как *отвлеченно* общий, сам нечто определенное; *единичное* есть поэтому *ближайшим образом некоторое частное*. Далее согласно другому предложению, содержащемуся в положительном суждении, отрицательное суждение гласит: *общее* не есть отвлеченно *единичное*, но этот предикат, уже поскольку он есть предикат, или поскольку он стоит в отношении к некоторому общему субъекту, есть нечто большее, чем простая единичность, и потому *общее* есть также *ближайшим образом некоторое частное*. Так как это общее, как субъект, сам совпадает с частностью, то оба предложения сводятся к одному: *единичное есть некоторое частное*.

Можно заметить, а., что здесь *частность* оказалась тем предикатом, о котором уже ранее была речь, но она положена здесь не через внешнюю рефлексию, но произошла через посредство указанного в суждении отрицательного отношения. б., Это определение оказывается здесь существующим лишь для предиката. В *непосредственном* суждении, суждении существования, субъект есть лежащее в основании; поэтому *определение* ближайшим образом имеет здесь видимость *быть присущим предикату*. Но, в действительности, это первое отрицание еще не может быть определением или собственно каким-либо *положением единичного*, так как им служит лишь второе, отрицательное отрицательного.

*Единичное есть некоторое частное*, – вот *положительное* выражение отрицательного суждения. Это выражение потому не есть само положительное суждение, что последнее в силу своей непосредственности имеет своими крайними терминами лишь отвлеченное, частное же именно через положение отношения суждения оказывается первым *опосредованным* определением. Но это определение должно быть принимаемо не только за момент крайнего термина, а также, каково оно собственно есть ближайшим образом, за *определение отношения*; или, иначе, суждение должно также быть рассматриваемо, как *отрицательное*.

Этот переход основывается на отношении крайних терминов и на их отношении в суждении вообще. Положительное суждение есть отношение *непосредственно* единичного и общего, т. е. таких, из коих одно вместе с тем *не* есть то, что другое; это отношение поэтому есть также по существу *разделение* или отношение отрицательное; поэтому положительное суждение должно было быть положенным, как отрицательное. Поэтому логики не должны были так затрудняться тем, что «не» отрицательного суждения перешло в *связку*. То, что в акциденции есть определение крайнего члена, есть также весьма *определенное отношение*. Определение суждения или крайний термин не есть чисто качественное определение *непосредственного* бытия, долженствующее быть противопоставленным лишь некоторому другому *вне его*. Оно есть также определение рефлексии, которая по своей общей форме относится, как положительная и отрицательная, причем то и другое положено, как исключяющее и как тождественное с другим лишь *в себе*. Определение суждения, как понятия, есть в нем самом нечто общее, положенное, как *продолжающееся* в его другом. Наоборот, *отношение* суждения есть то же определение, какое свойственно крайним терминам, ибо оно есть именно эта общность и продолжаемость их одного в другом; поскольку они различены, в нем есть также и отрицательность.

Только что указанный переход формы *отношения* к форме *определения непосредственно* приводит к тому *последствию*, что «не» связки должно быть также обращено и к

предикату, и последний должен быть определен, как *не-общее*. Но не-общее столь же непосредственно последовательно оказывается *частным*. Если за *отрицательным* удерживается вполне отвлеченное определение непосредственного *небытия*, то предикат есть лишь *вполне неопределенное* не-общее. С этим определением имеет дело логика при *противоречивых понятиях*, настаивая, как на чем-то важном, на том, что при *отрицательном* понятии устанавливается только отрицательное, которое должно быть понимаемо, лишь как просто *неопределенный* объем *другого* по отношению к положительному понятию. Таким образом, просто *не-белое* было бы настолько же красным, желтым, голубым и т. д., как и черным. Но *белое*, как таковое, есть *чуждое понятию* определение воззрения; поэтому «не» в отношении к белому есть столь же чуждое понятию *небытие*, каковая отвлеченность рассматривается в самом начале логики, причем ее ближайшею истиною оказывается *становление*. Если при рассмотрении определений суждения берут примерами такое чуждое понятию содержание воззрения и представления, и определения *бытия* и *рефлексии* признаются за определения понятий, то поступают так же *некритично*, как, например, применяя вместе с Кантом понятия рассудка к бесконечной идее разума или так называемой *вещи в себе*; *понятие*, к которому относится также исходящее от него *суждение*, есть истинная *вещь в себе* или *разумное*, а эти определения принадлежат *бытию* или *сущности* и не суть еще формы, выработанные таким образом и способом, какой свойствен им в их истине, в *понятии*. Если останавливаются на белом, красном, как на *чувственных* представлениях, то обыкновенно называют понятием нечто такое, что есть лишь определение представления, и в таком случае не-белое, не-красное не есть нечто положительное также, как и не-треугольное есть нечто совершенно неопределенное, ибо вообще определение, основанное на числе и определенном количестве, есть по существу *безразличное, чуждое понятию*. Но как само *небытие*, так и такое чувственное содержание должно быть *понято* и утратить те безразличие и отвлеченную непосредственность, какие оно имеет в слепом, лишенном движения, представлении. Уже в существовании чуждое мысли *ничто* становится *границей*, посредством которой нечто *относится* к некоторому *другому* вне его. В рефлексии же *отрицательное по существу* *относится* к некоторому *положительному* и тем самым есть *определенное*; отрицательное не есть уже это *неопределенное небытие*, оно положено лишь с тем, чтобы быть, поскольку ему противоположно положительное, а третье есть его *основание*; тем самым отрицательное содержится в замкнутой сфере, в которой то, что есть некоторое *не*, есть нечто *определенное*. Тем более в абсолютно текучей непрерывности понятия и его определений некоторое «не» непосредственно есть положительное, и *отрицание* есть не только определенность, но принято в общность и положено, как тождественное ей. Поэтому не-общее есть тем самым *частное*.

2. Так как отрицание касается отношения суждения, а *отрицательное суждение* рассматривается покуда, как таковое, то оно *прежде всего* есть *еще суждение*; тем самым даже отношение субъекта и предиката или единичности и общности есть *форма суждения*. Субъект, как лежащее в основании непосредственное, остается незатронут отрицанием, стало быть, сохраняет свое определение – иметь предикат или свое отношение к общности. Поэтому отрицаемое не есть вообще всеобщность предиката, а его отвлеченность или определенность, являющаяся относительно той всеобщности *содержанием*. Следовательно отрицательное суждение не есть полное отрицание; та общая сфера, в коей содержится предикат, еще сохраняется; поэтому отношение субъекта к предикату по существу есть *еще положительное*; сохраняющееся *определение* предиката есть равным образом *отношение*. Если, напр., говорится, что роза не красна, то тем самым отрицается и отделяется от присущей ей общности лишь *определенность* предиката; общая сфера – *цвет* – сохраняется; если роза не красна, то тем самым признается, что она имеет цвет и притом другой цвет; по этой общей сфере суждение остается положительным.

*Единичное* есть *частное*, – эта положительная форма отрицательного суждения выражает это непосредственно: частное содержит в себе общность. Оно выражает сверх того, что предикат есть не только нечто общее, но и определенное. Отрицательная форма содержит в себе то же самое; ибо поскольку, наприим., роза не красна, она должна сохранять, как предикат, не только общую сферу цвета, но иметь также *некоторый другой определенный цвет*; таким образом снимается лишь *единичная* определенность красноты, а общая сфера не только сохраняется, но и получает определенность, становясь, однако, *неопределенною*, общею определенностью, т. е. частностью.

3. *Частность*, оказавшаяся положительным определением отрицательного суждения, есть посредствующее между единичностью и общностью; таким образом отрицательное суждение есть вообще посредствующее, приводящее к третьей ступени, к *рефлексии суждения существования в себя само*. По своему объективному значению оно есть лишь момент изменения акциденций или единичных качеств конкретно-существующего. Через это изменение полная определенность предиката или *конкретное* выступает, как положенная.

*Единичное* есть *частное* согласно положительному выражению отрицательного суждения. Но единичное есть также *не* частное; ибо частность имеет более широкий объем, чем единичность; поэтому она есть предикат, не соответствующий субъекту, следовательно, такой, в коем последний еще не имеет своей истины. *Единичное есть только единичное*, отрицательность, относящаяся не к другому, будь последнее положительное или отрицательное, но лишь к самой себе. Роза не есть что-либо цветное, но имеет лишь определенный цвет, цвет розы. Единичное есть не неопределенно определенное, а определенно определенное.

Если исходить от этой положительной формы отрицательного суждения, то это отрицание последнего является снова лишь *первым* отрицанием. Но это не так. Напротив, отрицательное суждение есть уже в себе и для себя второе отрицание или отрицание отрицания, и то, что оно есть в себе и для себя, должно быть положено. А именно оно *отрицает определенность* предиката положительного суждения, его *отвлеченную* общность, или, если говорить о содержании, то единичное качество, которое оно получает от субъекта. Отрицание же определенности есть уже второе отрицание, стало быть бесконечное возвращение единичности в себя саму. Тем самым *восстанавливается* конкретная полнота субъекта или, правильнее сказать, он лишь теперь *положен*, как единичное, так как через свое отрицание и снятие он опосредствует сам себя. С своей стороны предикат тем самым переходит из первой общности к абсолютной определенности и приравнивается с субъектом. Поэтому суждение означает: *единичное есть единичное*. С другой стороны, поскольку субъект принят также за *общее*, и поскольку в отрицательном суждении предикат, который в противоположность этому определению субъекта есть единичное, расширен в *частное*, и так как далее отрицание этой определенности есть также *очищение* содержащейся в нем общности, то это суждение означает также: *общее есть общее*.

В обоих этих суждениях, возникших пока через внешнюю рефлексию, предикат уже выражен в своей положительности. Но ближайшим образом отрицание отрицательного суждения само должно явиться в форме отрицательного суждения. Выяснено, что в нем еще остались *положительное отношение* субъекта к предикату и *общая сфера* последнего. С этой стороны оно тем самым содержит очищенную от ограниченности общность, как положительное суждение, а потому тем более должно быть отрицаемо от субъекта, как единичного. Этим путем отрицается весь *объем предиката* и не остается никакого положительного отношения между ним и субъектом. Это есть *бесконечное суждение*.

### с. Бесконечное суждение

Отрицательное суждение есть столь же мало истинное суждение, как и положительное. Но бесконечное суждение, которое должно быть его истиною, по своему отрицательному выражению есть *отрицательно бесконечное*; суждение, в коем снята также и форма суждения. Но это *бессмысленное суждение*. Оно должно быть *суждением*, стало быть, содержать в себе отношение субъекта и предиката; но *вместе с тем* такого отношения в нем быть не должно. Название бесконечного суждения, правда, приводится в обычных логиках, но при этом не выясняется, что с ним делать. Примеры отрицательно бесконечных суждений привести легко, соединяя отрицательно определения субъекта и предиката, из которых каждое не содержит в себе не только определенности другого, во и их общей сферы; таким образом, наприим., дух есть не красное, не зеленое и т. д., не кислое, не щелочное и т. д., роза есть не слон, рассудок есть не стол и т. п. Эти суждения, как говорят, *правильны* или *истинны*, но, несмотря на такую истину, бессмысленны и пошлы. Или, правильнее, они не суть *вовсе суждения*. Более реальный пример бесконечного суждения есть *злое* действие. В *гражданском правовом споре* нечто отрицается, лишь как собственность противной партии; таким образом признается, что оно принадлежало бы ей, если бы она имела на то право, и оно оспаривается лишь под титулом права; общая сфера, право, признается и сохраняется, таким образом, в этом отрицательном суждении. *Преступление* же есть бесконечное суждение, которое отрицает не только *частное* право, но вместе и общую его сферу, отрицает *право, как право*. Оно обладает, правда, *правильностью* в том смысле, что оно есть действительное действие, но так как оно относится совершенно отрицательно к нравственности, составляющей ее общую сферу, то оно бессмысленно.

*Положительное* в бесконечном суждении, в отрицании отрицания, есть *рефлексия единичности* в себя саму, через что она именно положена, как *определенная определенность*. *Единичное единично* – таково его выражение согласно этой рефлексии. Субъект в суждении существования есть *непосредственное единичное* и тем самым большее, чем лишь *нечто* вообще. Лишь через опосредование отрицательного и бесконечного суждения он *положен*, как *единичное*.

Тем самым единичное *положено*, как *непрерывно продолжающееся* в своем предикате, тождественном с ним; тем самым и общность положена также, уже не как *непосредственная*, но как некоторая *совокупность* различного. Положительно бесконечное суждение гласит, правда, также: *общее* есть *общее* и, таким образом, положено также, как возврат в себя само.

Через эту рефлексию определений суждения в себя суждение сняло себя; в отрицательно бесконечном суждении различие, так сказать, *слишком велико* для того, чтобы еще сохранялось суждение; субъект и предикат не имеют в нем никакого положительного отношения один к другому; напротив, в положительно бесконечном суждении дано лишь тождество, и оно не есть более суждение вследствие полного отсутствия различия.

Ближайшим образом оказывается снявшим себя *суждение существования*; тем самым *положено* то, что содержится в *связке* суждения, именно, что качественные крайности снимаются в этом своем тождестве. Но поскольку это единство есть понятие, то оно (единство) непосредственно также снова разделяется на крайности и есть суждение, определения которого, однако, суть уже не непосредственные, но рефлексированные в себя. *Суждение существования* перешло в *суждение рефлексии*.

### В. Суждение рефлексии

В возникшем теперь суждении субъект есть нечто единичное, как таковое; равным образом общее есть уже не *отвлеченная* общность или *единичное качество*, но положено, как общее, совпавшее в одно через отношение различного, или, рассматриваемое вообще по содержанию различных определений, как *совпадение* многообразных свойств и осуществлений. Если требуется дать примеры предикатов суждений рефлексии, то они должны быть другого рода, чем суждений существования. В суждении рефлексии собственно дано лишь одно *определенное содержание*, т. е. вообще одно содержание; ибо это содержание есть рефлексированное в содержание определение формы, отличное от формы, поскольку она есть отличное различие, каково оно есть, еще как суждение. В суждении существования содержание есть непосредственное или отвлеченное, неопределенное. Примерами суждений рефлексии могут поэтому служить: человек *смертен*, вещи *преходящи*, эта вещь *полезна, вредна; твердость, упругость* тел, *счастье* и т. п. суть такие своеобразные предикаты. Они выражают собою некоторую существенность, которая, однако, есть определение в *отношении* или *связующая общность*. Эта *общность*, которая далее определится в движении суждения рефлексии, еще отлична от *общности понятия*, как таковой; хотя она уже не есть отвлеченная общность качественного суждения, но имеет еще отношение к тому непосредственному, от которого она исходит, и последнее лежит в основании ее отрицательности. Понятие дает существованию ближайшим образом *определения отношения*, непрерывную продолжаемость их самих в различном многообразии осуществления, но так, что истинно общее имеет его внутреннюю сущность в *явлении*, и эта *относительная* природа или ее *признак* еще не есть ее бытие в себе и для себя.

По-видимому ближе всего определить суждение рефлексии, как суждение *количества*, как суждение существования определилось также, как *качественное* суждение. Но как *непосредственность* последнего была не только *сущая*, но по существу также опосредованная и *отвлеченная*, так и здесь эта снятая непосредственность есть не только снятое качество, стало быть, не только *количество*; напротив, как качество есть крайняя степень непосредственности, так это количество есть таким же образом *крайняя степень* присущего опосредованию *определения*.

По поводу *определения*, каким оно в своем движении является в суждении рефлексии, следует сделать еще то замечание, что в суждении существования движение его обнаружилось в *предикате*, так как это суждение имело определение непосредственности, и, стало быть, субъект являлся лежащим в основании. По такому же основанию в суждении рефлексии движение определения обнаруживается в *субъекте*, так как это суждение имеет определением *рефлексированное бытие в себе*. Поэтому существенное здесь есть *общее* или *предикат*; он поэтому образует собою *лежащее в основании*, по коему должен измеряться и соответственно коему должен определяться субъект. Правда, и предикат через дальнейшее развитие формы субъекта получает дальнейшее определение, но *косвенно*, предыдущее же определение обнаруживается по вышеуказанному основанию, как *прямое* дальнейшее определение.

Что касается объективного значения суждения, то в нем единичное приходит к существованию через свою общность, но как бы в некотором существенном определении отношения, в сохраняющейся через многообразие явления существенности; субъект должен быть определенным в себе и для себя; эту определенность он имеет в своем предикате. С другой стороны, единичное рефлексивируется в этом своем предикате, который есть его общая сущность; субъект есть тем самым осуществленное и являющееся. Предикат в этом суждении уже не включен в субъект; первый – есть скорее *сущее в себе*, которому *подчинено* это частное, как акцидентальное. Если суждения существования могут быть так же определены, как *суждения включения*, то суждения рефлексии суть скорее *суждения подчинения*.



### а. Единичное суждение

Непосредственное суждение рефлексии есть опять-таки: *единичное есть общее*; но субъект и предикат имеют выше приведенное значение; поэтому его можно ближайше выразить так: *это есть по существу общее*.

Но некоторое «это» не есть по существу общее. То по своей общей форме *положительное* суждение вообще должно быть понято отрицательно. Но между тем как суждение рефлексии есть не только положительное, то и отрицание не относится прямо к предикату, который не есть включенное, но есть *сущее в себе*. Субъект есть скорее изменчивое и подлежащее определению. Поэтому отрицательное суждение должно быть здесь понимаемо так: *не некоторое это* есть общее в рефлексии; такое *в себе* имеет общее осуществление как бы лишь в некотором «это». Единичное суждение имеет поэтому свою ближайшую истину в частном.

### б. Частное суждение

Неединичность субъекта, которая должна быть положена в первом суждении рефлексии вместо его единичности, — есть *частность*. Но единичность в суждении рефлексии определена, как *существенная единичность*; поэтому частность может быть не *простым, отвлеченным* определением, в коем единичное было бы снято и осуществленное уничтожено до основания, но лишь расширением его во внешней рефлексии; поэтому субъект есть *некоторые эти* или *некоторое множество единичных*.

Это суждение: *некоторые единичные суть общее рефлексии* является ближайше положительным суждением, но оно также и отрицательно; ибо *некоторое* содержит в себе общее; соответственно последнему оно может быть рассматриваемо, как объемлющее, но поскольку оно есть частность, это ему также не соответствует. *Отрицательное* определение, полученное субъектом через переход единичного суждения, есть, как указано выше, также определение отношения, связи. В суждении «*некоторые люди счастливы*» заключается *непосредственный вывод*: некоторые люди несчастливы. Если *некоторые* вещи полезны, то именно потому же *некоторые* вещи бесполезны. Положительное и отрицательное суждения уже не распадаются, но частное суждение содержит в себе непосредственно оба их вместе, именно потому, что оно есть суждение рефлексии. Но поэтому частное суждение есть *неопределенное*.

Если в примерах такого суждения рассмотреть далее субъект — *некоторые люди, животные* и т. д., то окажется, что кроме частного определения формы — *некоторые* — он содержит в себе еще и определение содержания — *человек* и т. д. Субъект единичного суждения мог бы означать *этого человека*, некоторую единичность, требующую собственно лишь внешнего указания; его правильнее выразить каким-либо словом *Кай*. Но субъектом частного суждения уже не могут служить *некоторые Каи*, так как Кай должен быть единичным, как таковым. К слову *некоторые* может быть присоединено лишь общее содержание, как то *люди, животные* и т. д. Это содержание уже не только эмпирическое, но определенное формою суждения; а именно оно есть *общее* потому, что слово *некоторые* содержит в себе общность, и эти некоторые должны быть вместе с тем отделены от единичных, так как рефлектированная единичность лежит в их основании. Ближайшим образом оно есть также *общая природа* или *род* — человек, животное; такая предваряемая общность, которая есть результат суждения рефлексии; подобно тому, как положительное суждение, поскольку оно имеет субъектом *единичное*, есть предваренное определение, которое есть результат суждения существования.

Субъект, содержащий в себе единичные, их отношение к частности и общую природу, тем самым уже положен, как полнота определений понятия. Но это соображение, собственно говоря, внешне. То, что ближайшим образом уже положено в субъекте через его форму во взаимном *отношении*, есть *расширение этого* в частность; но это обобщение ему не соответствует; *это* есть вполне определенное, а *некоторые* эти – неопределенное. Расширение должно касаться *этого*, стало быть, соответствовать ему, быть *вполне определенным*; таковою служит *полнота* или ближайшим образом *общность* вообще.

Эта общность имеет в своем основании *это*, так как единичное есть здесь рефлексированное в себя; поэтому его дальнейшие определения движутся в нем *внешним образом*, и подобно тому, как частность именно потому определилась, как *некоторые*, так и общность, достигаемая субъектом, есть всячество (Allheit), и частное суждение перешло в *общее*.

### с. Общее суждение

Общность, присущая субъекту общего суждения, есть внешняя общность рефлексии, *всячество*; *все* суть все *единичные*; единичное остается тут неизменным. Поэтому эта общность есть лишь *совокупность* сущих для себя единичных; она есть *одинаковость* (Gemeinschaftlichkeit), возникающая в них лишь через сравнение. Эта одинаковость прежде всего бросается в глаза субъективному *представлению*, когда идет речь об общности. Ближайшее основание признания некоторого определения за общее состоит в том, что оно *при-суще многим*. При анализе предносится главным образом это же понятие общности, когда, напр., развитие функции в *многочлен* считается за *более общее*, чем развитие ее в *двучлен*; ибо *многочлен* содержит в себе *более частных*, чем *двучлен*. Требование, чтобы функция была представлена в ее общности, есть собственно требование *все-члена*, исчерпанной бесконечности; но здесь само собою представляется ограничение этого требования, и изображение бесконечного множества должно довольствоваться лишь его *долженствованием*, а потому лишь *многочленом*. В действительности же уже двучленом предполагается *многочлен*, в коем *метод* или *правило* касается лишь зависимости одного члена от другого, и зависимость многих членов от предшествующих им есть не нечто частное, но остается лежащею в основании одною и тою же функциею. *Метод* или *правило* должно считаться истинно *общим*; в течение развития или в развитии *многочлена* оно лишь *повторяется*; поэтому через умножение числа членов оно нисколько не выигрывает в общности. Уже ранее была речь о ложной бесконечности и ее заблуждении; общность понятия есть *достигнутая потусторонность*; та же бесконечность остается пораженной потусторонностью, как чем-то недостижимым, так как она остается просто *прогрессом* в бесконечность. Если под видом общности предносится лишь *всячество*, общность, которая должна быть исчерпана единичными, как единичными, то это есть возврат к той ложной бесконечности; или, правильнее, при этом за *всячество* принимается лишь *множество*. Множество же, как бы оно ни было велико, остается только частностью и не есть *всячество*. Однако при этом предносится смутно сущая в себе и для себя общность *понятия*; оно прорывается мощно сквозь упорно сохраняющуюся единичность, в коей его держит представление, и сквозь внешность ее рефлексии, и превращает *всячество* в полноту или, правильнее, в категорическое бытие в себе и для себя.

Это и иным путем обнаруживается во *всячестве*, которое есть вообще *эмпирическая* общность. Поскольку единичное предполагается, как нечто непосредственное, стало быть *преднайденное* и внешне *принятое*, ему столь же внешняя и рефлексия, связывающая его во *всячество*. Но так как единичное, как *это*, совершенно безразлично к этой рефлексии, то общность и такая единичность не могут совпасть в единство. Поэтому эмпирическое *всячество* *остается* лишь *задачею*, *долженствованием*, не могущим быть представленным, как

бытие. Эмпирически – общие предложения, ибо и такие бывают установлены, основываются на безмолвном соглашении в случаях отсутствия противоположных *инстанций* признавать *множество* случаев за *всячество*; или принимать *субъективное* всячество, всячество знания *данных* случаев, за *объективное* всячество.

При ближайшем рассмотрении *общего суждения*, занимающего нас теперь, оказывается, что субъект, который, как было замечено выше, содержит в себе сущую в себе и для себя общность, как *предположенную*, теперь имеет ее также, как *положенную*. *Все люди* означает, *во-первых*, *род* человек, *во-вторых*, этот же род в его единичности, но так, что единичные вместе с тем расширены в общность рода; наоборот, общность через эту связь с единичностью определена столь же полно, как и единичность; тем самым *положенная* общность стала *равною предположенной*.

Но, собственно говоря, следует прежде всего принимать во внимание не *предположенное*, а рассматривать результат в его формальном определении для себя. Единичность, так как она расширилась в общность, *положена*, как отрицательность, имеющая тождественное отношение к себе. Тем самым она не осталась тою первою единичностью, какова, напр., единичность некоего Кая, но есть определение, тождественное с общностью, или абсолютная определенность общего. Эта *первая* единичность единичного суждения не есть *непосредственная* единичность положительного суждения, но произошла через диалектическое движение суждения существования вообще; она была уже определена к тому, чтобы быть *отрицательным тождеством* определений этого суждения. Таково истинное предположение в суждении рефлексии; в противоположность присущему ему положению эта *первая* определенность единичности была теперь ее *бытием в себе*; то, что оно тем самым есть *в себе*, теперь *положено* лишь через движение суждения рефлексии, а именно единичность, как тождественное отношение определенного к себе самому. Тем самым та *рефлексия*, которая расширяет единичность в общность, не становится для нея внешнею, но делается лишь *для себя* тем, чем она уже *была в себе*. Таким образом истинный результат есть *объективная общность*. Тем самым субъект совлек с себя формальное определение суждения рефлексии, исходившее от *этого*, дабы перейти через *некоторое* к *общности*; вместо *все люди* теперь должно сказать *человек*.

Общность, происшедшая таким образом, есть *род*, – общность, которая в ней самой есть конкретное. Род не *присущ* субъекту или, иначе, не есть *единичное* качество, вообще не есть некоторое качество субъекта; род содержит в себе всякую единичную определенность, разрешенную в ее субстанциальную самостоятельность. Поэтому, так как род положен, как это отрицательное тождество с самим собою, он есть по существу субъект, но в нем последний уже не *подчинен* своему предикату. Тем самым теперь изменяется вообще природа суждения рефлексии.

Последнее было по существу суждением *подчинения*. Предикат был определен относительно своего субъекта, как *сущее в себе* общее; по своему содержанию предикат мог бы считаться за существенное определение отношения или также за признак, – определение, по которому субъект есть лишь некоторое существенное *явление*. Но определенный, как *объективно общее*, он уже перестает быть подчиненным такому определению отношения или связующей рефлексии; такой предикат относительно этой общности есть скорее нечто частное. Тем самым отношение субъекта и предиката здесь превращается в обратное, и таким образом суждение прежде всего снимается.

Это снятие суждения совпадает с тем, что становится *определением связки*, которое мы должны еще рассмотреть; снятие определений суждения и переход их в связку одно и то же. А именно поскольку субъект повысился до общности, он в этом определении стал равен предикату, который, как рефлексированная общность, объемлет собою и частность; поэтому субъект и предикат тождественны, т. е. совпали в связке. Это тождество есть род или в себе и

для себя сущая природа некоторой вещи. Поскольку эта природа таким образом снова разделяется в суждении, субъект и предикат относятся между собою через *внутреннюю природу*; – отношение *необходимости*, в котором эти определения суждения суть лишь несущественные различия. *То, что свойственно всем единичным некоторого рода, свойственно по его природе и роду*, – это непосредственный вывод и выражение того, что оказалось уже и ранее, именно что субъект, напр., *все люди*, совлекается своей формальной определенности, и вместо него следует сказать *человек*. Эта сущая в себе и для себя связь кладет основу нового суждения – *суждения необходимости*.

## С. Суждение необходимости

Определение, до которого доразвилась общность, есть, как оказалось, *сущая в себе и для себя* или *объективная общность*, которой в сфере сущности соответствует *субстанциальность*. Первая отличается от последней тем, что она принадлежит *понятию* и потому есть не только *внутренняя*, но и *положенная* необходимость своих определений; или иначе, что *отличие* ей имманентно, между тем как субстанция имеет его лишь в своих акциденциях, а не как принцип в себе самой.

В суждении эта объективная общность *положена*, тем самым, *во-первых*, с этою ее существенною определенностью, как имманентною ей, *во-вторых*, как отличная от нее *частность*, субстанциальную основу которой составляет эта общность. Таким путем она определена, как *род* и *вид*.

### а. Категорическое суждение

*Род разделяется* или по существу распадается на *виды*; он есть род, лишь поскольку под ним понимаются виды, вид есть вид, лишь поскольку он с одной стороны осуществляется в единичных, а с другой имеет в роде более высокую общность. *Категорическое суждение* имеет предикатом лишь такую общность, в которой субъект находит свою *имманентную* природу. Но оно само есть первое или *непосредственное* суждение необходимости; отсюда определенность субъекта, в силу которой он в противоположность роду или виду есть частное или единичное, и тем самым ему свойственна непосредственность внешнего осуществления. Но объективная общность также лишь здесь находит свою *непосредственную* партикуляризацию; с одной стороны она есть поэтому сама нечто определенное, в противоположность которому даны более высокие роды; с другой же стороны она не есть именно *ближайшая*, т. е. такая, определенность которой есть принцип специфической частности субъекта. Но что тут *необходимо*, – это *субстанциальное тождество* субъекта и предиката, в противоположность которому то своеобразие, коим они один от другого отличаются, есть лишь несущественное положение, или только одно название; субъект в своем предикате рефлексирован в своем бытии в себе и для себя. Такой предикат не должен быть смешиваем с предикатами вышерассмотренных суждений; напр., если суждения

роза красна,  
роза есть растение;  
или:  
это кольцо желто,  
оно есть золото,

соединяются в один класс, и цвет цветка признается предикатом равнозначущим с растительною природою цветка, то не принимается во внимание то отличие, которое должно бросаться в глаза самому обычному взгляду. Поэтому категорическое суждение должно быть определено от положительного и отрицательного суждений; в последних то, что

говорится о субъекте, есть *единичное случайное* содержание, в первом же оно есть полнота рефлексированной в себя формы. В нем связка имеет поэтому значение необходимости, в них же значение лишь отвлеченного, непосредственного *бытия*.

*Определенность* субъекта, в силу коей он есть нечто *отдельное* от предиката, есть ближайшим образом нечто еще *случайное*; субъект и предикат еще не приведены в необходимое отношение посредством *формы* или *определенности*; необходимость есть поэтому еще *внутренняя*. Но субъект есть субъект, лишь как *частное*, и поскольку он имеет объективную общность, он должен иметь ее по существу согласно этой еще непосредственной определенности. Объективно общее, так как оно *определило себя*, т. е. положило себя в суждении, находится по существу в тождественном отношении с этою отделенною от него *определенностью*, т. е. последняя должна быть положена, как существенная, а не просто как случайная. Категорическое суждение соответствует своей объективной общности лишь в силу этой *необходимости* своего непосредственного бытия, и таким образом перешло в *условное суждение*.

## в. Условное суждение

*Если есть А, то есть В*; или иначе *бытие А есть не его собственное бытие, но бытие некоторого другого, В*. В этом суждении положена *необходимая связь* непосредственных определений, еще не положенная в категорическом суждении. Здесь *два* непосредственных или внешне случайных осуществления, каковым в категорическом суждении ближайшим образом бывает только одно, субъект; но так как одно из них внешне относительно другого, то и это другое непосредственно также внешне относительно первого. По этой непосредственности содержание обеих сторон еще взаимно безразлично; поэтому это суждение есть ближайшим образом пустое формальное предложение. Непосредственность есть, правда, *во-первых*, как таковая, некоторое самостоятельное, конкретное *бытие*; но, *во-вторых*, ее отношение существенно; это бытие есть поэтому также простая *возможность*; условное суждение содержит в себе не то, что *А есть*, или что *В есть*, но то, что *если* есть одно из них, то есть и другое; сущю положена лишь связь обоих терминов, а не они сами. Правильнее сказать, каждый положен в такой необходимости, как также *бытие другого*. Начало тождества гласит: *А есть лишь А, а не В*; и *В есть лишь В, а не А*; напротив, в условном суждении бытие конечных вещей по их формальной истине положено через понятие так, что конечное есть свое собственное бытие, но также не *собственное*, а бытие некоторого другого. В сфере бытия конечное *изменяется*, становится другим; в сфере сущности оно есть *явление*, причем положено, что бытие состоит в том, что нечто иное имеет в нем *видимость*, и что *необходимость* есть *внутреннее*, еще не положенное, как таковое, отношение. Понятие же состоит в том, что это тождество *положено*, и что сущее есть не отвлеченное тождество с собою, но *конкретное* и непосредственно в нем самом бытие некоторого другого.

Условное суждение с точки зрения отношения рефлексии может быть ближайше определено, как отношение *основания и следствия, условия и обусловленного, причинности* и т. д. Как в категорическом суждении форма понятия есть субстанциальность, так в условном – связь причинности. Это и другие отношения все объемлются им, но здесь они уже не суть более отношения *самостоятельных сторон*, а последние суть по существу лишь моменты одного и того же тождества. Однако они еще по определениям понятий противоположены, не как единичное или частное общему, но лишь как *моменты вообще*. Тем самым условное суждение имеет более вид предложения; как частному суждению свойственно неопределенное содержание, так условному – неопределенная форма, так как отношение его содержания не подходит под определение субъекта и объекта. Но *в себе* бытие, так как оно есть бытие другого, именно потому есть *единство себя самого и другого* и тем самым *общность*; поэтому оно вместе с тем есть собственно лишь некоторое *частное*, так как оно есть опреде-

ленное и в своей определенности не есть только относящееся к себе. Но положенное есть не *простая* отвлеченная частность, а через непосредственность, *присущую определенностям*, моменты последних положены, как различные; вместе с тем в силу их единства, составляющего их отношение, частность есть также их полнота. Поэтому то, что поистине положено в этом суждении, есть общность, как конкретное тождество понятия, определения которого не имеют устойчивости для себя, но суть лишь положенные в этом тождестве частности. Таким образом оно есть *разделительное суждение*.

### с. Разделительное суждение

В категорическом суждении понятие есть объективная общность и некоторая внешняя единичность. В условном понятие в этой внешности выступает в своем отрицательном тождестве; через последнее обе они получают в разделительном суждении определенность положенную, между тем как в первых они имеют ее непосредственно. Разделительное суждение есть поэтому объективная общность, положенная вместе с тем в соединении с формой. Оно содержит в себе следовательно, *во-первых*, конкретную общность или род в *простой* форме, как *субъект*; *во-вторых*, ее же, но как полноту ее различных определений. *А* есть или *В* или *С*. Это *необходимость понятия*, в коей, *во-первых*, тождество обоих крайних терминов есть их одинаковые объемы, содержание и общность; *во-вторых*, они различаются по форме определений понятия, но так, что в силу этого тождества она есть *простая форма*. В-третьих, тождественная объективная общность является поэтому, как рефлексированная в себя в противоположность несущественной форме, как *содержание*, имеющее, однако, в нем самом определенность формы, в одном отношении как простую определенность *рода*, в другом же отношении, как ту же определенность, развитую в ее отличениях, – в силу чего она есть частность *видов* и их *полнота*, общность рода. Частность в ее развитии образует *предикат*, так как она есть *общее* постольку, поскольку она содержит в себе всю общую сферу субъекту, но содержит ее во внеположении порознения.

При ближайшем рассмотрении этого порознения оказывается, что, *во-первых*, род образует собою субстанциальную общность видов; поэтому субъект есть *столь же В, как и С*; это *столь же* означает *положительное* тождество частного с общим; это объективное общее вполне сохраняется в своей частности. Виды, *во-вторых*, *взаимно исключают один другой*; *А* есть или *В*, или *С*, ибо они составляют *определенное различие* общей сферы. Это *или – или* есть их *отрицательное* отношение. Но в нем они столь же тождественны, как и в первом отношении; род есть *единство* их, как *определенных частных*. Если бы род был отвлеченною общностью, как в суждениях существования, то виды должны бы были быть понимаемы, только как *различные* и безразличные один к другому; но он есть не эта внешняя, возникшая лишь через *сравнение* и *отбрасывание*, а их имманентная и конкретная общность. Эмпирическое разделительное суждение лишено необходимости; *А* есть или *В*, или *С*, или *Д* и т. д., потому что виды *В, С и Д* и т. д. *даны заранее*; тут нельзя собственно высказать никакого *или – или*, ибо эти виды образуют собою лишь как бы субъективную полноту; правда, *один* вид исключает *другие*; но *или – или* исключает *все дальнейшее* и заключает в себе полную сферу. Эта полнота имеет свою *необходимость* в отрицательном единстве объективно общего, которое растворяет в себе единичность и имеет ее имманентно в себе, как простой *принцип* отличения, посредством коего *определяются* и *соотносятся* виды. Напротив, эмпирические виды находят свои отличения в какой-либо случайности, которая есть некоторый внешний принцип или именно потому не *их* принцип, тем самым не имманентная определенность рода; поэтому они также не относятся один к другому по своей определенности. Между тем, именно через *отношение* своей определенности виды образуют собою общность предиката. Так называемые *противные* и *противоположные* понятия

именно здесь должны бы были найти свое место; ибо в разделительном суждении положено существенное отличие понятий; но они имеют вместе с тем и свою истину в том, что самые противность и противоречие также сами различаются, как противное и противоречивое. Виды противны, поскольку они лишь *различны*, а именно имеют некоторую устойчивость, сущую в себе и для себя, через род, как их объективную природу; они *противоположны*, поскольку они один другой исключают. Но каждое из этих определений для себя односторонне и лишено истины; в *или* – *или* разделительного суждения положено их единство, как их истина, согласно коей эта самостоятельная устойчивость, как сама *конкретная общность*, есть также *принцип* отрицательного единства, в силу которого они взаимно исключаются.

Через только что указанное тождество субъекта и предиката по их отрицательному единству род определяется в разделительном суждении, как *ближайшее*. Это выражение указывает ближайшим образом только на количественное различие определений *большого* и *меньшего*, которое содержало в себе нечто общее в противоположность обнимаемой им частности. Остается поэтому случайным, что такое есть собственно ближайший род. Но поскольку род понимается, как некоторое только через опущение определений образованное общее, он, собственно говоря, не может образовать разделительного суждения; ибо является делом случая, остается ли в нем еще та определенность, которая образует собою принцип *или* – *или*; род в таком случае не был бы вообще по своей *определенности* представлен в видах, и последние могли бы образовать лишь случайную полноту. В категорическом суждении род ближайшим образом дан лишь в этой отвлеченной форме в противоположность субъекту; поэтому первый не есть необходимо ближайший род и, стало быть, является внешним. Но так как род есть конкретная существенно *определенная* общность, он есть, как простая определенность, единство *моментов понятия*, которые в этой простоте лишь сняты, но имеют свое реальное отличие в видах. Поэтому род есть *ближайшее* некоторого вида постольку, поскольку последний имеет в существенной определенности первого свое специфическое отличие, и поскольку виды вообще имеют свое отличающее определение, как принцип, в природе рода.

Только что рассмотренная сторона образует собою тождество субъекта и предиката со стороны *определенности* вообще; стороны, положенной через условное суждение, необходимость которого есть некоторое тождество непосредственного и различного и поэтому по существу отрицательное единство. Это отрицательное единство есть вообще такое, которое разделяет субъект и предикат, но которое теперь само положено, как отличное в субъекте, как *простая* определенность, а в предикате, как *полнота*. Это разделение субъекта и предиката есть *различение понятия*; но *полнота видов* в предикате не может также быть *какою-либо другою*. Таким образом, тем самым устанавливается взаимное *определение терминов разделительного* суждения. Это определение сводится к различению понятия, ибо оно есть лишь то, которое разделяется и обнаруживает в своем определении свое отрицательное единство. Впрочем, вид принимается здесь в соображение лишь по его простой определенности понятия, а не в том *образе*, в коем он из идеи вступает в дальнейшую самостоятельную *реальность*; последняя конечно *выпадает* из простого принципа рода; но *существенное* различие должно быть моментом понятия. В рассматриваемом здесь суждении собственно говоря через *собственное* дальнейшее движение понятия *положено* теперь самое его разделение, положено то, что оказалось в понятии его сущим в себе и для себя определением, различением в нем определенных понятий. А так как общее есть как положительная, так и отрицательная полнота частного, то *самое понятие* именно потому есть непосредственно *один из своих разделенных терминов*; другим же служит эта общность, разрешенная в *свою частность* или определенность понятия, как *определенность*, в коей общность проявляет себя, как полноту. Если разделение какого-либо рода на виды не достигло еще этой формы, то это служит доказательством, что оно не возвысилось до определенности понятия и не

вытекает из него. *Цвет* бывает или фиолетовый, или синий, или голубой, или зеленый, или желтый, или оранжевый, или красный; в этом разделении сейчас же обнаруживается его эмпирическая смешанность и нечистота: с этой стороны, рассматриваемое само по себе, оно должно быть названо просто варварским. Но если цвет понимается, как конкретное единство светлого и темного, то этот *род* имеет в себе *определенность*, образующую *принцип* его разделения на виды. Но из последних один должен быть совершенно простым цветом, равномерно содержащим в себе противоположность во всей ее напряженности замкнутою и снятою; в противность ей должна представляться противоположность отношения светлого и темного, к которому, так как оно касается природного явления, должна присоединяться еще безразличная нейтральность противоположности. Принятие смесей, как фиолетовый и оранжевый, и различий степеней, как синий и голубой, за виды может иметь свое основание лишь в совершенно необдуманном образе действия, который даже для эмпиризма обнаруживает собою слишком мало рефлексии. Впрочем, здесь не место излагать, какие различные и ближе определенные формы имеет разделение, смотря по тому, совершается ли оно в элементе природы или в духе.

Разделительное суждение имеет разделенные термины ближайшим образом в своем предикате; но оно, равным образом, и само разделено; его субъект и предикат суть разделенные термины; но в своей определенности они вместе с тем суть моменты понятия, положенные, как тождественные, как *тождественные  $\alpha$* , в объективной общности, которая в субъекте есть простой *род*, а в предикате общая сфера и полнота моментов понятия и  $\beta$ , в *отрицательном* единстве, в развитой связи необходимости, по которой *простая определенность* субъекта перешла в *различение видов* и именно потому есть их существенное отношение и тождество с самой собою.

Это единство, связка этого суждения, в которой совпали крайние термины в силу их тождества, есть тем самым само понятие, и именно как *положенное*; простое суждение необходимости тем самым повысилось в *суждение понятия*.

## D. Суждение понятия

*Суждения существования* были недостаточным знанием: *роза красна, снег бел* и т. д., – вряд ли тут обнаруживается большая сила суждения. *Суждения рефлексии* суть более *предложения*; в суждении необходимости предмет, правда, дан в своей объективной общности, но лишь в подлежащем теперь рассмотрению суждении *дано его отношение к понятию*. Последнее положено тут в основание, и именно потому что оно в отношении к предмету является *долженствованием*, которому реальность может как соответствовать, так и не соответствовать. Поэтому лишь такое суждение содержит в себе истинную оценку; предикаты *добрый, дурной, истинный, прекрасный, правильный* и т. д. выражают собою, что вещь *изменяется* по ее общему *понятию*, как по предположенному *долженствованию*, и что она находится или не находится с ним в *соответствии*.

Суждение понятия получило название суждения *модальности*, и ему приписывают тот смысл, что оно содержит в себе форму отношения субъекта и предиката во *внешнем рассудке*, причем значение связки определяется лишь в *отношении к мышлению*. Отсюда выводится, что *проблематическое* суждение состоит в признании *утверждения* или *отрицания* *допустимым* или *возможным*, *ассерторическое* в признании его *истинным*, т. е. *действительным*, и *аподиктическое* – *необходимым*. Легко усмотреть, почему является искушение исходить при этом суждении из самого акта суждения и рассматривать его определение, как нечто только *субъективное*. Здесь в суждении снова выступает и входит в отношение к непосредственной действительности именно понятие, субъективное. Но это субъективное не должно быть смешиваемо с *внешнею рефлексиею*, которая, конечно, есть также нечто



субъективное, но в ином смысле, чем самое понятие; последнее, каким оно снова выступает в разделительном суждении, есть скорее противоположность простому *виду* и *способу*. В этом смысле нечто субъективное суть ранее рассмотренные суждения, так как они основываются на отвлечении и односторонности, в коих понятие утрачивается. В противоположность им суждение понятия есть объективное и истинное, именно потому, что в основании его лежит понятие, но не во внешней рефлексии, ниже в *отношении* к некоторому субъективному, т. е. случайному *мышлению*, а в своей определенности, как понятия.

В разделительном суждении понятие было положено, как тожество общей природы с ее частностями; тем самым здесь было снято отношение суждения. Это *конкретное* общности и частности есть ближайшим образом простой результат, он должен далее был развит в полноту, так как моменты, которые в нем содержатся, ближайшим образом, исчезают в нем и еще не противостоят один другому в определенной самостоятельности. Недостаточность этого результата может определеннее быть выражена так, что хотя в разделительном суждении объективная общность достигла полного развития в *своей частности*, но отрицательное единство последней возвращается лишь обратно в первую, а не определяет еще себя, как третье, как *единичность*. Поскольку самый результат есть *отрицательное единство*, он, правда, есть уже эта *единичность*; но таким образом он есть лишь эта *одна* определенность, которая должна затем *положить* свою отрицательность, разделиться на *крайние термины* и таким путем развиться в *умозаключение*.

Ближайшее разделение этого единства есть суждение, в коем оно (единство) положено, во-первых, как субъект, как нечто *непосредственно единое*, а затем, как предикат, как определенное отношение его моментов.

## а. Ассерторическое суждение

Суждение понятия есть, во-первых, *непосредственное*; таким образом, оно есть *ассерторическое* суждение. Субъект есть вообще некоторое конкретное единичное, предикат же выражает последнее, как *отношение* его *действительности*, определенности или *состояния* к его *понятию* (этот дом *дурен*, это действие *хорошо*). Ближайшим образом в нем содержится также, а) что субъект *должен* быть чем-либо; его *общая природа* положила себя, как самостоятельное понятие; б) *частность*, которая не только в силу своей непосредственности, но и ради ее решительного отличия от ее самостоятельной общей природы, есть *состояние* и *внешнее осуществление*; последнее в силу самостоятельности понятия с своей стороны безразлично к общему и может как соответствовать, так и не соответствовать ему. Это состояние есть *единичность*, которая возвышается над необходимым *определением* общего в разделительном суждении, определением, которое есть лишь отдельность *вида* и отрицательный *принцип* рода. Тем самым, конкретная общность, возникшая из разделительного суждения, раздвоилась в ассерторическом суждении в форму *крайних терминов*, которым еще недостает самого понятия, как *положенного*, устанавливающего их отношение единства.

Поэтому, суждение есть *только ассерторическое*; его *оправданием* служит некоторое субъективное *удостоверение*. Что нечто хорошо или дурно, правильно, соответственно или нет и т. д., это имеет свою связь в некотором внешнем третьем. Но что эта связь *положена внешне* — это то же самое, что она есть лишь *в себе* или *внутренняя*. Поэтому, если нечто хорошо или дурно и т. д., то никто конечно не думает, что оно хорошо лишь в *субъективном сознании*, в себе же быть может дурно, или что хорошее и дурное, правильное, соответственное и т. д. не суть предикаты самого предмета. Только субъективный характер ассерторического суждения состоит, стало быть, в том, что сущая *в себе* связь субъекта и предиката еще

не *положена*, или, что то же самое, что она *внешняя*; связка есть тут лишь непосредственное, *отвлеченное бытие*.

Поэтому удостоверению ассерторического суждения противостоит с таким же правом противоположное ему. Если удостоверяется, что это действие хорошо, то противоположное суждение – это действие дурно – столь же правомерно. Или, рассматриваемый *в себе* субъект суждения, так как он есть *непосредственно единичное*, в этой отвлеченности еще не положил *в нем определенности*, которая содержала бы в себе его отношение к общему понятию; соответствовать или не соответствовать понятию для него еще случайно. Поэтому, суждение есть по существу *проблематическое*.

## в. Проблематическое суждение

Ассерторическое суждение *проблематично*, поскольку оно может быть равно и положительным, и отрицательным. По этой качественной стороне *частное* суждение также проблематично, так как имеет также и положительное, и отрицательное значение; равным образом, в *условном* суждении бытие субъекта и предиката проблематично; точно так же, через него положено, что единичное и категорическое суждение есть еще нечто только субъективное. Но в проблематическом суждении, как таковом, это положение более имманентно, чем в упомянутых суждениях, так как в первом *содержанием предиката* служит *отношение субъекта к понятию*, и потому здесь тем самым дано самое *определение непосредственного как чего-то случайного*.

Ближайшим образом является проблематичным, должен ли предикат или нет быть связан с определенным субъектом, и эта неопределенность тем самым падает на связку. Отсюда не может возникнуть никакого определения для *предиката*, так как он уже есть объективная, конкретная общность. Проблематичность присуща таким образом непосредственности *субъекта*, который тем самым определяется, как *случайность*. Далее, нельзя поэтому отвлечь и от единичности субъекта; отрешенный от последней он был бы чем-то общим; в предикате содержится именно то, что понятие субъекта должно быть положено в отношении к его единичности. Нельзя сказать: *дом* или *некоторый дом* хорош, но следует прибавить: *смотря по тому, как он устроен*. Проблематичность субъекта в нем самом образует его *случайность*, как *момент* – как *субъективность вещи*, противопоставляемая ее объективной природе или ее понятию, просто *вид* и *способ* или *состояние*.

Тем самым субъект отличен в своей общности или объективной природе, в своем *долженствовании* или в частном состоянии существования. Поэтому, в нем содержится *основание*, *таков ли он*, каков он *должен быть*. Этим путем он приравнивается предикату. *Отрицательность* проблематического суждения, поскольку она направлена против непосредственности *субъекта*, означает поэтому лишь его первоначальное разделение, которое *в себе* есть уже единство общего и частного, на *эти его моменты*; разделение, которое и есть самое суждение.

Можно сделать еще замечание, что каждая из обеих сторон субъекта, его понятие и его состояние, может быть названа его *субъективностью*. *Понятие* есть вошедшая внутрь себя общая сущность некоторой вещи, ее отрицательное единство с самой собою; последнее и составляет ее субъективность. Но некоторая вещь по существу также *случайна* и имеет некоторое *внешнее* состояние; последнее также именуется ее субъективностью в противоположность ее объективности. Самая вещь именно состоит в том, что ее понятие, как ее собственное отрицательное единство, отрицает свою общность и переносит себя во внешность единичности. *Субъект* суждения положен здесь, как это двоякое; эти противоположные значения субъективности суть ее единая истина. Самое значение субъективного стало проблематичным потому, что оно *утратило* как ту непосредственную *определенность*, которую

оно имело в непосредственном суждении, так и свою определенную *противоположность предикату*. Эти проявляющиеся в рассуждении обычной рефлексии противоположные значения субъективного могли бы по крайней мере вызвать внимание к тому, что в каждом из них в *отдельности* нет истины. Двойное значение проявляет в себе односторонность каждого в отдельности для себя.

Коль скоро проблематическое положено, как проблематичность вещи, как вещь и ее *состояние*, то самое суждение есть уже не проблематическое, а *аподиктическое*.

### с. Аподиктическое суждение

Субъект аподиктического суждения (дом, устроенный так-то и так-то, *хорош*, действие, произведенное так и то, *справедливо*) имеет в нем *во-первых*, общее – то, чем он *должен быть*, *во-вторых* – его *состояние*; первое содержит в себе *основание*, по которому *всему субъекту* присущ или не присущ некоторый предикат суждения понятия, т. е. по которому субъект соответствует или не соответствует своему понятию. Это суждение по *истине* объективно, или, иначе, оно есть вообще *истина суждения*. Субъект и предикат соответствуют один другому и имеют одно и то же содержание, и это *содержание* есть сама положенная *конкретная общность*; а именно, оно содержит в себе два момента, объективно общее или *род* и *единичное*. Здесь есть, стало быть, общее, которое есть *оно само*, продолжается непрерывно через свою *противоположность* и есть общее, лишь как *единство* с нею. Такое общее, как предикат добрый, соответственный, правильный, имеет в основании *долженствование* и вместе с тем содержит в себе *соответствие существования*; не это *долженствование* или род для себя, но именно это *соответствие* есть та *общность*, которая образует собою предикат аподиктического суждения.

Субъект также содержит в себе оба эти момента в *непосредственном* единстве, как *вещь*. Но истина последней состоит в том, что она *преломлена* на свое *долженствование* и свое *бытие*; таково *абсолютное суждение о всякой действительности*. Именно то обстоятельство, что это первоначальное разделение, которое и есть всемогущество понятия, есть равным образом, возврат в единство последнего и абсолютное взаимное отношение *долженствования* и *бытия*, и делает *действительное некоторую вещь*; ее внутреннее отношение, это конкретное единство, составляет *душу* вещи.

Переход от непосредственной простоты вещи к *соответствию*, которое есть *определенное* отношение ее *долженствования* к ее *бытию*, – или связка – оказывается заключающимся ближайшим образом в частной *определенности* вещи. Род есть *в себе и для себя* *сущее* общее, которое тем самым является безотносительным; определенность же есть то, что рефликтирует себя *в себя* в этой общности, но вместе с тем рефликтирует себя и в другое. Поэтому, суждение имеет свое *основание* в состоянии субъекта и есть таким образом *аподиктическое*. Тем самым, отныне дана *определенная и наполненная связка*, которая ранее того состояла в отвлеченном *есть*, теперь же развила себя далее в *основание* вообще. Она есть ближайшим образом *непосредственная определенность* в субъекте, но также есть и *отношение* к предикату, который не имеет никакого иного *содержания* кроме самого этого *соответствия* или отношения субъекта к общему.

Таким образом, форма суждения исчезает, *во-первых*, потому что субъект и предикат суть *в себе* одно и то же содержание; *во-вторых* же, потому, что субъект через свою определенность указывает вне себя и относится к предикату; но, *в-третьих*, *это отношение* само перешло в предикат, составляет лишь его содержание и есть таким образом *положенное* отношение или самое суждение. Таким образом восстановлено в *целом* конкретное тождество понятия, бывшее *результатом* разделительного суждения и составляющее *внутрен-*

ною основу суждения понятия, тождество, которое ближайшим образом было положено лишь в предикате.

При ближайшем рассмотрении положительной стороны этого результата, образующей переход суждения в некоторую другую форму, субъект и предикат аподиктического суждения оказываются, как мы видели, каждый целым понятием. *Единство* понятия, как *определенность*, образующая соединяющую их связку, вместе с тем *отличено* от них. Ближайшим образом она стоит лишь на другой стороне субъекта, как его *непосредственное состояние*. Но так как она есть по существу *относящее*, она есть не только такое непосредственное состояние, а *проникающее* субъект и предикат и *общее* им. Так как субъект и предикат имеют одно и то же *содержание*, то, напротив, через эту определенность положено *отношение формы, определенность*, как *некоторое общее* или *частность*. Таким образом она содержит в себе оба определения формы крайних терминов и есть *определенное* отношение субъекта и предиката; она есть *наполненная содержанием связка* суждения, единство понятия, вновь выступающее из суждения, в крайних терминах коего оно было утрачено. *Через это наполнение связки* суждение стало *умозаключением*.

## Третья глава Умозаключение

*Умозаключение* оказалось восстановлением *понятия в суждении* и тем самым единством и истиною их обоих. Понятие, как таковое, держит свои моменты снятыми в *единстве*; в суждении это единство внутреннее или, что то же самое, внешнее, и моменты, хотя и соотносятся, но положены, как *самостоятельные крайние термины*. В *умозаключении* положены как определения понятия, так и крайние термины суждения, а вместе с тем и их определенное *единство*.

Таким образом умозаключение есть вполне положенное понятие; первое поэтому есть *разумное*. Рассудок признается способностью *определенного* понятия, прочно удерживаемого *для себя* через отвлечение и форму общности. В разуме же *определенные* понятия положены в их *целостности и единстве*. Поэтому не только умозаключение есть разумное, но *все разумное есть некоторое умозаключение*. Деятельность умозаключения издавна приписана разуму; но с другой стороны о разуме в себе и для себя, о разумных основоположениях и законах говорится так, что не усматривается, как связаны между собою тот разум, который умозаключает, и тот разум, который есть источник законов и иных вечных истин и абсолютных мыслей. Если первый должен быть лишь формальным разумом, второй же порождать содержание, то именно по этому различению второй не может быть чужд *форме* разума, умозаключению. Несмотря на то, оба отделяются один от другого и при одном из них не упоминается о другом, так что разум абсолютных мыслей как бы стыдится разума умозаключения, и умозаключение кажется привходящим в действие разума лишь как бы извне. Но очевидно, как было только что замечено, что логический разум, рассматриваемый как *формальный*, должен быть по существу обнаружен и в разуме, имеющем дело с каким-либо содержанием; даже более: каждое содержание может быть разумным лишь через разумную форму. Обратиться здесь к весьма обычной речи о разуме нельзя потому, что она воздерживается от объяснения, что следует разуметь под *разумом*; это долженствующее быть разумным познание большею частью занимается своими предметами так, что оно забывает познать самый разум и различает и обозначает его лишь посредством обладаемых им предметов. Если разум должен быть познанием, знающим о Боге, свободе, праве и обязанности, безусловном, сверхчувственном, или сообщать о всем этом лишь представления и чувства, то отчасти последние суть лишь отрицательные предметы, отчасти же вообще остается нерешенным первый вопрос, что такое есть во всех этих предметах, в силу чего они разумны. Это зависит от того, что бесконечное в них есть не пустое отвлечение от конечного, бессодержательная и неопределенная общность, но *наполненная общность*, понятие, которое *определено* и имеет в нем свою определенность таким истинным образом, что оно различает себя внутри себя и есть единство этих своих рассудочных и определенных различений. Лишь таким путем разум *возвышается* над конечным, условным, чувственным, или как оно может быть иначе определено, и в этой отрицательности по существу *полон содержания*, будучи единством определенных крайних терминов; но лишь таким образом *разумное* есть *умозаключение*.

Ближайшим образом умозаключение, как и суждение, есть *непосредственное*; поэтому его определения (*termini*) суть *простые, отвлеченные* определенности; оно есть таким образом *умозаключение рассудка*. Если остановиться на этом его виде, то разумное, хотя присущее ему и положенное, конечно в нем незаметно. Существенное в нем есть единство крайних терминов, связующий их *средний термин* и сохраняющее его *основание*. Отвлечение, поскольку оно удерживает *самостоятельность* крайних терминов, противопоставляет им это *единство* также, как столь же прочно сущую *для себя* определенность и таким образом понимает последнюю скорее, как *не-единство*, чем как единство. Выражение: *средний термин*

(*medius terminus*) взят из пространственного представления и с своей стороны способствует тому, чтобы определения оставались *одно вне другого*. Но если умозаключение состоит в том, что в нем *положено единство крайних терминов*, если притом это единство понимается, с одной стороны, как частное для себя, а с другой, как лишь внешнее отношение, и существенным отношением умозаключения делается *не-единство*, то разум, коль скоро он есть последнее, не способствует разумности умозаключения.

*Умозаключение существования, во-первых*, в коем определения определяются столь непосредственно и отвлеченно, обнаруживает в нем самом, так как оно, как и суждение, есть их *отношение*, что оно содержит в себе не такие отвлеченные определения, но что каждое из них есть *отношение к другому*, и что в среднем термине частность положена не только в противоположность определениям крайних терминов, но и в нем.

Через эту свою диалектику оно обращается в *умозаключение рефлексии*, во *второе* умозаключение, – с определениями, как таковыми, в коих по существу *имеет видимость другое*, или которые положены, как *опосредованные*, какими они и должны вообще быть согласно умозаключению.

*В-третьих*, так как эта *видимость* или это опосредование рефлектируется в себя само, то умозаключение определяется, как *умозаключение необходимости*, в котором опосредующее есть объективная природа вещи. Так как это умозаключение определяет крайние термины понятия также, как полноты, то *умозаключение* в соответствии своему понятию или среднему термину и своему существованию или крайнему различию достигло своей истины и тем самым перешло из субъективности в *объективность*.

## А. Умозаключение существования

1. Умозаключение, как *непосредственное*, имеет своими моментами определения понятия, как *непосредственные*. Они суть тем самым отвлеченные определенности формы, которые еще не дошли через опосредование *до конкретности*, но суть лишь *единичные* определенности. *Первое* умозаключение поэтому есть собственно *формальное*. *Формализм* умозаключения состоит в том, чтобы оставаться при определении этого первого умозаключения. Понятие, разделенное на свои *отвлеченные* моменты, имеет своими крайними терминами *единичность* и *общность*, и само является, как находящаяся между ними *частность*. В силу их непосредственности они суть лишь относящиеся к себе определенности, составляющие вместе одно *единичное содержание*. Частность образует ближайшим образом средний термин постольку, поскольку она соединяет в себе *непосредственно* оба момента единичности и общности. Ради ее определенности она, с одной стороны, подчинена общему, а с другой единичное, противоположное общему, подчинено ей. Но эта *конкретность* есть ближайшим образом лишь *одна двусторонность*; ради непосредственности, которая свойственна среднему термину в непосредственном умозаключении, он есть *простая* определенность, и образуемое им *опосредование еще не положено*. Диалектическое движение умозаключения существования состоит лишь в том, что опосредование, одно образующее умозаключение, положено в своих моментах.

### а. Первая фигура умозаключения

$E - B - A^2$  есть общая схема определенного умозаключения. Единичность через частность сочетается с общностью; единичное обще не непосредственно, но через частность; и, наоборот, общее также единично не непосредственно, но понижается к тому через част-

<sup>2</sup> Буквы *A*, *B* и *E* суть начальные буквы слов: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. – Прим. переводчика.

ность. Эти определения противостоят одно другому, как *крайние* термины и соединяются в *различном* от них третьем. Оба они суть определения; в этом третьем они *тождественны*; эта их общая определенность есть *частность*. Но они также суть *крайние* как в противоположность ей, так и в противоположность один другому, ибо каждому свойственна своя *непосредственная* определенность.

Общее значение этого умозаключения состоит в том, что единичное, которое, как такое, есть бесконечное отношение к себе и тем самым должно бы было быть *внутренним*, выступает через частность в *существование*, как в общность, почему оно уже не принадлежит более лишь самому себе, но стоит во *внешней связи*; наоборот, так как единичное выделяется в своей определенности, как частность, то оно в этом отделении есть нечто конкретное и, как отношение определенности к себе самой, нечто *общее*, относящееся к себе и тем самым поистине единичное; в крайнем термине общности оно из внешности переходит *внутрь себя*. Объективное значение умозаключения в первом умозаключении имеет характер лишь *поверхностный*, так как в нем определения положены, еще не как единство, которое составляет сущность умозаключения. Оно есть еще нечто субъективное, поскольку отвлеченное значение, свойственное его терминам, есть еще не в себе и для себя, а в субъективном сознании, стало быть изолировано. Впрочем отношение единичности, частности и общности есть, как оказалось, *необходимое и существенное отношение формы* определений умозаключения; недостаток состоит не в этой определенности формы, а в том, что *не под этою формой* каждому единичному определению свойственно вместе с тем *большее богатство*. Аристотель обращал внимание более на простое отношение включения, когда так излагал природу умозаключения: *если три определения относятся между собою так, что один крайний термин входит полностью в среднее определение, а это среднее определение – полностью в другой крайний термин, то оба эти крайние термины по необходимости образуют вместе заключение*. Здесь указано более лишь на повторение *одинакового отношения*, включения, одного крайнего термина к среднему, а этого затем к другому крайнему, чем на взаимную определенность трех терминов. А так как умозаключение основывается на вышеуказанной взаимной определенности их, то сейчас же оказывается, что другие отношения терминов, свойственные прочим фигурам, могут иметь, как умозаключения рассудка, достоверность лишь постольку, поскольку они могут быть *сведены* на это первоначальное отношение; это не *различные виды* фигур, стоящие *рядом с первою*, но с одной стороны, поскольку они должны быть правильными умозаключениями, они основываются вообще на существенной форме умозаключения, которая есть первая фигура; а с другой стороны, поскольку они уклоняются от нее, они суть видоизменения формы, в которые необходимо переходит эта первая отвлеченная форма, тем самым определяющая себя далее и к полноте. Сейчас окажется ближайшим образом, что отсюда вытекает.

$E - B - A$  есть таким образом общая схема умозаключения в его определенности. Единичное подчинено частному, а последнее общему; поэтому единичное также подчинено общему. Или иначе единичному присуще частное, частному же общее; *поэтому* последнее присуще также единичному. Частное с одной стороны, именно в противоположность общему, есть субъект; в противоположность же единичному первое есть предикат; или иначе в противоположность общему оно есть единичное, в противоположность единичному – общее. Так как в нем соединены оба определения, то крайние термины связаны этим своим единством. Слово *поэтому* является происходящим в *субъекте* выводом, вытекающим из *субъективного* соображения отношения обеих *непосредственных* посылок. Так как субъективная рефлексия высказывает оба отношения среднего термина к крайним, как отдельные и притом непосредственные *суждения* или *предложения*, то и заключение, как *опосредованное* отношение, есть, конечно, также отдельное *предложение*, и слово *поэтому* или *следовательно* служит выражением его опосредованности. Но это «*поэтому*» должно считаться не

некоторым внешним для этого отношения определением, имеющим свое основание и место-пробывание лишь в субъективной рефлексии, а напротив, обоснованным в природе самых крайних терминов, *отношение* которых высказывается, как *простое суждение* или *предложение*, лишь ради и в силу отвлекающей рефлексии, *истинное* же их *отношение* положено, как средний термин. *Следовательно Е есть А* – что это есть *суждение*, это чисто субъективное обстоятельство; умозаключение состоит в том, что это не есть только *суждение*, т. е. есть отношение, произведенное не через *простую связку* или пустое «*есть*», а через определенный, содержательный средний термин.

Если поэтому смотреть на умозаключение, только как на состоящее из *трех суждений*, то это формальный взгляд, не принимающий во внимание того отношения определений, которое единственно существенно для умозаключения. Вообще лишь субъективная рефлексия разделяет отношение терминов на отвлеченные посылки и отличное от них заключение:

Все люди смертны,  
Кай человек,  
Следовательно он смертен.

Сейчас же впадаешь в скуку, когда слышишь такое умозаключение; это зависит от той бесполезной формы, которая сообщает посредством отдельных предложений видимость различия, в самой вещи немедленно исчезающего. Главным образом, в силу этого субъективного вида умозаключение является субъективным *пособием*, к коему прибегает разум или рассудок, в тех случаях, когда они не могут познать *непосредственно*. Но, конечно, природа вещей, разумное, не такова, чтобы, во-первых, была установлена большая посылка, отношение некоторой частности к существующему общему, а затем, во-вторых, было найдено отдельное отношение некоторой единичности к частности, откуда наконец, в-третьих, получилось новое предложение. Этот через отдельные предложения движущий вперед процесс умозаключения есть не что иное, как субъективная форма; природа же вещи состоит в том, что ее различные определения понятия соединяются в существенном единстве. Эта разумность есть не вспомогательное средство, но, напротив, в противоположность еще присущей *суждению непосредственности* отношения *объективное*; та непосредственность познания есть чисто субъективное, умозаключение же, напротив, есть истина суждения. Все вещи суть *умозаключение*, некоторое общее, связанное через частность с единичностью; но, конечно, они не суть состоящее из *трех предложений* целое.

2. В *непосредственном* умозаключении рассудка термины имеют форму *непосредственных определений*; с той же стороны, по которой они суть содержание, это умозаключение подлежит теперь рассмотрению. Его можно считать поэтому *качественным* умозаключением, как и в суждении существования есть та же сторона качественного определения. Термины этого умозаключения, как и термины упомянутого суждения, суть тем самым *единичные* определенности, так как определенность положена через ее отношение к себе, как безразличная по *форме*, следовательно как содержание. *Единичное* есть какой-либо непосредственный конкретный предмет, *частность* – нечто единичное из его определенностей, свойств или отношений, *общность* – опять-таки некоторая еще более отвлеченная, более единичная определенность частного. Так как субъект еще не положен в своем понятии, как нечто *непосредственно* определенное, то его конкретность не сведена на существенные определения понятия; поэтому его относящаяся к себе определенность есть неопределенное бесконечное *многообразие*. Единичное имеет в этой непосредственности бесконечное множество определенностей, которые входят в состав его частности, и из коих каждая поэтому может образовать для этого единичного средний термин умозаключения. Но через *каждый другой* средний термин оно соединяется с *некоторым другим общим*; через каждое свое свойство оно участвует в некотором другом соприкосновении и связи с существованием. Далее и средний термин есть нечто конкретное сравнительно с общим; он сам содержит мно-



гие предикаты, и единичное опять-таки может через тот же самый средний термин быть связано с многими общими. Поэтому вообще *совершенно случайно и произвольно*, какое берется из многих свойств вещи, и с каким из них оно связывается в некотором предикате; другие средние термины дают переходы к другим предметам, и даже один и тот же средний термин может для себя составить переход к разным предметам, так как он, как частное, содержит в себе относительно общего многие определения.

Но не только для некоторого субъекта равно возможно неопределенное множество умозаключений, и единичное умозаключение по своему содержанию случайно, а и самые эти умозаключения, касающиеся одного и того же субъекта, должны переходить в *противоречие*. Ибо вообще различие, которое ближайшим образом есть *различие*, есть по существу столь же *противоположение*. Конкретное уже не есть нечто просто являющееся, но оно конкретно через единство в понятии противоположностей, определяющих себя, как моменты понятия. Так как по качественной природе терминов в формальном умозаключении конкретное понимается по некоторому единичному присущему ему определению, то в заключении конкретному приписывается предикат, соответствующий этому среднему термину; но так как с другой стороны умозаключение совершается на основании противоположной определенности, то тем самым первое заключение оказывается ложным, хотя для себя его посылки и вывод из них совершенно правильны. Если исходя от среднего термина, согласно коему стена окрашена в синий цвет, заключают, что она поэтому синяя, то это заключение верно; но несмотря на это заключение стена может быть зеленою, если она ранее того была окрашена в желтый цвет, причем отсюда для себя вытекало бы также следствие, что она желтая. Если от среднего термина «чувственное существо» заключают, что человек ни добр и ни зол, так как о чувственном нельзя утверждать ни того, ни другого, то умозаключение правильно, а заключение ложно, так как человеку, как конкретному, столь же присущ средний термин «духовное существо». От среднего термина тяготения планет, их спутников и комет к солнцу следует правильное заключение, что эти тела надают на солнце; но они не падают на него, так как они равным образом для себя суть собственные центры тяготения или, как говорится, потому что их движет центробежная сила. Равным образом из среднего термина «социальности» можно вывести общность имущества граждан; из среднего же термина «индивидуальности», если пользоваться им столь же отвлеченно, вытекает распадение государства, что и последовало, например, в германской империи, так как относительно нее придерживались последнего среднего термина. Поистине ничто не может считаться более несостоятельным, чем такое формальное умозаключение, так как оно зависит от случая или произвола в употреблении того или иного среднего термина. Как бы прекрасно ни протекала такая дедукция чрез умозаключения, и как бы ни убедительна была ее правильность, она по меньшей мере не приводит ни к чему, так как всегда остается возможным, что есть другие средние термины, из коих столь же правильно может быть выведено совершенно противоположное.

Кантовы *антиномии* разума состоят не в чем ином, как в том, что в одном случае в основание кладется одно определение понятия, в другом же столь же необходимо другое. Эта недостаточность и случайность некоторого умозаключения должна притом быть приписана не исключительно содержанию, как бы она была независима от формы, и последняя одна касалась бы логики. Напротив, в самой форме формального умозаключения дано основание того, что содержание есть некоторое столь одностороннее качество; содержание определяется к этой односторонности тою *отвлеченною* формою. Оно есть некоторое единичное качество из многих качеств или определений одного конкретного предмета или понятия именно потому, что *оно по форме* должно быть не чем иным, как такою непосредственною единичною определенностью. Крайний термин единичности, как *отвлеченная единичность*, есть *непосредственно* конкретное, поэтому неопределенно или неопределимо многообразное, средний термин есть столь же *отвлеченная частность*, следовательно одно *единич-*

ное из этих многообразных качеств; и точно также другой крайний термин есть *отвлеченное общее*. Поэтому формальное умозаключение ради своей формы есть по существу нечто совершенно случайное по своему содержанию; и притом не постольку, поскольку для умозаключения случайно, имеет ли оно дело с *тем* или с *другим* предметом – от этого содержания отвлекает логика, – но поскольку в основании его лежит субъект, является случайным, какое из определений содержания получится для него через умозаключение.

3. Определения умозаключения суть определения содержания, поскольку они суть непосредственные, отвлеченные, рефлексированные в себя определения. Но существенное в них состоит, напротив, в том, что они суть не такие рефлексированные в себя, безразличные одно к другому, а суть *определения формы*; в силу того они суть по существу *отношения*. Эти отношения суть, *во-первых*, отношения крайних терминов к среднему, – отношения, которые *непосредственны*, *propositiones praemissae*, и именно отчасти частного к общему – *propositio major*, отчасти единичного к частному – *propositio minor*. Во-вторых, дано взаимное отношение крайних членов, которое есть *опосредованное*, *conclusio*. Те *непосредственные* отношения, посылки, суть вообще предложения или суждения и *противоречат природе умозаключения*, по которой различные определения понятия не соотносятся непосредственно, но их единство также должно быть положено; истина суждения есть умозаключение. Посылки тем менее могут оставаться непосредственными отношениями, что их содержание составляют *непосредственные* определения, и стало быть они не тождественны непосредственно в себе и для себя, исключая те случаи, когда они суть чисто тождественные предложения, т. е. пустые не приводящие ни к чему тожесловия.

Поэтому посылкам предъявляется обыкновенно то требование, что они должны быть *доказаны*, т. е. *представлены так же, как заключения*. Две посылки требуют, таким образом, двух новых умозаключений. Но в этих *двух* новых умозаключениях, вместе взятых, даны *четыре* посылки, требующие *четырех* новых умозаключений; в последних *восемь* посылок, для приводящих к коим *восьми* умозаключений требуется *шестнадцать* посылок с *шестнадцатью* умозаключениями и *так далее* в геометрической прогрессии *до бесконечности*.

Итак, здесь снова возникает *прогресс в бесконечность*, который получался в *низшей сфере* бытия, и которого нельзя уже было ожидать в области понятия, абсолютной рефлексии в себе из конечного, в области свободной бесконечности и истины. В сфере бытия было указано, что в тех случаях, когда обнаруживается ложная бесконечность, убегающая в этот прогресс, дано противоречие некоторого *качественного бытия* и некоторого выходящего за него *бессильного долженствования*; самый прогресс есть повторение выступающего против качества требования единства и постоянного возврата к несоответственному этому требованию ограничению. В формальном умозаключении основой служит *непосредственное* отношение или качественное суждение и *опосредование* умозаключения, положенное против него, как высшая истина. Уходящее в бесконечность доказательство посылок не разрешает этого противоречия, но постоянно возобновляет его, и есть повторение одного и того же первоначального недостатка. Истина бесконечного прогресса состоит, напротив, в том, чтобы и он сам, и уже через него определенная, как недостаточная, форма были сняты. Эта форма есть опосредование  $E - B - A$ . Оба отношения  $E - B$  и  $B - A$  должны быть опосредованы; если это происходит одинаковым образом, то недостаточная форма  $E - B - A$  только удваивается и т. д. до бесконечности.  $B$  имеет относительно  $E$  также формальное определение некоторого *общего*, а по отношению к  $A$  формальное определение некоторого *единичного*, ибо эти отношения суть вообще суждения. Последние требуют поэтому опосредования, но в силу указанного образа последнего вновь возвращается лишь то же отношение, которое должно быть снято.

Поэтому опосредование должно произойти иным путем. Для опосредования  $B - A$  дано  $E$ ; поэтому опосредование должно получить вид

$B - E - A$ .

Для опосредования  $E - B$  дано  $A$ ; это опосредование дает поэтому, умозаключение  $E - A - B$ .

Рассматривая ближе этот переход по его понятию, находим, что *во-первых*, опосредование формального умозаключения по его *содержанию*, как было указано ранее, *случайно*. Непосредственно *единичное* имеет в своих определенностях неопределимое множество средних терминов, а последние опять-таки имеют вообще столь же много определенностей; так что зависит совершенно от некоторого внешнего *произвола* или, вообще, от некоторого *внешнего обстоятельства*, с каким общим должен быть соединен субъект умозаключения. Поэтому, опосредование не есть по содержанию нечто необходимое или всеобщее, оно не обосновано на *понятии вещи*; основание умозаключения, напротив, внешне в нем (основании), т. е. *непосредственно*; а непосредственное из определений понятия есть *единичное*.

Что касается формы, то *опосредование* также имеет своим *предположением непосредственность отношения*; поэтому она сама опосредована и притом через *непосредственное*, т. е. *единичное*. Ближайшим образом через *закключение* первого умозаключения *единичное* стало опосредующим. Закключение есть  $E - A$ ; тем самым *единичное* положено, как *общее*. В одной из посылок, в меньшей посылке  $E - B$  он есть уже *частное*; оно есть поэтому то, в чем соединены эти оба определения. Или, иначе, закключение в себе и для себя выражает *единичное*, как *общее*, и притом не непосредственно, но через опосредование, поэтому как *необходимое отношение*. *Простая* частность была средним термином; в закключении эта частность *развита*, как *положенное отношение единичного и общности*. Но *общее* еще есть некоторая качественная определенность, предикат *единичного*; так как *единичное* определено, как *общее*, то оно *положено*, как *общность* крайних терминов, или как *средний термин*; для себя он есть крайний термин *единичности*, но будучи определен, как *общий*, он есть вместе с тем *единство* обоих крайних терминов.

## в. Вторая фигура: $B - E - A$

<sup>31</sup> Истина первого качественного умозаключения состоит в том, что нечто соединяется с качественной определенностью, как чем-то общим, не в себе и для себя, а через случайность или в некотором *единичном*. *Субъект* умозаключения не возвращается в таком качестве в свое понятие, но понимается лишь в своей *внешности*; непосредственность составляет основание отношения и тем самым опосредование; поэтому, *единичное* есть истина *среднего термина*.

Но далее отношение умозаключения есть *снятие* непосредственности; закключение есть не непосредственное отношение, а достигается чрез нечто третье; оно содержит поэтому некоторое *отрицательное* единство; поэтому опосредование определяется теперь, как содержащее в себе *отрицательный* момент.

В этом втором умозаключении посылки суть  $B - E$  и  $E - A$ <sup>4</sup>; лишь первая из этих посылок есть еще непосредственная; вторая  $E - A$  есть уже опосредованная, именно через первое умозаключение; вторым умозаключением предполагается поэтому первое, равно как наоборот, первым предполагается второе. Оба крайние термина тем самым определены один в противоположность другому, как *частное* и *общее*; последний из них приобретает в силу того свое место; он есть предикат; но *частное* переменяло свое положение, оно есть

<sup>3</sup> Для понимания учения Гегеля о силлогизме необходимо иметь в виду, что *вторую* фигуру он называет ту, которая обычно называется *третьей*, и наоборот. *Прим. перев.*

<sup>4</sup> У Гегеля здесь неясность; во второй (обычно третьей) фигуре умозаключения *средний термин* есть субъект обеих посылок; стало быть схема этого умозаключения есть не  $B - E$  и  $E - A$ , а  $E - B$  и  $E - A$ . Сам Гегель указывает далее, что посылка  $B - E$  есть собственно  $E - B$  (см. ниже « $B - E$  или  $E - B$ »). *Прим. перев.*

субъект или, иначе, *положено под определением единичного крайнего термина*, равно как *единичное* положено с *определением среднего термина* или частности. Поэтому, оба они уже не суть отвлеченные непосредственности, какими они были в первом умозаключении. Однако, они еще не положены, как конкретные; так как каждый стоит на *месте* другого, то он положен и в своем собственном и вместе с тем, но лишь *внешним образом*, в *другом* определении.

*Определенный* и *объективный* смысл этого умозаключения состоит в том, что общее не есть *в себе и для себя* определенное частное, ибо оно есть, напротив, полнота своих частных; но *один* из его видов *осуществляется так через единичность*; другие же его виды исключены из него через непосредственную внешность. С другой стороны, частное также не есть непосредственно и в себе и для себя общее, но отрицательное единство отстраняет от него определенность и тем возвышает его в общность. Единичность относится к частному *отрицательно* постольку, поскольку она должна быть его предикатом; она *не есть* предикат частного.

2. Но ближайшим образом термины суть еще непосредственные определенности; они не доразвились сами собою ни до какого объективного значения; измененное *положение*, приобретенное двумя из них, есть форма, которая для них только внешняя; поэтому они, как и в первом умозаключении, суть вообще взаимно безразличное содержание, два качества, связанные не в себе и для себя, а через случайную единичность.

Умозаключение первой фигуры было *непосредственное* или также умозаключением постольку, поскольку оно в своем понятии есть *отвлеченная форма*, еще не реализованная в ее определениях. Так как эта чистая форма перешла в другую фигуру, то в этом с одной стороны заключается начало реализации понятия, поскольку *отрицательный* момент опосредования и тем самым дальнейшая определенность формы положена в ближайшей непосредственной качественной определенности терминов. Вместе с тем это есть *превращение в другое* (Anderswerden) чистой формы умозаключения; последнее уже не соответствует ей вполне, и положенная в своих терминах определенность различна от того первоначального определения формы. Поскольку умозаключение рассматривается, лишь как субъективное, совершающееся во внешней рефлексии, оно считается некоторым *видом* умозаключения, долженствующим соответствовать роду, именно общей схеме  $E - B - A$ . Но оно ближайшим образом не соответствует ей; его две посылки суть  $B - E$  или  $E - B$  и  $E - A$ ; поэтому, средний термин оба раза подчинен, или оба раза есть субъект, коему таким образом присущи оба другие термина; поэтому, он не есть такой средний термин, который в одном случае есть подчиняющий или предикат, а в другом случае подчиненный или субъект, или, иначе, которому один термин должен быть присущ, и который сам должен быть присущ другому термину. Истинный смысл того, что это умозаключение не соответствует общей форме умозаключения, заключается в том, что она перешла в него, так как истина ее состоит в том, чтобы быть субъективным случайным соединением. Если заключение во второй фигуре, (а именно не принимая во внимание имеющее быть только что упомянутым ограничение, делающее его чем-то неопределенным) правильно, то оно таково, потому что оно есть для себя, а не потому что оно есть заключение этого умозаключения. Но то же самое имеет место при заключении в первой фигуре; именно эта его истина положена второю фигурю. Тот взгляд, по коему вторая фигура должна быть лишь некоторым *видом*, не принимает во внимание необходимого перехода первой в эту вторую форму и останавливается на первой, как на истинной форме. Поскольку, поэтому, во второй фигуре (которая по старой привычке без дальнейшего основания излагается, как *третья*) также должно иметь место некоторое в этом субъективном смысле *правильное* умозаключение, то оно должно согласоваться с первою, причем, так как одна посылка  $E - A$  выражает отношение подчинения среднего термина крайнему, то другая посылка  $B - E$  должна приобрести противоположное значение и  $B -$

быть подчинено *E*. Но такое отношение было бы снятием определенного суждения *E* есть *B* и могло бы иметь место лишь в неопределенном суждении, частном; потому заключение в этой фигуре может быть лишь частное. Частное же суждение, как замечено выше, столь же положительно, сколь и отрицательно; поэтому, такому заключению нельзя приписывать большой ценности. А поскольку и частное, и общее суть крайние термины и непосредственные взаимно безразличные определенности, то самое отношение их безразлично; можно по желанию принять то или другое как за больший, так и за меньший термин, а потому также и ту или другую посылку за большую или меньшую.

3. Так как заключение может быть как положительным, так и отрицательным, то оно тем самым есть относительно этих определенностей безразличное, стало быть, общее отношение. При ближайшем рассмотрении опосредование первого умозаключения *в себе* оказалось случайным; во втором умозаключении эта случайность *положена*. Тем самым это опосредование само себя снимает; опосредование имеет определение единичности и непосредственности; то, к чему заключают по этой фигуре, должно напротив, быть *в себе* и *непосредственно* тождественным; ибо его средний термин, *непосредственная единичность*, есть бесконечно многообразная и внешняя определенность. Поэтому, в ней, напротив, положено *внешнее* себе опосредование. Но внешность единичного есть общность; это опосредование через непосредственно единичное указывает вне себя на *его другое*, что происходит через *общее*, или иначе то, что должно быть соединено через второе умозаключение, должно быть соединено *непосредственно*; через непосредственность, лежащую в его основании, не получается определенного заключения. Непосредственность, на которую он указывает, есть иная, чем его снятая первая непосредственность бытия, – стало быть, рефлексированное в себя или *сущее в себе, отвлеченное общее*.

Переход этого умозаключения с рассмотренной точки зрения был *становлением другого* (Anderswerden), как переход бытия, так как в основе его лежит качественное и именно непосредственная единичность. Но по понятию единичность соединяет частное и общее постольку, поскольку она *снимает определенность* частного, что представляется, как случайность этого умозаключения; крайние термины связываются между собою не в силу их определенного отношения к среднему термину; он не есть поэтому их *определенное* единство, и присущее еще ему положительное единство есть лишь *отвлеченная общность*. Но так как средний термин положен в этой определенности, которая есть его истина, то получается другая форма умозаключения.

### с. Третья фигура: *E – A – B*

1. Это третье умозаключение уже не имеет ни одной непосредственной посылки; отношение *E – A* опосредовано первым, отношение *B – A* – вторым умозаключением. Поэтому оно предполагает оба первые умозаключения; во наоборот, оба они предполагают также его, также как вообще каждое из них предполагает оба другие. Тем самым в нем вообще закончено определение умозаключения. Это взаимное опосредование именно и приводит к тому, что каждое умозаключение, хотя оно для себя есть опосредование, вместе с тем не есть в нем самом полнота умозаключений, но имеет в нем непосредственность, опосредование которой находится вне его.

Умозаключение *E – A – B*, рассматриваемое в нем самом, есть истина формального умозаключения, оно выражает собою, что его опосредование есть отвлеченно общее, и что крайние термины, получая по их существенной определенности содержание не по среднему термину, а лишь по их общности, напротив, не приводят к тому заключению, которое должно было быть опосредовано. Стало быть, здесь положено то, в чем состоит формализм умозаключения, термины коего имеют непосредственное, безразличное к форме содержание или,

что то же самое, суть такие определенные формы, которые еще не рефлексировались в определении содержания.

2. Средний термин этого умозаключения есть, правда, единство крайних терминов, но такое, в котором отвлечено от их определенности, *неопределенно* общее. Но поскольку это общее вместе с тем, как отвлеченное, отлучено от крайних терминов, как от *определенного*, оно само есть еще *определенное* относительно них, и целое есть умозаключение, отношение которого к его понятию подлежит еще рассмотрению. Средний термин, как общее, есть подчиняющее *оба* крайних термина или предикат и ни в одной из посылок не есть подчиненное или субъект. Поэтому поскольку это умозаключение, как *некоторый вид*, должно соответствовать требованию умозаключения, то это может состояться лишь при том условии, чтобы, так как  $E - A$  уже имеет соответственное отношение, его же приобрело и  $A - B$ . Это совершается в таком суждении, в котором субъект относится к предикату безразлично, т. е. в *отрицательном* суждении. Такое умозаключение законно, но его заключение по необходимости отрицательное.

При этом безразлично также, какое из обоих определений заключения принимается за предикат или за субъект, и в самом умозаключении какой термин принимается за единственный или частичный, т. е. за меньший или за больший. Так как от принятого в этом случае решения зависит, какая из посылок должна быть большею или меньшею, то это здесь безразлично. Тут открывается основание обычной *четвертой фигуры* умозаключения, которой Аристотель не знал, и которая касается совершенно пустого, лишнего интереса различия. В ней непосредственное расположение терминов *обратно* их расположению в первой фигуре; а так как субъект и предикат отрицательного заключения при формальном взгляде на суждение не имеют определенного отношения субъекта и предиката, но каждый из них может занять место другого, то безразлично, какой термин принимается за субъект и какой за предикат; поэтому безразлично также, какая посылка принимается за большую, и какая за меньшую. Это безразличие, которое свойственно и определению и частности (в особенности поскольку оно понимается в широком своем значении), делает из четвертой фигуры нечто совершенно бесполезное.

3. Объективное значение такого умозаключения, в котором общее есть средний термин, состоит в том, что опосредующее, как единство крайних терминов, есть *по существу общее*. Но так как общность есть ближайшим образом общность лишь качественная или отвлеченная, то в ней не заключается определенности крайних терминов; их совпадение, если оно должно иметь место, должно иметь свое основание также в некотором лежащем вне этого умозаключения опосредовании и в отношении к этому основанию столь же совершенно случайно, как и в рассмотренных выше формах умозаключений. Но так как общее теперь определено, как средний термин, который не содержит в себе определенности крайних терминов, то он положен, как совершенно безразличный и внешний. Тем самым, в силу этой простой отвлеченности, конечно, возникла ближайшим образом *четвертая фигура*<sup>5</sup> умозаключения; именно фигура *безотносительного* умозаключения:  $A - A - A$ , отвлекающая от качественного различия терминов и поэтому имеющая своим определением лишь их внешнее единство, а именно *равенство*.

<sup>5</sup> Четвертая у Гегеля, а не в обычной логике, которая этой фигуры не знает. Прим. перев.

#### d. Четвертая фигура $A - A - A$ или математическое умозаключение

1. Математическое умозаключение гласит: *Если две вещи (или два определения) равны третьей (третьему), то они равны между собою*. Тем самым исключается отношение подчинения или включения.

*Третье* есть вообще опосредывающее; но оно лишено какого бы то ни было определения относительно своих крайних терминов. Поэтому каждый из трех терминов может быть одинаково третьим опосредывающим термином. Какой из них употребляется для того, какое из трех отношений считается поэтому непосредственным, и какое опосредованным, это зависит от внешних обстоятельств и других условий, именно от того, какие два из них непосредственно *даны*. Но это определение не касается самого умозаключения и совершенно внешне.

2. Математическое умозаключение считается *аксиомой* в математике, *очевидным в себе и для себя первым* предложением, не требующим и не допускающим никакого доказательства, т. е. никакого опосредования, не предполагающим ничего другого и не могущим быть выведенным из него. При ближайшем рассмотрении его преимущества – быть непосредственно *очевидным* – оказывается, что оно состоит в формализме этого умозаключения, отвлекающего от всякого качественного различия определений и признающего лишь их количественное равенство или неравенство. Но именно по этому основанию оно не обходится без предположения или опосредования; то количественное определение, которое одно принимается в нем в соображение, возникает лишь *через отвлечение* от качественного различия и от определений понятия. Линии, фигуры, положенные, как равные одна другой, понимаются, лишь как величины; треугольник полагается равным квадрату, но не как треугольник – квадрату, а лишь по величине и т. д. Равным образом понятие и его определения не привходят в это умозаключение; оно вообще не *понимается*; и рассудок никогда не имеет перед собою формальных, отвлеченных определений понятия; очевидность этого умозаключения основывается поэтому лишь на том, что оно столь скудно и отвлеченно по своему мысленному определению.

3. Но *результат умозаключения существования* не сводится исключительно к этому отвлечению от всякой определенности понятия; *отрицательность* непосредственных, отвлеченных определений, возникающая таким путем, имеет еще некоторую другую, *положительную* сторону, состоящую именно в том, что в отвлеченной определенности *положено другое этой отрицательности*, и что она тем самым стала *конкретною*.

Во-первых, каждое из умозаключений существования имеет своим *предположением* оба другие, и связанные в заключении крайние термины лишь потому истинны и связаны в себе и для себя, что они соединены некоторым извне обоснованным тожеством; средний термин, каков он есть в выше рассмотренных умозаключениях, *должен* быть единством их понятия, но он есть лишь некоторая формальная определенность, не положенная, как их конкретное единство. Но это *предположенное* в каждом из сказанных опосредований есть не просто некоторая *данная непосредственность* вообще, как в математическом умозаключении, а само есть некоторое опосредование, именно для каждого из двух прочих умозаключений. Следовательно то, что поистине дано, есть опосредование, основанное не на данной непосредственности, а на опосредовании. Это опосредование есть тем самым не количественное, отвлекающее от формы опосредования, но *опосредование скорее относящееся к опосредованию* или *опосредование рефлексии*. Круг взаимного предположения, образуемый взаимною связью этих умозаключений, есть возврат этого предположения в само себя, вследствие чего оно образует собою некоторую полноту, и то *другое*, на которое указывает

каждое отдельное умозаключение, схватывается им не через *внешнее* отвлечение, а мыслится *внутри* этого круга.

Далее относительно термина *отдельных формальных определений* было указано, что в этом целом формальных умозаключений каждый из них последовательно занял *место среднего термина*. Непосредственно последний был определен, как *частность*; за сим через диалектическое движение он определился, как *единичность* и *общность*. Равным образом каждое из этих определений последовательно заняло *места обоих крайних терминов*. *Чисто отрицательным результатом* было исчезание качественных формальных определений в чисто количественном, математическом умозаключении. Но то, что оказалось поистине, есть тот *положительный результат*, что опосредование совершается не через *отдельную* качественную определенность формы, а через ее *конкретное тождество*. Недосток и формализм трех рассмотренных фигур умозаключений состоит именно в том, что такая отдельная определенность должна была составлять в них средний термин. Таким образом опосредование определилось, как безразличие непосредственных или отвлеченных определений формы и как положительная *рефлексия* одних в другие. Тем самым непосредственное умозаключение существования перешло в *умозаключение рефлексии*.

*Примечание.* В данном здесь изложении природы умозаключения и его различных форм указано также попутно нечто, что в обычных рассматриваниях и обработке умозаключения составляет главный интерес, именно на то, как в каждой фигуре получается правильное умозаключение; но при этом приводится лишь главный момент и опущены те случаи и усложнения, которые возникают тогда, когда принимается в расчет различие положительных и отрицательных суждений вместе с количественным определением, особенно определением частности. Здесь будут уместны некоторые замечания об обычном в логике взгляде на умозаключение и его обработку. Как известно, эта логика разработана до таких подробностей, что ее так называемые тонкости вызвали общую скуку и отвращение. Восставая во всех отраслях духовного образования против лишенных субстанциальности форм рефлексии, *естественный рассудок* обращался также против этого искусственного знания форм разума и полагал возможным обойтись без этой науки на том основании, что перечисленные в ней отдельные операции мышления он исполняет сам собою уже от природы без всякого особого изучения. Действительно, если бы условием разумного мышления служило трудное изучение формул умозаключения, то человек по отношению к этому мышлению был бы также в плохом положении, как он (о чем уже было замечено в предисловии) был бы в плохом положении, если бы он не мог ходить и переваривать пищи без изучения анатомии и физиологии. Как изучение этих наук может быть не бесполезно для диететического образа жизни, так и изучению форм разума без сомнения должно приписывать еще более важное влияние на правильность мышления; ее не вдаваясь здесь в эту сторону дела, которая касается образования субъективного мышления, поэтому принадлежит собственно педагогике, следует признать, что изучение, имеющее предметом способы действия и законы разума, должно представлять в себе и для себя величайший интерес, по крайней мере не меньший интерес, чем изучение законов природы и ее частных образований. Если не считается пустяками установление шестидесяти и стольких-то видов попугая, ста тридцати семи видов вероники и т. д., то еще менее следует считать пустяками установление форм разума; разве фигура умозаключения не бесконечно выше вида попугая или вероники?

Но хотя поэтому следует вообще считать только за грубость презрение к познанию форм разума, тем не менее должно согласиться, что обычное изложение умозаключения и его частных видоизменений не есть *разумное* познание, не есть изложение их, как *форм разума*, и что силлогистическая премудрость заслужила своею бесплодностью испытанное ею пренебрежение. Ее недостаток состоит в том, что она остановилась лишь на *рассудочных формах* умозаключения, согласно которым определения понятия считаются *отвлеченными*



формальными определениями. Утверждать их, как отвлеченные качества, тем более непоследовательно, что в умозаключении существенное составляют *их отношения*, и что включение и подчинение уже подразумевают, что единичное, так как ему присуще общее, само есть общее, а общее, так как ему подчинено единичное, само есть единичное, что умозаключение ближайшим образом решительно полагает именно это *единство*, как *средний термин*, и что его определение есть именно *опосредование*, т. е. что в нем определения понятия уже не так, как в суждении, сохраняют свою взаимную внешность, но, напротив, имеют в основе свое единство. Тем самым в понятии умозаключения выражается недостаточность формального умозаключения, в коем средний термин должен устанавливаться, не как единство крайних, а как некоторое формальное, качественно отличное от них, отвлеченное определение. Этот взгляд еще потому более пуст по содержанию, что и такие отношения или суждения, в коих даже формальные определения безразличны, как, например, отрицательные и частные суждения, которые поэтому приближаются к предложениям, признаются им за совершенные отношения. А так как качественная форма  $E - B - A$  признается вообще за последнее или абсолютное, то диалектическое рассмотрение умозаключения совершенно упраздняется, и прочие умозаключения тем самым получают значение не *необходимых* видоизменений этой формы, но *видов*. При этом безразлично, рассматривается ли первое формальное умозаключение само, лишь как *вид*, наряду с прочими видами, или как *род* и вид вместе; последнее имеет место тогда, когда прочие умозаключения сводятся к первому. Если это сведение и не выражено определительно, то во всяком случае в основание кладется то же самое формальное отношение внешнего подчинения, которое выражается в первой фигуре.

Это формальное умозаключение содержит в себе то противоречие, что средний термин должен быть определенным единством крайних, но не как такое единство, а как некоторое определение, качественно отличное от тех, единством которых оно должно быть. Так как умозаключение есть это противоречие, то первое в нем самом диалектично. Его диалектическое движение в полноте моментов его понятия приводит к тому, что моменты заключения суть не только это отношение подчинения или частности, но *столь же существенно* отрицательное единство и общность. Поскольку каждый из этих моментов есть для себя также лишь односторонний момент частности, они суть равно несовершенные средние термины, но вместе с тем образуют собою их развитые определения; все развитие умозаключения через его три фигуры выдвигает последовательно средний термин в каждом из этих определений, и истинный получающийся отсюда результат состоит в том, что каждый из средних терминов есть не нечто отдельное, но их полнота.

Недостаток формального умозаключения заключается поэтому не в *форме умозаключения* – она есть, напротив, форма разумности, – но в том, что эта форма есть *отвлеченная* и потому лишенная понятия. Было показано, что отвлеченное определение ради его отвлеченного отношения к себе может быть также рассматриваемо, как содержание; поэтому формальное умозаключение приводит лишь к тому, что некоторое отношение данного субъекта к данному предикату вытекает или не вытекает *лишь из данного среднего термина*. Доказательство какого либо предложения посредством такого умозаключения не приводит ни к чему; вследствие отвлеченной определенности среднего термина, представляющего собою лишенное понятия качество, могут существовать с таким же правом и другие средние термины, из коих следует противоположное, равным образом из того же среднего термина могут быть через дальнейшие умозаключения выведены опять-таки противоположные предикаты. Но независимо от того, что формальное умозаключение дает малые результаты, он есть также нечто весьма простое; многие правила, придуманные для него, обременительны уже потому, что они слишком разногласят с простою природою дела, а также потому что они относятся к случаям, когда формальное содержание умозаключения совершенно оскудевает вследствие внешнего определения формы, в особенности формы частности, по крайней мере

поскольку последняя для этой цели должна быть взята в объемлющем широком смысле, и по самой форме получаются лишь совершенно бессодержательные результаты. Но самая справедливая и важная сторона той немилости, с которою относятся к силлогистике, состоит в том, что она есть столь подробное *лишенное понятия* занятие таким предметом, единственное содержание которого есть само *понятие*. Многие силлогистические правила напоминают образ действия счетчиков, которые также дают множество правил для арифметических операций, но все эти правила предполагают отсутствие *понятия* операций. Но числа суть лишенное понятия содержание, и счетная операция есть внешнее соединение или разделение, механический прием, почему и были изобретены счетные машины, исполняющие эти операции; напротив всего круче и резче поступают тогда, когда обращаются с определениями форм умозаключения, которые суть понятия, как с лишенным понятия материалом.

До крайности доведено это чуждое понятия отношение к определениям понятий умозаключения конечно Лейбницем (Опр. t. II р. 1), который подвел умозаключение под вычисление комбинаций и определил посредством него, сколько возможно сочетаний умозаключения, если принимать во внимание различия положительных и отрицательных, затем общих, частных, неопределенных и единичных суждений; таких сочетаний возможно 2048, из коих по исключении непригодных фигур пригодных к употреблению остается 24. Лейбниц придает большое значение полезности комбинирующего анализа для нахождения не только форм умозаключения, но и для сочетаний других понятий. Служащая для того операция такова же, посредством которой вычисляется, сколько соединений букв допускается азбучною, сколько возможно сочетаний костей при игре в кости или комбинации при игре l'hombre и т. п. Определения умозаключения приравниваются здесь сочетаниям костей или карт при l'hombre, разумное признается чем-то мертвенным и чуждым понятию, и своеобразие понятия и его определений – относиться, как духовная сущность, и через это отношение *снимать* свое *непосредственное* определение – оставляется в стороне. Это лейбницево приложение исчисления комбинаций к умозаключению и к сочетанию других понятий не отличалось от пресловутого *искусства Люля* ничем, кроме большей методичности со стороны числа комбинаций, вообще же было равно последнему по бессмысленности. Это предприятие Лейбница состояло в связи с его любимой мыслью, к которой он пришел еще в юности, и от которой он не отказался и впоследствии, несмотря на ее незрелость и поверхностность, мыслью об *общей характеристике* понятий, – о письменном языке, в котором каждое понятие было бы представлено таким, каково оно по отношениям, вытекающим из других к нему и из него к другим; как будто в разумном соединении, которое по существу диалектично, некоторое содержание сохраняет еще те же самые определения, которые оно имеет, когда оно фиксировано для себя.

*Исчисление Плуке*, без сомнения, представляет собою самый последовательный образ действия, каким только открывается возможность подчинить вычислению отношение умозаключения. Это исчисление состоит в том, что в суждении отвлекается от отличия отношений, от отличия единичности, частности и общности, и сохраняется *отвлеченное тождество* субъекта и предиката, в силу чего между ними устанавливается *математическое равенство*; отношение, которое превращает умозаключение в совершенно бессодержательное и тождественное составление предложений. В предложении: *роза красна* – предикат должен означать не красное вообще, но лишь определенное *красное розы*; в предложении: *все христиане люди* – предикат должен означать лишь тех людей, которые суть христиане; из него и из предложения: *евреи не христиане* следует заключение, которое не дало этому силлогистическому исчислению хорошей рекомендации перед *Мендельсоном*: *следовательно евреи не люди* (именно не те люди, которые суть христиане). Результатом своего изобретения Плуке считает *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmetica docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri*

possint, si in calculo non errant<sup>6</sup>. Это заявление, что людям не учившимся можно посредством *исчисления* сообщить всю логику, есть конечно худшее из того, что может быть сказано о каком-либо изобретении в деле изложения науки логики.

## В. Умозаключение рефлексии

Развитие качественного умозаключения сняло *отвлеченность* его определений; термин положил себя тем самым, как такая определенность, в коей имеет *видимость* и другое. Кроме отвлеченных терминов в умозаключения дано и их *отношение*, и в заключении оно положено, как опосредованное и необходимое; поэтому каждая определенность положена по истине, не как отдельная для себя, но как отношение других, как *конкретная* определенность.

Средний термин был отвлеченною частностью, простою определенностью для себя и средним термином лишь внешним и относительным образом в противоположность крайним. Теперь он положен, как *полнота* определений; таким образом он есть *положенное* единство крайних, ближайшим образом единство объемлющей их рефлексии; этот захват их рефлексиею, как *первое* снятие непосредственности и первое отношение определений, еще не есть абсолютное тождество понятия.

Крайние термины суть определения суждения рефлексии, собственно *единичность* и *общность*, как определения отношения, или многообразное в объемлющей их рефлексии. Но единично субъект содержит в себе также, как было указано по поводу суждения рефлексии, кроме простой, принадлежащей форме единичности, и определенность, как просто рефлексированную в себе общность, как предположение, т. е. как здесь еще принятый непосредственно род.

Из этой определенности крайних терминов, принадлежащей развитию определения суждения, вытекает ближайшее содержание *среднего* термина, который существен для умозаключения, так как он отличает его от суждения. Он содержит в себе 1) *единичность*, 2) но расширенную в общность, как *все* и 3) лежащую в основе общность, соединяющую в себе единичность и отвлеченную общность, или *род*. Лишь таким образом умозаключение рефлексии приобретает *собственную определенность* формы, так как средний термин *положен*, как полнота определений; относительно этого умозаключения непосредственное умозаключение есть *неопределенное*, потому что средний термин в нем есть еще отвлеченная частность, в коей моменты его понятия еще не положены. Это первое умозаключение рефлексии может быть названо *умозаключением всячества* (der Schluss der Allheit).

### а. Умозаключение всячества

1. Умозаключение всячества есть умозаключение рассудка в своем полном развитии, но не более того. То обстоятельство, что средний термин есть в нем не *отвлеченная* частность, но развит в своих моментах и потому конкретен, есть, правда, существенная прибавка к понятию, но тем не менее форма *всячества* объемлет единичное в общем ближайшим образом лишь внешне, и обратно содержит в себе единичное, еще как непосредственно сохраняющееся для себя в общем. Отрицание непосредственности определений, бывшее результатом умозаключения существования, есть лишь *первое* отрицание, а не отрицание отрицания или абсолютная рефлексия в себя. Отдельные определения в себе лежат еще

---

<sup>6</sup> «Чтобы даже невежды могли механически изучить всю логику, как мальчики учатся арифметике, так чтобы не мучиться никаким опасением ошибиться в своих рассуждениях и иметь возможность избавиться от ошибок, если только был правилен их счет». *Прим. перев.*

поэтому в основе той объемлющей их общности рефлексии, или иначе всячество есть общность еще не понятия, а внешняя общность рефлексии.

Умозаключение существования было потому случайно, что его средний термин, как отдельная определенность конкретного субъекта, допускает неопределенное множество других средних терминов, вследствие чего субъект может быть в заключении соединен с неопределенным количеством других, даже противоположных предикатов. Но так как отныне средний термин содержит в себе *единичность* и тем самым сам конкретен, то он может связывать с субъектом лишь один предикат, присущий ему, как конкретному. Если, напр., из среднего термина *зеленый* должно заключить, что картина приятна, так как зеленое приятно для глаза, или что стихотворение, строение и т. д. прекрасны, так как они обладают *правильностью*, то тем не менее картина может быть отвратительна по другим своим определениям, из которых можно заключать к этому последнему предикату. Напротив, если средний термин имеет определение *всячества*, то он содержит в себе зеленое и правильность, как *нечто конкретное*, которое именно потому не есть отвлеченность некоторого только зеленого, правильного и т. д.; с этим конкретным могут быть соединены лишь такие предикаты, которые соответствуют *полноте конкретного*. В суждении: *зеленое* или *правильное приятно* субъект есть лишь отвлечение от зеленого, правильности; напротив, в суждении: *все зеленое* или *правильное приятно* субъектом служат все действительные конкретные предметы, которые зелены или правильны, и которые, следовательно, берутся, как *конкретные, со всеми их свойствами*, какие только присущи им независимо от зелени или правильности.

2. Но это рефлексивное несовершенство умозаключения тем самым делает его лишь обманчивым призраком. Средний термин имеет определенность: *все*; им *непосредственно* принадлежит в верхней посылке предикат, от коего вместе с субъектом ведется умозаключение. Но *все* суть *все единичные*; поэтому единичный субъект имеет этот предикат уже непосредственно, а *не приобретает его лишь через умозаключение*. Или иначе, субъект получает через заключение предикат, как следствие; но верхняя посылка уже содержит в себе это заключение; поэтому, или *верхняя посылка неправильна для себя*, или она не есть непосредственное, предположенное суждение, но *сама уже предполагает то заключение*, основанием которому она должна служить.

В излюбленном совершенном умозаключении:

Все люди смертны,

Кай – человек,

След., Кай смертен,

верхняя посылка правильна лишь потому и постольку, поскольку *правильно* заключение; если бы случилось так, что Кай не был бы смертен, то верхняя посылка была бы неправильна. Предложение, которое должно служить заключением, должно быть уже непосредственно правильно для себя, ибо иначе верхняя посылка не обнимала бы собою все единичное; прежде, чем верхняя посылка может быть признана правильною, возникает *предварительно* вопрос, не служит ли самое это заключение *инстанцией* против нее.

3. При рассмотрении умозаключения существования из понятия умозаключения вытекало, что посылки, как *непосредственные*, противоречат заключению, т. е. требуемому понятием умозаключения опосредованию, что поэтому первое умозаключение предполагает другие, и наоборот, эти другие предполагают его. В умозаключении же рефлексии положено в нем самом, что верхняя посылка предполагает свое заключение, так как в ней содержится то соединение единичных с предикатом, которое именно и должно быть заключением.

То, что дано здесь в действительности, может, стало быть, ближайшим образом быть выражено так: умозаключение рефлексии есть лишь внешняя пустая *видимость умозаключения*; сущность последнего основывается на субъективной *единичности*; она тем самым образует средний термин и должна быть положена, как таковая, – как единичность, которая

есть, как таковая, и лишь внешним образом обладает общностью. Или иначе, при ближайшем рассмотрении содержания умозаключения рефлексии оказалось, что единичное состоит в *непосредственном*, не выведенном отношении к своему предикату, и что большая посылка, соединение некоторого частного с некоторым общим или ближе – некоторого формального общего с некоторым общим в себе, опосредовано через отношение единичности, присущим тому общему, единичности, как совокупности. Но это умозаключение есть *умозаключение наведения*.

## в. Умозаключение наведения

1. Умозаключение всячества подчинено схеме первой фигуры:  $E - B - A$ ; умозаключение наведения – схеме второй фигуры  $A - E - B$ , так как оно вновь имеет единичность средним термином, не *отвлеченную* единичность, но *полную*, т. е. положенную с противоположным ей определением с общностью. *Один из крайних терминов* есть какой-либо предикат, который свойствен всем этим единичным; его отношение к ним образует непосредственные посылки, из коих одна должна быть некоторым заключением предшествовавшего умозаключения. *Другой крайний термин* может быть непосредственным *родом*, каков он в среднем термине предыдущего умозаключения или в субъекте общего суждения, который (род) исчерпан в совокупности единичных или видов среднего термина. Поэтому умозаключение имеет такой вид:

– е–

$A - e - B$

– е–

– е–

и т. д. до бесконечности.

2. Вторая фигура формального умозаключения потому не соответствует этой схеме, что в одной из посылок  $E$ , образующее средний термин, не есть подчиняющее или предикат. В наведении этот недостаток устраняется; предложение  $A - E$ , которое выделяет объективно общее или род в крайний термин и содержит его, как субъект, имеет предикат, по меньшей мере равного с ним объема, и тем самым тождественный с ним для внешней рефлексии. Лев, слон и т. д. составляют собою *род* четвероногих животных; различие, полагающее *то же самое* содержание в одном случае в единичности, в другом – в общности, есть тем самым совершенно *безразличное определение формы*, – безразличие, положенное как положенный в умозаключении рефлексии результат формального умозаключения, следовательно как равенство объема.

Поэтому наведение есть не умозаключение простого *восприятия* или случайного существования, как соответствующая ему вторая фигура, но умозаключение опыта, субъективного соединения единичных в роде и совпадения рода с некоторым общим определением вследствие причастности последнего всем единичным. Это умозаключение имеет также то объективное значение, что непосредственный род определяет себя через полноту единичности, как общее свойство, имеет свое существование в общем отношении или признаке. Но объективное значение этого, как и других, умозаключения есть лишь его внутреннее понятие и здесь еще не положено.

3. Наведение есть еще, напротив, по существу некоторое субъективное умозаключение. Средние термины суть единичные в их непосредственности, соединение их в род через совокупность есть некоторая *внешняя рефлексия*. В виду существующей *непосредственности* единичных и вытекающей отсюда *внешности* общность есть лишь полнота или, правильнее, остается *задачей*. В ней проявляется вновь *прогресс* в ложную бесконечность; *единичность* должна быть положена, как *тождественная общности*, но так как *единичные*

положены также, как *непосредственные*, то их единство остается лишь постоянным *долженствованием*; оно есть единство *равенства*; то, что должно быть тождественным, должно вместе с тем *не* быть тождественным. Лишь продолженные в бесконечность *a, b, c, d, e* образуют род и дают законченный опыт. Поэтому *заключение* наведения остается *проблематическим*.

Но так как оно выражает собою то, что восприятие для того, чтобы стать опытом, *должно* быть продолжено в *бесконечность*, то наведение предполагает, что род *в себе и для себя* совпадает с его определенностью. Оно тем самым предполагает собственно свое *заключение*, как нечто непосредственное, также, как умозаклучение совокупности предполагает *заклучение*, как одну из своих посылок. Опыт, основанный на наведении, считается законным, *хотя* восприятие по общему признанию *не закончено*; достаточно лишь признать, что не может быть никакой *инстанции против* этого опыта, поскольку он истинен *в себе и для себя*. Поэтому умозаклучение посредством наведения, правда, основывается на некоторой непосредственности, но не на той, на которой оно должно бы было основываться, не на *сущей* непосредственности *единичности*, а на непосредственности, *сущей в себе и для себя* или *общей*. Основное определение наведения состоит в том, что оно есть умозаклучение; если бы единичность принималась за существенное, а общность лишь за внешнее определение среднего термина, то он распался бы на две бессвязные части, и никакого умозаклучения не получилось бы; эта внешность свойственна, напротив, крайним терминам.

*Единичность* может быть средним термином, лишь как *непосредственно тождественная с общностью*; такая единичность есть собственно *объективная, род*. На это можно смотреть еще так: общность в определении единичности, лежащей в основании наведения, имеет характер *внешний, но существенный*; такое *внешнее* есть столь же непосредственно ее противоположность, *внутреннее*. Поэтому истина умозаклучения наведения есть умозаклучение, имеющее средним термином некоторую единичность, которая непосредственно *в себе самой* есть общность – *умозаклучение аналогии*.

### с. Умозаклучение аналогии

1. Это умозаклучение имеет свою отвлеченную схему третью фигуру непосредственного умозаклучения:  $E - A - B$ . Но его средний термин не есть уже какое-либо отдельное качество, а некоторая общность, которая есть *рефлексия в себя некоторого конкретного*, стало быть, его *природа*; и наоборот, так как она есть общность некоторого конкретного, она есть вместе с тем сама это конкретное. Здесь, следовательно, *средний термин есть нечто единичное*, но по своей общей природе; далее крайний термин есть другое единичное, имеющее с первым одну и ту же общую природу. Напр.:

*Земля имеет обитателей,*

*Луна есть некоторая земля,*

Следов., луна имеет обитателей.

2. Аналогия тем поверхностнее, чем в большей степени то общее, в котором объединяются оба единичные, и на основании которого одно становится предикатом другого, есть только *качество* или, принимая качество субъективно, тот или иной *признак*, если, стало быть, тождество обоих признается за простое *сходство*. Но с такого рода поверхностностью, к которой форма рассудка или разума приводится тем, что она понижается в сферу простого *представления*, логика не должна бы была иметь никакого дела. Равным образом неправильно излагать верхнюю посылку этого умозаклучения так, чтобы она гласила: *то, что сходно с каким-либо объектом в некоторых признаках, сходно с ним и в других признаках*. Таким путем *форма умозаклучения* выражается в виде некоторого содержания, и эмпирическое, собственное *долженствующее* быть так названным содержание в своей совокупности переносится в меньшую посылку. Таким образом вся форма, напр., первого умозаклучения

могла бы быть выражена, как его большая посылка: *тому, что подчинено некоторому другому, коему присуще третье, присуще также это третье, следов.*, и т. д. Но самое умозаключение не касается эмпирического содержания, и обращать его собственную форму в содержание некоторой большей посылки столь же безразлично, как это было бы и относительно всякого иного эмпирического содержания. Но поскольку при умозаключении аналогии идет речь не о том содержании, которое содержит в себе лишь своеобразную форму умозаключения, то и при первом умозаключении также идет речь не о нем, т. е. не о том, что делает умозаключение умозаключением. О чем идет речь, есть именно форма умозаключения, все равно имеет ли оно эмпирическим содержанием ее самое или нечто другое.

Таким образом умозаключение аналогии есть некоторая своеобразная форма, и нет основания не считать ее таковою лишь потому, что его форма может быть сделана содержанием или материею некоторой большей посылки, материи же де логика не касается. При умозаключении аналогии также пожалуй, как и при умозаключении наведения, к этой мысли можно придти потому, что в них средний, а равно и крайние термины более определенны, чем в чисто формальном умозаключении, и потому определение формы, так как оно уже не просто и не отвлеченно, должно явиться также *определением содержания*. Но то обстоятельство, что форма, таким образом, определяет себя, как содержание, зависит, во-первых, от необходимого развития формы и потому существенно касается природы умозаключения; но поэтому же, *во-вторых*, это определение содержания не может считаться таким же, как некоторое другое эмпирическое содержание, и быть от него отвлекаемым.

Если при рассмотрении формы умозаключения аналогия его большая посылка понимается так, что *коль скоро два предмета совпадают в одном или также в нескольких свойствах, то одному из них присуще и некоторое иное свойство, принадлежащее другому*, то может казаться, что это умозаключение содержит в себе *четыре определения*, *quaternio terminorum*, – обстоятельство, которое затрудняло бы приведение аналогии к форме формального умозаключения. В нем дано *два* единичных, *в-третьих*, одно непосредственно принимаемое за общее свойство и *в-четвертых*, другое свойство, присущее одному единичному непосредственно, другое же – лишь через умозаключение. Это зависит от того, что, как оказалось, в умозаключении аналогии *средний термин* положен, как единичность, но непосредственно *также*, как его истинная общность. В *наведении* кроме двух крайних терминов средний есть неопределимое множество единичных; поэтому в этом умозаключении следовало бы принимать бесконечное множество терминов. В умозаключении совокупности общность среднего термина есть лишь внешнее формальное определение совокупности; в умозаключении же аналогии она есть существенная общность. В приведенном примере средний термин – *земля* – принимается за нечто конкретное, которое по своей истине есть столь же некоторая общая природа или род, сколь и нечто единичное.

Рассматриваемое с этой стороны *quaternio terminorum* аналогии не должно бы было делать ее несовершенным умозаключением. Но она становится им с другой стороны; ибо хотя один субъект имеет ту же общую природу, как и другой, но остается неопределенным, присуща ли одному субъекту та определенность, которая в заключение приписывается другому, в силу его *природы* или в силу его *частности*, напр., имеет ли земля обитателей, как мировое тело *вообще*, или как именно это *частное* мировое тело. Аналогия есть еще постольку умозаключение рефлексии, поскольку единичность и общность *непосредственно* соединены в ее среднем термине. В силу этой непосредственности ей еще присуща *внешность* единства рефлексии; единичное есть лишь *в себе* род, оно не положено в той отрицательности, через которую его определенность стала бы собственной определенностью рода. Поэтому тот предикат, который присваивается единичному среднего термина, не есть тем самым уже предикат другого единичного, хотя оба они принадлежат одному и тому же роду.

3.  $E - B$  (луна имеет обитателей) есть заключение; но одна из посылок (земля имеет обитателей) есть такое же  $E - B$  и поскольку  $E - B$  должно быть заключением, то тут дано требование, чтобы и эта посылка имела такой же характер. Это умозаключение есть тем самым заключающееся в нем самом требование вопреки содержащейся в нем непосредственности; или иначе оно предполагает свое заключение. Одно умозаключение существования имеет свое предположение в *других* умозаключениях существования; в только что рассмотренных умозаключениях это предположение входит внутрь их, так как они суть умозаключения рефлексии. Поэтому так как умозаключение аналогии есть требование его опосредования вопреки его непосредственности, которая присуща его опосредованию, то оно требует снятия момента *единичности*. Таким образом на долю среднего термина приходится объективно общее, *род*, очищенный от непосредственности. Род в умозаключении аналогии был моментом среднего термина, лишь как *непосредственное предположение*; так как самое умозаключение требует снятия предположенной непосредственности, то отрицание единичности и тем самым общее уже есть не непосредственное, а *положенное*. Умозаключение рефлексии содержит в себе лишь *первое* отрицание непосредственности; теперь получается второе, и тем самым внешняя общность рефлексии определяется, как сущая в себе и для себя. Рассматриваемое с положительной стороны заключение оказывается тождественным с посылкою, опосредование – совпадающим с его предположением, и тем самым получается тождество общности рефлексии, в силу чего она становится высшею общностью.

Обозревая ход умозаключений рефлексии, находим, что опосредование есть вообще *положенное* или *конкретное* единство определений формы крайних терминов; рефлексия состоит в этом положении одного определения в другом; опосредывающее есть таким образом *совокупность*. Для общности же единичному *существенно*, чтобы оно было приводящим к заключению средним термином; поэтому оно должно быть признаваемо за сущее в себе общее. Но единичное соединено с общностью не только этим просто положительным образом, а снято в ней и есть отрицательный момент; таким образом общее есть сущее в себе и для себя, положенный род, и единичное, как непосредственное, есть скорее внешность последнего или *крайний термин*. Умозаключение аналогии, вообще говоря, подчинено схеме  $B - E - A$ , единичное есть в нем еще такое существенное определение среднего термина; но так как его непосредственность сняла себя, и средний термин определился, как сущая в себе и для себя общность, то умозаключение подчинялось схеме  $E - A - B$ , и умозаключение рефлексии перешло в *умозаключение необходимости*.

### С. Умозаключение необходимости

Опосредывающее определилось теперь, 1. как *простая* определенная общность, какою бывает частность в умозаключении существования; но 2. как *объективная* общность, т. е. такая, которая содержит в себе всю определенность различных крайних терминов, как это свойственно совокупности в умозаключении рефлексии; *наполненная*, но *простая* общность, *общая природа* вещи, *род*.

Это умозаключение *содержательно*, так как, хотя *отвлеченный* средний термин умозаключения существования положил себя, как *определенное различие*, каковым бывает средний термин умозаключения рефлексии, но это различие вновь рефлектировало себя в простое тождество. Это умозаключение есть поэтому умозаключение *необходимости*, так как его средний термин есть не какое либо иное непосредственное содержание, а рефлексия в себя определенности крайних терминов. Последние имеют в среднем термине свое внутреннее тождество, определения содержания которого суть определения формы крайних терминов. Тем самым то, чем различаются термины, есть *внешняя* и *несущественная* форма, и они суть моменты *некоторого необходимого* существования.



Ближайшим образом это умозаключение есть непосредственное и потому столь формальное, что связь терминов есть *существенная природа*, как *содержание*, и последнее имеет в различных терминах лишь *различенную форму*, крайние же термины имеют для себя лишь *несущественное* существование. Осуществление этого умозаключения должно определить его так, чтобы *крайние термины* были положены как эта *полнота*, которая есть ближайшим образом средний термин, а *необходимость* отношения, которое ближайшим образом есть лишь субстанциальное *содержание*, была отношением *положенной формы*.

### а. Категорическое умозаключение

1. Категорическое умозаключение имеет одною или обеими своими посылками категорическое суждение. Здесь с этим умозаключением, как и с суждением, связывается то определенное значение, что его средний термин есть *объективная общность*. При поверхностном рассмотрении и категорическое умозаключение считается не более, как только умозаключением включения.

Категорическое умозаключение по своему содержательному значению есть *первое умозаключение необходимости*, в котором субъект связывается с некоторым предикатом через *свою субстанцию*. Но субстанция, повышенная в сферу понятия, есть общее, положенное в такое бытие в себе и для себя, что форма ее бытия есть не акцидентальность, как в ее своеобразном отношении, а определение понятия. Ее различия суть поэтому крайние термины умозаключения, определеннее – общность и единичность. Первая есть в противоположность *роду*, как был ближайше определен *средний термин*, отвлеченная общность или общая определенность; акцидентальность субстанции есть простая определенность, но объемлющая собою существенное различие, *специфическую разницу*. Единичность же есть действительное, есть в себе конкретное единство рода и определенности, но здесь, как и в непосредственном умозаключении, ближайшим образом непосредственная единичность, сосредоточенная в форму *сущего для себя* существования акцидентальность. Отношение этого крайнего термина к среднему образует некоторое категорическое суждение; но поскольку и другой крайний термин согласно вышеприведенному определению выражает специфическую разницу рода или ее определенный принцип, то и эта посылка категорична.

2. Это умозаключение, как первое и тем самым непосредственное умозаключение необходимости, подчинено схеме первого формального умозаключения  $E - B - A$ . Но так как средний термин есть *существенная природа* единичного, а не *какое-либо* из его определений или свойств, и равным образом крайний термин общности есть не какое-либо отвлеченное общее или опять-таки лишь некоторое определенное качество, а общая определенность, *специфическое различие* рода, то упраздняется та случайность, в силу коей к *какому-либо качеству* субъекта заключается лишь через посредство *какого-либо* среднего термина. Так как тем самым и *отношениям* крайних терминов к среднему свойственна не такая внешняя непосредственность, как умозаключению существования, то и требование доказательства не имеет того смысла, какой имел там место и приводил к бесконечному прогрессу.

Далее это умозаключение не предполагает, как некоторое умозаключение рефлексии, для истины посылок истину заключения. Вследствие субстанциального содержания термины находятся в тождественном, *в себе и для себя* сущем взаимном отношении; дана одна проникающая три термина сущность, в которой определения единичности, частности и общности суть лишь *формальные* моменты.

Поэтому категорическое умозаключение уже не субъективно; вместе с указанным выше тождеством возникает объективность; средний термин есть содержательное тождество своих крайних терминов, которые содержатся в нем, как самостоятельные, ибо их самосто-

тельность и есть эта субстанциальная общность, род. Субъективность же умозаключения состоит в безразличном отношении крайних терминов к понятию или к среднему термину.

3. В этом умозаключении однако субъективно еще то, что это тожество есть еще субстанциальное или тожество содержания, а не *тожество* вместе с тем *формы*. Поэтому тожество понятия есть еще *внутренняя* связь и тем самым еще отношение *необходимости*; общность среднего термина есть упроченное, *положительное* содержание, а не есть также *отрицательность его крайних терминов*.

Ближайшим образом непосредственность этого умозаключения, которое еще не положено, как то, что оно *есть в себе*, такова. Непосредственное в умозаключении есть собственно *единичное*. Последнее подчинено своему роду, как средний термин; но роду подчинены также еще другие *неопределенно многие* единичные; поэтому оказывается *случайным*, что лишь *это* единичное положено, как подчиненное роду. Но эта случайность свойственна далее не только *внешней рефлексии*, которая находит случайным входящее в состав умозаключения единичное по *сравнению* с другими; напротив, так как оно само отнесено к среднему термину, как к своей объективной общности, оно положено, как *случайное*, как субъективная действительность. С другой стороны, так как субъект есть некоторое *непосредственное* единичное, то он содержит в себе определения, которые не содержатся в среднем термине, как в общей природе; тем самым субъект имеет некоторое безразличное к последнему, определенное для себя осуществление, обладающее своеобразным содержанием. Поэтому и наоборот, этот другой термин имеет относительно первого безразличную непосредственность и отдельное осуществление. Это же отношение имеет также место между средним и другим крайним термином; ибо последнему также свойственно определение непосредственности, стало быть, некоторого случайного бытия относительно своего среднего термина.

То, что тем самым положено в категорическом умозаключении, суть *с одной стороны* крайние термины в таком отношении к среднему, что они *в себе* обладают объективную общностью или самостоятельную природою и вместе с тем суть непосредственные, следовательно, взаимно *безразличные действительности*. *С другой же стороны* они также *случайны*, или иначе их непосредственность определена, как *снятая* в их тожестве. Но последнее в силу сказанной самостоятельности и полноты действительности есть лишь формальное, внутреннее; тем самым умозаключение необходимости определило себя, как *условное* (гипотетическое).

## б. Условное умозаключение

1. Условное суждение содержит в себе лишь необходимое *отношение* без непосредственности того, что соотносится. *Если есть А, то есть В*; или иначе бытие А есть также бытие *некоторого другого, В*; тем самым еще не сказано, *есть ли А и есть ли В*. Условное умозаключение присоединяет к суждению эту *непосредственность бытия*:

Если есть А, то есть В,

А есть,

Следовательно есть В.

Меньшая посылка для себя высказывает непосредственное бытие А.

Но не только *это* присоединилось к суждению. Умозаключение содержит в себе отношение между субъектом и предикатом, не как отвлеченную связку, но как полное содержанием *опосредствующее* единство. Бытие А должно быть признаваемо поэтому не за *простую непосредственность*, а по существу за *средний термин умозаключения*. Это должно быть рассмотрено ближе.

2. Ближайшим образом отношение условного суждения есть *необходимость* или внутреннее *субстанциальное тождество* при внешнем различии осуществления, или же взаимное безразличие являющегося бытия; тождественное *содержание*, внутренне лежащее в основании. Обе стороны суждения суть поэтому не непосредственное, но заключенное в необходимость бытие, следовательно вместе с тем *снятое* или лишь являющееся бытие. Далее как стороны суждения, они относятся между собою, как *общность* и *единичность*; поэтому одна из них есть сказанное содержание, как *полнота условий*, а другая – как *действительность*. Впрочем, безразлично, какая из сторон принимается за общность, и какая за единичность. Именно поскольку условия суть еще *внутреннее, отвлеченное* относительно некоторой действительности, они суть *общее*, и то, через что они выступают в действительность, есть *сочетание* их в некоторую *единичность*. Наоборот, условия суть также *отдельное, порозненное* явление, которое приобретает *единство* и значение, а также имеющее *общую силу существования* лишь в *действительности*.

Ближайшее отношение, которое должно быть признано здесь между обеими сторонами за отношение условия к обусловленному, может, однако, также считаться отношением причины и действия, основания и следствия; это здесь безразлично; но отношение обусловленности потому ближе соответствует отношению, присущему условному суждению и умозаключению, что условие есть по существу безразличное осуществление, основание же и причина есть, напротив, нечто переходящее через само себя; равным образом, условие есть более общее определение, так как оно обнимает обе стороны этого отношения, ибо действие, следствие и т. д. суть столь же условия причины, основания, сколько вторые суть условия первых.

*A* есть *обуславливающее* бытие, поскольку оно, *во-первых*, есть некоторое непосредственное бытие, безразличная действительность, а, *во-вторых*, поскольку оно есть также *в себе самом случайное*, снимающее себя бытие. То, что переводит условия в действительность нового образа, условия которой они суть, состоит в том, что они суть *небытие*, как отвлеченное непосредственное, *бытие в его понятии*, ближайшим образом *становление*; но так как понятие уже не есть переход, то они суть определеннее *единичность*, относящееся к себе *отрицательное* единство. Условия суть порозненный, ожидающий и требующий своего употребления материал; эта *отрицательность* есть опосредывающее, свободное единство понятия. Оно определяет себя, как *деятельность*, так как этот средний термин есть противоречие *объективной общности* или полноты тождественного содержания и *безразличной непосредственности*. Поэтому этот средний термин есть уже не только *внутренняя*, но *сущая необходимость*; объективная общность содержит в себе отношение к себе самой, как *простую непосредственность*, как бытие; в категорическом умозаключении этот момент есть ближайшим образом определение крайних терминов, но в противоположность объективной общности среднего термина он определяет себя, как *случайность* и тем самым как нечто лишь *положенное* и также *снятое*, т. е. возвратившееся в понятие или в средний термин, как единство, которое само в своей объективности есть также бытие.

Заключение *следовательно B есть* выражает собою то же противоречие, что *B* есть нечто *непосредственно* сущее, но также сущее через другое или *опосредованное*. По своей форме оно есть поэтому то же самое понятие, как и средний термин; они отличаются, лишь как *необходимое* от *необходимости*, в совершенно поверхностном противоположении единичности к общности. Абсолютное *содержание A* и *B* одно и то же; это лишь два различных названия одной и той же основы для *представления*, поскольку последнее сохраняет явление различного образа существования и различает необходимое от его необходимости; но если последняя должна бы была отделиться от *B*, то оно не было бы необходимым. Тем самым тут дано тождество *опосредывающего* и *опосредованного*.

3. Условное умозаключение представляет собою ближайшим образом *необходимое отношение*, как связь посредством *формы* или *отрицательного единства*, между тем как категорическое умозаключение есть упроченное через положительное единство *содержание*, объективная общность. Но *необходимость* совпадает с *необходимым*; *формальная деятельность* перехода обусловливающей действительности в обусловленную есть *в себе* единство, в коем *сняты* ранее того освобожденные в безразличное существование определенности, и различие *A* и *B* стало пустым словом. Оно есть поэтому рефлексированное в себя единство и тем самым некоторое *тождественное* содержание, и оно таково не только *в себе*, но оно через это умозаключение также *положено*, так как бытие *A* есть также не свое собственное, а бытие *B*, и наоборот, вообще бытие одного есть бытие другого, и именно в заключении непосредственное бытие или безразличная определенность есть нечто опосредованное, следовательно внешность сняла себя, и положено ее *возвратившееся в себя единство*.

Опосредование умозаключения определило себя тем самым, как *единичность*, *непосредственность* и *относящаяся к себе отрицательность* или различающее себя и из этого различения совпадающее с собою тождество, – как абсолютная форма и именно потому объективная *общность*, тождественное себе *содержание*. В этом определении умозаключение есть *разделительное умозаключение*.

### с. Разделительное умозаключение

Как условное умозаключение подводится вообще под схему второй фигуры  $A - E - B$ , так разделительное подводится под схему третьей фигуры формального умозаключения  $E - A - B$ . Но средний термин есть *наполненная формой общность*; она определила себя, как *полноту*, как *развитую* объективную общность. Средний термин есть поэтому столько же общность, как и частность и единичность. Как первая, оно есть, во-первых субстанциальное тождество рода, а во-вторых, такое тождество, в которое *принята частность*, но как *равная общности*; стало быть, она есть общая сфера, содержащая полноту своих частных, род, разделенный на свои виды: *A*, которое *есть* и *B*, и *C*, и *D*. Но разделение на частности есть также различие *или – или*, *B*, *C*, и *D*, *отрицательное единство*, *взаимное* исключение определений. Далее это исключение есть не только взаимное, и определение есть не только относительное, но равным образом по существу *относящееся к себе* определение; частное, как *единичность*, с исключением *других*.

*A* есть или *B*, или *C*, или *D*,  
но *A* есть *B*,  
следовательно *A* не есть ни *C*, ни *D*.

Или также:

*A* есть или *B*, или *C*, или *D*,  
но *A* не есть ни *C*, ни *D*,  
следовательно оно есть *B*.

*A* есть субъект не только в обеих посылках, но и в заключении. В первой посылке он есть общая и разделенная в своем предикате на полноту своих видов сфера; во второй он положен, как *определенное* или некоторый вид; в заключении, как исключаящая *единичная* определенность. Или иначе он положен положительно уже в нижней посылке, как исключаящая единичность, а в заключении, как то определенное, что он есть.

То, что тем самым является вообще, как *опосредованное*, есть *общность A*, соединенная с *единичностью*. *Опосредывающее* же есть то *A*, которое составляет *общую* сферу своих частных, и нечто определенное, как *единичное*. То, что есть истина условного умозаключения, единство опосредывающего и опосредованного, *положено* тем самым в разделитель-

ном умозаключении, которое поэтому уже *не есть* более умозаключение. А именно средний термин, который положен в нем, как полнота понятия, сам содержит в себе оба крайних термина в их полной определенности. Крайние термины в отличие от этого среднего термина суть лишь положение, коему не присуща никакая собственная определенность относительно среднего термина.

Если рассматривать сказанное с принятием в более определенное соображение условного умозаключения, то оказывается, что ему было присуще некоторое *субстанциальное тождество*, как *внутренняя* связь необходимости, и некоторое отличное от последнего *отрицательное единство*, именно деятельность или форма, переводившая одно существование в другое. Разделительному же умозаключению свойственно вообще определение *общности*, его средний термин есть *A*, как *род* и как нечто вполне *определенное*; через это единство то прежде бывшее внутренним содержание теперь *положено*, и наоборот, положение или форма есть не внешнее отрицательное единство в противоположность некоторому безразличному существованию, но тождественно с тем вполне определившимся содержанием. Все формальное определение понятия положено в его определенном различии и вместе в простом тождестве понятия.

Тем самым сняты теперь как *формализм умозаключения*, так вместе с тем и субъективность умозаключения и понятия вообще. Это формальное или субъективное состояло в том, что опосредывающее средние термины есть понятие, как *отвлеченное* определение, и потому *отлично* от тех, чье единство оно составляет. Напротив, при полном развитии умозаключения, при котором положены как объективная общность, так и полнота формальных определений, отличие опосредывающего и опосредованного отпало. То, что опосредовано, само есть существенный момент своего опосредывающего, и каждый момент есть полнота опосредованного.

Фигуры умозаключения представляют собою каждую определенность понятия *в отдельности*, как средний термин, который вместе с тем есть понятие, как *долженствование*, как требование того, чтобы опосредывающее было своею полнотою. Различные же роды умозаключений представляют собою ступени *наполнения содержанием* или *увеличения конкретности* среднего термина. В формальном умозаключении средний термин положен, как полнота, лишь через то, что все определенности, но каждая *в отдельности* проходят функцию опосредования. В умозаключениях рефлексии средний термин есть единство, *внешним образом* связующее определения крайних терминов. В умозаключении необходимости он определил себя также, как развитый и целостный, как простое единство, и вследствие того форма умозаключения, состоявшего в различии среднего термина от его крайних, снята.

Тем самым понятие вообще реализовалось; выражаясь определеннее, оно приобрело ту реальность, которая есть *объективность*. *Ближайшая реальность* состояла в том, что *понятие*, разделенное, как отрицательное внутри себя единство и как *суждение*, полагает свои определения в определенных и безразличных различиях, а в умозаключении противопоставляет им само себя. Так как оно таким образом есть лишь внутреннее этой своей внешности, то через развитие умозаключений эта внешность совпадает с внутренним единством; различные определения через опосредование, в коем они ближайшим образом объединяются лишь в некотором третьем, возвращаются в это единство, и внешность тем самым представляет собою понятие в ней самой, понятие, которое поэтому также уже не отличается от нее, как внутреннее единство.

Но определение понятия, рассматриваемое, как *реальность*, есть, наоборот, также некоторое *положение*. Ибо не только этот результат представляет собою, как истину понятия, тождество его внутренности и внешности, но уже моменты понятия в суждении остаются также в их взаимном безразличии, определениями, имеющими значение лишь в их отношении. Умозаключение есть *опосредование*, полное понятие в своем *положении*. Его движение

есть снятие этого опосредования, в коем нет ничего в себе и для себя, а каждое есть лишь через посредство другого. Поэтому результат есть некоторая *непосредственность*, возникшая через *снятие опосредования*, бытие, которое равным образом тождественно с опосредованием, которое есть понятие, восстановившее само себя из своего инобытия и в своем инобытии. Это *бытие* есть поэтому некоторая *вещь* (Sache), *сущая в себе и для себя*, – *объективность*.

## Второй отдел

### Объективность

В первой книге объективной логики отвлеченное *бытие* было изображено, как переходящее в *существование*, но также возвращающееся в *сущность*. Во второй сущность оказывается определенной, как *основание*, тем самым переходящее в *осуществление* и реализуемое в *субстанцию*, опять-таки возвращающуюся в *понятие*. Теперь относительно понятия ближайшим образом показано, что оно определяет себя, как *объективность*. Само собою ясно, что этот последний переход по своему определению тождествен тому, что в прежнее время допускалось в *метафизике*, как *умозаключение* от *понятия*, именно от *понятия Бога* к его *существованию*, или как так называемое *онтологическое доказательство бытия Бога*. Известно также, что возвышеннейшая мысль Декарта, что Бог есть то, *понятие чего включает в себя Его бытие*, после того, как она понизилась до плохой формы формального умозаключения, именно до формы этого доказательства, была побеждена критикою разума и тою мыслию, что *существования нельзя выколупать из понятия*. Нечто касающееся этого доказательства было объяснено уже ранее в первой книге; так как *бытие* исчезло в своей ближайшей противоположности – *небытии*, и истиною обоих оказалось *становление*, то было обращено внимание на смешение, возникающее в том случае, если при некотором определенном существовании имеют в виду не его *бытие*, а *его определенное содержание*, и потому полагают, что при сравнении *этого определенного содержания*, напр., ста талеров, с некоторым другим *определенным содержанием*, напр., с контекстом моего восприятия, состоянием моего имущества, может быть различено, совпадает или нет первое содержание с вторым; как будто в этом случае говорится о различении бытия и небытия или даже о различении бытия и понятия. Далее там же и во второй книге было объяснено входящее в онтологическое доказательство определение *совокупности всех реальностей*. Но существенного предмета этого доказательства, *связи понятия и существования*, касается только что законченное рассмотрение *понятия* и всего развития, через которое оно определило себя, как *объективность*. Понятие, как абсолютно тождественная себе отрицательность, есть определяющее само себя; было замечено, что уже поскольку оно решается быть единичностью суждения, оно полагает себя, как *реальное, сущее*; эта еще отвлеченная реальность завершает себя в *объективности*.

Если бы могло показаться, что переход понятия в объективность есть нечто иное, чем переход понятия Бога в Его существование, то надлежало бы с одной стороны сообразить, что определенное *содержание*, Бог, ни в чем не изменяет хода логического развития, и что онтологическое доказательство есть лишь применения этого хода логического развития к тому частному содержанию. С другой стороны, существенно важно припомнить сделанное выше замечание о том, что субъект лишь в своем предикате приобретает определенность и содержание, а ранее того, чем бы первый ни был для чувства, воззрения и представления, он есть для познания через понятие лишь одно *название*; в предикате же вместе с определенностью возникает и *реализация* вообще. Предикаты же должны быть понимаемы, как сами еще заключенные в понятии, стало быть, как нечто субъективное, с коим еще не совершается выхода к существованию; поэтому с одной стороны конечно реализация понятия еще не завершена в суждении. Но, с другой стороны, и определение некоторого предмета только через предикаты, без того, чтобы оно было вместе с тем реализацией и объективированием понятия, есть нечто столь субъективное, что оно также еще не есть истинное познание и *определение понятия* предмета; нечто субъективное в смысле отвлеченной рефлексии и чуждых пониманию представлений. Бог, как живой Бог и еще более как абсолютный дух,

познается лишь в Его *деянии*. Человеку уже рано дано указание познать Его в Его *делах*; из них лишь могут проистекать те *определения*, которые именуются Его *свойствами*, равно как также лишь в них содержится Его *бытие*. Таким образом понимающее познание Его *действия*, т. е. Его самого, схватывает *понятие* Бога в Его бытии и Его бытие в Его понятии. *Бытие* для себя или даже *существование* есть столь бедное и ограниченное определение, что трудность найти последнее в понятии может произойти лишь от того, что не принимается в соображение, что же такое есть само *бытие* или *существование*. Бытие, как вполне *отвлеченное, непосредственное отношение к себе самому*, есть не что иное, как отвлеченный момент понятия, который есть отвлеченная общность, приводящая к тому, что и то, что требуется от бытия, находится *вне* понятия; ибо хотя она есть момент понятия, но она есть также отличие, отвлеченное суждение о нем, как противопоставленном самому себе. Понятие, даже формальное, уже непосредственно содержит в себе *бытие* в *истинной и более богатой содержанием* форме, поскольку понятие есть относящаяся к себе отрицательность, *единичность*.

Но конечно непреодолима трудность найти в понятии вообще и равным образом в понятии Бога *бытие*, если последнее должны быть таким, какое должно быть чем-то присутствующим *контексту внешнего опыта* или *форме чувственного восприятия*, как *сто талеров в составе моего имущества*, чем-то схватываемым рукою, а не духом, видимым по существу внешнему, а не внутреннему оку; если именуется бытием, реальностью, истиною то, что свойственно вещам, как чувственным, временным и преходящим. Если философствование о бытии не возвышается над чувственностью, то оно осложняется тем, что и в понятии оно не освобождается от мысли лишь отвлеченной, которая противоположна бытию.

Уже привычка принимать понятие за нечто столь одностороннее, как отвлеченная мысль, может служить препятствием к признанию того, что предположено ранее, именно к переходу от *понятия Бога* к Его *бытию*, как *приложению* изложенного логического процесса объективирования. Но если, как делается обыкновенно, согласиться с тем, что логическое, как формальное, составляет форму для познания всякого определенного содержания, то следует по меньшей мере допустить это отношение, если только вообще не остановиться, как на чем-то окончательном, на противоположении понятия объективности, на ложном понятии и столь же ложной реальности. Однако, при изложении *чистого понятия* было еще далее указано, что оно есть само абсолютное, Божеское понятие, так что поистине тут имело бы место не отношение некоторого *приложения*, но сказанный логический процесс был бы непосредственным изображением самоопределения Бога к бытию. Но при этом следует заметить, что поскольку понятие должно быть изображено, как понятие Бога, оно должно быть понимаемо, уже как принятое в *идею*. Это чистое понятие протекает конечные формы суждения и умозаключения потому, что оно в себе и для себя еще не положено, как единое с объективностью, но понимается еще, как становление последней. Таким образом и эта объективность не есть еще осуществление Бога, показывающаяся в идее реальность. Но все же объективность настолько же содержательнее и выше *бытия* или *существования* в онтологическом доказательстве, насколько чистое понятие содержательнее и выше, чем та метафизическая пустота *совокупности всех реальностей*. Однако я оставляю до другого раза ближайшее рассмотрение того многообразного недоразумения, которое внесено логическим формализмом в онтологическое, равно как и в другие так называемые доказательства существования Бога, также как и кантовой критики их, равно как восстановление ценности и важности ее основных мыслей через обнаружение ее истинного значения.

Как было упомянуто, уже имели место многие формы непосредственности, но в различных определениях. В сфере бытия она есть самое бытие и существование; в сфере сущности — осуществление и затем действительность и субстанциальность, в сфере же понятия, кроме непосредственности, как отвлеченной общности, она оказывается теперь объектив-



ностью. Эти выражения могли бы, если бы не имелась в виду точность философского различения понятий, быть употребляемы, как синонимы; сказанные определения вытекают из необходимости понятия. *Бытие* есть вообще *первая* непосредственность, а *существование* – она же с первою определенностью. *Осуществление* и вещь есть непосредственность, возникающая из *основания*, из снимающего себя опосредования простой рефлексии сущности. *Действительность* же и *субстанциальность* есть непосредственность, происходящая из снятого различения еще несущественного осуществления, как явления, и его сущности. Наконец, *объективность* есть непосредственность, к коей понятие определяет себя через снятие своей отвлеченности и опосредования. Философия имеет право выбирать из языка повседневной жизни, созданного для мира представлений, такие выражения, которые *кажутся близко подходящими* к определениям понятия. Нет надобности стремиться к *доказательству* того, что с выбранным из языка повседневной жизни словом в этой же жизни связано то же понятие, для коего его употребляет философия, ибо повседневная жизнь имеет не понятия, а представления, и сама философия должна познать понятие того, что вне ее есть только представление. Поэтому должно довольствоваться тем, если для представления при тех его выражениях, которые употребляются для философских определений, предносится нечто приблизительно означающее различения последних, ибо при таких выражениях может иметь место то, что в их оттенках узнаются представления, более близко относящиеся к соответствующим им понятиям. Быть может многим труднее допустить, что нечто может *быть* без того, чтобы *осуществляться*; но по меньшей мере не станут, напр., смешивать *бытие*, как связку суждения, с выражением *осуществляться* и говорить: этот товар *осуществляется*, как дорогой, пригодный и т. д., деньги *осуществляются*, как металл<sup>7</sup>; а *бытие* и *явление*, *явление* и *действительность*, равно как простое *бытие* в противоположность *действительности*, также конечно различаются, а еще более все эти выражения отличаются от объективности. Но если следует также употреблять синонимы, то философия и помимо того должна иметь право пользоваться таким пустым избытком языка для своих различений.

По поводу аподиктического суждения, в котором, как в завершении развития суждения, субъект утрачивает свою противоположную предикату определенность, было упомянуто о вытекающем из того двояком значении *субъективности*, именно как понятия, а также как противоположных ему внешности и случайности. Таким же образом и для объективности является двоякое значение – *противостат* самостоятельному понятию, но быть также *сущю в себе и для себя*. Так как объект в этом смысле слова противостоит высказываемому в субъективном идеализме, как абсолютная истина, я=я, то объект есть многообразный мир в его непосредственном существовании, с коим я или понятие полагает себя лишь в бесконечной борьбе, дабы через отрицание этого *ничтожного в себе* другого первой очевидности себя самого достигнуть *действительной истины* своего равенства с собою. Таким образом в более неопределенном смысле слова объект означает вообще предмет для какого-либо интереса и деятельности субъекта.

Но в противоположном смысле слова объективное означает такое *сущее в себе и для себя*, которое свободно от ограничения и противоположности. Разумные основания, совершенные произведения искусства и т. д. называются *объективными* постольку, поскольку они свободны и выше всякой случайности. Хотя разумные теоретические или нравственные основания принадлежат лишь субъективному сознанию, тем не менее то, что в них есть в себе и для себя, именуется объективным; познание истины полагается в познании объекта свободным от примеси субъективной рефлексии, а праведное действие в

<sup>7</sup> В одном французском отчете, в котором начальник сообщает, что он ожидал обычно около утра поднимающегося у острова ветра для того, чтобы пристать к берегу, является выражение: *le vent ayant été longtemps sans exister*; здесь это различие возникло по примеру прочих оборотов речи, напр. *il a été longtemps sans m'écrire*.

следовании объективным законам, которые способны влиять без субъективного происхождения и без воздействия, связанного с произволом и его необходимостью.

С теперешней точки зрения нашего изложения объективность имеет ближайшим образом значение *в себе и для себя сущего бытия понятия*, понятия, которое в своем самоопределении сняло положенное *опосредование* в *непосредственном* отношении к самому себе. Тем самым эта непосредственность сама непосредственна и совершенно проникнута понятием, равно как ее полнота непосредственно тождественна его бытию. Но так как далее понятие также должно восстановить свободное бытие в себе своей субъективности, то некоторое отношение последней приводит к объективности, как *цель*, причем непосредственность объективности становится относительно последней отрицательной и определяемой через ее деятельность и тем самым получает иное значения – бытия, само по себе ничтожное, поскольку оно противостоит понятию.

Теперь, *во-первых*, объективность есть в ее непосредственности, моменты коей ради полноты всех моментов находятся в самостоятельном безразличии, как *объекты один вне другого* и в ее отношении обладают *субъективным единством* понятия, лишь как *внутренним* или как *внешним; механизм*. Но так как в нем

*во-вторых*, это единство оказывается *имманентным* законом самих объектов, то его отношение становится его *своеобразным* основанным через его закон различием и отношением, в коем снимает себя его определенная самостоятельность; *химизм*.

*В-третьих*, это существенное единство объектов положено именно, как отличное от их самостоятельности; оно есть субъективное понятие, но положенное, как относящееся в самом себе и для себя к объективности, как *цель; телеология*.

Так как цель есть понятие, положенное, как относящееся в нем самом к объективности и снимающее через себя свой недостаток субъективности, то ближайшим образом *внешняя* целесообразность через реализацию цели становится *внутренней* или *идеєю*.

## Первая глава Механизм

Так как объективность есть возвратившаяся в свое единство полнота понятия, то тем самым положено нечто непосредственное, которое есть в себе и для себя такая полнота, а также положено, как такая, но в котором отрицательное единство понятия еще не отделилось от непосредственности этой полноты; или иначе в котором объективность еще не положена, как *суждение*. Поскольку она имеет имманентно внутри себя понятие, то ей присуще и различие последнего; во ради объективной полноты различенное составляет *полные* и *самостоятельные объекты*, которые поэтому в их взаимоотношении относятся, как *самостоятельные* и остаются во всяком соединены *внешними* один относительно другого. Характер *механизма* составляет то, что какое бы отношение ни имело места между тем, что соединено, это отношение ему *внешне*, не соответствует его природе, и если оно даже связано с видимостью некоторого единства, оно остается лишь *сочетанием, смесью, кучею* и т. д. Как *материальный* механизм, так и *духовный* состоит в том, что соотносящееся в духе остается и взаимно и относительно него самого внешним. *Механический образ представления, механическая память, привычка, механический образ действия* означают, что тому, кто что-либо воспринимает или делает, недостает своеобразного духовного проникновения и участия. Правда, хотя его теоретический или практический механизм не может иметь места без его самостоятельности, без некоторого стремления и сознания, но им однако не хватает свободы индивидуальности, и так как она тут не обнаруживается, то такое действие является лишь внешним.

### А. Механический объект

Объект, как выяснилось, есть *умозаключение*, опосредование которого разрешено и потому стало непосредственным тождеством. Он есть в себе и для себя общее; общее не в смысле некоторой совместности качеств, но такое, которое проникает собою частность и есть в последней непосредственная единичность.

1. Поэтому, прежде всего в объекте не различены *материя* и *форма*, так чтобы первая была самостоятельным общим объекта, а вторая – его частностью и единичностью; такого отвлеченного различения единичности и общности в нем по его понятию не существует; если он рассматривается, как материя, то он должен считаться материею, оформленною в себе и для себя. Равным образом он может быть определен, как вещь с ее свойствами, как целое, состоящее из частей, как субстанция с акциденциями, и по прочим отношениям, вообще отношениям рефлексии; но эти отношения уже слились в понятие; поэтому объект не имеет ни свойств, ни акциденций, ибо они отделимы от вещи или субстанции, в объекте же частность совершенно рефлексирована в полноту. Частям некоторого целого, правда, присуща та самостоятельность, которая свойственна различениям объекта, но эти различения сами по существу суть объекты, полноты, не имеющие относительно целого такой определенности, как части.

Поэтому объект ближайшим образом есть *неопределенное*, поскольку в нем нет никакой определенной противоположности; ибо он есть возвратившееся в непосредственное тождество опосредование. Поскольку *понятие есть по существу определенное*, объект имеет в нем хотя полную, но все же *неопределенную*, т. е. *безотносительную множественность*, образующую собою ближайшим образом столь же неопределимую далее полноту; *стороны, части*, могущие быть в нем различенными, принадлежат некоторой внешней рефлексии. Поэтому то совершенно неопределенное различение состоит лишь в том, что даны *многие*

объекты, из коих каждый содержит в себе свою определенность, лишь как рефлектированную в своей общности, а не показывающуюся *во вне*. Так как для объекта существенна эта неопределенная определенность, то он внутри себя самого есть такая *множественность* и должен считаться *сложным, агрегатом*. Но он не состоит из *атомов*, ибо последние, не будучи полнотами, не суть объекты. *Лейбницева монада* скорее заслуживает название объекта, так как ей присуща полнота представления мира, но замкнутая в своей *интенсивной субъективности* она должна быть по существу по меньшей мере *единым* внутри себя. Однако, монада, определенная, как *исключающее единое*, есть лишь *почерпнутый из рефлексии* принцип. Но она есть объект отчасти постольку, поскольку основание ее многообразных представлений, развитых, т. е. *положенных* определений ее лишь *в себе* сущей полноты лежит *вне ее*, отчасти постольку, поскольку для монады также безразлично образовать *вместе с другими монадами* некоторый объект; тем самым она в действительности не есть нечто *исключающее, определенное для самого себя*.

2. А так как объект есть полнота *определенности*, но в силу своей неопределенности и непосредственности не есть ее *отрицательное единство*, то объекты *безразличны* к определениям, как *единичные*, определенные в себе и для себя, равно как один к другому. Из одного объекта поэтому не могут быть поняты другие, равно как один из другого; его полнота есть форма общего рефлексивного бытия его многообразия в неопределенной в самой себе единичности вообще. Правда, ему присущи определенности, которые он имеет в нем; но *форма*, образующая различие объектов и соединяющая их в некоторое единство, есть внешняя, безразличная; она есть некоторое *опосредование*, или далее некоторый *порядок*, известное *распределение* (Arrangement) частей и сторон; это сочетания, безразличные для того, что соотносится.

Тем самым объект, как некоторое существование вообще, имеет определенность своей полноты *вне его*, в *других* объектах, эти последние опять-таки *вне их* и т. д. до бесконечности. Возврат в себя этого движения в бесконечность правда, также должен быть признан и представлен, как некоторая *целостность*, как *мир*, который однако есть не что иное, как замкнутая в себя посредством неопределенной единичности *общность*, некоторая *вселенная*.

Поскольку таким образом объект в своей определенности равным образом безразличен относительно нее, он через самого себя указывает на свое определенное бытие *вне себя*, дабы *быть определяющим* для объектов, относительно коих он однако точно также *безразличен*. Поэтому, здесь нигде не имеет места принцип самоопределения; *детерминизм* – точка зрения, на которой стоит познание, поскольку для него истинное есть объект, каким он тут ближайшим образом оказался, – дает для каждого его определения определение некоторого другого объекта, но это другое также безразлично как относительно своей определенности, так и относительно своей активности. Поэтому сам детерминизм также столь же неопределен в своем движении в бесконечность; он может быть по произволу остановлен на любом пункте и удовлетвориться этим, так как объект, к которому он перешел, замкнут в себе, как формальная целостность, и безразличен относительно своей определмости чем-либо другим. Вследствие того *объяснение* определения некоторого объекта и совершаемое для этой цели движение вперед этого представления есть лишь *пустое слово*, так как в другом объекте, к которому оно переходит, нет никакого самоопределения.

3. Поскольку же *определенность* некоторого объекта *заключается в некотором другом*, то между ними не существует никакого определенного различия; определенность есть лишь *двойная*, сначала в одном, затем в другом объекте, нечто просто лишь *тождественное*, и объяснение или понимание тем самым *тавтологическое*. Эта тавтология есть внешнее, пустое движение туда и сюда; так как определенность не получает от взаимно безразличных объектов никакого своеобразного различия и потому лишь тождественна, то существует лишь *одна* определенность; и в том, что она двойная, именно и выражается эта внешность

или ничтожество различия. Но вместе с тем объекты *самостоятельно* противостоят один другому, поэтому они остаются в этом тождестве просто *внешними*. Тем самым дано *противоречие* между полным взаимным *безразличием* объектов и между *тождеством их определенности* или их *полною внешностью в тождестве их определенности*. Это противоречие есть таким образом *отрицательное единство* многих просто отталкивающихся в нем объектов, – *механический процесс*.

## В. Механический процесс

Если объекты рассматриваются, лишь как замкнутые в себя целые, то они не могут воздействовать один на другой. В этом определении они то же, что *монады*, которые именно потому мыслятся, как лишенные какого-либо взаимодействия. Но именно вследствие того понятие монады есть ошибочная рефлексия. Ибо, во-первых, она есть *определенное* представление ее лишь *в себе* сущей целостности; как *известная степень* развития и как *положение* своего мировоззрения, она есть *нечто определенное*; но так как она есть замкнутая в себя целостность, то она равным образом безразлична к этой определенности; эта определенность есть поэтому не ее собственная, а *положенная* через *другой* объект. *Во-вторых*, она есть вообще *непосредственное*, поскольку она должна быть чем-то лишь *представляющим*; ее отношение к себе есть поэтому *отвлеченная общность*; тем самым она есть некоторое *открытое для других существование*. Для достижения свободы субстанции недостаточно представлять ее, как целостность, как *полную внутри себя*, ничего не получающую *извне*. Напротив, именно чуждое понятию, только представляющее отношение к себе самой, есть *пассивность* относительно другого. Равным образом и *определенность*, понимается ли она, как определенность некоторого *сущего* или *представляющего*, как *степень* собственного изнутри возникающего развития, есть *нечто внешнее*; *степень*, достигаемая развитием, имеет свою *границу* в некотором другом. Далее перенесение взаимодействия субстанций в некоторую *предустановленную гармонию* сводится лишь к тому, чтобы превращать его в некоторое *предположение*, т. е. в нечто лишенное понятия. Потребность уклониться от признания *воздействия* на субстанции основывалась на моменте абсолютной *самостоятельности* или *первоначальности*, положенной в основание. Но так как этому *бытию в себе* не соответствует *положение*, степень развития, то именно потому оно имеет свое основание в некотором *другом*.

Об отношении субстанциальности было в свое время сказано, что оно переходит в отношение причинности. Но сущее имеет здесь определение уже не некоторой *субстанции*, а некоторого *объекта*; отношение причинности перешло в понятие; первоначальность одной субстанции относительно другой обнаружилась, как некоторая видимость, ее действие, – как переход в противоположное ей. Вследствие того это отношение не имеет никакой объективности. Поэтому поскольку некоторый объект положен в форме субъективного единства, как действующая причина, то это должно считаться уже не *первоначальным* определением, а чем-то *опосредованным*, действующий объект имеет это свое определение лишь через посредство некоторого другого объекта. *Механизм*, так как он принадлежит к сфере понятия, положил в нем то, что оказалось истинною причинного отношения, именно что причина, долженствующая быть сущою в себе и для себя, есть по существу также действие, положение. Поэтому в механизме причинность объекта есть непосредственно *непервоначальность*; он безразличен относительно этого своего определения; что он есть причина, есть поэтому для него нечто случайное. В силу того можно бы было также сказать, что причинность субстанции есть *лишь нечто представляемое*. Но именно эта представляемая причинность и есть *механизм*, так как он состоит в том, что причинность, как *тождественная определенность* различных субстанций и тем самым как переход их самостоятельности в это

тожество, есть *простое положение*; объекты безразличны относительно этого единства и сохраняются вопреки ему. Но и эта их безразличная *самостоятельность* есть также простое *положение*; поэтому они способны *смешиваться* и *образовать агрегаты* и, как *агрегаты*, становиться *одним объектом*. Через это безразличие как к их переходу, так и к их самостоятельности, субстанции именно и суть *объекты*.

### а. Формальный механический процесс

Механический процесс есть положение того, что содержится в понятии механизма, стало быть, ближайшим образом *противоречия*.

1. Действие объектов на основании вышеуказанного понятия оказывается таким, что оно есть *положение тождественного* отношения объектов. Это отношение состоит лишь в том, что той определенности, которая определена, дается форма общности; это образует собою *сообщение* (Mittheilung) без перехода в противоположное. *Духовное сообщение*, совершающееся независимо от того в элементе, который есть общее в форме общности, есть для себя самого некоторое *идеализованное* отношение, в коем *некоторая определенность продолжается непрерывно* от одного лица в другие, и становится общею без всякого изменения подобно тому, как благоухание свободно распространяется в неоказывающей сопротивления атмосфере. Но и при сообщении между материальными объектами их определенность также *распространяется*, так сказать, столь же идеализованным способом; личность обладает бесконечно более интенсивною *твердостью*, чем объекты. Формальная целостность объекта, которая вообще безразлична к определенности и потому не есть самоопределение, делает его неотличимым от другого и потому его воздействие ближайшим образом – беспрепятственным непрерывным продолжением определенности одного в другом.

В духовной же области способно к сообщению бесконечно разнообразное содержание, которое, принятое в интеллект, получает ту *форму* общности, в коей оно становится сообщаемым. Но общее не только по форме, а также в себе и для себя, есть *объективное*, как таковое, как в духовной, так и в телесной области, в противоположность коему единичность как внешних объектов, так и лиц, есть несущественное, не могущее оказать ему никакого сопротивления. Законы, нравы, разумные представления вообще суть в духовной области такое сообщаемое, которое проникает неделимым сознательным путем и оказывает на них воздействие. В телесной же области таковы движение, теплота, магнетизм, электричество и т. под., которые, если их даже желают представлять себе, как вещества или материи, должны быть определяемы, как *невесомые* деятели, – деятели, не обладающие тем свойством материальности, которое обосновывает ее *порозненность*.

2. Но если во взаимодействии объектов прежде всего положена их *тождественная общность*, то равно необходимо положить и другой момент понятия, *частность*; поэтому объекты доказывают также свою *самостоятельность*, сохраняют себя, как взаимно внешние, и восстанавливают в этой общности *единичность*. Это восстановление есть *противодействие* (реакция) вообще. Во-первых, ее не следует понимать, как *простое снятие* действия и сообщенной определенности; сообщенное, как общее, есть положительное в частных объектах и *становится частным* лишь в их различии. Таким образом, сообщенное остается тем, что оно есть; только оно *распределяется* между объектами или определяется их частностями. Причина переходит в свое другое, в действие, деятельность причиняющей субстанции теряется в своем действии; но *действующий объект* становится лишь некоторым *общим*; его действие есть ближайшим образом не потеря его определенности, а некоторая *партикуляризация*, через которую оно, бывшее первоначально целою, *единичною* в нем определенностью, положено теперь некоторым ее *видом*, и лишь тем самым *определенность* положена некоторым *общим*. То и другое, повышение единичной определенности в общность путем

сообщения и партикуляризация или понижение ее, бывшей до того лишь единою, в некоторый вид, в распределение, есть одно и то же.

*Противодействие же равно действию.* Это является *прежде всего* так, что другой объект *принял внутрь себя* все общее и есть теперь деятельное относительно первого. Таким образом, его противодействие есть то же, что действие, – *взаимное отталкивание толчка.* Во-вторых, сообщенное есть объективное; оно *остается* таким образом субстанциальным определением объектов при предположении их различия; общее тем самым вместе с тем специфицируется в них, и каждый объект не только отдает поэтому обратно все действие, а имеет и свое специфическое участие. Но, в-третьих, противодействие есть постольку *совершенно отрицательное действие*, поскольку каждый объект через *эластичность своей самостоятельности* отталкивает положение в нем другого и сохраняет свое отношение к себе. Та специфическая *частность* сообщенной определенности в объектах, которая ранее была названа видом, переходит обратно в *единичность*, и объект сохраняет свою внешность против *сообщенной ему общности*. Действие переходит через то в *покой*. Оно обнаруживается, как некоторое лишь *поверхностное*, проходящее изменение в замкнутой в себя безразличной целостности объекта.

3. Этот возврат образует собою *продукт* механического процесса. *Непосредственно* объект *предположен*, как единичный, далее как частный относительно других, а в-третьих, как безразличный к своей частности, как общий. *Продукт* есть эта *предположенная* целостность понятия, теперь уже как *положенная*. Он есть заключение, в коем сообщенное общее связывается с единичностью через посредство частности объекта; но вместе с тем в покое положено *опосредование*, как *снявшее себя*, или как состоящее в том, что продукт безразличен к этой своей определмости, и полученная в нем определенность есть внешняя.

Таким образом продукт есть то же, что входящий в процесс объект. Но вместе с тем он *определен* лишь через это движение; механический объект есть *вообще объект, лишь как продукт*, ибо то, что он есть, есть в нем лишь *через опосредование некоторым другим*. Итак, как продукт, он есть то, чем должен был быть в себе и для себя, нечто *связанное, смешанное*, известный *порядок* и *аранжировка* частей, вообще нечто такое, определенность которого есть не *самоопределение*, а нечто *положенное*.

С другой стороны *результат* механического процесса равным образом *не дан уже перед ним самим*; его *конца нет* в его *начале*, как то имеет место при цели. Продукт есть некоторая определенность в объекте, как *положенная внешним образом*. Поэтому по *понятию* этот продукт, правда, есть то же, что есть объект уже сначала. Но в начале есть лишь внешняя, еще не *положенная* определенность. Тем самым результат есть нечто *совсем иное*, чем первое существование объекта, есть нечто для него совсем случайное.

## в. Реальный механический процесс

Механический процесс переходит в *покой*. А именно определенность, получаемая от него объектом, есть лишь *внешняя*. Столь же внешен для него и самый этот покой, так как эта определенность, хотя и противоположна *действию* объекта, но обе эти определенности для объекта безразличны; на покой можно поэтому смотреть также, как на произведенный некоторою *внешнею* причиною, поскольку для объекта безразлично быть действующим.

А так как далее определенность есть *положенная*, и понятие объекта *возвратилось к себе самому через опосредование*, то объект имеет определенность, как рефлексированную в нем в себя. Поэтому теперь объекты в механическом процессе и он сам имеют ближе определенное отношение. Они не только просто различны, но *определенно различены* один от другого. Результат формального процесса, который есть с одной стороны лишенный определения покой, есть тем самым с другой стороны рефлексированная в себя определенность,

*распределение противоположности*, которую вообще объект имеет в нем, между многими механически соотносящимися объектами.

Объект, с одной стороны, лишенный определения, относящийся, как *не-эластический* и *несамостоятельный*, с другой стороны обладает *непроницаемой* для других *самостоятельностью*. Объекты имеют также и *один против другого* эту более определенную противоположность *самостоятельной* единичности и *несамостоятельной общности*. Блажайше различие может быть понято, как просто *количественное* различных величин *массы* тел, или *напряженности*, или разнообразным другим образом. Но вообще оно не удерживается прочно только в этой отвлеченности; как объекты, они суть также *положительное* самостоятельное.

Первый момент этого реального *процесса* есть, как и ранее того, *сообщение*. *Слабейшее* может быть охвачено и проникнуто *сильнейшим*, лишь поскольку первое воспринимает в себя то же самое и образует с ним одну *сферу*. Как в материальной области слабое обеспечено против несоразмерно сильного (как, напр., свободно висящая в воздухе простыня не пробивается ружейною пулею, или слабая органическая восприимчивость не возбуждается в той же мере сильным, как и слабым возбуждательными средствами), также и более слабый дух более обеспечен против сильного, чем такой, который ближе к последнему; если представить себе нечто совсем глупое, неблагородное, то высший рассудок или благородство не могут произвести на него никакого впечатления; единственно действительное средство *против* разума состоит в том, чтобы совсем не связываться с ним. Поскольку *несамостоятельное* не может идти вместе с *самостоятельным*, и между ними не может быть никакого сообщения, последнее не может оказывать первому и никакого *сопротивления*, т. е. специфировать для себя сообщенное общее. Если бы они не находились в одной сфере, то отношение между ними было бы бесконечным суждением, и никакой процесс между ними не был бы возможен.

*Сопротивление* есть ближайший момент преодоления одного объекта другим, причем оно есть начальный момент распределения сообщенного общего и положения относящейся к себе отрицательности, восстанавливающей единичности. *Сопротивление преодолевается*, поскольку его определенность *несоразмерна* сообщаемому общему, воспринимаемому объектом и долженствующему сингуляризоваться в последнем. Его относительная *несамостоятельность* проявляется в том, что его *единичность* не обладает *вместимостью* для *сообщаемого* и потому разрывается последним, так как оно не может продолжаться в этом общем, как *субъект*, сделать оное своим *предикатом*. *Насилие* над объектом лишь с этой другой стороны есть нечто *чуждое* ему. Сила становится *насилием* таким путем, что она, как некоторая объективная общность, *тождественна* природе объекта, а ее определенность или отрицательность не есть та его собственная *отрицательная рефлексия* в себя, по которой он есть нечто единичное. Поскольку отрицательность объекта не рефлектирует себя в себя в силе, и сила не есть его собственное отношение к себе, она есть относительно него лишь *отвлеченная* отрицательность, проявление коей есть уничтожение.

Сила, как *объективная общность* и *насилие против* объекта есть то, что именуется *судьбою*; – понятие, которое относится к сфере механизма. поскольку судьба именуется *слепой*, т. е. поскольку ее *объективная общность* не познается субъектом в ее специфическом своеобразии. Чтобы сообщить кое-что по этому предмету, должно сказать, что судьба живущего вообще есть *род*, который проявляется через прехождение живущих неделимых, свойственно им в их *действительной единичности*, как отличной от рода. Просто как объекты, живые существа, как и прочие вещи, находящиеся на низших ступенях, не имеют судьбы; то, что им противодействует, есть случайность; но они в их *понятии*, как *объекты*, *внешни*; поэтому чуждая им сила судьбы есть вполне лишь их *собственная непосредственная природа*, *внешность* и *случайность*, как таковая. Собственно судьбу имеет лишь самосознание,



так как оно *свободно* и потому в *единичности* своего я есть просто *в себе и для себя* и может противостоять своей объективной общности и *стать чуждым* ей. Но чрез самое это отделение оно вызывает против себя механическое отношение некоторой судьбы. Поэтому для того, чтобы последняя могла оказать над ним насилие, должна иметь место некоторая определенность против существенной общности, совершиться некоторое *действие*. Тем самым самосознание сделало себя чем-то *частным*, и это его существование, как отвлеченная общность, представляет собою вместе с тем открытую сторону для сообщения ему своего отчужденного от него существа; по этой стороне оно увлекается в процесс. Бездеятельный народ свободен от порицания; он погружен в объективную, нравственную общность и разрешен в ней без того, чтобы индивидуальность, движущая неподвижным, сообщила себе некоторую определенность во вне и некоторую отделенную от объективной отвлеченности общность, в силу чего однако и субъект становится чем-то отчужденным от своего существа, некоторым *объектом*, и вступает в отношение *внешности* против своей природы и в отношение механизма.

### с. Продукт механического процесса

Продукт *формального* механизма есть объект вообще, безразличная целостность, в которой *определенность положена*. Так как тем самым объект вступил в процесс, как *определенное*, то с одной стороны с прекращением последнего результат есть *покой*, как первоначальный формализм объекта, отрицательность его определенности для себя. Но с другой стороны оказывается снятие определенности, как ее *положительная рефлексия* в себя, возвратившаяся в себя определенность или *положенная целостность понятия и истинная единичность* объекта. Объект, сначала в своей неопределенной общности, далее как *частное*, определен теперь, как *объективно единичное*, так что в нем снята та *видимость единичности*, которая есть лишь некоторая *противополагающая* себя субстанциальной общности самостоятельность.

Эта рефлексия в себя есть теперь, как оказалось, объективное бытие объекта, как одного, которое есть индивидуальная самостоятельность, – *центр*. Во-вторых, рефлексия отрицательности есть общность, которая не есть нечто противостоящее определенности, а определенная внутри себя разумная судьба, – общность, которая *порознивает себя в ней* самой, спокойное в несамостоятельном порознивании объекта и устойчивое в его процессе различие, *закон*. Этот результат есть истина и тем самым также основа механического процесса.

## С. Абсолютный механизм

### а. Центр

Пустое многообразие объекта теперь, во-первых, собрано в объективную единичность, в простое самоопределяющее *средоточие*. Поскольку, во-вторых объект, как непосредственная целостность, удерживает свое безразличие против определенности, то последняя дана в нем, как несущественная или как *взаимная внешность* многих объектов. Первая, существенная определенность образует собою, напротив, *реальную средину* между многими механически взаимодействующими объектами, чрез которую они замкнуты вместе *в себе и для себя*; она есть их объективная общность. Общность оказалась сначала в отношении *сообщения*, как данная лишь чрез *положение*; но как объективная, она есть проникающая, имманентная сущность объектов.

В материальном мире таково *центральное тело*, которое есть и *род*, и *индивидуальная общность* единичных объектов и их механического процесса. Несущественные единичные тела относятся между собою, как *сталкивающиеся* и *давящие*; такого отношения нет между центральным телом и объектами, сущность которых оно составляет; ибо их внешность уже не образует их основного определения. Их тождество с ним есть, следовательно, скорее покой, именно *бытие в их центре*; это единство есть их в себе и для себя сущее понятие. Оно (единство) остается однако лишь некоторым долженствованием, так как положенная вместе с тем внешность объектов не соответствует этому единству. *Стремление* их к центру есть поэтому их абсолютная не положенная через *сообщение* общность, оно образует собою истинный, подлинно *конкретный*, не *извне положенный покой*, в который должен возвратиться процесс несамостоятельности. Поэтому следует считать пустою отвлеченностью, когда в механике принимают, что приведенное в движение тело вообще двигалось бы по прямой линии в бесконечность, если бы оно не утрачивало своего движения вследствие внешнего сопротивления. *Трение* или какая-либо иная форма сопротивления есть лишь явление *центральнойности*, последнее абсолютно возвращает к себе тело; ибо то, обо что трется движущееся тело, имеет силу сопротивления исключительно через свое единение с центром. В *духовной* области центр и единение с ним принимают высшие формы; но единство понятия и его реальности, составляющее здесь ближайшим образом механическую центральность, должно там считаться основным определением.

Таким образом центральное тело перестало быть простым объектом, так как в последнем определенность есть несущественное; ибо это тело обладает уже не только бытием в себе, но и *бытием для себя* объективной целостности. Оно может поэтому считаться *неделимым*. Его определенность по существу отлична от простого *порядка* или *аранжировки* и *внешнего сочетания* частей; как определенность, сущая в себе и для себя, она есть некоторая *имманентная* форма, самоопределяющий принцип, коему присущи объекты, и через который они связаны в некоторое истинное одно.

Но это центральное неделимое есть лишь такой *средний термин*, который еще не имеет никакого истинно крайнего; но как отрицательное единство целого понятия, оно разделяется на такие крайние. Или иначе: первоначально несамостоятельные, внешние себе объекты через возврат понятия определяются также к тому, чтобы быть неделимыми; тождество центрального тела с собою, которое есть еще *стремление*, поражено *внешностью*, которой, так как оно принимается в своей *объективной единичности*, сообщено это тождество. Через эту собственную центральность объекты, поставленные вне этого первого центра, суть сами центры для несамостоятельных объектов. Эти вторые центры и несамостоятельные объекты связаны вместе через этот абсолютный средний термин.

Но и относительные центральные неделимые сами образуют средний термин *некоторого второго умозаключения*, который с одной стороны подчинен высшему крайнему термину, объективной *общности* и *силе* абсолютного центра, а с другой стороны подчиняет несамостоятельные объекты, сосредоточивая в себе их поверхностное или формальное порознение. Эти несамостоятельные объекты также суть средний термин *третьего, формального умозаключения*, так как они образуют связь между абсолютною и относительною центральною индивидуальностью постольку, поскольку последняя имеет в них свою внешность, в силу коей *отношение к себе* есть вместе с тем стремление к некоторому абсолютному средоточию. Формальные объекты обладают в своей сущности тождественным *тяготением* своего непосредственного центрального тела, коему они причастны, как их субъекту и крайнему термину их единичности; через образуемую им внешность он подчинен абсолютному центральному телу; они суть поэтому формальный средний термин частности. Абсолютное же неделимое есть объективно общий средний термин, сосредоточивающий и сохраняющий в себе внутри-бытие относительного неделимого и его внешность. Так напри-

мер *правительство, гражданские неделимые и потребности или внешняя жизнь* единичных людей суть три термина, из коих каждый есть средний термин двух прочих. *Правительство* есть абсолютный центр, в коем сосредоточиваются крайние термины единичных неделимых и их внешние существования; равным образом единичные *неделимые* суть средние термины, которые осуществляют внешнее существование этого общего неделимого и переводят свою нравственную сущность в действительность. Третье умозаключение есть формальное, умозаключение видимости того, что единичные неделимые через свои *потребности* и свое внешнее существование связаны с этою общою абсолютною индивидуальностью; умозаключение, которое, как только субъективное, переходит в другие и находит в них свою истину.

Эта целостность, моменты которой сами суть полные отношения понятий, умозаключения, в коих каждый из трех различных объектов протекает определение среднего и крайнего термина, образует собою *свободный механизм*. В нем различные объекты имеют своим основным определением объективную общность, *проникающее в порознь* и остающееся *тождественным* тяготение. Отношения *давления, толчка, притяжения* и т. под. так же, как *агрегирования* или *смешения*, принадлежат отношению внешности, обосновывающему третье из составленных выше умозаключений. Порядок, который есть чисто внешняя определенность объектов, перешел в их имманентное и объективное определение; последнее есть *закон*.

## в. Закон

В законе проявляется более определенное различие *идеализованной* объективной реальности в противоположность *внешней*. Объект, как *непосредственная* целостность понятия, обладает внешностью, еще не отличенною от понятия, которое еще не положено для себя. Так как объект через понятие вошел внутрь себя, то возникла противоположность *простой центральности* и некоторой *внешности*, которая определена, как внешность, т. е. не *положена*, как сущее в себе и для себя. Это присущее индивидуальности тождество идеализации в силу отношения к внешности есть некоторое *долженствование*. Но индивидуальность *в себе и для себя* есть *конкретный принцип* отрицательного единства, и, как таковая, сама есть *целостность*; единство, которое разделяется на *определенные различия понятия* и остается в них равною самой себе общностью, а тем самым в своей чистой идеализации *расширенным через различие* средоточием. Эта реальность, соответствующая понятию, идеализована, отличена от другой, только стремящейся; отличие, которое есть ближайшим образом некоторое множество объектов, принятое в свою существенность и в чистую общность. Эта реальная идеализация есть душа развитой выше объективной целостности, *в себе и для себя определенное тождество* системы.

Объективное *бытие в себе и для себя* оказывается поэтому в своей целостности определеннее, как отрицательное единство центра, которое разделяется на *субъективную индивидуальность* и *внешнюю объективность*, содержит в последней первую и определяет ее в идеализованном различении. Это самоопределяющее, абсолютно возвращая внешнюю объективность в идеализацию единства, есть принцип *самодвижения*; определенность этого одушевляющего, которое есть различие самого понятия, есть *закон*. Мертвый механизм был выше рассмотренным механическим процессом объектов, которые непосредственно являлись самостоятельными и имели свой центр вне себя; этот процесс, переходящий в покой, проявляет или *случайность* и неопределенное неравенство, или *формальное единообразие*. Это единообразие есть, пожалуй, *правило*, но не *закон*. Лишь свободный механизм обладает *законом*, собственным определением чистой индивидуальности или *сущего для себя* понятия; как различение в себе самом, закон есть настоящий источник самого себя воз-

буждающего движения; и так как он относится в идеализации своего различия только к себе, – *свободная необходимость*.

### с. Переход механизма

Однако, душа еще погружена в свое тело; *определенное отныне*, но *внутреннее* понятие объективной целостности есть свободная необходимость в том смысле, что закон еще не выступил против своего объекта; закон есть *конкретная* центральность, как *непосредственно* в ее объективности распространенная общность. Эта идеализация не различается поэтому определенно на самые объекты; они суть самостоятельные неделимые этой целостности или иначе, если мы бросим обратный взор на формальную ступень, еще не индивидуальные, внешние *объекты*. Закон, правда, имманентен им и образует их природу и силу; но его различие замкнуто в его идеализацию, и объекты сами не различены в идеализованном различии закона. Но объект имеет свою существенную самостоятельность исключительно в идеализованной центральности и ее законе; объект не обладает поэтому силою оказывать сопротивление суждению понятия и самосохраняться в отвлеченной, неопределенной самостоятельности и замкнутости. Вследствие идеализованного имманентного ему различия его существование есть *положенная через понятие определенность*. Таким образом его несамостоятельность есть уже *стремление* не к *центральному пункту*, относительно которого он, поскольку его отношение есть лишь стремление, есть еще явление некоторого самостоятельного внешнего объекта, но к *определенно противоположенному ему объекту*; равно как и центр тем самым стал внеположным и его отрицательное единство перешло в *объективированную противоположность*.

Центральность есть поэтому теперь *отношение* этих одна относительно других отрицательных и напряженных объективностей. Таким образом, свободный механизм определяет себя, как *химизм*.

## Вторая глава

### Химизм

Химизм в общем составе объективности образует собою момент суждения ставшей объективной разницы и процесса. Так как уже его началом служит определенность и положение, и так как химический объект есть вместе с тем объективная целостность, то его ближайший ход развития прост и вполне определен своим предположением.

#### А. Химический объект

Химический объект отличается от механического тем, что последний есть некоторая целостность, безразличная относительно определенности; напротив, природе химического процесса свойственна *определенность*, тем самым *отношение к другому* и род и способ этого отношения. Эта определенность есть вместе с тем по существу *порождение*, т. е. принята в общность; таким образом, она есть *принцип*, – *общая определенность* не только *некоторого единичного объекта*, но также и *другого*. В нем отличается поэтому его понятие, как внутренняя целостность обеих определенностей, от той определенности, которая составляет природу единичного объекта в его *внешности и существовании*. Так как он таким образом в себе есть целое понятие, то он обладает в нем самом *необходимостью* и *стремлением* снять противоположное ему *одностороннее существование* и сделаться тем *реальным целым* в существовании, каков он по своему понятию.

Об употреблении выражения *химизм* для обозначения отношения различия объективности, как оказалось, можно кроме того заметить, что здесь оно не должно быть понимаемо так, как будто это отношение проявляется лишь в той форме природы элементов, которая именуется собственно так называемым химизмом. Уже на метеорологическое отношение следует смотреть, как на процесс, части которого имеют более природу физических, чем химических элементов. В живых существах под эту схему подходит отношение полов, равно как она составляет *формальную* основу для духовных отношений любви, дружбы и т. д.

При ближайшем рассмотрении химический объект, как некоторая *самостоятельная* целостность, есть нечто рефлектированное в себя и тем самым отличное от своего рефлектирования во вне, – как некоторое безразличное *основание*, которое не есть еще различно определенное неделимое; и личность есть также такое лишь к себе относящееся основание. Имманентная же определенность, образующая *различие* химического объекта, *во-первых*, так рефлектирована в себя, что это снятие отношения во вне есть лишь формальная отвлеченная общность; таким образом это отношение к внешнему есть определение его непосредственности и осуществления. С этой стороны он не возвращается в нем самом в индивидуальную целостность, и отрицательное единство содержит оба момента его противоположения в двух *отдельных объектах*. Поэтому некоторый химический объект не может быть понят из себя самого, и бытие одного есть бытие некоторого другого. Но, *во-вторых*, определенность абсолютно рефлектирована в себя и есть конкретный момент индивидуального понятия целого, которое (понятие) есть общая сущность, *реальный род* частного объекта. Химический объект, будучи тем самым противоречием своего непосредственного положения и своего имманентного индивидуального понятия, есть некоторое *стремление* снять определенность своего существования и осуществить объективную целостность понятия. Хотя он есть также нечто несамостоятельное, но так, что он противится тому своею собственною природою и самоопределяющим образом начинает *процесс*.

## В. Процесс

1. Он начинает с того предположения, что напряженные объекты, поскольку они противоположны себе самим, ближайшим образом тем самым противоположны один другому; отношение, именуемое их *сродством*. Так как каждый из них по своему понятию находится в противоречии с собственной односторонностью своего осуществления и потому стремится снять ее, то тем самым непосредственно положено стремление снять и односторонность другого и через это взаимное приравнение и соединение положить реальность соответственно тому понятию, которое содержат в себе оба момента.

Поскольку каждый объект положен, как в нем самом противоречащий себе и снимающий себя, то они удерживаются лишь *внешнею силою* во взаимном отделении и от их взаимного восполнения. Средний термин, через который связываются эти крайние термины, есть, *во-первых, сущая в себе* природа обоих, целостное держащее их внутри себя понятие. Но, *во-вторых*, так как они противостоят один другому в их осуществлении, то их абсолютное единство есть также *отличенный* от них, как *осуществленный*, еще формальный элемент, – элемент того *сообщения*, в котором они вступают между собою во внешний союз. Так как реальное различие свойственно крайним терминам, то этот средний термин есть лишь отвлеченная нейтральность, реальная их возможность; как бы *теоретический элемент* осуществления химических объектов, их процесса и его результата; в телах функцию этого посредника исполняет *вода*; в духовной области, поскольку в ней имеет место подобие такого отношения, им считается вообще *знак* и ближайшим образом *язык*.

Отношение объектов, как простое сообщение через этот элемент, есть с одной стороны спокойное совпадение, а с другой в той же мере *отрицательное отношение*, причем составляющее их природу конкретное понятие полагается через сообщение, как реальное, и тем самым *реальное различие* объектов сводится к единству их понятия. Их предшествовавшая самостоятельная *определенность* тем самым снимается в соединении, соответствующем тому понятию, которое в обоих них одно и то же, причем их противоположность и напряжение притупляются; вследствие того их стремление достигает в этом взаимном восполнении своей спокойной *нейтральности*.

Процесс этим путем *угаснул*; так как противоречие понятия и реальности приравнено, то крайние термины умозаключения утратили свою противоположность и тем самым перестали быть крайними, как один относительно другого, так и относительно среднего термина. Продукт есть *нечто нейтральное*, т. е. такое, в чем составные части, уже не могущие быть названными объектами, уже не обладают своею напряженностью, а стало быть и свойствами, которые были им присущи, как напряженным, причем в них, однако, сохранилась *способность* их прежней самостоятельности и напряженности. А именно, отрицательное единство нейтрального (продукта) исходит от некоторого *предположенного* различия; *определенность* химического объекта тождественна с его объективностью, она первоначальна. Через вышерассмотренный процесс это различие снято лишь *непосредственно*; поэтому определенность еще не рефлексирована в себя абсолютно, и вследствие того продукт процесса есть лишь формальное единство.

2. В этом продукте, правда, угасли напряженность противоположности и отрицательное единство, как деятельность процесса. Но так как это единство существенно для понятия и вместе с тем само достигло осуществления, то оно еще имеет место, хотя выступило *вне* нейтрального объекта. Процесс не возбуждается вновь сам собою, так как он имел различие лишь своим *предположением*, а не *полагал* его сам. Эта внешняя объекту самостоятельная отрицательность, осуществление *отвлеченной* единичности, бытие для себя которой имеет свою реальность в *безразличном объекте*, сама внутри себя напрягается против своей отвлече-

ченности, есть внутри себя беспокойная деятельность, разрушающая себя в своем направлении во вне. Она относится *непосредственно* к объекту, спокойная нейтральность которого есть реальная возможность ее противоположности; последняя есть теперь *средний термин* бывшей ранее того только формальной нейтральности, сам внутри себя конкретный и определенный.

Ближайшее непосредственное отношение *крайнего термина отрицательного единства* к объекту состоит в том, что последний им определяется и вследствие того разделяется. Это разделение может ближайшим образом признаваться за восстановление той противоположности напряженного объекта, с которой начался химизм. Но это определение не образует собою другого крайнего термина умозаключения, а входит в непосредственное отношение порознивающего принципа к среднему термину, которому оно сообщает эту свою непосредственную реальность; это та определенность, которою вместе с тем обладает в разделительном умозаключении средний термин независимо от того, что он выражает собою общую природу предмета, через что последний есть столько же объективная общность, сколько и определенная частность. *Другой крайний термин* умозаключения противостоит внешнему *самостоятельному среднему термину* единичности; он есть поэтому также самостоятельный средний термин *общности*; разделение, испытываемое в нем поэтому реальной нейтральностью среднего термина, состоит в том, что оно разложено не на взаимно различные, но на *безразличные* моменты. Эти моменты суть тем самым с одной стороны, отвлеченное, безразличное *основание*, а с другой – его *одухотворяющий* принцип, приобретающий через свое отделение от основания также форму безразличной объективности.

Это разделительное умозаключение есть полнота химизма, в которой изображено то же самое объективное целое, как самостоятельное *отрицательное* единство, далее в среднем термине, как *реальное* единство, наконец и химическая реальность, разложенная на ее отвлеченные моменты. В последних определенность не так, как в нейтральном, достигла в *некотором другом* своей *рефлексии в себя*, но возвратилась в себе к своей отвлеченности, к *первоначально определенному элементу*.

3. Тем самым эти элементарные объекты освобождены от химической напряженности; в них через реальный процесс *положены* первоначальные основы того *предположения*, с которого начался химизм. А поскольку далее, с одной стороны, его *внутренняя определенность*, как таковая, есть по существу противоречие его *простому безразличному существованию* и есть его *определенность* и стремление во вне, которое разделяется, полагая напряженность в его объекте и в *некотором другом*, дабы *иметь нечто такое*, к чему он мог бы относиться как к различному, чем он мог бы нейтрализоваться и тем самым сообщить своей простой определенности существующую реальность, то, вследствие того, химизм возвратился к своему началу, в коем противоположно напряженные объекты ищут один другой и затем соединяются через формальный, внешний средний термин в нечто нейтральное. С другой стороны химизм снимает себя через этот возврат в свое *понятие* и перешел в некоторую высшую сферу.

## С. Переход химизма

Уже обычная химия обнаруживает примеры таких химическим изменений, при которых, напр., некоторое тело сообщает части своей массы более высокую степень окисления и тем самым понижает степень окисления другой ее части, которая может затем войти в нейтральное соединение с приближенным к ней другим отличным от нее телом, что было бы невозможно при сохранении первой непосредственной степени окисления. То, что здесь происходит, состоит в том, что объект относится к некоторому другому не по непосредственной, односторонней определенности, но по внутренней целостности некоторого первоначального

чального *отношения* *полагает предположение*, потребное для осуществления им некоторого реального отношения, и тем самым образует для себя некоторый средний термин, через который связывает свое понятие со своею реальностью; это в себе и для себя определенная единичность, конкретное понятие, как принцип *разделения* на крайние термины, *обратное соединение* коих их есть действие *того же самого* отрицательного принципа, который тем самым *возвращается* к своему первому *определению*, но уже как *объективированный*.

Сам химизм есть *первое отрицание безразличной объективности и внешней определенности*; таким образом, ему еще присущи непосредственная самостоятельность объекта и внешность. Поэтому он еще не есть для себя та полнота самоопределения, которая происходит из него, и в которой он собственно снимается. Три полученные выше умозаключения образуют собою его полноту; первое имеет средним термином формальную нейтральность и крайними – напряженные объекты; второе имеет средним термином продукт первого, реальную нейтральность, крайними – разделяющую деятельность и ее продукт, безразличный элемент; третье же есть реализующее себя понятие, то полагающее себе предположение, которое обуславливает процесс его реализации, – умозаключение, сущность которого есть общее. Но в виду непосредственности и внешности, кои в этом определении свойственны химической объективности, *эти умозаключения еще остаются взаимно внешними*. Первый процесс, продукт которого есть нейтральность напряженных объектов, угасает в своем продукте и есть извне приводящее дифференцирование, вновь прекращающее его; будучи обусловлен некоторым непосредственным предположением, он исчерпывается последним. Таким образом выделение различных крайних терминов из нейтральной среды, а также их разложение на их отвлеченные элементы, исходит от *извне приводящих условий* и возбуждений к деятельности. Но поскольку оба существенных момента процесса, с одной стороны нейтрализация, а с другой – разделение и редукция, связаны в одном и том же процессе, а *соединение* и ослабление напряженных средних терминов есть также *разделение* в них, то в силу лежащей еще в основе внешности они образуют собою две стороны; крайние термины, которые выделяются в одном и том же процессе, суть иные объекты или материи, чем те, которые в нем соединяются; и поскольку первые опять-таки выходят из него различными, они должны обращаться во вне; их новая нейтрализация есть иной процесс, чем та, которая имела место в первом процессе.

Но эти различные процессы, оказавшиеся необходимыми, составляют столько же *ступеней*, через которые снимаются *внешность* и *обусловленность*, вследствие чего понятие выступает, как определенное в себе и для себя и как не обусловленная внешностью целостность. В первом процессе снимается внешность образующих собою всю реальность различных противоположных крайних терминов или различие сущего *в себе* определенного понятия от его *существующей* определенности; во втором снимается внешность реального единства, соединение, как только *нейтральное*; ближайшим образом формальная деятельность снимается в столь же формальных основаниях или безразличных определенностях, *внутреннее* понятие которых есть теперь возвратившаяся в себя, абсолютная деятельность, реализующая себя в ней самой, т. е. *полагающая* в себе определенные различия и строящая себя через это *опосредование*, как реальное единство, – опосредование, которое тем самым есть *собственное* опосредование понятия, его самоопределение и в виду его рефлексии в себя имманентное *предположение*. Третье умозаключение, которое, с одной стороны, есть восстановление предшествовавшего процесса, с другой, снимает еще остающийся последний момент *безразличных* оснований, – вполне отвлеченную внешнюю *непосредственность*, которая, таким образом, становится *собственным* моментом опосредования понятия самим собою. Понятие, которое тем самым сняло все моменты своего объективного существования, как внешние, и положило их в свое простое единство, вследствие того



совершенно освободилось от объективной внешности, к коей оно относится, лишь как к несущественной реальности; это объективное свободное понятие есть *цель*.

## Третья глава Телеология

Там, где воспринимается *целесообразность*, признается, как ее источник, *рассудок*, т. е. для цели требуется субъективное, свободное осуществление понятия. *Телеология* противопоставляется, главным образом, *механизму*, при котором положенная в объекте определенность, как внешняя, по существу есть такая, в коей не обнаруживается никакого *самоопределения*. Противоположность *causarum efficientium* и *causarum finalium*, только *действующих* и *конечных причин*, относится к тому различению, к которому, взятому в конкретной форме, сводится также исследование того, следует ли понимать абсолютную сущность мира, как слепой природный механизм или как самоопределяющийся по целям рассудок. Антиномия *фатализма* вместе с *детерминизмом* и *свободы* также касается противоположности механизма и телеологии; ибо свободное есть понятие в своем осуществлении.

Прежняя метафизика обращалась с этими понятиями так же, как и с прочими; она отчасти предполагала некоторое представление мира и пыталась доказать, что ему соответствует то или другое из этих понятий, противоположное же ему неудовлетворительно, так как из последнего он *необъясним*; отчасти же не исследовала при этом, какое из понятий, механической ли причинности или цели, содержит истину *в себе и для себя*. Если это установлено для себя, то пусть объективный мир представляет собою и механические, и конечные причины; их осуществление не есть мерило истины, но напротив, истинное есть критерий того, какое из этих осуществлений по истине принадлежит миру. Как и субъективный рассудок обнаруживает в нем (рассудке) заблуждения, так и объективный мир обнаруживает такие стороны и ступени истины, которые для себя лишь односторонни, неполны и суть только отношения явлений. Если механизм и целесообразность противоположны, то именно потому их нельзя считать *равноценными*, каждое понятие правильным для себя, имеющим такую же ценность, как и другое, причем все дело сводилось бы лишь к тому, к чему может быть применено то или другое из них. Эта равноценность обоих понятий зависит лишь от того, что они *суть*, что мы *имеем* их оба. Но так как они противоположны, то необходимый первый вопрос состоит в том, которое из них есть истинное; а настоящий высший вопрос состоит в том, *не есть ли их истина нечто третье, или одно из них есть истина другого*. Но *отношение цели* оказалось истинною механизму. То, что представлял собою *химизм*, совпадает с *механизмом* постольку, поскольку цель есть понятие в свободном осуществлении, и поскольку вообще последнему противостоит несвобода химизма, его погружение во внешность; оба, механизм и химизм объемлются природною необходимостью, так как в первой не осуществляется объект, ибо в нем, как в механическом, нет самоопределения, а во втором понятие или достигает лишь напряженного, одностороннего осуществления, или, поскольку оно выступает, как единство, напрягающее нейтральный объект к осуществлению, оно, снимая себя в этом разделении, внешне себе самому.

Чем теснее телеологический принцип связывается с понятием некоторого *внемирового* рассудка и поэтому вызывает благоприятное отношение к себе со стороны благочестия, тем более он, по-видимому, отклоняется от истинного исследования природы, стремящегося познать свойства природы, не как чуждые ей, но как *имманентные ей определенности*, и признающему лишь такое познание *пониманием*. Но так как цель есть само понятие в своем осуществлении, то может показаться странным, что познание объектов из их понятия является незаконным выходом в некоторый *инокродный* элемент, а напротив, механизм, для которого определенность объекта есть определенность, положенная в нем внешним образом и через другое, считается более *имманентным* взглядом, чем телеология. Механизм, по крайней мере обычный, несвободный, равно как и химизм, правда, должны считаться некоторым

имманентным принципом, поскольку определяющее *внешнее* есть *само опять-таки лишь такой объект*, нечто внешним образом определенное и безразличное к такой определенности, или в химизме другой объект есть нечто также химически определенное, вообще, поскольку существенный момент целостности всегда лежит в некотором внешнем. Поэтому эти принципы остаются в границах той же самой природной формы конечности; но хотя они, разным образом, не хотят превзойти конечного и приводят явления лишь к конечным причинам, которые сами требуют дальнейшего движения (мысли), но они, вместе с тем, расширяются в формальную целостность отчасти в понятиях силы, причины и т. под. определениях рефлексии, причем последние должны выражать собою *первоначальность*; отчасти же через *отвлеченную общность* – во *всеобщности силы*, в *полноте* взаимодействующих причин. Тем самым механизм сам проявляет себя, как стремление к целостности, которое старается понять природу *для себя*, как некоторое целое, не требующее для *своего* понятия ничего другого, кроме целостности, не находящей себя в цели и в связанном с нею внешнем рассудке.

Итак, целесообразность проявляется прежде всего, как *высшее* вообще; как *рассудок*, который определяет, *внешним образом*, многообразие объектов *посредством некоторого в себе и для себя сущего единства*, так что безразличные определенности объектов становятся *через это отношение существенными*. В механизме они становятся такими через *простую форму необходимости*, причем их *содержание* безразлично, ибо они должны оставаться внешними и ими удовлетворяется лишь рассудок, как таковой, познавая таким путем свою связь, отвлеченное тожество. Напротив, в телеологии становится важным содержание, так как она предполагает некоторое понятие, нечто *определенное в себе и для себя* и тем самым самоопределяющее и, следовательно, отличает от *отношения* различения и их взаимного определения, от *формы, рефлексированное в себя единство*, нечто *определенное в себе и для себя* и, стало быть, *некоторое содержание*. Но если последнее *конечно* и незначительно, то оно противоречит тому, чем оно должно быть, ибо цель по своей форме есть *внутри себя бесконечная* деятельность, в особенности, если совершающееся по целям действие признается за *абсолютные* волю и рассудок. Телеология потому навлекала на себя столь многие упреки в нелепости, что цели, которые она указывала, были то значительнее, то ничтожнее, и отношение целей объектов должно было часто представляться игрою, ибо это отношение являлось столь внешним и потому случайным. Напротив, механизм оставляет за определенностями объектов по их содержанию значение случайностей, к которым объекты безразличны, и которые ни для самих себя, ни для субъективного рассудка не должны иметь более высокого значения. Потому этот принцип, связывая собою внешнюю необходимость, сообщает сознание бесконечной свободы в противоположность телеологии, которая выдвигает, как нечто абсолютное, маловажное и даже презренное, только бесконечно стесняя тем самым общую мысль, которая может даже вызывать отвращение.

Формальный недостаток, ближайшим образом свойственный этой телеологии, состоит в том, что она приводит лишь к *внешней целесообразности*. Так как понятие тем самым полагается, как нечто формальное, то ее содержание есть также нечто внешним образом данное в многообразии объективного мира, данное в тех же определенностях, которые составляют содержание и механизма, но как нечто внешнее, случайное. Вследствие такой общности содержания *форма целесообразности* составляет для себя исключительно существенное в телеологии. В виду сего, даже если не принимать еще во внимание различия внешней и внутренней целесообразности, отношение цели оказалось вообще в себе и для себя *истиною механизма*. Телеологии свойствен вообще более высокий принцип – понятие в своем осуществлении, которое в себе и для себя есть бесконечное и абсолютное; принцип свободы, совершенно уверенный в своем самоопределении и абсолютно освобожденный от механизма.

Одна из величайших заслуг *Канта* в философии состоит в различении, которое он установил между относительно или *внешнею* и *внутреннею* целесообразностью; к последней он отнес понятие *жизни, идею*, и тем самым *положительно* возвысил философию над определениями рефлексии и относительным миром метафизики, что критика разума сделала лишь несовершенно, в весьма превратном направлении и только *отрицательно*. Уже было упомянуто, что противоположность телеологии и механизма есть ближайшим образом более общая противоположность *свободы* и *необходимости*. Кант провел противоположность в этой форме при изложении *антиномий* разума и именно, как *третье противоречие трансцендентальных идей*. Я приведу его изложение, на которое было уже указано ранее, совершенно кратко, так как существенное в нем столь просто, что не требует подробного изложения, и так как вид и способ кантовых антиномий подробнее разъяснен в другом месте.

*Тезис* рассматриваемой здесь антиномии гласит: причинность по законам природы не есть единственная, из коей могут быть выведены все явления мира. Необходимо еще для их объяснения признавать причинность, действующую посредством свободы.

*Антитезис*: нет никакой свободы, но все в мире совершается исключительно по законам природы.

Доказательство, как и при прочих антиномиях, происходит, во-первых, апагогически, через допущения противоположности каждого тезиса; во-вторых для обнаружения противоречивости этого допущения принимается наоборот и предполагается правильным противоположное ему, т. е. доказуемое предложение. Без всего обхода доказательства можно бы было поэтому обойтись; оно состоит не в чем ином, как в ассерторическом утверждении обоих противоположных предложений.

А именно для доказательства *тезиса* надлежит прежде всего предположить: *нет никакой иной причинности*, кроме действующей по законам природы, т. е. до механической необходимости вообще, включая в нее и химизм. Это предложение противоречит себе, так как закон природы состоит именно в том, что ничто не происходит *без достаточной a priori определенной причины*, которой поэтому свойственна абсолютная самодеятельность; т. е. противоположное тезису допущение противоречиво потому, что оно противоречит тезису.

Для доказательства *антитезиса* следует предположить: существует *свобода*, как некоторый особый вид причинности, такое состояние, с которого просто начинается ряд его последствий. Но так как такое начало *предполагает* состояние, не имеющее со своим предшествовавшим никакой *причинной связи*, то оно противоречит *закону причинности*, который делает единственно возможными единство опыта а самый опыт; т. е. допущение свободы, противоречащее антитезису, невозможно потому, что оно противоречит антитезису.

Та же самая антиномия возвращается по существу в *критике телеологической силы суждения*, как противоположность того взгляда, по коему *всякое произведение материальных вещей совершается по чисто механическим законам*, и того, по которому *некоторое их произведение по этим законам невозможно*. Кантово разрешение этой антиномии таково же, как и общее разрешение прочих антиномий; а именно оно состоит в том, что разум не может доказать ни того ни другого предложения, так как мы по чисто эмпирическим законам природы *не можем иметь никакого определяющего принципа a priori* возможности вещей; что поэтому далее оба они должны считаться не *объективными предложениями*, а *субъективными правилами*; что я, с одной стороны, должен постоянно *рефлектировать* о всех событиях природы по принципу чистого механизма природы, но что это не препятствует по случайному поводу *обсуждать* некоторые природные формы по *другому правилу*, именно по принципу конечных причин; как будто эти *два правила*, долженствующие служить при этом лишь для *человеческого разума*, не состоят между собою в той же противоположности, как и вышеупомянутые *предложения*. При такой точке зрения, как указано выше, совсем не исследуется именно то, что единственно представляет собою философский интерес, именно

какому из обоих принципов в себе и для себя присуща истина; а при таком взгляде на дело нет никакой разницы в том, должны ли эти принципы считаться *объективными*, что значит здесь – внешне осуществляющимися определениями природы, или просто *правилами* субъективного познания; все это познание собственно говоря субъективно, т. е. случайно, так как оно по *случайному поводу* пробегает то к одному, то к другому правилу, смотря по тому, какое из них считается подходящим для данного объекта, вообще же не спрашивает об *истине* самых этих определений, все равно суть ли они определения объектов или познания.

Но как ни неудовлетворительно по своей существенной точке зрения кантово рассмотрение телеологического принципа, во всяком случае достойно внимания то положение, какое Кант отводит этому принципу. Приписывая его *рефлектирующей силе суждения*, он делает его некоторым связующим *средним членом* между *общностью разума* и *единичностью воззрения*; далее он различает эту *рефлектирующую* силу суждения от определяющей, которая просто *подчиняет* частное общему. Такое общее, которое есть только *подчиняющее*, есть *отвлеченное*, становящееся *конкретным* лишь в некотором другом, в частном. Напротив цель есть *конкретное общее*, имеющее в нем самом момент частности и внешности, и которое поэтому есть деятельность, стремление отталкивать себя от самого себя. Понятие, как цель, есть, конечно, некоторое *объективное суждение*, одно определение которого есть субъект, т. е. конкретное понятие, определенное через себя самого, а другое – не только предикат, но и внешняя объективность. Но отношение цели не есть еще потому некоторое *рефлектирующее* суждение, рассматривающее внешние объекты лишь с точки зрения некоторого единства, *как будто* какой-то рассудок дал их *на потребу нашей познавательной способности*; оно есть в себе и для себя сущее истинное, судящее *объективно* и абсолютно определяющее внешнюю объективность. Отношение цели есть тем самым нечто большее, чем *суждение*, оно есть *умозаключение* самостоятельного свободного понятия, совпадающего с самим собою через объективность.

Цель оказалась *третьим* относительно механизма и химизма; она есть их истина. Так как она сама находится еще внутри сферы объективности или непосредственности целостного понятия, то она еще причастна внешности, как таковой, и ей противостоит некоторый объективный мир, с коим она соотносится. С этой стороны механическая причинность, объемлющая собою вообще и химизм, является перед этим *отношением цели*, которое *внешне*, но *подчиняет себе ее* (причинность), снятую в себе и для себя. Что касается ближайшего за сим отношения, то механический объект, как непосредственная целостность, безразличен к своему определению, а тем самым и к тому, чтобы быть определяющим. Эта внешняя определенность теперь доразвилась до самоопределения, и тем самым отныне *положено* в объекте лишь *внутреннее* или, что то же самое, лишь *внешнее понятие*; цель есть ближайшим образом само это внешнее относительно механизма понятие. Таким образом и относительно химизма цель есть самоопределяющее, которое возвращает обуславливающее его внешнее становление определения к единству понятия. Отсюда явствует природа подчинения обеих предыдущих форм объективного процесса; то другое, которое было для них бесконечным прогрессом, есть ближайше внешним образом положенное для них понятие, которое и есть цель; субстанция есть не только понятие, но и внешность есть существенный для них, составляющий их определенность момент. Механическая или химическая техника по характеру своему – быть определенной извне – сама предлагает себя на службу отношению цели, которое теперь и должно быть рассмотрено ближе.

## А. Субъективная цель

В *центральности* объективной сферы, которая есть безразличие к определенности, *субъективное* понятие ближайшим образом вновь нашло и положило *отрицательный* обь-

*единяющий пункт*; в химизме же – объективность *определений понятия*, только через которую оно положено, как *конкретное объективное понятие*. Отныне его определенность и его простое различие имеет в нем самом *определенность внешности*, и его простое единство есть тем самым единство, отталкивающее себя от самого себя и тем самым сохраняющееся. Поэтому цель есть субъективное понятие, в смысле существенного стремления и побуждения положить себя внешним образом. Тем самым она избавлена от гибели. Она не есть ни самообнаруживающаяся сила, ни некоторая субстанция и причина, проявляющая себя в акциденциях и действиях.

Сила есть лишь нечто отвлеченно внутреннее, пока она не обнаружила себя; иначе сказать, она имеет существование лишь в том обнаружении, к которому она должна быть возбуждена. То же справедливо о причине и субстанции; так как они имеют действительность лишь в акциденциях и в действии, то их деятельность есть переход, против которого они не сохраняют своей свободы. Правда цель может также быть определена, как сила и причина, но эти выражения сохраняют здесь лишь небольшую часть своего значения; если они высказываются о ней по своей истине, то это может быть сделано лишь таким способом, который снимает их понятие; она есть некоторая сила, которая сама возбуждает себя к обнаружению, некоторая причина, которая есть причина самой себя, или действие которой есть непосредственно причина.

Если целесообразное приписывается некоторому рассудку, как было упомянуто выше, то при этом принимается во внимание *определенность содержания*. Но последнее должно быть вообще понимаемо, как *разумное в своем осуществлении*. Оно потому обнаруживает *разумность*, что оно есть конкретное понятие, удерживающее *объективное различие в своем абсолютном единстве*. Поэтому оно есть по существу *умозаключение* в нем самом. Оно есть равное себе *общее*, и именно как содержащее отталкивающую себя от себя отрицательность, ближайшим образом оно есть общая и тем самым еще *неопределенная деятельность*; но так как последняя есть отрицательное отношение к себе самой, то она непосредственно *определяет* себя и сообщает себе момент *частности*, который, как равным образом *рефлектированная в себя полнота формы*, есть *содержание в противоположность к положенному различию формы*. Также непосредственно эта отрицательность через свое отношение к самой себе есть абсолютная рефлексия формы в себя и *единичность*. С одной стороны, эта рефлексия есть *внутренняя общность субъекта*, а с другой стороны – *рефлексия во вне*; и тем самым цель есть еще нечто субъективное, и деятельность ее направлена к внешней объективности.

А именно цель есть в объективности возвратившееся к себе самому понятие; определенность, которую она дает себе в ней, есть определенность *объективного безразличия и внешности* определения; ее отталкивающая себя от себя отрицательность поэтому такова, что моменты ее, поскольку они суть лишь определения самого понятия, имеют также форму взаимного объективного безразличия. В формальном *суждении субъект и предикат* уже определились один относительно другого, как самостоятельные; но их самостоятельность была пока лишь отвлеченною общностью; теперь же она достигла определения *объективности*; но как момент понятия, это совершенное различие включено в простое единство понятия. Поскольку же цель есть эта полная *рефлексия* объективности *в себя* и притом *непосредственно*, то, *во-первых*, отличается самоопределение или частность, как *простая* рефлексия в себя от *конкретной* формы, и образует собою некоторое *определенное содержание*. Цель поэтому *конечна*, хотя она по своей форме есть также бесконечная субъективность. Во-вторых, так как ее определенность имеет форму объективного безразличия, этой определенности свойствен вид некоторого *предположения*, и конечность цели с этой стороны состоит в том, что она имеет перед собою некоторый *объективный* механический и химический мир, к которому ее деятельность относится, как к *данному*; таким образом ее самоопределяю-

щая деятельность в своем тождестве непосредственно *внешня самой себе* и есть столько же рефлексия в себя, сколько и рефлексия во вне. Поэтому ей свойственно еще некоторое по истине *внемировое* осуществление, именно поскольку ей противостоит эта объективность, так же как последняя, напротив, противостоит цели, как механическое и химическое, еще не определенное и не проникнутое целью целое.

Поэтому движение цели может теперь быть выражено так, что оно направляется к снятию ее *предположения*, т. е. непосредственности объекта, и определяет его к *положению* через понятие. Это отрицательное отношение к объекту есть равным образом отрицательное отношение и к себе, снятие субъективности цели. Положительная реализация цели, именно соединение с нею объективного бытия, так что последнее, которое, как момент цели, есть непосредственно тождественная ей определенность, оказывается *внешнею*, и наоборот, объективность *полагается* скорее, как *предположение*, чем как определенная через понятие. Цель есть внутри ее самой стремление к своей реализации; определенность моментов понятия есть внешность; их *простота* в единстве понятия не соответствует, однако, тому, что есть это единство, и потому понятие отталкивает себя от себя самого. Это отталкивание есть *решение* вообще, отношение отрицательного единства к себе, в силу коего оно есть *исключающая* частность; но через это *исключение* оно *решается* или *включает* себя в себя, так как *самоопределение* есть положение *себя самого*. С одной стороны, так как субъективность определяет себя, она обращает себя в частность, дает себе содержание, которое, будучи включено в единство понятия, есть еще внутреннее; но это *положение*, эта простая рефлексия в себя, есть, как оказалось, вместе с тем непосредственно некоторое *предположение*; и в том моменте, в коем определяет *себя* субъект цели, он вошел в отношение к безразличной внешней объективности, которая сделана им равною этой внутренней определенности, т. е. должна быть положена, как нечто *определенное* через *понятие*, ближайшим образом как *средство*.

## В. Средство

В цели первое непосредственное положение есть вместе с тем положение чего-то внутреннего, т. е. определенного, как *положенное*, и вместе с тем предположение некоторого объективного мира, безразличного относительно определения цели. Но субъективность цели есть *абсолютно отрицательное единство*; поэтому ее *второе* определение есть вообще снятие этого предположения; это снятие есть *возврат внутрь себя*, поскольку им снимается тот момент *первого отрицания*, положение противоположного субъекту отрицательного, т. е. внешнего объекта. Но противоположно предположению или непосредственности определения, объективному миру, только *первое*, само непосредственное и потому внешнее отрицание. Это положение есть еще поэтому не сама выполненная цель, но лишь ее *начало*. Так определенный объект есть пока *средство*.

Цель через средство соединяется с объективностью и в последней с самой собою. Средство есть средний термин умозаключения. Цель для своего выполнения нуждается в некотором средстве, так как она конечна; в средстве, т. е. в среднем термине, имеющем вместе с тем относительно самой цели вид чего-то *внешнего*, а относительно ее выполнения – вид безразличного существования. Абсолютное понятие имеет в себе самом опосредование таким образом, что его первое положение не есть предположение, основным определением объекта которого была бы безразличная внешность; но мир, как творение, имеет лишь форму такой внешности, отрицательность и положенность которой составляют собственно его основное определение. Конечность цели состоит поэтому в том, что ее определение вообще внешне себе самому и тем самым его первое, как мы видели, распадается на некоторое положение и некоторое предположение; поэтому *отрицание* этого определения

есть, с одной стороны, уже рефлексия в себя, а с другой, оно есть скорее лишь *первое* отрицание; или, иначе, рефлексия в себя сама также внешня себе и есть рефлексия во вне.

Средство есть поэтому *формальный* средний термин некоторого *формального* умозаключения; оно есть нечто *внешнее* относительно *крайнего термина* субъективной цели, равно как также в силу того относительно крайнего термина объективной цели; как частность в формальном умозаключении есть безразличный *medius terminus*, место коего могут заступить и другие. Как далее последний есть средний термин лишь вследствие того, что он относительно одного крайнего термина есть определенность, а относительно другого – общее, и следовательно, его опосредствующее определение есть лишь относительное, через другое, так и средство есть опосредствующий средний термин, во-первых, лишь потому, что он есть некоторый непосредственный объект, а, во-вторых, потому, что он есть средство в силу внешнего ему отношения к крайнему термину цели; каковое отношение есть для него некоторая форма, к коей он безразличен.

Понятие и объективность связаны поэтому в средстве лишь внешним образом; постольку оно есть просто *механический объект*. Отношение объекта к цели есть некоторая посылка или непосредственное отношение, которое в рассуждении цели, как было указано, есть *рефлексия в самого себя*; средство есть присущий цели предикат; его объективность подчинена определению цели, которая ради ее конкретности есть общность. Через это определение цели, которое есть в ней, цель имеет подчиняющее положение и относительно другого крайнего члена, – первоначально еще неопределенной объективности. Наоборот, средству, как *непосредственной объективности* принадлежит относительно субъективной цели *общность существования*, которое еще чуждо субъективной единичности цели. Так как поэтому цель ближайшим образом есть лишь внешняя определенность для средства, то она сама, как внешнее единство, находится вне средства, поскольку средство есть механический объект, которому цель присуща, лишь как некоторая определенность, а не как простая конкретность в ней полноты. Но как объединяющее, средство должно само быть полнотою цели. Было указано, что определение цели в средстве есть вместе и рефлексия в себя само; постольку средство есть *формальное* отношение в себе, так как *определенность* положена, как *реальное безразличие*, как *объективность* средства. Но именно потому эта, с одной стороны, чистая субъективность есть вместе с тем также *деятельность*. В субъективной цели отрицательное отношение к себе самой еще тождественно с определенностью, как таковою, с содержанием и внешностью. Но в возникающем объектировании цели, в становлении простого понятия другим, выступают отдельно эти моменты, или, наоборот, именно в этом и состоит это становление другим или самая внешность.

Этот средний термин в его целости есть тем самым сам полнота умозаключения, в коем отвлеченная деятельность и внешне средство составляют крайние термины, а средний термин есть та определенность объекта целью, через которую (определенность) он есть средство. Но далее *общность* есть отношение целесообразной деятельности и средства. Средство есть объект, он есть *в себе* полнота понятия; средство не имеет против цели никакой силы сопротивления, какую оно ближайшим образом имеет против какого-либо другого непосредственного объекта. Относительно цели, которая есть положенное понятие, оно поэтому совершенно проницаемо и восприимчиво к ее усвоению, так как оно *в себе* тождественно ей. Но отныне оно также *положено*, как проницаемое для понятия, ибо в центральности (в механизме) оно есть (лишь) стремящееся к отрицательному единству; равным образом в химизме оно стало, как нейтральное, а также как различное, чем-то несамостоятельным. Его несамостоятельность состоит именно в том, что оно лишь *в себе* есть полнота понятия; последнее же есть бытие для себя. Поэтому характер объекта относительно цели состоит в том, чтобы быть бессильным и служить ей; она есть его субъективность или душа, имеющая в нем свою внешнюю сторону.



Объект, *непосредственно* таким образом подвластный цели, не есть один из крайних терминов умозаключения, но это отношение составляет одну из посылок последнего. Но средство имеет также одну сторону, по которой оно обладает еще самостоятельностью относительно цели. Связанная с последнею в средстве объективность, так как она только непосредственная, еще внешняя относительно цели; и поэтому *предположение* еще остается в силе. Деятельность цели через средство поэтому еще направлено против этого предположения, и цель есть именно потому деятельность, а не только побуждение или стремление, что в средстве момент объективности положен в своей определенности, как общее, и простое единство понятия имеет ее, *как таковую*, лишь в себе.

## С. Выполненная цель

1. В своем отношении к средству цель уже рефлексирована в себя; но ее *объективный* возврат в себя еще не положен. Деятельность цели через средство еще направлена против объективности, как первоначального предположения; она именно в том и состоит, чтобы быть безразличною к определенности. Поскольку деятельность состояла бы опять только в том, чтобы определять непосредственную объективность, то продукт снова был бы лишь средством и т. д. в бесконечность; отсюда получалось бы лишь целесообразное средство, но не объективность самой цели. Поэтому действующая через свое средство цель должна определять непосредственный объект, не *как нечто внешнее*, и, стало быть, совпадать с ним через себя саму в единстве понятия; или, иначе, эта внешняя деятельность цели через ее средство должна определить себя, как *опосредование*, и снять саму себя.

Отношение деятельности цели через средство к внешнему объекту есть ближайшим образом *вторая посылка* умозаключения, – *непосредственное* отношение среднего термина к другому крайнему. Оно *непосредственно*, так как средний термин имеет в нем внешний объект, а другой крайний термин есть такой же объект. Средство действительно и сильно над последним, так как его объект связан с самоопределяющею деятельностью, а для этого последнего объекта присущая ему непосредственная определенность безразлична. Процесс в этом отношении не иной, чем механический или химический; в этой объективной внешности выступают предыдущие отношения, но под властью цели. Но эти процессы сами собою, как то указано по поводу их, возвращаются к цели. Поэтому если ближайшим образом отношение средства к обрабатываемому им внешнему объекту есть непосредственное, то оно уже ранее было изображено, как некоторое умозаключение, так как цель оказалась его истинным средним термином и единством. Следовательно, так как средство есть объект, стоящий на стороне цели и имеющий внутри себя ее деятельность, то имеющий здесь место механизм есть вместе с тем возврат объективности в себя саму, в понятие, предположенное уже, однако, как цель; отрицательное отношение целесообразной деятельности к объекту тем самым не *внешнее*, но есть изменение и переход объективности внутрь его в ней самой.

То, что цель непосредственно относится к объекту и обращает его в средство, а также то, что она через него определяет нечто другое, может считаться *насилием* (Gewalt), поскольку цель является совсем другою природою, чем объект, и каждый из объектов есть равным образом относительно другого самостоятельная полнота. А то, что цель полагает себя в *посредствующем* отношении к объекту и *вставляет между* собою и им некоторый другой объект, может считаться *хитростью* (List) разума. Конечность разумности имеет, как упомянуто, ту сторону, что цель относится к предположению, т. е. к внешности объекта. В непосредственном отношении к нему она сама входила бы в состав механизма или химизма и тем самым была бы подвержена случайности и нарушению ее определения – быть понятием, сущим в себе и для себя. А таким путем она выставляет объект, как средство, допус-

кает внешнюю обработку его вместо себя, предоставляет его уничтожению и сохраняет себя за ним от механического насилия.

Так как цель конечна, то она далее имеет конечное содержание; тем самым она не есть нечто абсолютное или совершенно *разумное* в себе и для себя. *Средство* же есть внешний средний термин умозаключения, каковым служит выполнение цели; в последнем проявляется поэтому разумное внутри ее, как такое, которая сохраняет себя в *этом внешнем другом* и именно через эту внешность. Постольку *средство* есть нечто *высшее*, чем *конечные* цели внешней целесообразности; *плуг* почтеннее, чем те непосредственные наслаждения, которые подготовляются им и служат целями. *Орудие* сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения преходят и забываются. В своих орудиях человек обладает силою над внешнею природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей.

Но цель не только стоит вне механического процесса, а также сохраняется в нем и есть его назначение. Цель, как понятие, которое осуществляется свободно вопреки объекту и его процессу и представляет собою самоопределяющуюся деятельность, совпадает в нем лишь сама с собою, так как она есть также в себе и для себя сущая истина механизма. Власть цели над объектом есть это сущее для себя тождество, и ее деятельность есть обнаружение последнего. Цель, как *содержание*, есть в себе и для себя сущая *определенность*, которая в объекте безразлична и внешня, а деятельность ее есть, с одной стороны, истина процесса и, как отрицательное единство, *снятие видимости внешности*. После *отвлечения* безразличная определенность объекта также внешне заменяется другою; но простая *отвлеченность* определенности есть в ее истине полнота отрицания, конкретное и полагающее внешность внутри себя понятие.

*Содержание* цели есть ее отрицательность, как *простая рефлексированная в себя частность*, отличенная от его полноты, как *форма*. В силу этой *простоты*, определенность которой есть в себе и для себя полнота понятия, содержание является, как *тождественно сохраняющееся* в реализации цели. Телеологический процесс есть *перевод* в объективность понятия, отчетливо осуществленного, как понятие. Оказывается, что этот перевод в предположенное другое есть совпадение понятия *через себя само с самим собою*. Содержание цели есть именно это в форме тождественного осуществленное тождество. При всяком переводе понятие сохраняется, напр., когда причина становится действием, то причина лишь совпадает с собою в действии; при телеологическом же переводе понятие как таковое уже осуществленное *в причине*, есть абсолютное относительно объективности и ее внешней определяемости *свободное* конкретное единство. Внешность, в которую переводит себя цель, как мы видели, сама уже положена, как момент понятия, как форма своего отличия. Поэтому цель имеет во внешности *свой собственный момент*; а содержание, как содержание конкретного единства, есть ее *простая форма*, которая не только *в себе* остается равною себе в различных моментах цели, как субъективная цель, как средство и опосредованная деятельность, и как объективная, но и осуществляется, как саморавная.

О телеологической деятельности можно поэтому сказать, что в ней конец есть начало, следствие – основание, действие – причина, что она есть становление становящегося, что в ней приходит к осуществлению лишь то, что уже осуществлено, и т. д.; т. е. что вообще все определения отношений, принадлежащие к сфере рефлексии или непосредственного бытия, утратили здесь свои различия, и что то, что высказывается, как другое, как то конец, следствие, действие и т. п., в отношении цели не имеет уже определения некоторого другого, но скорее положено, как тождественное с простым понятием.

2. При ближайшем же рассмотрении продукта телеологической деятельности оказывается, что в нем цель внешня, поскольку она есть абсолютное предположение в противоположность субъективной цели, поскольку именно останавливаются на том, что целесообразная деятельность относится к объекту через средство лишь механически и вместо

безразличной определенности объекта полагает *другую*, столь же внешнюю ему. Такая определенность, какую сообщает какому-либо объекту цель, отличается от другой, просто механической, тем, что тот момент *единства*, хотя оно для объекта и внешне, внутри самого себя все же не просто внешен. Объект, обнаруживающий такое единство, есть некоторое целое, относительно коего его части, его собственная внешность, безразличны; это определенное, *конкретное* единство, объединяющее внутри себя различные отношения и определенности. Это единство, не могущее быть понятым из специфической природы объекта, и по определенному содержанию нечто иное, чем своеобразное содержание объекта, *для самого себя* есть не механическая определенность, но в объекте оно еще носит механический характер. Как в этом продукте целесообразной деятельности содержание цели и содержание объекта внешни одно другому, так же относятся взаимно и в других моментах умозаключения его определения, – в приводящем к умозаключению среднем термине целесообразная деятельность и объект, служащий средством, а в субъективной цели, другом крайнем термине, бесконечная форма, как полнота понятия, и его содержание. По тому отношению, которое связывает субъективную цель и объективность в умозаключение, как одна посылка, именно отношение определенного, как средство, объекта к еще внешнему объекту, так и другая – именно отношение субъективной цели к объекту, ставшему средством, есть отношение непосредственное. Это умозаключение страдает поэтому тем недостатком формального умозаключения вообще, что отношения, из коих оно состоит, не суть сами посылки или опосредования, но что они скорее уже предполагают то заключение, средствами получения которого они должны служить.

Если мы рассмотрим одну из посылок, непосредственное отношение субъективной цели к объекту, становящемуся через то средством, то окажется, что цель не может непосредственно относиться к объекту; ибо последний есть нечто столь же непосредственное, как непосредственное другого крайнего термина, в котором цель должна быть выполнена *через опосредование*. Поскольку они таким образом положены, как *различные*, между этою объективностью и субъективною целью должно быть вставлено средство их отношения; но это средство есть также уже определенный целью объект, между объективностью которого и телеологическим определением должно быть вставлено новое средство и т. д. до бесконечности. Тем самым положен *бесконечный прогресс опосредования*.

То же самое имеет место относительно другой посылки, отношения средства к еще неопределенному объекту. Так как они совершенно самостоятельны, то они могут быть соединены лишь в некотором третьем и т. д. до бесконечности. Или, наоборот, так как посылки уже предполагают *заключение*, то последнее, будучи таковым, через эти лишь непосредственные посылки может быть лишь несовершенным. Заключение или *продукт* целесообразного действия есть не что иное, как некоторый определенный какою-то внешнею ему целью объект; *оно есть тем самым то же, что средство*. Поэтому в таком продукте самом получилось *лишь некоторое средство*, а не *некоторая выполненная цель*; или иначе – цель не достигла в нем никакой истинной объективности. Поэтому совершенно безразлично, смотреть ли на определенный внешнею целью объект, как на выполненную цель или лишь как на средство; это есть лишь относительно, внешнее самому объекту, не объективное определение. Таким образом все объекты, в коих выполняется некоторая внешняя цель, суть также лишь средства для цели. То, что должно быть употреблено для выполнения цели и по существу считаться средством, есть средство, которое по своему определению подлежит трате. Но и объект, содержащий в себе выполненную цель и долженствующий изображать собою ее объективность, есть нечто преходящее; он также выполняет свою цель не путем спокойного самосохраняющегося существования, но лишь поскольку он тратится, ибо лишь постольку он соответствует единству понятия, в коем он снимает свою внешность, т. е. свою объективность. Дом, часы могут являться целями относительно употребленных для их произведения

орудий; но камни, балки, или колеса, оси и т. п. образующие собою действительность цели, выполняют ее лишь через претерпеваемое им давление, через химические процессы, происходящие в них действием воздуха, света, воды или через отнятие последних от человека путем трения и т. п. Они выполняют таким образом свое назначение лишь через их употребление и использование и соответствуют тому, чем они должны быть, лишь через их отрицание. Они не соединены с целью положительно, так как они имеют в них самоопределение лишь внешним образом и суть лишь относительные цели или собственно лишь средства.

Эти цели, как указано, имеют вообще лишь ограниченное содержание; их форма есть бесконечное самоопределение понятия, которое через это содержание ограничивается, как внешняя единичность. Ограниченное содержание делает эти цели не соответствующими бесконечности понятия и нарушает его истину; такая определенность предана становлению и изменению и есть нечто преходящее уже через причастие сфере необходимости и бытия.

3. Тем самым получается тот результат, что внешняя целесообразность, будучи лишь формою телеологии, достигает собственно лишь средств, а не некоторой объективной цели, – так как субъективная цель остается внешним субъективным определением, – или, иначе, поскольку эта цель деятельна и выполняет себя, хотя бы лишь в виде некоторого средства, она еще *непосредственно* связана с объективностью, погружена в нее; она сама есть объект, и можно сказать, что цель постольку не достигает средства, поскольку последнее уже заранее требует выполнения цели прежде, чем она осуществится через некоторое средство.

В действительности же результат есть не только некоторое внешнее отношение цели, но его истина, внутреннее отношение цели и некоторая объективная цель. Самостоятельная относительно понятия внешность объекта, которая предполагается целью, *положена* в этом предположении, как несущественная видимость, а также уже снята в себе и для себя; деятельность цели есть поэтому собственно лишь изображение этой видимости и снятие ее. Как выяснилось чрез понятие, первый объект через сообщение становится средством, так как оно есть в себе полнота понятия и его определенность, которая есть не что иное, как ее внешность, лишь положенная, *как* внешнее, несущественное, и потому составляющая в самой цели ее собственный момент, а не нечто самостоятельное относительно него. Вследствие того определение объекта, как средства, совершенно непосредственно. Поэтому субъективная цель не нуждается ни в каком насилии или ином усилении против его, кроме усиления себя самой, чтобы он стал средством. *Решение*, обнаружение, это определение себя самого есть *лишь положенная* внешность объекта, который тем самым непосредственно подчинен цели и не имеет относительно нее никакого иного определения, кроме ничтожества его бытия в себе и для себя.

Второе снятие объективности через объективность отличается от первого тем, что первое, как первое, есть цель в объективной *непосредственности*, и поэтому второе есть снятие не только первой непосредственности, но и того, и другого – объективного, как чего-то только положенного, и непосредственного. Отрицательность возвращается таким путем в себя саму так, что она есть равным образом восстановление объективности, но как тождественной с нею, и тем самым вместе положение объективности, как определенной лишь целью, внешней. Чрез последнее этот продукт остается, как был ранее, также средством; чрез первое он есть тождественная понятию объективность, реализованная цель, в которой та сторона, но коей она есть средство, есть реальность самой цели. В выполненной цели средство исчезает, потому что оно было лишь непосредственно подчиненная цели объективность, которая в реализованной цели есть возврат цели в саму себя; при этом далее и самое опосредование, которое есть некоторое отношение внешнего, исчезает отчасти в конкретном тождестве объективной цели, отчасти в нем же, как отвлеченном тождестве и непосредственности существования.

Тут также содержится опосредование, которое требуется для первой посылки, для непосредственного отношения цели к объекту. Выполненная цель есть также средство, и наоборот, истина средства состоит равным образом в том, чтобы быть самою реальною целью, и первое снятие объективности есть также уже и второе, как обнаружилось, что второе содержит в себе также первое. А именно, понятие *определяет себя*, его определенность есть внешнее безразличие, которое в решении определено непосредственно, как *снятое*, именно как *внутреннее, субъективное* и вместе с тем как *предположенный объект*. Дальнейший выход из себя, явившийся именно, как *непосредственное* сообщение и подчинение под него предположенного объекта, есть вместе с тем снятие той внутренней, *заключенной в понятие*, т. е. положенной, как снятая, определенности внешности, а равным образом, предположения объекта; тем самым это, по-видимому, первое снятие безразличной объективности есть также уже и второе, некоторая прошедшая через опосредование рефлексия в себя и выполненная цель.

Так как понятие тут в сфере объективности, в которой его определенность имеет форму *безразличной внешности*, находится во взаимодействии с самим собою, то изложение его развития становится здесь вдвойне трудным и запутанным, так как оно непосредственно есть само двоякое, и первое всегда есть также второе. Понятие для себя, т. е. в своей субъективности, есть различие себя от себя, как непосредственной целостности для себя; но так как здесь его определенность есть безразличная внешность, то тем самым тожество с самим собою есть также непосредственно опять-таки отталкивание от себя, так что определенное, как внешнее и безразличное относительно него, есть скорее оно само, и оно, как оно само, как рефлексированное в себя, есть скорее его другое. Лишь поскольку это установлено, может быть понят объективный возврат понятия в себя, т. е. его истинное объективирование, может быть понято, что каждый из единичных моментов, через которые протекает это опосредование, есть сам полное умозаключение последнего. Таким образом, восстанавливается первоначальная *внутренняя* внешность понятия, через которую оно есть отталкивающее себя от себя единство, цель и стремление последней к объективированию, непосредственное положение или предположение некоторого внешнего объекта; *самоопределение* есть также определение некоторого не определенного через понятие *внешнего объекта*; и наоборот, оно есть самоопределение, т. е. снятая, *положенная*, как *внутренняя*, внешность, или *уверенность в несущественности* внешнего объекта. О втором отношении, об определении объекта, как средства, уже было указано, каким образом оно в нем самом есть опосредование цели с собою в объекте. Равным образом третье, протекающий под господством цели и снимающий объект через объект, есть с одной стороны снятие средства, объекта, положенного, уже как снятый, и тем самым второе снятие и рефлексия в себя, а с другой стороны первое определение внешнего объекта. Последний, как было замечено, есть в выполненной цели снова лишь произведение средства; так как субъективность конечного понятия презрительно отбрасывает средство, то она в своей цели не достигает ничего лучшего. Но та рефлексия, через которую цель достигнута в средстве, и в выполненной цели сохранены средство и опосредование, есть *последний результат внешнего отношения цели*, в коем оно само себя сняло, и которое оно изобразило, как свою истину. Рассмотренное напоследок третье умозаключение отличается тем, что оно есть, во-первых, субъективная целесообразная деятельность предшествовавшего умозаключения, но равным образом и снятие внешней объективности, а потому и внешности вообще, через *себя само*, стало быть, *целостность в ее положении*.

После того, как мы теперь усмотрели, что *субъективность, бытие для себя* понятия, перешла в его *бытие в себе*, в *объективность*, то далее в последней вновь возникла отрицательность его бытия для себя; понятие так определило себя в ней, что его *частность* есть *внешняя объективность* или простое конкретное единство, внешность коего есть ее само-

определение. Движение цели достигло теперь того, что момент внешности уже не положен только в понятии, что оно есть не только *долженствование* и *стремление*, но, как конкретная целостность, тождественна с непосредственной объективностью. Это тождество есть, с одной стороны, простое понятие и, равным образом, *непосредственная* объективность, а с другой, по существу также *опосредование* и лишь через последнее, как снимающее само себя опосредование, эта простая непосредственность; таким образом, понятие состоит в том, чтобы быть отличным, как сущее для себя тождество, от своей *сущей в себе* объективности и тем самым иметь внешность, но в этой внешней целостности быть ее самоопределяющим тождеством. Таким образом, понятие есть теперь *идея*.

## Третий отдел

### Идея

Идея есть *адекватное понятие*, объективно истинное или истинное, как таковое. Если нечто имеет истину, то имеет ее через свою идею, или, иначе, *нечто имеет истину, лишь поскольку оно есть идея*. Впрочем, выражение *идея* часто употреблялось в философии, как и в обычной жизни, в смысле *понятия*, даже в смысле простого *представления*; «я еще не имею никакой *идеи* об этом судопроизводстве, здании, об этой стране» имеет в виду выразить лишь *представление*. Кант снова закрепил за выражением *идея* смысл *понятия разума*. Понятие разума должно по Канту быть понятием *безусловного*, в отношении же явления – *трансцендентного*, так как оно *не имеет никакого адекватного ему эмпирического употребления*. Понятия разума должны служить для *разумного понимания* (Begreifen), понятия рассудка – для *рассудочного понимания* (Verstehen) восприятий. В действительности, однако, если последние суть действительно *понятия*, то *они суть понятия*, через них совершается разумное понимание, и *рассудочное понимание* восприятия через понятия рассудка становится *разумным пониманием*. Но если рассудочное понимание есть лишь определение восприятий через, напр., целое, силу, причину и т. п., то оно означает лишь определение через рефлексию, равно как под *рассудочным пониманием* может быть подразумеваемо лишь определенное *представление* совершенно определенного чувственного содержания; так, если кто-либо, кому указывают, что дорога в конце леса поворачивает влево, отвечает: *я понимаю*, то это понимание не означает ничего большего, как усвоение представлением и памятью. Но и *понятие разума* есть несколько неловкое выражение, ибо понятие есть вообще нечто разумное; и поскольку отличают разум от рассудка и понятия, как такового, он (разум) есть полнота понятия и объективности. В этом смысле идея есть *разумное*; она есть безусловное, так как лишь то имеет условия, что существенно относится к некоторой объективности, но не такой, которая определена им самим, а такой, которая еще противоречит ему в форме безразличия и внешности, свойственной еще внешней цели.

Так как выражение *идея* сохраняется для обозначения объективного или реального понятия, и идея отличается от самого понятия, а тем более от простого представления, то далее, тем более должна быть отброшена та оценка идеи, по которой идея признается чем-то лишь *недействительным*, и об истинных мыслях говорится, что *они только идеи*. Если *мысли* суть нечто *объективное* и случайное, то, конечно, они не имеют никакой дальнейшей цены, но вследствие того они не становятся ниже временных и случайных *действительностей*, которые также не имеют иной дальнейшей цены, кроме цены случайностей и явлений. Если же, напротив, идея, наоборот, не должна цениться за истинную потому, что она по отношению к явлениям *трансцендентна*, что в чувственном мире не может быть дано никакого совпадающего с нею предмета, то это должно считаться странным недоразумением, так как от идеи отрицается объективное значение потому, что ей не хватает именно того, что образует собою явление, *неистинное бытие* объективного мира. По отношению к практическим идеям Кант признает, что «нельзя найти ничего более вредного и недостойного философа, чем *свойственная черни* ссылка на якобы противоречащий идее *опыт*. Этой ссылке даже не существовало бы, если бы напр., государственные учреждения были своевременно устроены по идеям, и всякое доброе намерение не было пресечено заменю их *грубыми понятиями* именно потому, что *они почерпнуты из опыта*». Кант смотрит на идею, как на нечто необходимое, как на цель, которую должно стремиться установить, как на *прообраз* для некоторого максимума, к которому должно постоянно стремиться как можно более приблизиться состояние действительности.

Но так как получился тот результат, что идея есть единство понятия и объективности, истинное, то на нее нельзя смотреть, только как на *цель*, к которой должно приближаться, но которая сама постоянно остается некоторым видом *пустотности*, а следует признать, что все действительное лишь постольку *есть*, поскольку оно имеет внутри себя и выражает идею. Предмет, объективный и субъективный мир, не только *должен совпадать* с идеею, но он сам есть совпадение понятия и реальности; та реальность, которая не соответствует понятию, есть просто *явление*, субъективное, случайное, произвольное, не истина. Если говорится, что на опыте нет предмета, вполне совпадающего с *идеею*, то последняя противопоставляется действительному, как некоторое субъективное мерило; но чем бы должно было поистине *быть* нечто действительное, если бы его понятия не было в нем, и его объективность совсем не соответствовала этому понятию, это нельзя выразить словом: ибо это было бы ничто. Механический и химический объект, равно как бездушный субъект и сознающий лишь конечное, а не свою сущность, дух, правда, по своей различной природе, имеют свое понятие осуществленным не *в своей собственной форме*. Но они могут вообще быть чем-либо истинным лишь постольку, постольку они суть соединение их понятия и реальности, их души и тела. Целые, как государство, церковь, перестают существовать, если разрушается единство их понятия и их реальности; человек, живое, мертв, если душа и тело разъединяются в нем; мертвая природа, механический и химический мир, если именно мертвое принимается за неорганический мир, ибо иначе оно не имело бы никакого положительного значения, – мертвая природа, если она разделена на свое понятие и свою реальность, есть не что иное, как субъективная отвлеченность некоторой мыслимой формы и некоторой бесформенной материи. Дух, который не был бы идеею, единством самого понятия с собою, понятие, которое имело бы своею реальностью самое понятие, были бы мертвым, бездушным духом, материальным объектом.

*Бытие* достигло значения *истины*, так как идея есть единство понятия и реальности; бытие *есть* отныне лишь то, что есть *идея*. Конечные вещи постольку конечны, поскольку они не вполне имеют в них самих реальность их понятия, но нуждаются для того в других; или наоборот, поскольку они предположены, как объекты и тем самым имеют понятие, как внешнее в них определение. Высшее, до чего они достигают по стороне этой конечности, есть внешняя целесообразность. Что действительные вещи не совпадают с идеею, – это сторона их *конечности, не-истины*, по которой *объекты*, каждый в своей различной сфере и в отношениях объективности, определены механически, химически или через некоторую внешнюю цель. Что идея не вполне перерабатывает свою реальность, не вполне подчиняет ее понятию, – от этого зависит возможность того, что идея сама имеет *ограниченное содержание*, что она, будучи по существу единством понятия и реальности, столь же по существу есть также их различие; ибо лишь объект есть непосредственное, т. е. лишь *в себе* сущее единство. Но если бы некоторый предмет, напр., государство, *совсем не* соответствовало своей идее, т. е. если бы идеи государства вовсе не было, если бы его реальность – самосознательные неделимые – совсем не соответствовала понятию, то его душа и тело разделились бы; первая отошла бы в отделенные области мысли, а последнее распалось бы на единичных неделимых; но так как понятие государства составляет столь существенно их природу, то это понятие составляет в них столь сильное стремление, что они вынуждены перевести его в реальность или дать ему осуществиться хотя бы лишь в форме внешней целесообразности, ибо иначе они должны бы были погибнуть. Даже худшее из государств, реальность которого наименее соответствует понятию, есть, поскольку оно еще осуществляется, еще идея, неделимые подчиняются еще в нем властвующему понятию.

Но идея имеет не только общий смысл *истинного бытия*, единства *понятия и реальности*, но и более определенный смысл *субъективного понятия и объективности*. А именно понятие, как таковое, есть само уже тожество себя и *реальности*, ибо неопределенное выра-



жение реальность означает вообще не что иное, как *определенное бытие*; последнему же присуще понятие в его частности и единичности. Равным образом далее *объективность* есть возвратившееся из своей определенности в *тождество* с собою целостное понятие. В той субъективности определенность или различие понятия, *присущий* ему предикат, есть некоторая *видимость*, которая непосредственно снята и возвратилась в бытие для себя или в отрицательное единство. А в этой объективности определенность положена, как непосредственная целостность, как внешнее целое. Идея обнаружила себя теперь, как вновь освобожденное из субъективности от непосредственности, в которую оно было погружено в объекте, понятие, которое отличает себя от своей объективности, но при этом равным образом определено ею и имеет свою субстанциальность лишь в этом понятии.

Это тождество правильно определено, как *субъект – объект*; оно есть *столь же* формальное или субъективное понятие, *сколь* и объект, как таковой. Но это должно быть постигнуто определеннее. Понятие, так как оно по истине достигло своей реальности, есть то абсолютное суждение, *субъект* которого отличается, как относящееся к себе отрицательное единство, от своей объективности, и есть ее бытие в себе и для себя или по существу относится к ней через себя самого, – есть *самоцель* или *побуждение*; объективность же именно потому не имеет непосредственно субъекта в нем, так как иначе он был бы лишь утраченная в ней целостность объекта, как такового, но она есть реализация цели, некоторая через деятельность цели *положенная* объективность, которая, как *бытие в положении*, имеет свое существование и свою форму; лишь как проникнутые ее субъектом. Как объективность, она имеет в ней момент *внешности* понятия и есть поэтому вообще сторона конечности, изменчивости и явления, находящая, однако, свое уничтожение в обратном переходе в отрицательное единство понятия; отрицательность, через которую ее безразличное внебытие обнаруживается, как несущественное и положенное, и есть само понятие. Поэтому идея, несмотря на эту объективность, совершенно *проста* и *нематериальна*, так как внешность определена лишь через понятие и принята в свое отрицательное единство; поскольку она существует, лишь как безразличная внешность, она вообще не только предана на жертву механизма, но есть лишь преходящее и неистинное. Имеет ли идея, таким образом, также свою реальность в некоторой материальности, – последняя все же не есть некоторое отвлеченное, противоположное понятию *бытие* для себя, а лишь *становление* через отрицательность безразличного бытия, как простая определенность понятия.

Отсюда вытекают следующие ближайшие определения идеи. Она есть, *во-первых*, простая истина, тождество понятия и объективности, как *общее*, в коем противоположность и существование частного разрешено в свою тождественную себе отрицательность и есть равенство с самим собою. *Во-вторых*, она есть *отношение* сущей для себя субъективности простого понятия и *отличенной* от него объективности; первая есть по существу *побуждение* снять это разделение, а вторая – безразличное положенное бытие, в себе и для себя уничтоженное существование. Как это отношение, идея есть *процесс*, направленный к разделению на индивидуальность и на ее неорганическую природу, к подчинению последней вновь власти субъекта и к возврату к первой простой общности. *Тождество* идеи с самой собою есть одно с *процессом*; мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и просветляющая ее в *идею*, должна представлять эту истину действительно, не как мертвый покой, не как простой *образ*, тусклый, без побуждения и движения, не как некоторого гения, или число, или отвлеченную мысль; идея, в силу свободы, которой достигает в ней понятие, имеет в себе также *упорнейшую противоположность*; ее покой состоит в незыблемости и уверенности, с коими она вечно производит и вечно преодолевает и совпадает в ней (противоположности) с самой собою.

Но ближайшим образом идея опять-таки лишь *непосредственна* или есть в ее *понятии*; объективная реальность хотя и соответствует понятию, но еще не освободилась в понятие,

и последнее еще не осуществлено *для себя, как понятие*. Таким образом, понятие, правда, есть *душа*, но душа в образе некоторого *непосредственного*, т. е. ее определенность еще не есть она сама, она еще не постигла себя, как душу, не есть еще в ней самой ее объективная реальность; понятие есть некоторая душа, которая еще *не полна* душою.

Таким образом, идея есть, *во-первых, жизнь*, – понятие, которое, отличное от своей объективности, просто проникает внутри себя свою объективность, и, как самоцель, имеет в ней свое средство и полагает ее, как свое средство, но в этом средстве имманентно и образует в ней реализованную тождественную себе цель. В силу своей непосредственности идея имеет тут формою своего осуществления *единичность*. Но рефлексия ее абсолютного процесса в себя самого есть снятие этой непосредственной единичности; тем самым понятие, которое в ней, как общность, есть *внутреннее*, обращает внешность в общность или полагает свою объективность, как равенство с самим собою. Таким образом, идея есть,

*во-вторых, идея истинного и доброго, как познания и воли*. Ближайшим образом она есть конечное познание и конечная воля, в которых истинное и доброе еще различены, и оба суть *цель*. Понятие ближайшим образом освободило *себя* в себя само и установило, как реальность, *отвлеченную* объективность. Но процесс этих конечных познания и действия обращает первоначально отвлеченную общность в целостность, вследствие чего она становится *полною объективностью*. Или иначе рассматриваемый с другой стороны конечный, т. е. субъективный дух *образует предположение* некоторого объективного мира, каковое уже *имеет* жизнь; но деятельность духа состоит в том, чтобы снять это предположение и сделать его положенным. Таким образом, реальность духа есть для него объективный мир, или, наоборот, объективный мир есть идеальность, в которой дух познает сам себя.

*В-третьих, дух познает идею, как свою абсолютную истину, сущую в себе и для себя*, – бесконечную идею, в коей познание и действие приравнялись, и которая есть *абсолютное знание ее самой*.

## Первая глава Жизнь

Идея жизни касается столь конкретного и, если угодно, реального предмета, что по обычному представлению о логике может показаться, будто, вступая в эту область, логика выходит за свои границы. Конечно, если бы логика должна была содержать в себе лишь пустые, мертвые формы мысли, то в ней вообще не могло бы идти речи ни о каком таком содержании, как идея или жизнь. Но если предмет логики есть абсолютная истина, а *истина*, как таковая, по существу заключается в *познании*, то по крайней мере *познание* должно бы было быть рассматриваемо в логике. Поэтому обыкновенно за так называемой чистою логикою дают следовать некоторой *прикладной* логике, – логике, имеющей дело с *конкретным познанием*; не говоря уже о большом количестве *психологии* и *антропологии*, вплетение которого в логику часто признается нужным. Но антропологическая и психологическая сторона познания касается его *явления*, в котором понятие для себя самого еще не таково, чтобы иметь равную ему объективность, т. е. иметь объектом само себя. Та часть логики, которая его рассматривает, не принадлежит к *прикладной логике*, как таковой; таким путем можно бы было включить в логику всякую науку, ибо каждая наука есть постольку прикладная логика, поскольку она (наука) состоит в том, чтобы усвоить свой предмет в формах мысли и понятия. Субъективному понятию свойственны предположения, изображаемые в психологической, антропологической или иной форме. Логике же принадлежат лишь предположения чистого понятия, поскольку они имеют форму чистой мысли, отвлеченных существенностей, определений *бытия* и *сущности*. Равным образом из состава *познания*, самопонимания понятия, должны быть рассматриваемы в логике не какие бы то ни было виды его предположения, а лишь то, которое составляет самую идею; последнее же рассматривается в ней необходимо. А это предположение есть *непосредственная* идея; ибо хотя познание есть понятие, но поскольку оно для самого себя, как субъективное, находится в отношении к объективному, то оно относится к идее, как *предположенной* или *непосредственной*. Непосредственная же идея есть *жизнь*.

По силе сказанного необходимость рассматривать в логике идею жизни основывалась бы на также призванной уже необходимости рассматривать здесь конкретное понятие познания. Но эта идея выдвигает себя и по внутренней необходимости понятия; *идея*, *истинное* в себе и для себя, есть по существу предмет логики; но так как она прежде всего должна быть рассматриваема в своей непосредственности, то она должна быть понята и познана в той определенности, в коей она есть *жизнь*, дабы ее рассмотрение не было чем-то пустым и лишенным определения. Можно только обратить внимание на то, насколько взгляд логики на жизнь должен отличаться от взгляда на последнюю других наук; однако, здесь должно говорить не о том, как рассматривается жизнь нефилософскими науками, а лишь о том, как должна быть отличена жизнь в логике, как чистая идея, от *природной жизни*, составляющей предмет *философии природы*, и от жизни, поскольку она связана с *духом*. Первая, как жизнь природы, есть жизнь, поскольку она выброшена во *внешность существования*, имеет свое *условие* в неорганической природе и, как момент идеи, есть многообразие действительных образований. Жизнь в идее свободна от таких *предположений*, которые суть образы действительности; ее предположение есть *понятие*, рассматриваемое, с одной стороны, как субъективное, с другой – как объективное. В природе жизнь является, как высшая ступень, которой, исходя от своей внешности, природа достигает тем, что она переходит в себя и снимает себя в субъективности. В логике же простое бытие внутри себя достигло в идее жизни своей по истине соответствующей ему внешности; понятие, выступавшее ранее, как субъективное, есть душа самой жизни; оно есть побуждение, опосредывающее свою реальность через объ-

ективность. Так как природа достигает этой идеи из своей внешности, то она переходит за себя, ее конец не есть ее начало, но ее граница, в коей она снимает себя саму. Точно также и в идее жизни моменты ее реальности не сохраняют образа внешней действительности, но остаются заключенными в форму понятия.

В духе же жизнь является отчасти его противоположностью, отчасти, как положенная в единстве с ним, и это единство вновь порождено чисто им. А именно, здесь жизнь должна быть вообще понимаема в собственном ее смысле, как *природная жизнь*, ибо то, что именуется *жизнью духа*, как духа, есть его особенность, противостоящая жизни просто; подобно тому, как говорится «по природе духа», хотя дух есть не природное, а скорее противоположность природе. Стало быть жизнь, как таковая, есть для духа лишь *средство*, и таким образом он противопоставляет ее себе; он есть отчасти живое неделимое, и жизнь – его тело, отчасти же это единство его с его живою телесностью порождается из него самого, как *идеал*. Ни одно из этих отношений к духу не касается жизни в логике, где она не должна быть рассматриваема ни как средство некоторого духа, ни как его живое тело, ни как момент идеала и красоты. В обоих случаях, как *природная* и как состоящая в отношении с духом, жизнь обладает некоторою *определенностью своей внешности*, там вследствие предположений, которые суть другие образования природы, здесь же вследствие целей и деятельности духа. Идея жизни для себя свободна от той предположенной и обуславливающей объективности также, как от отношения к этой субъективности.

Жизнь, рассматриваемая ближе в ее идее, есть в себе и для себя абсолютная *общность*; объективность, которую она имеет в ней, вполне проникнута понятием, имеет субстанцию лишь его. То, что отличается, как часть, или на основании иной внешней рефлексии, принадлежит всему понятию внутри себя самого; понятие есть тут *вездеприсущая* душа, остающаяся простым отношением к себе самой и единою в многообразии, присущем объективному бытию. Это многообразие, как внешняя себе объективность, обладает безразличным существованием, которое в пространстве и во времени, если здесь можно уже упоминать о них, совершенно внешне во взаимном отношении своих частей. Но внешность есть в жизни вместе с тем *простая определенность* понятия последней так, что душа, как вездеприсущая, изливается в это многообразие и притом остается совершенно простым единством конкретного понятия с самим собою. В жизни, в этом единстве ее понятия, в объективной внешности, в абсолютном множестве атомистической материи, мышление, которое держится за определения отношений рефлексии и формального понятия, совершенно теряет все свои мысли; вездеприсутствие простого в многообразной внешности есть для рефлексии абсолютное противоречие, и поскольку она вместе с тем должна усвоить его из восприятия жизни и, стало быть, признать действительность этой идеи, – *непонятная тайна*, ибо рефлексия не схватывает понятия, и для нее понятие не есть субстанция жизни. Но простая жизнь не только вездеприсуща, а есть совершенно *существование* и *имманентная субстанция* своей объективности, однако, как субъективная субстанция, – *побуждение* и притом *специфическое* побуждение *частного* различия, а также по существу единое и общее побуждение того специфического, которое возвращает эти частности к единству и сохраняет их в нем. Жизнь есть относящаяся к себе, сущая для себя жизнь, душа, лишь как это *отрицательное единство* своей объективности и своего порознения. Тем самым она есть по существу *единичное*, относящееся к объективности, как к некоторому другому, к некоторой неживой материи. Первоначальное *суждение* жизни состоит поэтому в том, что она отделяет себя, как индивидуальный субъект, от объективности, и заявляя себя, как отрицательное единство понятия, образует *предположение* некоторой непосредственной объективности.

Поэтому жизнь должна быть рассматриваема, *во-первых*, как *живое неделимое*, сущая для себя субъективная целостность, предположенная безразличною относительно противостоящей ей, как безразличная, объективности.

*Во-вторых*, она есть *жизненный процесс*, направленный к тому, чтобы снять свое предположение, положить противостоящую ей безразличную объективность, как отрицательную, и осуществить себя, как ее мощь и отрицательное единство. Тем самым жизнь обращает себя в общее, которое есть единство ее самой и ее другого. Жизнь есть поэтому,

*в-третьих, процесс рода*, направленный к тому, чтобы снять свою единичность и относиться к своему объективному существованию, как себе самому. Этот процесс есть тем самым, с одной стороны, возврат к своему понятию и повторение первого разделения, становление некоторой новой и смерть первой непосредственной индивидуальности; а с другой стороны, *возвратившееся внутрь себя понятие* жизни есть становление относящего к себе самому, осуществленного для себя, как общее и свободное понятие, переход к *познанию*.

## А. Живое неделимое

1. Понятие жизни или общая жизнь есть непосредственная идея, понятие, которому соответствует его объективность; но она соответствует ему лишь постольку, поскольку оно есть отрицательное единство этой внешности, т. е. поскольку оно *полагает* себя, как соответствующее. Бесконечное отношение понятия к самому себе, как отрицательность, есть самоопределение, разделение себя внутри себя, как *субъективная единичность*, и *внутри себя, как безразличная общность*. Лишь идея жизни в ее непосредственности есть творческая общая душа. В силу этой непосредственности первое непосредственное отношение идеи внутри себя самой, самоопределение ее, как понятия, есть положение *в себе*, которое и есть, как возврат в себя, *бытие для себя*, творческое *предположение*. Через это самоопределение *общая жизнь* есть нечто *частное*; тем самым она раздвоилась на два крайних термина суждения, ставшего непосредственным умозаключением.

Определения противоположности суть общие *определения понятия*, ибо именно понятию присуще раздвоение; но *восполнение* последнего есть идея. Одно единство есть *единство* понятия и реальности, которое есть идея, как *непосредственная*, ранее того обнаружившая себя, как *объективность*. Но здесь это единство имеет иное определение. Там оно было единством понятия и реальности, поскольку понятие перешло в последнюю и существует, лишь как потерянное в ней; оно не было ей противоположно, или, иначе, так как оно есть в ней лишь *внутреннее*, оно есть для нее лишь некоторая *внешняя* рефлексия. Поэтому эта объективность есть непосредственным образом само непосредственное. Напротив, здесь оно есть лишь возникшее из понятия так, что его сущность есть бытие в положении, что оно есть *отрицательное*. На него следует смотреть, как на *сторону общности понятия*, а тем самым как на *отвлеченную общность, присущую* по существу лишь субъекту и безразличную относительно него в той форме непосредственного *бытия*, которое положено для себя. Полнота понятия, свойственная объективности, есть тем самым как бы *заимствованная*; остаток самостоятельности, сохраняющийся в ней относительно субъекта, есть то *бытие*, составляющее по своей истине лишь момент понятия, которое есть *предполагающее*, в первой определенности некоторого сущего *в себе положения*, не имеющего еще характера *положения* рефлексированного в себя единства. Возникая таким образом из идеи, самостоятельная объективность есть непосредственное бытие, лишь как *предикат* суждения, коим самоопределяется понятие, бытие, хотя отличное от субъекта, но вместе с тем по существу положенное, как *момент* понятия.

По содержанию эта объективность есть полнота понятия, которая однако противопоставила себя его субъективности или отрицательному единству, составляющему истинную центральность, свое свободное единство с самим собою. Этот *субъект* есть идея в форме *единичности*, как простое, но отрицательное тождество с собою, – *живое неделимое*.

Последнее есть во-первых жизнь, как *душа*, как понятие себя самой, вполне определенное внутри себя, как дающий начало, самодвижущий *принцип*. Понятие в своей простоте содержит заключенную внутри себя определенную внешность, как *простой момент*. Но далее эта душа *в ее непосредственности* непосредственно внешня и имеет некоторое объективное бытие в себе самой; подчиненная цели реальность, непосредственное *средство* есть ближайшим образом объективность, как *предикат* субъекта, но далее она есть также *средний термин* умозаключения; телесность души есть то, чем она вводится в умозаключение с внешнею объективностью. Живое имеет телесность, ближайшим образом, как непосредственно тождественную понятию реальность, т. е. вообще по *природе*.

А так как эта объективность есть предикат неделимого и принята в субъективное единство, то ей не присущи прежние определения объекта, механическое и химическое отношения, и тем более отвлеченные рефлексивные отношения целого и частей и т. п. Как внешность, она, правда, *способна* к этим отношениям, но лишь постольку, поскольку она не есть живое существование; если живое понимается, как целое, состоящее из частей, как такое, на которое влияют механические или химические причины, как механический или химический продукт, или просто как таковой, или определенный внешнею целью, то понятие ему внешне, оно (живое) признается за *мертвое*. Так как понятие ему имманентно, то *целесообразность* живого должна быть понимаема, как *внутренняя*; понятие есть в живом, понятие определенное, отличное от своей внешности и в своем отличии проникающее его и тождественное себе. Эта объективность живого есть *организм*; она есть *средство* и *орудие* цели, вполне целесообразное, так как понятие составляет ее субстанцию; но именно потому это средство и орудие есть сама выполненная цель, в коей, поэтому, субъективная цель включена вместе с самою собою. По внешности организма он есть многообразие не *частей*, а *членов*, которые, как таковые, а., существуют лишь в индивидуальности; они отделимы один от другого, поскольку они внешни и могут быть поняты в этой внешности; но поскольку они отделимы, они возвращаются в механические и химические отношения обычной объективности. б., Их внешность противоположна отрицательному единству живой индивидуальности; поэтому последняя есть побуждение к тому, чтобы полагать отвлеченный момент определенности понятия, как реальное отличие; так как это отличие *непосредственно*, то это есть *побуждение* каждого *единичного, специфического момента* производить его, а равным образом, повышать свою частность в общность, снимать другие внешние ему моменты, осуществлять себя на их счет, но также снимать самого себя и делать себя средством для других.

2. Этот процесс живой индивидуальности ограничен ею самою и заключен совершенно внутри нее. В умозаключении внешней целесообразности первая его посылка, относящаяся к объективности и делающая ее средством, рассматривалась ранее так, что хотя в ней цель остается равною себе и возвратилась в себя, но объективность *в ней самой* еще не сняла себя, и поэтому цель в ней не есть *в себе и для себя*, а это достигается лишь в заключении. Процесс, совершающийся в живом сам с собою, есть эта посылка, но поскольку она есть, вместе с тем, заключение, постольку непосредственное отношение субъекта к объективности, которая тем самым становится средством и орудием, есть, вместе с тем *отрицательное единство* понятия в нем самом; цель в этой своей внешности осуществляет себя таким образом, что цель есть ее субъективная мощь и тот процесс, в котором она (внешность) обнаруживает свое саморазложение и свой возврат в это свое отрицательное единство. Беспокойство и изменчивость внешней стороны живого есть проявление понятия в нем, понятия, которое имеет объективность, лишь как отрицательность в себе самой, поскольку ее безразличное существование обнаруживается, как снимающее себя. Таким образом, понятие через свое побуждение производит себя так, что продукт, будучи его сущностью, есть сам производящее, именно, что он есть продукт, лишь как полагающая себя также отрицательною внешность или как процесс производства.

3. Только что рассмотренная идея есть понятие *живого субъекта и его процесса*; определения, находящиеся здесь во взаимном отношении, суть относящееся к себе *отрицательное единство* понятия и *объективность*, которая есть его *средство*, но в которой оно *возвратилось* в само себя. Но так как это суть моменты идеи жизни *внутри ее понятия*, то они не суть определенные моменты понятия *живого неделимого в его реальности*. Его объективность или телесность есть конкретная полнота; ее моменты суть те стороны, из коих образуется телесность; поэтому, они не суть моменты этой уже через идею образованной жизненности. Телесная же *объективность* неделимого, как таковая, так как она одушевлена понятием и имеет его свою субстанцию, имеет в ней такие существенные отличия, которые суть ее определения, – *общность, частность и единичность*; тот вид, в коем она различена внешним образом, разделен поэтому или рассечен (*insectum*) сообразно им.

Тем самым она есть, *во-первых, общность*, лишь в себе самом совершающееся содрогание жизненности, *чувствительность*. Понятие общности, как оно выяснилось выше, есть простая непосредственность, которая есть однако таковая, лишь как абсолютная отрицательность в себе. Это понятие абсолютного различия, поскольку его отрицательность *разложилась в простоту* и равна самой себе, дана воззрению в *чувствительности*. Она есть бытие внутри себя, не как отвлеченная простота, но как бесконечная *определимая* восприимчивость, которая в своей *определенности* не становится чем-то многообразным и внешним, но просто рефлексирована в себя. *Определенность* есть в этой общности простой *принцип*; единичная внешняя определенность, т. наз. *впечатление*, возвращается из своего внешнего и многообразного определения в эту простоту *самочувствия*. Чувствительность может тем самым быть рассматриваема, как существование сущей внутри себя души, так как первая принимает в себя всю внешность, но возвращает ее в полную простоту равной себе общности.

Второе определение понятия есть *частность*, момент *положенного* отличия, раскрытие отрицательности, которая замкнута в простом *самочувствии* или, иначе, есть в нем идеализованная, еще не реальная определенность, – *раздражительность*. Чувство есть побуждение в силу отвлеченности своей отрицательности; оно *определяет* себя; самоопределение живого есть его суждение или обращение его в конечное, вследствие чего оно относится к внешнему, как к некоторой *предположенной* объективности, и находится во взаимодействии с нею. По своей частности оно есть отчасти *вид* наряду с другими видами живого; *формальная* рефлексия в себя этого *безразличного различия* есть формальный *род* и его систематизация; но индивидуальная рефлексия состоит в том, что частность есть отрицательность ее определенности, как некоторого направления во вне, которое есть относящаяся к себе отрицательность понятия.

По этому *третьему* определению живое есть *единичное*. Ближайше эта рефлексия в себя определяет себя так, что живое в раздражительности есть внешность себя относительно себя самой, относительно объективности, которою оно обладает непосредственно в нем, и которая определима внешним образом. Рефлексия в себя снимает эту непосредственность, – с одной стороны, как теоретическая рефлексия, поскольку именно отрицательность есть простой момент чувствительности, рассматриваемый в ней и составляющий *чувство*; с другой же стороны, как реальная (рефлексия), так как единство понятия в *своей внешней объективности* полагает себя, как отрицательное единство, *воспроизведение*. Оба первых момента, чувствительность и раздражительность, суть отвлеченные определения; в воспроизведении же жизнь есть *конкретное*, жизненность, она имеет в ней, как свою истину, лишь теперь, также чувство и силу сопротивления. Воспроизведение есть отрицательность, как простой момент чувствительности, а раздражительность есть лишь живая сила сопротивления, находящаяся в отношении к внешнему воспроизведению и индивидуальному тождеству с собою. Каждый из единичных моментов есть по существу полнота всех их, их различение

образует собою идеализованную определенность формы, которая положена в воспроизведении, как конкретная полнота целого. Это целое есть, поэтому, с одной стороны, третье, именно противоположено этим определенным полнотам, как *реальная* полнота, а с другой стороны, оно есть их сущая в себе существенность и вместе с тем то, в чем соединяются они, как моменты, и в чем они имеют свой субъект и свою устойчивость.

Вместе с воспроизведением, как моментом единичности, живое полагает себя, как *действительную* индивидуальность, как относящееся к себе бытие для себя; но воспроизведение есть, вместе с тем, реальное *отношение к внешнему*, рефлексия *частности* или раздражительности *в противоположность некоторому другому, объективному миру*. Замкнутый внутри неделимого процесс жизни переходит в отношение к предположенной объективности, как таковой, таким путем, что так как неделимое полагает себя, как *субъективную* полноту, то *момент его определенности*, как *отношение к внешности*, становится также *полнотой*.

## В. Процесс жизни

Образуя себя внутри себя самого, живое неделимое тем самым противопоставляет себя своему первоначальному предположению и, как в себе и для себя сущий объект, – предположенному объективному миру. Субъект есть сам себе цель, понятие, имеющее свое средство и субъективную реальность в подчиненной ему объективности; тем самым он образован, как в себе и для себя сущая идея и как по существу самостоятельное, относительно которого предположенный внешний мир имеет значение лишь отрицательного и несамостоятельного. В своем самочувствии живое обладает этою *уверенностью* в сущем для себя *ничтожестве* противостоящего живому *инобытия*. Побуждение живого есть потребность снять это инобытие и сообщить себе истину сказанной уверенности. Неделимое, лишь как субъект, есть прежде всего *понятие* идеи жизни; его субъективный процесс внутри себя, в коем оно пожирает сам себя, и непосредственная объективность, которую оно полагает, как естественное средство сообразно своему понятию, опосредованы процессом, относящимся к вполне положенной внешности, к *безразлично* стоящей наряду с ним объективной полноте.

Этот процесс начинается с *потребности*, т. е. с того момента, в коем живое, *во-первых*, определяет себя, тем самым полагает себя, как объективность, подлежащую отрицанию, и тем самым, относящуюся к некоторой *другой*, безразличной объективности; но, *во-вторых*, оно не теряется в этой потере себя, сохраняется в ней и остается тождеством равного самому себе понятия; тем самым оно есть побуждение положить равным себе и снять тот *иной* ему *мир для себя* и объективировать себя. Вследствие того его самоопределение имеет форму объективной внешности и то, что оно вместе с тем тождественно себе, есть абсолютное *противоречие*. Непосредственное образование есть идея в ее простом понятии, соответственная понятию объективность; таким образом, она по природе *добра*. Но так как ее отрицательный момент реализован в объективную частность, т. е. существенные моменты ее единства каждый для себя – в полноту, то понятие *раздваивается* в абсолютное неравенство себя с собою; и так как оно, равным образом, есть в этом раздвоении абсолютное единство, то живое есть для самого себя это раздвоение и имеет чувство этого противоречия, которое (чувство) есть *боль*. Поэтому, боль есть преимущество живых существ, ибо они суть осуществленное понятие, некоторая действительность той бесконечной силы, *отрицательность* их самих внутри себя и эта *их отрицательность* состояний *для них*, состоящая в том, что они сохраняют себя в их инобытии. Если говорят, что противоречие немыслимо, то именно в боли живого оно имеет даже действительное осуществление.

Это раздвоение живого внутри себя есть *чувство*, причем оно принято в простую общность понятия, в чувствительность. С боли начинаются *потребность* и *побуждение*, состав-



ляющие переход, который состоит в том, что неделимое, будучи отрицанием себя для себя, становится также тожеством для себя, – тожеством, которое есть лишь отрицание этого отрицания. Тожество, присущее побуждению, как таковому, есть субъективная достоверность себя самого, согласно которой неделимое относится к своему внешнему, безразлично осуществленному миру, как к явлению, к чуждой в себе понятию и несущественной действительности. Оно должна получить понятие внутри себя лишь через субъект, который есть имманентная цель. Безразличие объективного мира к определенности, а тем самым и к цели, и составляет его внешнюю способность быть соответствующим субъекту; какие бы прочие спецификации он ни имел в нем, его механическая определенность, недостаток свободы имманентного понятия составляет его бессилие сохранять себя вопреки живому. Поскольку объект есть в противоположность живому ближайшим образом некоторое безразличное внешнее, он может действовать на живое механически; но он действует таким образом, не как на нечто живое; поскольку он относится к последнему, он действует не как причина, а *возбуждает* оное. Так как живое есть побуждение, то внешность привходит в него и внутрь его, лишь поскольку она уже есть *внутри его* в себе и для себя; воздействие на субъект состоит поэтому лишь в том, что он *соответствующим образом* находит представляющуюся ему внешность; – если она и не соответствует его полноте, то по крайней мере она должна соответствовать некоторой частной его стороне, и возможность этого заключается в том, что он, как относящийся внешним образом, есть нечто частное.

Итак, субъект, поскольку он, как определенный в своей потребности, относится к внешнему и потому сам есть внешнее или орудие, оказывает *насилие* над объектом. Частный характер субъекта, его конечность вообще, обнаруживается в более определенном явлении этого отношения. Внешнее в последнем есть вообще процесс объективности, механизм и химизм. Но этот процесс непосредственно прерывается, и внешность превращается во внутреннее. Внешняя целесообразность, возникающая ближайшим образом через деятельность субъекта в безразличном объекте, снимается тем, что объект по отношению к понятию не есть субстанция, и что поэтому понятие не может быть его внешнею формою, но должно положить себя, как его сущность и имманентное, проникающее определение, сообразно своему первоначальному тожеству.

Вместе с подчинением объекта механический процесс переходит поэтому во *внутренний*, через который неделимое усваивает себе *объект* так, что оно лишает его своеобразного состояния, делает его своим средством и сообщает ему, как субстанцию, свою субъективность. Эта ассимиляция совпадает тем самым с вышерассмотренным процессом воспроизведения неделимого; в этом процессе оно ближайшим образом пожирает себя, делая себе объектом свою собственную объективность; механический и химический конфликт его членов с внешними вещами есть один из его объективных моментов. Механическое и химическое в процессе есть начало разложения живого. Так как жизнь есть истина этих процессов, и тем самым живое есть осуществление этой истины и ее мощь, то жизнь захватывает их, проникает их, как их общность, и их продукт вполне ею определяется. Это их превращение в живую индивидуальность составляет возврат их в себя самих, так что произведение, которое, как таковое, было бы переходом в нечто другое, становится воспроизведением, в коем живое *для себя* полагает себя тожественным с собою.

Непосредственная идея есть также непосредственное, не *для себя* сущее тожество понятия и реальности; через объективный процесс живое сообщает себе свое *самочувствие*; ибо оно *полагает* себя в последнем, как то, что есть в себе и для себя, в своем положении, как безразличное инобытие, тожестве с самим собою, отрицательным единством отрицательного. В этом совпадении неделимого со своею первоначально предположенною, как безразличная ему, объективностью, равным образом с одной стороны в образовании из себя действительной единичности, оно *снимает свою частность* и повышается до *общности*.

Его частность состояла в раздвоении, через которое жизнь полагала, как свои виды, индивидуальную жизнь и внешнюю ей объективность. Через внешний процесс жизни жизнь тем самым положила себя, как реальную, общую жизнь, как *род*.

## С. Род

Живое неделимое, выделенное ранее того из общего понятия жизни, есть некоторое предположение, еще не оправданное через себя само. Через процесс с предположенным вместе с тем миром неделимое положило само себя *для себя*, как отрицательное единство своего инобытия, как основу себя самого; оно есть таким образом действительность идеи так, что неделимое производит себя теперь из *действительности*, как ранее оно происходило лишь из *понятия*, и что его происхождение, которое было некоторым *предположением*, теперь есть его собственное произведение.

Но дальнейшее определение, коего оно достигло через снятие противоположности, состоит в том, чтобы быть *родом*, как тожеством себя со своим прежним безразличным инобытием. Так как эта идея неделимого есть это существенное тожество, то она есть по существу порознение себя самой. Это ее разделение в силу полноты, из которой оно возникает, есть раздвоение неделимого, – предположение некоторой объективности, тожественной с ним, и отношение живого к себе самому, как некоторому другому живому.

Это общее есть третья ступень, истина жизни, поскольку она еще заметна внутри своей сферы. Эта ступень есть относящийся к себе процесс неделимого, в коем (процессе) внешность есть его имманентный момент; *во-вторых* эта внешность, как живая полнота, есть сама некоторая объективность, какою для неделимого служит оно само, и в которой процесс имеет достоверность самого себя не как *снятый*, но как *существующий* (*bestehender*).

А так как отношение рода есть тожество индивидуального самочувствия в том, что вместе с тем есть другое самостоятельное неделимое, то это отношение есть *противоречие*; тем самым живое есть вновь побуждение. Род есть, правда, завершение идеи жизни, но ближайшим образом он находится еще внутри сферы непосредственности; поэтому эта общность имеет *действительность* в *единичном* образе; это понятие, реальность которого имеет форму непосредственной объективности. Поэтому хотя неделимое есть *в себе* род, но оно не есть *для себя* род; то, что есть для него, есть лишь другое живое неделимое; отличное от себя понятие имеет тожественным себе предметом не себя, как понятие, а некоторое понятие, которое, как живое, имеет вместе с тем внешнюю объективность для него, некоторую форму, которая поэтому непосредственно противоположна ему.

Тожество с другим, общность неделимого, есть тем самым лишь *внутренняя* или *субъективная*; неделимое имеет поэтому стремление положить ее и реализовать себя, как общее. Но это побуждение к роду может реализовать себя лишь через снятие еще взаимно различных, единичных индивидуальностей. Поскольку ближайшим образом они *в себе* вообще удовлетворяют напряженность своего стремления и разлагаются в общность своего рода, то их реализованное тожество есть отрицательное единство рефлектирующегося в себя из своего раздвоения рода. Они суть в силу того индивидуальность самой жизни, *порожденная* не из ее понятия, а из *действительной* идеи. Ближайшим образом она есть сама лишь понятие, которое еще должно себя объективировать, но *действительное* понятие, – *зародыш некоторого живого неделимого*. В этом зародыше дано *обычному восприятию* то, что есть понятие, и то, что *субъективное понятие* имеет *внешнюю действительность*. Ибо зародыш живого есть полная конкретность индивидуальности, содержащая все свои различные стороны, свойства и членораздельные различения в их *полной определенности*, которая ближайшим образом просто и нечувственно есть *нематериальная*, субъективная полнота; таким образом зародыш есть все живое во внутренней форме понятия.

Рефлексия рода в себя есть с этой стороны то, чем сохраняется *действительность*, так как в ней полагается момент отрицательного единства и индивидуальности, – *размножение* живых существ. Идея, которая, как жизнь, имеет еще форму непосредственности, возвращается тем самым в действительность, и эта ее рефлексия есть лишь повторение и бесконечный прогресс, в коем она не освобождается от конечности своей непосредственности. Но это возвращение идеи к ее первоначальному понятию имеет и ту более высокую сторону, что идея не только прошла опосредование своего процесса, погруженная в непосредственность, а также сняла при этом последнюю и тем самым повысилась в более высокую форму своего существования.

А именно процесс рода, в коем отдельные неделимые взаимно снимают свое безразличное, непосредственное осуществление и уничтожаются в этом отрицательном единстве, имеет далее другою стороною своего продукта *реализованный род*, положивший себя тождественным с понятием. В процессе рода исчезают отдельные единичности индивидуальной жизни; отрицательное тождество, в котором род возвращается внутрь себя, с одной стороны *порождает единичность*, а с другой *снимает ее*, и стало быть есть совпавший с собою род, *ставшая сущюю для себя общность* идеи. В оплодотворении уничтожается непосредственность живой индивидуальности; смерть этой жизни есть возникновение духа. Идея, которая, как род, есть *в себе*, есть *для себя*, так как она сняла свою частность, присущую живым существам, и тем самым сообщила себе некоторую *реальность*, которая есть *сама простая общность*; таким образом она есть идея, которая *относится к себе, как идея*, общее, имеющее общность своею определенностью и существованием; – *идея познания*.

## Вторая глава Идея познания

Жизнь есть непосредственная идея или идея, как ее еще не реализованное в самом себе *понятие*. В ее суждении она есть *познание* вообще.

Понятие есть, как понятие, *для себя*, поскольку оно осуществляется свободно, как отвлеченная общность или как род. Таким образом оно есть свое чистое тождество с собою, которое так различает себя в себе самом, что различенное не есть некоторая *объективность*, но равным образом освобождено в субъективность или форму простого равенства с собою, и тем самым есть предмет понятия, самое понятие. Его *реальность* вообще есть *форма его существования*; вся суть состоит в определении этой формы; на ней основывается различение того, что понятие есть *в себе* или как *субъективное*, что оно есть, как погруженное в объективность, и затем в идее жизни. В последней оно, правда, отлучено от своей внешней реальности и положено *для себя*, но имеет это бытие для себя, лишь как тождество, которое есть отношение к себе, как погруженному в свою подчиненную ему объективность, или к себе, как присущей ему субстанциальной форме. Возвышение понятия над жизнью состоит в том, что его реальность есть освобожденная в общность форма понятия. Через это суждение идея раздваивается на субъективное понятие, реальность которого есть оно само, и на объективное, которое есть жизнь. *Мышление, дух, самосознание* суть определения идеи, поскольку она имеет предметом саму себя, и поскольку ее существование, т. е. определенность ее бытия, есть ее собственное отличие от себя самой.

*Метафизика духа* или, как говорится часто иначе, *души* вращалась около определений субстанции, простоты, нематериальности; определений, для которых было принимаемо в основу *представление* духа, как субъекта, почерпнутое из *эмпирического* сознания, и затем спрашивалось, какие предикаты согласуются с восприятиями; прием, который не мог идти далее, чем прием физики – подвести мир явлений под общие законы и определения рефлексии, так как в основании этого приема лежал дух также лишь в его *явлении*; этот прием приводил даже к еще меньшей научности, чем в физике, так как дух не только бесконечно богаче, чем природа, но и так как абсолютное единство противоположного в *понятии* составляет также сущность духа; таким образом в своем явлении и отношении к внешности он проявляет противоречие в его высшей определенности, и поэтому для каждого из противоположных определений рефлексии должен быть произведен опыт, или от опытов должны быть сделаны выводы к противоположным определениям путем формального умозаключения. Так как непосредственно присущие явлению предикаты ближайшим образом принадлежат еще опытной психологии, то для метафизического соображения остаются собственно лишь совершенно скудные определения рефлексии. Кант в своей критике *умозрительной психологии* признает эту метафизику прочно стоящею на том, что, поскольку она должна быть умозрительною наукой, то малейшая почерпнутая из восприятия *прибавка* к *общему представлению* самосознания превратила бы эту науку в *опытную* и погубила бы ее умозрительную чистоту и независимость от всякого опыта. Поэтому не остается ничего кроме простого, совершенно пустого для себя по содержанию представления *я*, о котором нельзя даже сказать, что оно есть *понятие*, но которое есть *простое сознание, сопровождающее все понятия*. Через это *я* или через *то* (ту вещь), что мыслит, по дальнейшим выводам Канта представляется лишь трансцендентальный субъект мыслей  $=x$ , который познается только через мысли, составляющие его *предикаты*, и о котором в его отдельности мы *никогда* не можем иметь ни *малейшего понятия*; притом это *я* по собственному выражению Канта имеет то неудобство, что для какого-либо суждения о нем мы постоянно *должны уже пользоваться им*; ибо оно не есть *некоторое представление*, служащее для отличения какого-либо осо-

бого объекта, а *форма* последнего вообще, поскольку оно должно быть названо познанием. Таким образом *паралогизм*, в который впадает рациональная психология, состоит в том, что *модусы* самосознания в мышлении обращаются в *понятия рассудка* о некотором объекте, что это *я мыслю* принимается за некоторое *мыслящее существо*, за некоторую *вещь в себе*; таким путем из того, что *я* в сознании всегда присутствует, как *субъект*, и именно как *единичный*, при всем многообразии представления *тождественный* и отличающий меня от этого многообразия, как внешнего ему, неправильно выводится, что *я* есть некоторая *субстанция*, далее – нечто качественно *простое, единое* и *существующее независимо* от пространственных и временных вещей.

Я привел и это изложение более подробно потому, что оно определенно знакомит с природою прежней *метафизики души*, а также в частности уничтожившей эту метафизику *критики*. Первая направлялась к определению *отвлеченной сущности* души; она исходила при этом первоначально от восприятия и превращала его эмпирическую общность и вообще *внешнее* рефлексивное определение единичности действительного в форму *завершенных определений сущности*. Кант вообще имел при этом в виду лишь состояние современной ему метафизики, которая останавливалась, главным образом, на таких отвлеченных, односторонних определениях без какой-либо диалектики; истинно *умозрительных* идей более старых философов о понятии духа он не принимал во внимание и не исследовал. В своей *критике* этих определений он просто следовал юмовой скептической манере, а именно, твердо стоял на том, каким является *я* в самосознании, отбрасывая из него, так как надлежало познать его, как *сущность*, как *вещь в себе*, все эмпирическое; таким образом, не оставалось ничего, кроме этого явления *я мыслю*, которое сопровождает все представления, и о котором мы не имеем *ни малейшего понятия*. Без сомнения, следует согласиться с тем, что ни о *я*, ни о чем бы то ни было, даже о понятии не имеется ни малейшего понятия, покуда люди не *понимают*, а останавливаются на простом, неподвижном *представлении* и названии. Странна мысль – если только ее можно назвать мыслью, – что *я* уже должен пользоваться *я*, чтобы судить о *я*; *я*, которое *пользуется* самосознанием, как некоторым средством суждения, есть конечно некоторый *х*, о коем, равно как об отношении такого пользования, нельзя иметь ни малейшего понятия. Но без сомнения смешно называть *неудобством* и, как нечто ошибочное, *кругом* то свойство самосознания, что *я* мыслит само себя, что нельзя мыслить *я*, если нет *я*, которое мыслит; отношение, через которое в непосредственном эмпирическом самосознании обнаруживается абсолютная, вечная природа *я* и его понятия, обнаруживается в силу того, что самосознание именно и есть *существующее*, следовательно, *эмпирически воспринимаемое* чистое *понятие*, абсолютное отношение к себе самому, которое, как разделяющее суждение, делает себя своим предметом и одно способно тем самым обратить себя в круг. Камню не свойственно это *неудобство*; если о нем думают, или если нужно судить о нем, то он при этом не преграждает сам себе пути; ему чуждо затруднение пользоваться для этого самим собою; этот труд должно принять на себя нечто другое, находящееся вне его.

Недостаток, находимый этими заслуживающими название варварских представлениями, в том, что при мысли о *я* последнее не может быть опущено, как *субъект*, является за сим в таком виде, что *я* дано *лишь*, как *субъект сознания*, или что *я* может *употреблять* себя лишь в качестве *субъекта* суждения, и что нет такого *воззрения*, через которое оно было бы *дано*, как *объект*; между тем понятие вещи, которая может существовать, лишь как субъект, не приводит еще за собою никакой объективной реальности. Но если для объективности требуется внешнее, определенное во времени и пространстве воззрение, и оно однако отсутствует, то ясно, что под объективностью разумеется лишь та чувственная реальность, возвышение над которою есть условие мышления и истины. Но конечно если *я* при отсутствии понятия признается только простым представлением, так, как мы высказываем *я* в обыденном сознании, то оно есть отвлеченное определение, а не имеющее само себя

предметом отношение себя самого; оно есть, таким образом, лишь *один* из крайних терминов, односторонний субъект без своей объективности и было бы также лишь объектом без субъективности, если бы тут не встречалось именно упомянутого неудобства – неотделимости от я, как объекта, мыслящего субъекта. Но в действительности то же самое неудобство имеет место и при первом определении, определении *я*, как субъекта; ибо *я* мыслит *нечто*, себя или что-либо другое. Эта нераздельность двух форм, в которых оно противопоставляет себя себе самому, составляет собственную природу его понятия и понятия, как такового; она есть именно то, что желает удержать Кант, дабы прочно сохранить неразличающее себя в себе и потому лишь *чуждое понятию представление*. Такое чуждое понятию представление, правда, может смело быть противопоставлено отвлеченным определениям рефлексии или категориям прежней метафизики; ибо оно стоит с ними наравне по односторонности, хотя они выше его по мысли. Напротив, тем более скудным и пустым является оно сравнительно с более глубокими идеями древней философии о понятии души или мышления, например с истинно умозрительными идеями Аристотеля. Если философия Канта исследовала эти определения рефлексии, то тем более она должна бы была исследовать прочно укоренившуюся отвлеченность пустого *я*, лишая идею вещи в себе, которая оказывается совершенно ложною именно вследствие ее отвлеченности; опыт этого вызывающего жалобу неудобства сам есть эмпирический факт, в чем и высказывается неистинность этой отвлеченности.

Кантова критика умозрительной психологии упоминает лишь мендельсоново доказательство бессмертия души; и я привожу здесь его опровержение еще в виду достопримечательности того, что ему противопоставляется. Это доказательство основывается на *простоте* души, вследствие которой (простоты) душа неспособна к изменению, к *переходу в нечто другое* во времени. Качественная простота есть выше рассмотренная форма *отвлечения* вообще; как *качественная* определенность, оно исследовано в сфере бытия, и там было доказано, что качественное, как таковое, есть отвлеченно относящаяся к себе определенность и именно потому диалектично и есть лишь переход в нечто другое. Относительно же понятия было показано, что рассматриваемое с точки зрения постоянства, неистребимости и неуничтожаемости оно, напротив, потому есть сущее в себе и для себя и вечное, что оно есть не *отвлеченная*, а *конкретная* простота, не отвлеченно относящееся к себе определенное бытие, но единство *себя самого* и *своего другого*, в которое оно, стало быть, не может перейти так, чтобы оно в нем изменилось, именно потому что *другое*, определенное бытие есть оно само, и поэтому в таком переходе оно приходит лишь к себе самому. Между тем Кантова критика противопоставляет этому *качественному* определению единства понятия *количественное*. Хотя душа не есть де внешнее многообразное, не имеет *протяженной* величины, тем не менее, сознание имеет *некоторую степень*, и душа, как *все существующее*, есть *интенсивная величина*; тем самым положена возможность перехода в ничто через *постепенное исчезновение*. Но что же такое это опровержение, как не применение к духу категории *бытия, интенсивной величины*? – определение, лишенное в себе всякой истины и уже снятое в понятии.

Метафизика, даже та, которая ограничивалась неподвижными понятиями рассудка и не возвышалась до умозрения и до природы понятия и идеи, имела своею целью *познание истины* и исследовала свои предметы в видах обнаружения того, суть ли они нечто *истинное* или нет, субстанции или явления. Победа же над нею кантовой критики сводится, напротив, к тому, чтобы устранить исследование, имеющее целью *истинное* и самую эту цель; она (критика) вовсе не задает того единственно интересного вопроса, имеет ли некоторый определенный субъект, в данном случае *отвлеченное я представления*, в себе и для себя истину. Но останавливаться на явлениях и на том, что в последовательном сознании оказывается просто представлением, значит отказываться от понятия и от философии. То, что превосходит это представление, признается кантовою критикою за нечто превышающее наше позна-

ние, за нечто такое, к чему наш разум вовсе не уполномочен. Действительно, понятие возвышается над лишенным понятия, и ближайшим оправданием такого превышения служат, с одной стороны, оно само, а с другой, отрицательной стороны, – неистинность явления и представления, а также и таких отвлеченностей, как вещи в себе и то я, которое не должно быть объектом себе.

По совокупности этого логического изложения *идея жизни* оказалась тем, из чего истекла идея духа, или что то же самое, из истины которого последняя доказала себя. Как такой результат, эта последняя идея имеет в себе и для себя самой свою истину, с коею затем может быть сравнено эмпирическое или явление духа, в видах выяснения, согласуется ли оно с нею; само же эмпирическое может быть постигнуто лишь через идею и из нее. Относительно *жизни* мы видели, что она есть идея, но при этом вместе с тем оказалось, что жизнь еще не есть истинное изображение или истинный род и способ существования идеи. Ибо в жизни реальность идеи есть *единичное*, а *общность* или род есть *внутреннее*; истина жизни, как абсолютное отрицательное единство, состоит поэтому в том, чтобы снять отвлеченную, или что то же самое, непосредственную единичность и, как *тождественное*, быть тождественным себе, как род, быть равным самому себе. Эта идея и есть дух. Но при этом можно еще заметить, что он рассматривается здесь в той форме, какая присуща идее, как логической. А именно, она имеет еще другие виды, которые могут быть здесь упомянуты лишь попутно и в коих ее должны рассматривать конкретные науки о духе, – *души, сознания и духа, как такового*.

Название души применялось собственно вообще к единичным, конечным духам, и умозрительная или опытная *наука о душе* должна была означать то же, что *наука о духе*. При выражении *душа* нам предносится представление, будто она есть некоторая *вещь*, как другие вещи; спрашивается о ее *местопребывании*, о *пространственном* определении действия ее *сил*; еще более о том, каким образом эта вещь *неуничтожима*, подвержена условиям *временности* и, однако, *неизменна*. Система *монад* повышает материю в нечто подобное душе, душа есть по этому представлению некоторый атом, как и атомы материи вообще; атом, выходящий, как пар, из чашки кофе, по счастливому стечению обстоятельств был бы способен развиться в душу, и лишь *большая* смутность его представления отличает его от некоторой такой вещи, которая является душою. *Сущему для самого себя* понятию необходимо причастно и *непосредственное существование*; в этом субстанциальном тождестве с жизнью, в своем погружении в свою внешность оно должно быть рассматриваемо в *антропологии*. Но и здесь должно чуждаться той метафизики, по которой эта форма *непосредственности* приравнивается *душе, как вещи*, некоторому *атому*, атомам материи. Антропологии должна быть предоставлена лишь та темная область, в которой дух, как это говорилось ранее, находится под *звездными* и *земными* влияниями, живет, как природный дух, в *симпатии* с природою, узнает ее изменения в *грезам* и *чаяниях*, присущ мозгу, сердцу, нервным узлам, печени и т. п., которым по Платону Бог, дабы и *неразумная* часть пользовалась его милостью и была причастна высшему, даровал дар *предсказания*, над коим самосознательный человек возвышается. К этой неразумной стороне принадлежит далее отношение представления и высших духовных деятельности, поскольку они в единичном субъекте преданы игре совершенно случайных телесных состояний, внешних влияний и единичных обстоятельств.

Это низшее из конкретных образований, в коем дух погружен в материальность, имеет свое непосредственно высшее в *сознании*. В этой форме свободное понятие, как *сущее для себя я*, удаляется из объективности, относясь к ней, однако, как к *своему другому*, как к противостоящему ему предмету. Так как дух здесь есть уже не душа, но в *достоверности* его самого *непосредственность бытия* имеет скорее значение чего-то для него *отрицательного*, то тождество, в коем он состоит в предметности с самим собою, есть, вместе с тем, лишь *видимость*, так как предметное имеет также еще форму *сущего в себе*. Эта ступень

есть предмет *феноменологии духа*, науки, которая стоит между наукою о природном духе и духе, как таковом, и рассматривает сущий *для себя дух*, вместе с тем, в его *отношении к его другому*, которое тем самым, как упомянуто, определяется, и как сущий *в себе* объект, и как отрицательное, а дух, таким образом, изображается, как *являющийся* в противоположности себе самому.

Но высшая истина этой формы есть *дух для себя*, для которого данный сознанию сущий *в себе* предмет имеет форму собственного определения духа, *представления* вообще; этот дух, действующий на определения, как на свои собственные, на чувства, представления и мысли, тем самым внутри себя и в своей форме бесконечен. Рассмотрение этой ступени принадлежит *учению о духе* в собственном значении этого слова, которое обнимало бы то, что составляет предмет обычной *опытной психологии*, но которое, дабы быть наукою о духе, должно исполнять свое дело не эмпирически, а быть донимаемо научно. Дух на этой ступени есть конечный дух, поскольку *содержание* его определенности есть непосредственно данное; наука о нем должна указать путь, который освобождает его от этой его определенности и ведет к постижению его истины, бесконечного духа.

Напротив, *идея духа*, составляющая предмет *логики*, находится уже внутри чистой науки; поэтому она не должна рассматривать его, как проходящий тот путь, на котором он смешан с природою, с непосредственно определенностью или с своим материалом или представлением, – это рассматривается в упомянутых трех науках; она имеет этот путь уже за собою или, что то же самое, скорее перед собою, – первое поскольку логика признается *последнею* наукою, второе поскольку она признается *первою*, из коей идея только переходит в природу. Поэтому в логической идее духа я есть тотчас же, что обнаружилось из понятия природы, как ее истины, свободное понятие, которое в своем суждении есть предмет для самого себя, *понятие, как его идея*. Но и в этом виде идея еще не завершена.

Так как хотя она есть свободное, имеющее себя само предметом понятие и, стало быть, *непосредственна*, но именно потому, что она непосредственна, она есть идея еще в своей *субъективности* и потому вообще в своей конечности. Она есть цель, которая должна реализовать себя, или сама *абсолютная идея* еще в своем *явлении*. То, чего она *ищет*, есть *истинное*, тожество самого понятия и реальности, но она только ищет его, ибо здесь, будучи еще *во-первых*, она есть еще нечто *субъективное*. Предмет, сущий для понятия, есть здесь поэтому хотя также данный, но он не выступает, как воздействующий объект или как такой предмет, который, как таковой, существует для себя или как представление в субъекте, но последний преобразует его в некоторое *определение понятия*; в предмете осуществляется понятие, относится в предмете к себе и тем самым, что оно сообщает себе в объекте свою реальность, находит *истину*.

Идея есть следовательно ближайшим образом один из крайних терминов некоторого умозаключения, как понятие, которое, как цель, ближайшим образом, имеет само себя субъективною реальностью; другой крайний термин есть предел субъективного, объективный мир. Оба крайних термина тождественны в том, что они суть идея; их единство есть, во-первых, единство понятия, которое в одном из них есть лишь *для себя*, в другом – лишь *в себе*; во-вторых, реальность в одном отвлеченна, в другом имеет конкретную внешность. Это единство *положено* через познание; оно есть, ибо оно субъективная идея, исходящая от себя, как цель, ближайшим образом *средний термин*. Познающее через определенность своего понятия и именно отвлеченное бытие для себя правда относится к внешнему миру, но в абсолютной достоверности себя самого для того, чтобы возвысить свою реальность в себе самом, эту формальную истину, в истину реальную. Оно имеет в своем понятии *всю существенность* объективного мира; его процесс состоит в том; чтобы положить ее конкретное содержание для себя, как тождественное с *понятием*, и наоборот – последнее, как тождественное с объективностью.



Непосредственно идея явления есть *теоретическая* идея, *познание*, как таковое. Ибо непосредственно объективный мир имеет форму *непосредственности* или *бытия* для сущего в себе понятия, равно как последнее есть прежде всего лишь отвлеченное, еще замкнутое в нем понятие себя самого; оно есть поэтому лишь *форма*; его реальность, которую оно имеет в нем самом, составляют лишь его простые определения *общности* и *частности*; единичность же или *определенную определенность*, содержание, эта форма получает извне.

## А. Идея истинного

Субъективная идея есть ближайшим образом *побуждение*. Ибо она есть противоречие понятия – иметь себя *предметом* и быть своею реальностью без того, чтобы предмет был все же *другим* противоположным понятию самостоятельным, или чтобы различие себя самого от себя имело вместе с тем существенное определение *различия* и безразличного существования. Поэтому побуждение состоит в определенности – снять свою собственную субъективность, сделать свою еще отвлеченную реальность конкретной и наполнить ее *содержанием* предположенного своею субъективностью мира. С другой стороны, побуждение тем самым определяет себя так: понятие есть, правда, абсолютная достоверность себя самого; но его *бытию для себя* противостоит предположение им некоторого сущего *в себе* мира, безразличное *инобытие* которого для самодостоверности понятия имеет значение лишь чего-то *несущественного*; таким образом оно есть побуждение снять это инобытие и созерцать в объекте тождество с самим собою. Поскольку эта рефлексия в себя есть снятая противоположность и *положенная*, осуществленная для субъекта *единичность*, которая является ближайшим образом, как предположенное *бытие в себе*, последнее есть восстановленное из противоположности тождество формы с самой собою, – тождество, которое тем самым определено, как безразличное относительно формы в ее различимости, и которое есть *содержание*.

Это побуждение есть поэтому побуждение к *истине*, поскольку она есть в *познании*, стало быть к истине, как *теоретической* идее, в ее собственном смысле. Если *объективная* истина есть сама идея, как соответствующая понятию реальность, и предмет в этом смысле в нем самом имеет истину или не имеет ее, то, наоборот, более определенный смысл истины состоит в том, что она такова для субъективного понятия или в нем, в *знании*. Она есть отношение *суждения понятия*, обнаружившегося, как формальное суждение истины; а именно в этом суждении предикат есть не только объективность понятия, но относительное сравнение понятия вещь и ее действительности. Эта реализация понятия *теоретична*, поскольку оно, как форма, имеет определение чего-то *субъективного* или определение быть для субъекта его определением. Так как познание есть идея, как цель или как субъективная, то отрицание предположенного *сущим в себе* мира есть *первое* отрицание; поэтому заключение, коим объективное положено в субъективное, имеет ближайшим образом лишь то значение, что сущее в себе есть лишь субъективное, или что оно лишь положено в определении понятия, а потому не таково в себе и для себя. Тем самым заключение приводит лишь к некоторому *нейтральному единству* или некоторому *синтезу*, т. е. к единству того, что первоначально разделено и кажется соединенным лишь внешним образом. Так как поэтому в этом познании понятие полагает объект, как *свой*, то идея ближайшим образом дает себе лишь то же содержание, основа которого *дана*, и в котором снята лишь форма внешности. Таким образом это познание еще сохраняет конечность в своей выполненной цели, оно *не* достигло еще вместе с тем ее в ней и *в своей истине* еще *не* пришло к *истине*. Ибо поскольку в результате содержание имеет еще определение чего-то *данного*, то предположенное в противоположность понятию *бытие в себе* еще не снято; тем самым равным образом в этом результате еще не содержится единства понятия и реальности, истины. Станным образом в новое время эта

сторона *конечности* сохранена и признана за *абсолютное* отношение познания, как будто конечное, как таковое, должно было быть абсолютным. С этой точки зрения объекту приписывается некоторая неведомая *вещность в себе за пределами* познания, и последнее, равно как и истина, рассматриваются, как нечто абсолютно *потустороннее* для познания. Определения мысли вообще, категории, определения рефлексии, а также формальное понятие и его моменты, получили в нем не такое положение, как будто они в себе и для себя суть конечные определения, а такое, будто они таковы в том смысле, что они суть нечто субъективное в противоположности этой пустой *вещности в себе*; признание этого отношения неистины познания за истину есть ставшее общим мнением нового времени заблуждение.

Из этого определения конечного познания непосредственно явствует, что оно есть некоторое противоречие, которое само себя снимает; противоречие некоторой истины, которая вместе с тем не должна быть истиною; некоторого познания того, что *есть*, которое (познание) вместе с тем не познает вещи в себе. В совпадении этого противоречия его содержание, субъективное познание и вещь в себе, также совпадает, т. е. оказывается не-истинным. Но познание должно собственным движением разрешить свою конечность и с тем вместе свое противоречие; то соображение, в которое мы о нем вдаемся, есть некоторая внешняя рефлексия; оно же само есть понятие, имеющее себя целью, которое стало быть осуществляет себя через свою реализацию и именно в этом осуществлении снимает свою субъективность и предположенное бытие в себе. Надлежит поэтому рассмотреть его в нем самом в его положительной деятельности. Так как эта идея есть, как показано, побуждение понятия реализовать себя *для самого себя*, то его деятельность состоит в том, чтобы определить объект и через это определение отнестись в нем к себе, как тождественное с ним. Объект есть вообще просто определяемое, и в идее он имеет ту существенную сторону, чтобы не быть в себе и для себя противоположным понятию. Так как это познание еще, конечно, не умозрачительно, то предположенная объективность не имеет еще для него такого вида, будто она есть в ней самой просто понятие и не содержит ничего особого для себя в противоположность ему. Но тем самым, что она признается за сущую в себе потусторонность, для нее существенно то определение определмости через понятие, что *идея* есть сущее для себя понятие и просто бесконечное в себе, в чем объект *в себе* снимается, и цель состоит только еще в том, чтобы снять его *для себя*; поэтому хотя объект предполагается идеею познания, как *сущий в себе*, но по существу в таком отношении, что уверенная в самой себе и в ничтожестве этой противоположности она приходит к реализации своего понятия в нем.

В умозаключении, связывающем субъективную идею с объективностью, *первая посылка* есть та же форма непосредственного овладения объекта понятием и отношения к нему понятия, какую мы видели в отношении цели. Определяющее воздействие понятия на объект есть непосредственное *сообщение* и свободное от сопротивления распространение первого на второй. Понятие остается тут в чистом единстве с самим собою; но эта его непосредственная рефлексия в себя имеет равным образом определение объективной непосредственности; то, что *для понятия* есть его собственное определение, есть также некоторое *бытие*, ибо оно есть *первое* отрицание предположения. Положенное определение считается поэтому также лишь *найденным* предположением, *высказыванием* некоторого *данного*, в котором деятельность понятия проявляется скорее лишь в том, чтобы быть отрицательным относительно самого себя, воздерживать себя и делать себя пассивным относительно данного, дабы последнее могло *показать* себя, не как определенное субъектом, но каково оно внутри себя самого.

Это познание является поэтому в этих посылках, не как некоторое *приложение* логических определений, но как восприятие и высказывания их, как преднайденных, и его деятельность является ограниченной тем, чтобы удалять лишь субъективное препятствие, некоторую оболочку предмета. Это познание есть *аналитическое*.

## а. Аналитическое познание

Различение аналитического и синтетического познания иногда сводится к тому, что первое движется от известного к неизвестному, а второе – от неизвестного к известному. Но если ближе рассмотреть это различие, то трудно обнаружить в нем некоторую определенную мысль, а тем более – некоторое понятие. Можно сказать, что познание вообще начинается с неизвестного, ибо того, что уже известно, нечего познавать. Но, наоборот, оно начинается и с известного; это тождественное предложение; то, с чего познание начинает, стало быть то, что оно действительно познает, есть именно тем самым известное; то, что еще не познано и лишь впоследствии должно быть познано, есть еще неизвестное. Должно таким образом сказать, что познание, раз оно началось, всегда движется от известного к неизвестному.

Отличительный признак аналитического познания определился так, что ему еще не свойственно опосредование, как первая посылка всего умозаключения, но что оно есть непосредственное, еще не содержащее в себе инобытия сообщение понятия, в котором деятельность познания совлекается своего отрицания. Но эта непосредственность отношения есть сама опосредование в силу того, что она есть отрицательное отношение понятия к объекту, которое однако само себя уничтожает и тем самым делает себя простым и тождественным. Эта рефлексия в себя есть лишь нечто субъективное, так как в опосредовании различие дано еще только, как предположенное *сущее в себе*, как различие *объекта* внутри себя самого. Определение, которое поэтому возникает через это отношение, есть форма некоторого *тождества, отвлеченной общности*. Поэтому аналитическое познание имеет вообще это тождество своим принципом, и переход в другое, связь различного, исключены из него самого, из его деятельности.

При ближайшем же рассмотрении аналитического познания оказывается, что оно начинается с некоторого *предполагаемого*, тем самым единичного, *конкретного* предмета, все равно, есть ли он уже *готовый* для представления, или некоторая *задача*, т. е. дан лишь в своих обстоятельствах и условиях, еще не извлечен из них для себя и не представлен в простой самостоятельности. Его анализ не может состоять в том, что он разрешается в те отдельные представления, которые могут в нем содержаться; такое разрешение и его усвоение есть занятие, которое не относится к познанию, но касается лишь некоторого ближайшего *ознакомления*, некоторого определения внутри сферы *представления*. Так как анализ имеет в основании понятие, то для осуществления анализа существенны определения понятий, и именно такие, которые *содержатся непосредственно* в предмете. Из природы идеи познания выяснилось, что на деятельность субъективного понятия с одной стороны следует смотреть, как на *развитие* того, что уже есть в объекте, так как сам объект есть не что иное, как полнота понятия. Столь же односторонне представлять себе анализ так, как будто в предмете нет ничего, что не *вложено* в него, сколь односторонне полагать, будто получающиеся определения его *берутся* лишь из него. Первое представление высказывается, как известно, субъективным идеализмом, который признает деятельность познания в анализе исключительно за одностороннее *положение*, за которым скрывается *вещь в себе*; второе представление принадлежит т. наз. реализму, который понимает субъективное понятие, как пустое тождество, *принимающее* в себе мысленные определения *извне*. Так как аналитическое познание, превращение данной материи в логические определения, как оказалось, есть вместе и то, и другое, некоторое *положение*, определяющее себя также непосредственно, как *предположение*, то в виду последнего логическое может являться чем-то *готовым* в предмете, равно как в виду первого – *продуктом* некоторой чисто субъективной деятельности. Но эти два момента не должны быть разделяемы; в своей отвлеченной форме, в коей оно

проявляется в анализе, логическое, конечно, дано лишь в познании, равно как, наоборот, оно есть не только нечто *положенное*, но и нечто *сущее в себе*.

Поскольку аналитическое познание есть вышеуказанное превращение, оно не требует никакого дальнейшего *среднего термина*, но его определение *непосредственно*, и потому смысл его состоит именно в том, чтобы принадлежать собственно предмету в себе и, стало быть, быть понимаемому из него без субъективного опосредования. Но познание должно быть далее также движением вперед, некоторым *развитием различаемого*. Так как оно, однако, по присущему ему здесь определению чуждо понятию и не-диалектично, то ему свойственно некоторое *данное различие*, и его движение вперед совершается только через определения его *материи*. Оно кажется лишь постольку имеющим некоторое *имманентное* движение вперед, поскольку выводимые мысленные определения могут стать анализируемыми вновь, поскольку они суть еще нечто конкретное; высший и последний результат этого анализирования есть отвлеченная высшая сущность или отвлеченное субъективное тождество и в противоположность ему – различие. Это движение вперед есть, однако, не что иное, как только повторение одного первоначального действия анализа, именно повторное определение того, что уже принято в отвлеченную форму понятия, как чего-то *конкретного*, и затем его анализ, а потом снова определение вытекающего из него отвлеченного, как конкретного и т. д. Но мысленные определения кажутся содержащими в них самих также некоторый переход. Если предмет определяется, как целое, то, конечно, отсюда совершается переход к *другому* определению, *части*, от *причины* – к другому определению, *действию* и т. д. Но здесь нет движения вперед, так как целое и часть, причина и действие суть *отношения* и притом для этого формального познания столь *готовые* отношения, что одно определение *преднаходится*, как существенно связанное с другим. Предмет, определяемый, как *причина* или как *часть*, тем самым определяется уже *всем* отношением, уже обеими его сторонами. Хотя бы эта связь *в себе* была чем-то синтетическим, все же она для аналитического познания есть также лишь нечто *данное*, как и всякая другая связь его материи, и поэтому не есть его собственное произведение. Есть ли эта связь вообще нечто априорное или апостериорное, это безразлично, так как она понимается, как нечто *преднайденное*, или, как говорится также, как *факт* сознания, состоящий в том, что с определением *целого* связано определение *части* и т. д. Установив глубокое замечание о *синтетических* основоположениях а priori и открыв их корень в единстве самосознания, в тождестве понятия с собою, Кант тем не менее признает, что *определенная* связь, понятия отношений и сами синтетические основоположения *для формальной логики даны*; вывод их должен был бы быть изображением перехода этого простого единства самосознания в такие их определения и различения; но от указания этого по истине синтетического движения вперед, этого производящего само себя понятия, Кант уклонился.

Как известно, *арифметика* и более общие науки о *дискретной величине* носят по преимуществу название *аналитической науки* и *анализа*. Способ их познания действительно наиболее имманентно аналитичен, и надлежит посмотреть вкратце, на чем это основывается. Прочее аналитическое познание начинается с некоторой конкретной материи, имеющей в себе случайное многообразие; все различие содержания и движение вперед к дальнейшему содержанию зависит от него. Напротив, арифметическая и алгебраическая материя есть совершенно отвлеченно и неопределенно нечто уже сделанное, в коем погашено всякое своеобразие отношения, и для коего тем самым всякое определение и связь суть нечто внешнее. Таков принцип дискретной величины, *одно*. Из этого безотносительного атома может быть образовано некоторое *множество*, он может быть внешним образом определен и соединен в некоторое определенное число, но такое размножение и ограничение есть пустое движение вперед и действие определения, остающегося при том же принципе отвлеченного одного. Таким образом числа сочетаются и отделяются далее, это зависит исключи-

тельно от совершаемого познающим положения. *Величина* есть вообще та категория, внутри коей совершаются эти определения; что представляет собою ставшую безразличною определенность, так что предмет не имеет никакой определенности, которая была бы ему имманентна, т. е. была бы *дана* познанию. Поскольку познание ближайшим образом установило в себе случайное различие чисел, они и образуют материю для дальнейшей обработки и разнообразных отношений. Такие отношения, их изобретение и обработка, правда, кажутся неимманентными аналитическому познанию, но случайными и данными ему, равно как эти отношения и относящиеся к ним действия обыкновенно излагаются *последовательно*, как различные, без указания какой-либо внутренней связи. Тем не менее легко указать тут руководящий принцип; и именно он состоит в имманентности аналитического тождества, которое является в различном, как *равенство*; чтобы дать пример из основных действий, укажу, что сложение есть сочетание случайно совершенно *неравных* чисел, умножение напротив – *равных*, причем за сим следует еще отношение *равенства определенного числа и единицы* и отношение степенное.

А так как определенность предмета и отношений (арифметики) есть *положенная*, то дальнейшие действия над ними совершенно аналитичны, и этой аналитической науке свойственны, поэтому, не столько *теоремы*, сколько *задачи*. Аналитическая теорема содержит в себе задачу, уже как решенную для себя, и совершенно внешнее различие, приводящее к обеим сторонам, которые полагаются им равными, тем самым несущественно, так что такая теорема была бы лишь некоторым тривиальным тождеством. Кант, правда, признал предложение  $5+7=12$  за *синтетическое*, так как одна сторона равенства изображает то же самое в форме множества, 5 и 7, а другая в форме одного, 12. Но если только аналитическое должно означать не совершенно отвлеченно – тождественное и тожесловное  $12=12$ , и если в нем вообще должно быть некоторое движение вперед, то между этими двумя сторонами должно быть какое-либо различие, но только такое, которое основывается не на качестве, не на определенности рефлексии и тем более не на определенности понятия.  $5+7$  и 12 суть совершенно одно и то же содержание; первая сторона равенства также выражает *требование*, чтобы 5 и 7 были сочетаны в *одном* выражении, т. е. чтобы, как пять есть нечто сосчитанное, остановка на коем была совершенно произвольна и вполне допускает дальнейший счет, то таким же образом должно считать далее с тем определением, чтобы число прибавленных одних было семь. 12 есть, стало быть, результат 5 и 7 и некоторого действия, которое, положенное уже по своей природе, есть действие совершенно внешнее, чуждое мысли, и потому могущее быть исполненным даже машиною. Здесь нет ни малейшего перехода в какое-либо *другое*; это простое продолжение, т. е. *повторение* того же действия, через которое произошли 5 и 7.

*Доказательство* такой теоремы – его требовал он, если бы это было синтетическое предложение – состояло бы лишь в действии определенного через 7 дальнейшего счета, начиная от 5-ти, и в познании совпадения результата этого дальнейшего счета с тем, что вообще называется 12-ю, и что опять-таки есть не что иное, как именно этот определенный дальнейший счет. Поэтому вместо формы теоремы избирается сейчас же форма *задачи*, *требование* действия, т. е. высказывается лишь *одна* сторона уравнения, долженствовавшего будто бы составить теорему, другая сторона коего должна быть найдена. Задача имеет содержание и приводит к определенному действию, которое должно быть произведено над этим содержанием. Это действие не ограничено никакою резко очерченною, обладающею специфическими отношениями материею, но есть внешнее, субъективное действие, определения которого материя, в которой они положены, принимает безразлично. Все различие поставленных в задаче условий и результата ее *решения* состоит лишь в том, что в этом результате *действительно* определенным образом соединено или разделено то, что дано в условиях.

Поэтому оказывается в высшей степени излишним применять здесь форму геометрического метода, относящегося к синтетическим предложениям, и кроме *решения* задачи присоединять к нему еще какое-либо *доказательство*. Последним может быть высказано лишь то тожесловие, что решение верно, так как действие было произведено так, как было задано. Если задана задача, то должно сложить несколько цифр; таково решение; их складывают; доказательство указывает, что решение верно, так как вследствие того, что было задано сложить, было произведено сложение. Если задача содержит в себе более сложные определения и действия, напр. если нужно перемножить десятичные дроби, а решение не дает ничего, кроме механического приема, то, правда, требуется доказательство; но последнее состоит лишь в анализе этих определений и действия, из которых само собою вытекает решение. Через это отделение *решения*, как механического приема, от *доказательства*, как припоминания природы подлежащего действию предмета и самого действия, именно и утрачивается то преимущество аналитической задачи, по которому *построение* непосредственно выводится из задачи и потому может быть изображено, как понятное для рассудка в себе и для себя; а с другой стороны, построению явно сообщается некоторый недостаток, свойственный синтетическому методу. В высшем анализе, в коем выступают вместе с отношениями степеней, главным образом, качественные и зависящие от определенностей понятий отношения дискретных величин, задачи и теоремы, правда, содержат в себе синтетические определения; там должны быть принимаемы за средние термины *другие* определения и отношения, чем те, которые *непосредственно даны* задачами и теоремами. Сверх того и эти вспомогательные определения должны быть таковы, чтобы быть обоснованными через соображение и развитие одной стороны задачи или теоремы; синтетический вид возникает лишь оттого, что в задаче или теореме эта сторона сама уже не упоминается. Напр., задача — найти сумму степеней корней какого-либо уравнения решается через рассмотрение и затем соединение функций, служащих в уравнении коэффициентами корней. Здесь вспомогательное определение функций коэффициентов и их соединений не выражено в самой задаче; в прочих же отношениях самое решение совершенно аналитично. Так решение уравнения  $x^m - 1 = 0$  при помощи синуса, а также имманентное, как известно, найденное Гауссом алгебраическое решение через рассмотрение *остатка* от деления  $x^{m-1} - 1$  на  $m$  и т. наз. первоначальных корней — одно из важнейших расширений анализа нового времени, есть синтетическое решение, так как вспомогательные определения, синус и рассмотрение остатков, не суть определения самой задачи.

О природе того анализа, который рассматривает т. наз. бесконечные разности переменных величин дифференциального и интегрального исчисления, было более подробно сказано в *первой части* этой логики. Там было показано, что здесь лежит в основе качественное определение величин, которое одно может быть постигнуто понятием. Переход к этому определению от величин, как таковых, уже не аналитичен; поэтому математике до сего времени не удалось оправдать через себя саму, т. е. математически, те действия, которые основываются на этом переходе, так как он не математической природы. *Лейбниц*, которому приписывается слава обратить исчисление с конечными разностями в *вычисление*, произвел этот переход, как показано там же, самым недопустимым, столь же совершенно чуждым понятию, сколь и нематематическим способом; но раз предположен этот переход, — а при современном состоянии науки он есть не более, как некоторое предположение, — то дальнейший путь есть лишь ряд обычных аналитических действий.

Было упомянуто, что анализ становится синтетическим, поскольку он пользуется *определениями*, которые уже не *положены* самими задачами. Общий же переход от аналитического к синтетическому познанию состоит в необходимом переходе от формы непосредственности к опосредованию, от отвлеченного тождества к различению. Аналитическое останавливается в своей деятельности вообще на определениях, поскольку они относятся

к себе самим; но через свою *определенность* они по существу имеют также то свойство, что они *относятся к некоторому другому*. Уже было упомянуто, что, доходя даже до отношений, которые суть не данная, внешним образом, материя, а мысленные определения, аналитическое познание остается все же аналитическим, поскольку для него самые эти отношения суть *данные*. Но так как отвлеченное тождество, которое одно признает это познание за свое, есть по существу *тождество различного*, то и для последнего это познание, как таковое, должно быть своим, и для субъективного понятия также должно положить связь и стать тождественным с нею.

## в. Синтетическое познание

Аналитическое познание есть первая посылка всего умозаключения, – *непосредственное* отношение понятия к объекту; поэтому *тождество* есть определение, признаваемое этим познанием за свое, и это познание есть лишь *усвоение* того, что *есть*. Синтетическое же познание направляется к *пониманию* того, что есть, т. е. к охватыванию многообразия определений в его единстве. Оно есть поэтому вторая посылка умозаключения, которое направлено к приведению в отношение *различного*, как такового. Его цель есть таким образом *необходимость* вообще. Соединенные различные отчасти соединены в некотором *отношении*, в коем они столь же соотносительны, сколь и взаимно безразличны и самостоятельны; отчасти же связаны в *понятии*, которое есть их простое, но определенное единство. Поскольку же синтетическое познание есть ближайшим образом переход от *отвлеченного тождества* к *отношению* или от *бытия* к *рефлексии*, то то, что понятие познает в своем предмете, не есть абсолютная рефлексия понятия; сообщаемая им себе реальность есть ближайшая ступень, именно выставляемое тождество различных, как таковых, которое поэтому вместе с тем есть еще *внутреннее* и только необходимое, а не субъективное, сущее для себя, поэтому еще не понятие, как таковое. Поэтому, хотя синтетическое познание имеет своим содержанием также и определения понятия, и хотя объект в них положен, но они находятся еще во взаимном *отношении* или в *непосредственном* единстве, однако при этом не в том, через которое понятие есть субъект.

Отсюда проистекает конечность этого познания; так как эта реальная сторона идеи имеет в нем *тождество*, еще как *внутреннее*, то ее определения еще *внешни* себе; так как она не есть субъективность, то тому своеобразию, которое составляет предмет понятия, еще не хватает *единичности*, и хотя ему соответствует в объекте уже не отвлеченная, а *определенная* форма, т. е. *частное* понятие, но *единичное* познания есть еще *некоторое данное* содержание. Поэтому хотя это познание превращает объективный мир в понятия, но оно сообщает ему лишь соответствующую определениям понятия форму и должно еще *найти* объект в его *единичности*, определенной определенности; оно само еще не есть определяющее. Равным образом оно *находит* предложения и законы и доказывает *необходимость*, но необходимость не вещи в себе и для себя самой, а познания, которое движется в данных определениях, в различениях явления и признает *для себя* единство и отношение или из *явлений* – их основание.

Теперь должны быть рассмотрены ближайшие моменты синтетического познания.

### 1. Определение (Definitio)

<sup>8</sup>Еще данная объективность прежде всего превращается в простую или первую форму, тем самым в форму *понятия*; моменты этого усвоения суть поэтому не что иное, как

<sup>8</sup> Уже в первой части логики была категория *определения* (Bestimmung); перевести слово *definitio* каким-либо другим русским словом невозможно и потому приходится снова пользоваться им, но только в другом значении. *Прим. перев.*

моменты понятия: *общность, частность и единичность*. Единичное есть сам объект, как *непосредственное представление*, то, что должно быть определено (definirt). Общее этого объекта в определении объективного суждения или суждения необходимости оказалось *родом* и притом *ближайшим*, именно общее с тою определенностью, которая есть вместе с тем принцип различения частного. Это различение предмет имеет в *видовой особенности*, которая делает его определенным видом и обосновывает его отделение от прочих видов,

Определение, которое таким образом возвращает предмет к его *понятию*, касается его внешности, необходимой для его осуществления; оно отвлекает от того, что привходит к понятию при его реализации, через что он выступает, во-первых, как идея, а во-вторых, как внешнее осуществление. *Описание* имеет значение для *представления* и принимает в себя это дальнейшее принадлежащее реальности содержание. Определение же сводит это богатство многообразных определений наглядного существования к простейшим моментам; какова форма этих простых элементов, и как они взаимно определены, это содержится в понятии. Тем самым предмет, как указано, понимается, как общее, которое есть вместе с тем по существу определенное. Самый предмет есть третье, единичное, в котором род и частность положены в одно, и нечто непосредственное, положенное *вне* понятия, так как последнее еще не есть самоопределяющее.

В этих определениях, в различии формы определения, понятие находит само себя и имеет в них соответствующую ему реальность. Но так как рефлексия моментов понятия в самих себя, единичность, еще не содержится в этой реальности, так как при этом объект, поскольку он находится в познании, еще не определен, как субъективный, то наоборот, познание есть нечто субъективное и имеет некоторое внешнее начало, или иначе есть нечто субъективное в силу своего внешнего начала в единичном. Содержание понятия поэтому есть нечто данное и случайное. Конкретное понятие само есть тем самым нечто случайное в двух отношениях, во-первых, по своему содержанию вообще, а во-вторых, смотря по тому, какие определения содержания разнообразных качеств, свойственных предмету в его внешнем существовании, избираются для понятия и должны составить его моменты.

В последнем отношении требуется ближайшее рассмотрение. А именно так как единичность, как определенное бытие в себе и для себя, лежит вне своеобразного определения понятия синтетического познания, то нет никакого принципа, решающего вопрос о том, какие стороны предмета должны рассматриваться, как принадлежащие к определению его понятия, и какие, как принадлежащие лишь внешней реальности. В этом заключается некоторая трудность при определениях, неустранимая для сказанного познания. Но при этом следует сделать некоторое различие. Во-первых, для продуктов самосознательной целесообразности легко найти определение, так как цель, которой они должны служить, есть некоторое определение, проистекающее из субъективного решения и составляющая существенную частность, ту форму осуществляющегося, о которой тут единственно идет речь. Прочая природа их материала или другие внешние свойства, поскольку они соответствуют цели, содержатся в его определениях, остальные же несущественны.

*Во-вторых*, геометрические предметы суть отвлеченные пространственные определения; лежащая в основе их отвлеченность, так называемое абсолютное пространство, утратила все дальнейшие конкретные определения и содержит в себе далее лишь такие образы и фигуры, какие в ней положены; поэтому они по существу *есть то*, чем они должны быть; определения их понятий вообще и ближайшим образом видовая особенность есть в них их простая неискаженная реальность; в этом отношении они таковы же, как и продукты внешней целесообразности, равно как сходны в этом с предметами арифметики, основание коих составляет также лишь то определение, которое в них положено. Пространство имеет, правда, еще дальнейшие определения, тройственность своих измерений, свою непрерывность и делимость, которые полагаются в нем не через внешнее определение. Но они при-



надлежат к заранее принятому материалу и суть непосредственные предположения; лишь связь и сплетение этих субъективных определений с этою своеобразною природою той почвы, на которую они перенесены, порождают синтетические отношения и законы. Так как в основании определений чисел лежит простой принцип *одного*, то их связь и дальнейшее определение есть совершенно только нечто положенное; напротив, определения пространства которое есть для себя непрерывная *внешность*, протекают далее и имеют отличную от их понятия реальность, уже не принадлежащую однако к непосредственному определению.

Но, *в-третьих*, с определениями конкретных объектов как природы, так и духа, дело обстоит совсем иначе. Такие предметы суть вообще для представления *вещи со многими свойствами*. Здесь ближайшим образом вопрос состоит в том, чтобы обнаружить их ближайший род и видовую особенность. Поэтому надлежит определить, какое из многих свойств принадлежит предмету, как род, и какое, как вид, далее какое из этих свойств существенное; а для последнего требуется познать, в какой связи они состоят одно с другим, положено ли уже одно из них вместе с другими. Но для этого еще нет никакого иного критерия, кроме самого *существования*. Существенность свойства для определения, в коем оно должно быть положено, как простая неразвитая определенность, есть его общность. Но последняя в существовании вполне эмпирична, общность во времени, если данное свойство сохраняется, между тем как прочие обнаруживаются как преходящие, при устойчивости целого; или общность, проистекающая из сравнения с другими конкретными целыми и тем самым не идущая далее того, что присуще им всем. Если сравнение всего общего характера, как он представляется эмпирически, и дает для того общую основу, то все же рефлексия должна объединить его в одно простое мысленное определение и усвоить простой характер такого целого. Но удостоверение в том, что некоторое мысленное определение или некоторое единичное непосредственное свойство составляет простую и определенную сущность предмета, может состоять лишь в некотором выводе такого определения из конкретного состава. А это требовало бы некоторого анализа, превращающего непосредственный состав в мысли и сводящий его конкретность к чему-либо простому; анализа, который выше только что рассмотренного, так как первый должен бы был быть не отвлекающим, но еще сохранять в общем определенность конкретного, объединять ее и указывать ее зависимость от простого мысленного определения.

Но отношения разнообразных определений непосредственного существования к простому понятию были бы теоремами, которые требовали бы доказательства. Определение же, как первое, еще не развитое понятие, поскольку оно (определение) должно усвоить простую определенность предмета, и это усвоение должно быть чем-то непосредственным, может воспользоваться для того лишь одним из своих *непосредственных* так называемых свойств, — определением чувственного существования или представления; их выделение посредством отвлечения и образует простоту, а для приобретения понятием общности и существенности его отсылают к эмпирической общности, к сохранению при изменении условий, и к рефлексии, которая ищет определения понятия во внешнем существовании и в представлении, т. е. там, где понятия нельзя найти. Поэтому определение тем самым отказывается от настоящих определений понятия, которые были бы по существу принципами предметов, и довольствуется *признаками*, т. е. определениями, в которых *существенность* для самого предмета безразлична, и которые имеют лишь целью быть *значками* для некоторой внешней рефлексии. Такая единичная *внешняя* определенность слишком не соответствует конкретной целостности и природе ее понятия для того, чтобы быть избранною для себя и принятою с тою целью, чтобы конкретное целое нашло в ней свое истинное выражение и определение. Наприм., по замечанию *Блуменбаха* мочка уха есть нечто, отсутствующее в прочих животных, и потому согласно обычному способу речи об общих и отличительных признаках могущее считаться с полным правом отличительным признаком при определении физического

человека. Но насколько такое чисто внешнее определение оказывается сейчас же несоответственным представлению всего общего характера физического человека и тому требованию, чтобы определением понятия было нечто существенное! Дело чистого случая, бывают ли принятые в определение признаки такими чисто вспомогательными прибавками или более приближаются к природе некоторого принципа. Вследствие их внешности усматривается также, что с их помощью ничего нельзя начать в познании понятия; напротив, нахождению родов в природе и духе предшествует смутное чувство, неопределенное, но глубокое мнение, чаяние существенного, и затем уже ищется для рассудка определенная внешность. Понятие, выступая в существовании во внешность, раскрывается в своих различениях и не может быть совершенно связано с такими отдельными свойствами. Свойства, как внешность вещи, внешни самим себе; в сфере явления по поводу вещи с многими свойствами было показано, что именно потому они по существу становятся даже самостоятельными материями; рассматриваемый с точки зрения явления дух становится агрегатом многих самостоятельных сил. Отдельное свойство или сила сами собою перестают при этой точке зрения, которая полагает их безразлично к другим, быть характеризующим принципом, причем вообще исчезает и определенность, как определенность понятия.

В конкретных вещах выступает еще наряду с взаимным различием свойств и различие между *понятием* и его *осуществлением*. Понятие находит себе в природе и духе внешнее изображение, в котором его определенность проявляет себя, как зависимость от внешнего, как преходимость и несоответствие. При этом, правда, обнаруживается нечто действительное в себе, каким оно *должно* быть, но согласно отрицательному суждению понятия может также показаться, что действительность лишь не вполне соответствует этому понятию, что она *дурна*. А так как определение должно выражать определенность понятия в одном непосредственном свойстве, то нет такого свойства, против которого нельзя бы было привести никакой инстанции, в котором весь общий характер, хотя и дает познать определяемое конкретное, но которое, будучи выбрано для указания этого характера, оказывается незрелым или искаженным. В плохом растении, плохом роде животных, в достойном презрения человеке, в плохом государстве осуществлены недостаточно или совершенно заглушены те стороны, которые иначе могли бы быть взяты для определения, как различающие и как существенная определенность осуществления такого конкретного. Но плохое растение, животное и т. д. все же остается растением, животным и т. д. Поэтому если и дурное должно быть принято в определение, то от эмпирических поисков ускользают все свойства, которые они считали существенными, вследствие инстанций лишенных их уродств, напр., существенность мозга для физического человека вследствие инстанции безголовых, существенность для государства защиты жизни и имущества вследствие инстанции деспотических государств и тиранических правительств. Если понятие удерживается против этих инстанций и на его основании они считаются плохими экземплярами, то удостоверением понятия служит уже не явление. Но самостоятельность понятия противоречит смыслу определения, которое должно быть *непосредственным* понятием, а потому может почерпать признаки предметов лишь из непосредственности существования и оправдывать себя лишь тем, что преднайдено (в предмете). Есть ли его содержание *в себе и для себя* истина или случайность, это лежит вне его сферы; но формальною истинною, согласием субъективно положенного в определении понятия и некоторого вне его действительного предмета нельзя поэтому пренебречь, так как единичный предмет может быть и дурен.

Содержание определения берется вообще из непосредственного существования, и так как оно непосредственно, то оно не имеет оправдания; вопрос о его необходимости устраняется его происхождением; тем, что оно высказывает понятие, как нечто просто непосредственное, отказываются понять его само. Оно представляет собою поэтому не что иное, как

определение формы понятия при некотором данном содержании, без рефлексии понятия в себя само, т. е. *без его бытия для себя*.

Но непосредственность вообще возникает лишь из опосредования и потому должна перейти в последнее. Или, иначе, определенность содержания, содержащаяся в определении, есть поэтому, так как она есть определенность, не только нечто непосредственное, но и опосредованное своим другим; вследствие того определение может схватить свой предмет лишь через противоположное определение и потому должно перейти в *разделение*.

## 2. Разделение

Общее должно разделяться на *частности*; тем самым в общем заключена необходимость разделения. Но так как определение само уже начинается с частного, то необходимость перехода к разделению заключается в частном, которое для себя указывает на некоторое другое частное. Наоборот, тем самым частное отделяется от общего, так как потребность в различении его определенности поддерживается другим, именно общим; последнее таким образом *предполагается* для разделения. Поэтому, хотя движение получается тут такое, что единичное содержание определения восходит через частное к крайнему термину общности, но последняя должна теперь быть принята, как объективная основа, и от нее исходит изображение разделения, как расчленения общего, в смысле первого.

Тем самым наступает переход, который, совершаясь от общего к частному, определен формой понятия. Определение для себя есть нечто единичное; какая-либо множественность определений принадлежит многим предметам. Присущее понятию движение от общего к частному есть основа и возможность *синтетической науки, системы и систематического познания*.

Первое требование, как указано, состоит тут в том, чтобы начинать с предмета в форме некоторого *общего*. Если в действительности, будь то в природе или в духе, субъективному, естественному познанию дана, как первая, конкретная единичность, то, напротив, в познании, которое есть по меньшей мере постольку некоторое понимание, поскольку оно имеет основую форму понятия, первым должно быть *простое, выделенное* из конкретного, ибо предмет лишь в этой форме имеет форму относящегося к себе общего и по понятию непосредственного. Против этого научного пути можно, правда, возразить, что, так как воззрение легче познания, то и воззрительное, т. е. конкретная действительность, должно быть сделано началом науки, и что этот путь *сообразнее с природою*, чем тот, который начинает с предмета в его отвлеченности и движется от нее обратно к ее частностям и конкретной единичности. Но так как должно быть *познано*, то сравнение с *воззрением* должно быть решительно оставлено; можно лишь задать вопрос, что должно быть первым в *пределах познания*, и каково его следствие; требуется путь *сообразный уже не с природою, а с познанием*. Если же спрашивается только о *легкости*, то независимо сего само собою явствует, что познанию легче схватывать отвлеченное простое мысленное определение, чем конкретное, которое есть многообразное сочетание таких мысленных определений и их отношений; и что познание должно схватывать таким образом, а уже не так, как дано воззрению. В себе ж для себя *общее* есть первый момент понятия, ибо оно есть *простое*, а частное лишь последующий момент, ибо оно есть опосредованное; и обратно *простое* есть более общее, а конкретное, как различенное в себе, стало быть опосредованное, есть то, что уже предполагает переход от некоторого первого. Это замечание касается не только порядка движения определенных форм определений, разделений и предложений, но также порядка познания вообще, и вообще имеет силу просто в зависимости от различения отвлеченного от конкретного. Поэтому напр. при *обучении чтению* разумным образом начинают не с чтения целых слов или даже слогов, но с *элементов* слов и слогов и с обозначения *отвлеченных* звуков; по отношению к буквенному шрифту анализ конкретного слова на его отвлеченные звуки

и их обозначение уже оказывается произведенным, и тем самым обучение чтению является первым занятием отвлеченными предметами. В *геометрии* следует начинать не с некоторого конкретного пространственного образа, а с точки или линии и затем с плоских фигур, а из последних не с многоугольников, а с треугольников, из кривых же линий – с круга. В *физике* нужно освободить отдельные свойства природы или материи из их многообразных сочетаний, в коих они находятся в конкретной действительности, и представить их в простых необходимых условиях; они также, как и пространственные фигуры, суть нечто воззрительное, но их воззрение должно быть подготовлено так, чтобы они сначала явились освобожденными от всяких видоизменений теми обстоятельствами, которые внешни их собственным определениям, и были прочно установлены. Магнетизм, электричество, виды газов и т. д. суть такие предметы, познание коих приобретает определенность лишь таким образом, чтобы они были усвоены выделенными из тех конкретных состояний, в которых они являются в действительности. Опыт конечно представляет их воззрению в некотором конкретном случае; но чтобы быть научным, опыт должен отчасти брать для того лишь необходимые условия, отчасти разнообразиться, дабы показать несущественный характер неотделимой конкретной стороны этих условий, обнаружив, что в некотором другом и вновь другом конкретном виде они опять являются, и чтобы таким образом для познания сохранилась лишь их отвлеченная форма. Еще для примера можно упомянуть, что могло казаться естественным и разумным рассматривать *цвет*, прежде всего как конкретное явление животного субъективного чувства, за тем вне субъекта, как некоторое призракообразное, носящееся явление и наконец, как фиксированный в объектах внешней действительности. Но для познания общая и тем самым поистине первая форма есть средняя из названных, по которой цвет стоит на пороге между субъективностью и объективностью, как известный призрак, еще без всякого смешения с субъективными и объективными обстоятельствами. Эти обстоятельства ближайшим образом лишь нарушают чистое рассмотрение природы этого предмета, так как они относятся к нему, как действующие причины, и потому оставляют нерешенным, чему надлежит приписать те определенные изменения, переходы и отношения цвета, собственной ли его специфической природе, или скорее болезненным специфическим свойствам этих обстоятельств, здоровым или болезненным особенным аффектам и действиям органов субъекта, или же химическим, растительным, животным силам объекта. Можно привести много и других примеров из области познания органической природы и духа; повсюду отвлеченное должно составлять начало и элемент, в котором и от которого распространяются частности и богатые образы конкретного.

При разделении или при частном, правда, выступает собственно различие его от общего, но общее само есть уже определенное и тем самым член некоторого разделения. Поэтому для него существует высшее общее, для этого опять высшее и т. д. до бесконечности. Для рассматриваемого здесь познания нет никакой имманентной границы, так как оно исходит от данного, а форма отвлеченной общности свойственна его началу. Следовательно, какой-либо предмет, обладающий по-видимому элементарною общностью, делается предметом некоторой определенной науки и составляет некоторое абсолютное начало постольку, поскольку *предполагается* знакомство с ним *представления*, и он признается для себя не нуждающимся ни в каком выводе. Определение принимает его за нечто непосредственное.

Дальнейшее движение от него есть ближайшим образом *разделение*. Только для этого движения требуется некоторый имманентный принцип, т. е. начало от общего и от понятия; между тем рассматриваемое здесь познание лишено такового принципа, так как оно следует лишь за определением формы понятия без его рефлексии в себя и потому берет определенность содержания из того, что дано. Для частного, входящего в состав разделения, нет никакого собственного основания ни в рассуждении того, что составляет основание самого разделения, ни в рассуждении того определенного взаимного отношения, которое должно

быть свойственно членам разделения. Дело познания может поэтому состоять здесь лишь в том, чтобы отчасти приводить в порядок найденные в эмпирическом материале частности, отчасти же находить их общие определения путем сравнения. Эти определения и считаются затем основаниями разделения, которые могут быть разнообразны также, как могут иметь место столь же разнообразные разделения по этим основаниям. Взаимное отношение членов некоторого разделения, видов, имеет лишь то общее определение, что они определены один относительно другого *по принятому основанию разделения*; если бы их различие основывалось на ином соображении, то они не были бы координированы в этом порядке.

В виду отсутствия принципа определенности для самого себя законы этого разделения могут состоять лишь в формальных, пустых правилах, не приводящих ни к чему. Так мы находим установленным за правило, что разделение должно *исчерпывать* понятие; но в действительности каждый отдельный член разделения должен исчерпывать *понятие*. Имеется собственно в виду *определенность* последнего, которая должна быть исчерпана; но при эмпирическом, самом по себе безразличном многообразии видов исчерпывание понятия не достигается тем, найдено ли их более или менее; напр. прибавилась ли к 67-ми видам попу-гая еще дюжина, для исчерпывания понятия безразлично. Требование исчерпывания может выражать собою лишь то тожесловное предложение, что все виды должны быть перечислены *вполне*. Но при расширении опытных знаний легко может случиться, что окажутся виды, не подходящие под принятое определение рода, так как последний часто устанавливается более на основании смутного представления всего общего характера, чем на основании тех или иных единичных признаков, долженствующих служить для определения рода. В таком случае род должен бы был быть изменен, и было бы оправдано признание некоторого другого числа видов видами некоторого другого рода, т. е. некоторый род определен бы тем, что по какому-либо соображению было бы соединено вместе по признанию его за единство; это соображение само стало бы тогда основанием разделения. Наоборот, если держаться за ранее принятую определенность, как за особенность рода, то исключается тот материал, который желали включить в род, как виды, вместе с прежними видами. Это колебание понятия, которое то принимает некоторую определенность за существенный момент рода и сообразно тому то включает частное в род или исключает из последнего, то начинает с частного и в его сопоставлении опять так руководствуется какою-либо иною определенностью, кажется игрою произвола, от которого зависит удержать ту или другую сторону конкретного и руководствоваться ею. Физическая природа сама собою представляет такую случайность в принципах разделения; вследствие ее зависимой, внешней действительности она находится в разнообразной одинаково данной ей связи; оттого-то оказывается множество принципов, с которыми она может согласоваться, причем в одном ряду форм она следует одному, в других – другим принципам, ровно как производит и смешанные промежуточные образования, одновременно представляющие разные стороны. Отсюда происходит то, что в одном ряду природных вещей выступают, как весьма характерные и существенные, такие признаки, которые в других оказываются неясными и бесцельными, вследствие чего становится невозможным следовать одному принципу деления этого вида.

Общая *определенность* эмпирических видов может состоять лишь в том, что они *вообще* различаются один от другого, не будучи противоположными. *Разделение понятий* было ранее того найдено в его определенности; если частность принимается, как непосредственная и данная, без отрицательного единства понятия, то различие остается лишь при ранее рассмотренной рефлексивной форме различия. Внешность, которая преобладает в понятии природы, приводит за собою полное безразличие различения; для разделения избирается поэтому часто определение *числа*.

Так как вообще частное относительно общего, а потому и разделение, здесь случайны, то можно приписать некоторому *инстинкту* разума, если это познание находит такие осно-

вания разделений и самые разделения, которые, насколько то допускается чувственными свойствами, более соответствуют понятию. Напр. относительно *животных*, широко распространенным основанием разделения служат в системах органы принятия пищи, зубы и когти; они прежде всего принимаются лишь за такие стороны, признаки которых всего легче обозначаются для субъективной цели познания. Но в действительности в этих органах заключается не только такое различие, которое свойственно внешней рефлексии, а они составляют жизненный пункт животной индивидуальности, в коем она полагает сама себя перед инобытием внешней для нее природы, как относящаяся к себе и выделяющаяся из непрерывности с другим единичность. В *растениях* органы оплодотворения образуют тот высший пункт растительной жизни, которым она указывает на переход к половому различию и тем самым в индивидуальную единичность. Поэтому система с полным правом обращается к этому пункту, как, хотя не исключительному, но широко захватывающему основанию разделения, и тем самым кладет в основание такую определенность, которая есть не только определенность для сравнения путем внешней рефлексии, но есть в себе и для себя высшая из всех, к каким способно растение.

### 3. Теорема (Lehrsatz)

1. Третья ступень этого направляющегося к определениям понятия познания есть переход от частности к единичности; эта ступень составляет содержание *теоремы*. Следовательно то, что здесь подлежит рассмотрению, есть *относящаяся к себе определенность*, различие предмета в себе самом и взаимное отношение различных определенностей. Определение содержит в себе лишь *одну определенность*, разделение – определенность *против другой*; в переходе к единичности предмет вошел в отношение извне внутрь себя самого. Между тем как определение останавливается на общем понятии, в теоремах предмет познается напротив в своей реальности в условиях и формах своего реального существования. Поэтому он вместе с определением изображает собою *идею*, которая есть единство понятия и реальности. Но рассматриваемое здесь, еще погруженное в искание познание не доходит до этого изображения постольку, поскольку реальность при нем не проистекает из понятия, и стало быть ее зависимость от последнего и вместе с тем самое их единство еще не познается.

По только что приведенному определению теорема есть в собственном смысле слова *синтетическое* в предмете, поскольку отношение ее определенности *необходимо*, т. е. обосновано на *внутреннем тождестве* понятия. Синтетическое в определении и разделении есть некоторая внешним образом принимаемая связь; то, что найдено, приводится в форму понятия, но, как найденное, все содержание только *показывается*; теорема же должна быть *доказана*. Так как это познание *не выводит* содержания своего определения и основания разделения, то, казалось бы, что оно может обойтись и без *доказательства* тех отношений, которые выражаются теоремою, и в этом смысле также довольствоваться восприятием. Но то, что отличает познание от простого восприятия и представления, есть *форма понятия* вообще, сообщаемая им содержанию; это достигается определением и разделением; но так как содержание теоремы проистекает из момента понятия *единичности*, то оно состоит в определениях реальности, отношения которых уже не принадлежат простым и непосредственным определениям понятия; в единичности понятие перешло в *инобытие*, в реальность, в силу чего стало идеею. Синтез, заключающийся в теореме, тем самым уже не оправдывается формою понятия; он есть связывание *различных*; еще не положенное при этом единство должно быть еще указано, и потому доказательство необходимо тут для самого сказанного познания.

Ближайшим образом при этом возникает затруднение определенно *различить*, какие из *определений предмета* должны быть приняты в *определения*, и какие отнесены в *теорему*. Здесь не может быть установлено никакого принципа; он кажется заключающимся лишь в том, что то, что непосредственно присуще некоторому предмету, входит в состав опре-

деления; для прочего же, как опосредованного, должно быть сначала найдено опосредование. Но содержание определения есть вообще определенное и тем самым само по существу опосредованное; содержание имеет лишь некоторую *субъективную* непосредственность, т. е. субъект совершает произвольное начало и сообщает предмету значение предположения. А поскольку предмет конкретен внутри себя и должен быть также разделен, то получается множество определений, по своей природе опосредованных и признаваемых за непосредственные и недоказываемые не по принципу, а лишь по субъективному решению. И у *Евклида*, который искони справедливо признан мастером в этом синтетическом виде познания, под названием *аксиомы* встречается некоторое *предположение о параллельных линиях*, которое считалось требующим доказательства, и недостаточность которого пробовали различными способами восполнять. Во многих других теоремах думали находить предположения, которые должны быть не признаваемыми непосредственно, а доказываемыми. Что касается той аксиомы о параллельных линиях, то по этому поводу можно заметить, что именно тут Евклид обнаруживает правильное понимание дела, точно оценив и элемент и природу своей науки; доказательство этой аксиомы должно бы было быть ведено из *понятия* параллельных линий; но такое доказательство столь же мало относится на долю своей науки, как и вывод ее определений, аксиом и вообще ее предмета, самого пространства и его ближайших определений, измерений; ибо такой вывод может быть сделан только из понятия; а так как последнее лежит вне своеобразия евклидовой науки, то это для нее есть необходимо *предположение*, т. е. относительно первое.

Аксиомы, – чтобы упомянуть о них по этому поводу, – принадлежат к тому же классу. Неправильно считают их обычно за абсолютно первое, не требующее в себе и для себя никакого доказательства. Если бы так было в действительности, то они были бы просто тожесловиями, так как лишь в отвлеченном тождестве нет никакого различия, стало быть для него не требуется никакого опосредования. Если же аксиомы суть нечто большее, чем тожесловия, то они суть *предложения* из какой-либо *другой науки*, так как для той науки, которой они служат аксиомами, они должны быть предположениями. Поэтому они суть собственно теоремы и притом по большей части относящиеся к логике. Аксиомы геометрии суть также леммы, логические предложения, которые впрочем потому приближаются к тожесловиям, что они касаются лишь величин, и поэтому качественные различия в них упразднены; о главной аксиоме, о чисто количественном умозаключении, была речь уже выше. Поэтому аксиомы так же, как определения и разделения, рассматриваемые в себе и для себя, требуют некоторого доказательства и лишь потому не превращаются в теоремы, что, как относительно первые, для известной точки зрения признаются предположениями.

По поводу *содержания теорем* следует сделать то ближайшее различие, что так как оно состоит в некотором *отношении определенностей* реальности понятия, то эти отношения могут быть как более или менее неполными и единичными отношениями предмета, так и таким отношением, которое охватывает *все содержание* реальности и выражает собою его определенное отношение. Но единство полных определенностей содержания тождественно *понятию*; содержащее его предложение есть само поэтому опять-таки определение, которое однако выражает собою не только непосредственно усвоенное, но и развитое в его определенных, реальных различиях понятие или полное существование последнего. То и другое вместе представляет собою *идею*.

При ближайшем сравнении теорем какой-либо синтетической науки, и *именно геометрии*, получается то различие, что некоторые из ее теорем содержат в себе лишь единичные отношения предмета; другие же – такие отношения, в коих выражается полная определенность предмета. Очень поверхностен тот взгляд, по которому все эти предложения считаются равноценными на том основании, что каждое вообще содержит в себе некоторую истину и в формальном ходе изложения, в связи доказательства, равно существенно.

Различение содержания теорем само теснейшим образом связано с этим ходом; некоторые дальнейшие замечания о них послужат к тому, чтобы ближе осветить как это различение, так и природу синтетического познания. Прежде всего уже искони прославляется порядок расположения теорем в евклидовой геометрии, которая должна служить представительницей синтетического метода, представляющая самый совершенный его образец; в ней каждой теореме всегда предпосылаются, как ранее доказанные, те предложения, которые требуются для построения и доказательства этой теоремы. Но это обстоятельство касается формальной последовательности; как ни важна последняя, оно все же касается более внешнего расположения и сама по себе не имеет отношения к существенному различению понятия и идеи, в коем заключается более высокий принцип необходимого движения вперед. А именно определения, с которых начинают, берут чувственный предмет, как непосредственно данный, и определяют его по его ближайшему роду и видовой особенности, которые также суть простые *непосредственные* определенности понятия, общность и частность, отношение коих далее не развивается. Теоремы, служащие началом, сами по себе и не могут опираться ни на что иное, кроме таких непосредственных данных, какие заключаются в определениях; равным образом их взаимная зависимость ближайшим образом может состоять лишь в том общем, что одна вообще *определена* другою. Таким образом первые предложения Евклида о треугольниках касаются лишь *совпадения*, т. е. вопроса о том, *сколько* частей какого бы то ни было треугольника *должно быть определено*, чтобы вообще были определены прочие части одного и того же треугольника или иначе весь треугольник. Что *два* треугольника сравниваются один с другим, и совпадение полагается в *покрытии* одного другим, – это окольный путь, которого требует метод, долженствующий пользоваться *чувственным покрытием* вместо *мысли: определенность*. Независимо сего, рассматриваемые для себя, эти теоремы содержат сами *две* части, из коих одна должна считаться *понятием*, а другая – *реальностью*, восполняющею первую в реальность. А именно полное определение, напр., две стороны и заключенный между ними угол, есть уже для рассудка целый треугольник; оно ни в чем не нуждается далее для полной определенности треугольника; прочие два угла и третья сторона есть избыток реальности над определенностью понятия. Поэтому следствие этих теорем состоит собственно в том, что они сводят чувственный треугольник, требующий во всяком случае трех сторон и трех углов, к его простейшим условиям; определение (*definitio*) вообще упоминает лишь о трех линиях, замыкающих плоскую фигуру и образующих из нее треугольник; и эта теорема содержит в себе выражение *определенности* углов в силу определенности сторон, прочие же теоремы – зависимость остальных трех частей от упомянутых трех частей. Но полная определенность величины треугольника по его сторонам содержит *внутри себя самой пифагорову теорему*; лишь последняя есть *уравнение* сторон треугольника, так как рассмотрение двух вышеуказанных сторон треугольника приводит за собою вообще только взаимную *определенность* его сторон, а не какое-либо *уравнение*. Поэтому пифагорова теорема есть полное *реальное определение* треугольника, именно ближайшим образом прямоугольного, простейшего в своих различениях и потому наиболее правильного. Евклид заканчивает эту теоремою первую книгу, так как она (теорема) есть действительно достигнутая полная определенность. Так же точно после того, как он перед тем сводит непрямоугольные треугольники, коим присуща большая неправильность, к равномерным, прямоугольным, он заканчивает вторую книгу сведением прямоугольника к квадрату, – уравнением между саморавным, квадратом, и несаморавным, прямоугольником; таким же образом гипотенуза, соответствующая прямому углу, саморавному, составляет в пифагоровой теореме одну часть уравнения, а *два* катета, несаморавное, – другую. Сказанное уравнение между квадратом и прямоугольником ложится в основание *второго* определения круга, – которое опять-таки есть пифагорова теорема, поскольку катеты принимаются за переменные величины; первое уравнение круга находится в том же отношении *чувствен-*



ной определенности к *уравнению*, в каком вообще находятся между собою два различных определения конического сечения.

Это поистине синтетическое движение вперед есть переход от *общего* к *единичности*, именно к *определенному в себе и для себя* или к единству предмета *внутри себя самого*, поскольку предмет в своих существенных реальных определенностях выходит из себя и различается. Но вполне несовершенное, обычное движение в других науках допускается тогда, когда началом, правда, служит общее, но переход от него к *единичному* и конкретному есть лишь *приложение* общего к приводящему откуда-то извне материалу; собственное *единичное* идеи есть таким образом некоторая *эмпирическая прибавка*.

Но какое бы, несовершенное или совершенное, содержание ни имела теорема, она должна быть *доказана*. Она есть отношение реальных определений, не обладающих отношением определений понятий; если они и имеют последние (определения), как может быть указано относительно предложений, которые мы назвали *вторыми* или *реальными определениями*, то последние именно потому суть с одной стороны те определения, которые именуются *definitiones*; но так как их содержание вместе с тем состоит из отношений реальных определений, а не просто из отношений некоторого общего и простой определенности, то они по сравнению с первым таким *definitio* также требуют доказательства и допускают его. Как реальные определения, они имеют форму *существующих безразлично и различных*; поэтому они не суть непосредственно одно; надлежит вследствие того указать их опосредование. Непосредственное единство в первом определении есть то, в силу которого частное включается в общее.

2. *Опосредование*, которое должно теперь быть рассмотрено ближе, может быть или простым, или проходить через многие опосредования. Опосредующие члены связаны с опосредуемыми; но так как то, из чего вытекают в этом познании опосредование и теорема, и чему вообще чужд переход в противоположное, не есть понятие, то опосредующия определения, без понятия связи, должны быть заимствованы откуда-то извне, как предварительный материал для остова доказательства. Эта подготовка есть *построение*.

Из числа отношений содержания теоремы, которые могут быть весьма разнообразны, должны быть выбраны и сделаны наглядными те, которые служат понятию. Этот выбор материала имеет свой смысл лишь при такой цели; сам по себе он является слепым и лишенным понятия. За сим при доказательстве, правда, усматривается, что целесообразно провести в геометрической фигуре такую напим. прибавочную линию, какая дана в построении, но само последнее должно быть выполняемо слепо; поэтому для себя это действие чуждо рассудка, так как руководящая им цель еще не высказана. Безразлично, предпринимается ли оно ради теоремы в собственном смысле этого слова или ради задачи; каким оно является ближайшим образом *до* доказательства, оно не есть нечто, выводимое из данных в теореме или задаче определений, и потому есть бессмысленное действие для того, кто еще не знает его цели; оно есть всегда нечто руководимое только некоторою внешнею целью.

Это первоначально скрытое проявляется в *доказательстве*. Последнее, как указано, содержит в себе опосредование того, что связно высказывается в теореме; лишь через это опосредование сказанная связь *является необходимою*. Как построение для себя лишено субъективности понятия, так доказательство есть некоторое субъективное действие без субъективности. А именно так как определения содержания теоремы положены вместе с тем, не как определения понятия, а как данные *безразличные части*, состоящие в разнообразных внешних взаимных отношениях, то необходимость присуща лишь *формальному, внешнему* понятию. Доказательство не есть некоторый *генезис* отношения, составляющего содержание теоремы; его необходимость существует лишь для нашего разумения, а все доказательство — для *субъективной надобности познания*. Доказательство есть поэтому вообще некоторая *внешняя рефлексия, идущая извне внутрь*, т. е. заключающая от внешних обстоятельств к

внутреннему составу отношения. Обстоятельства, изображенные построением, суть *следствия* природы предмета; здесь же они наоборот обращаются в *основание* и в *опосредывающие* отношения. Средний термин, третье, чем связанное в теореме представляется в своем единстве, и что составляет нерв доказательства, поэтому лишь таково, что в нем эта связь *является* и оказывается *внешнею*. Так как *следствие*, проистекающее из этого доказательства, есть скорее обратное природе вещи, то то, что в доказательство принимается за основание, есть субъективное основание, из которого природа вещи проистекает только для познания.

Из сказанного явствует необходимая граница этого познания, часто понимаемая неправильно. Блестящий пример синтетического метода есть наука *геометрии*, – но несоответственным образом он применяется и к другим наукам, даже к философии. Геометрия есть наука о *величинах*, и потому для нее всего пригоднее *формальное* умозаключение; так как в ней рассматривается только количественное определение, и отвлекается от качественного, то она может держаться в границах *формального тождества*, чуждого понятию единства, которое есть *равенство* и принадлежит внешней отвлекающей рефлексии. Ее предмет, пространственные определения, уже настолько отвлечен, что подготовлен для цели – иметь вполне конечную, внешнюю определенность. Вследствие отвлеченности ее предмета этой науке с одной стороны свойственна та возвышенность, в силу которой в этом пустом безмолвном пространстве погасает цвет, а также исчезают и другие чувственные свойства, а равно смолкает и всякий иной интерес, связанный с живою индивидуальностью. С другой стороны, этот отвлеченный предмет все же есть еще пространство, – нечто *нечувственно чувственное*; *воззрение* возвышается в своей отвлеченности, пространство есть некоторая *форма* воззрения, но само воззрение, – еще *чувственное*, *внеположность* самой чувственности, ее чистое *отсутствие понятия*. В последнее время достаточно говорили о превосходстве геометрии в этом отношении; то обстоятельство, что в ее основании лежит чувственное воззрение, объявляли ее высшим преимуществом и полагали даже, что ее высокая научность основывается именно на этом, и что ее доказательства покоятся на воззрении. Против этой плоскости необходимо прибегнуть к столь же плоскому напоминанию, что всякая наука осуществляется не через воззрение, а только *через мышление*. Только наглядность, свойственная геометрии в силу остающегося еще в ней чувственного материала, сообщает ей ту сторону очевидности, которую вообще имеет *чувственное* для немыслящего духа. Заслуживает порицания поэтому, что эту чувственность материала, которая знаменует собою скорее низменность точки зрения геометрии, считают ее преимуществом. Лишь *отвлеченности* ее чувственного предмета обязана она своею способностью к более высокой научности и большим преимуществом перед теми собраниями сведений, которые также склонны называть науками, и которые имеют своим содержанием конкретное, осязаемое чувственное, и лишь путем порядка, который они пытаются туда внести, обнаруживают отдаленное чаяние требований понятия и намеки на них.

Лишь вследствие того, что геометрическое пространство есть отвлеченность и пустота внебытия, становится возможным такое начертание фигур в его неопределенности, что их определения остаются одни вне других в устойчивом покое и не имеют никакого перехода в свою противоположность. Эта наука есть тем самым наука *конечного*, которое сравнивается по величине, и единство которого есть внешнее, *равенство*. Но так как при этом начертании фигур вместе с тем исходят от различных сторон и принципов, и различные фигуры возникают для себя, то при их сравнении обнаруживается также *качественное* неравенство и *несоизмеримость*. Ими геометрия выводится из *конечности*, в которой она движется столь правильно и уверенно, в *бесконечность*, к приравнению того, что качественно различно. Здесь прекращается ее очевидность, так как в основе ее вообще лежит устойчивая конечность, и ее нечего делать с понятием и его явлением, сказанным переходом. Конечная наука достигает

здесь своей границы, так как необходимость и опосредование синтетического основываются тут уже не только на *положительном*, но и на *отрицательном тождестве*.

Если геометрия, как и алгебра, скоро останавливается при своих отвлеченных, чисто рассудочных предметах у своей границы, то в *других науках* синтетический метод уже с самого начала обнаруживает себя недостаточным, всего же недостаточнее он в философии. Относительно определения и разделения это уже обнаружено; здесь следовало бы говорить только о теоремах и доказательствах, но независимо от того, что само доказательство уже требует определений и разделений и предполагает их, самое *положение* их относительно теорем вообще неудовлетворительно. Это положение особенно достопримечательно в опытных науках, напр., в физике, если им хотят придать форму синтетических наук. Этот прием состоит в том, что *рефлексивные определения* отдельных сил или иных внутренних и существенных форм, которые вытекают из способа анализировать опыт, и которые могут быть оправданы, лишь как *результаты*, ставятся *во главе*, дабы образовать собою общие *основы*, затем *применяемые* к *единичному* и обнаруживаемые в нем. Так как эти общие основы не имеют для себя никакой опоры, то их приходится принимать пока произвольно; но лишь при выводе из них следствий замечают, что последние составляют настоящее основание этих основ. Так называемое *объяснение* и доказательство содержащегося в теоремах конкретного оказывается отчасти тождеством, отчасти искажением истинного отношения; отчасти же это искажение приводило к тому, чтобы прикрыть заблуждение познания, односторонне понимавшего опыт, единственно из которого оно могло почерпнуть свои простые определения и основоположения, и тем самым устранить основанное на опыте опровержение, обнаружив, что оно в данном случае принимало и оценило опыт не в его конкретной полноте, а лишь как пример и притом с его благоприятной для гипотез и теорий стороны. В этом подчинении конкретного опыта предположенным определениям основа теории затемняется и показывается лишь со стороны, подтверждающей теорию; равно, как вообще тем самым становится крайне затруднительным рассматривать конкретные восприятия беспристрастно для себя. Лишь сделав совершенно обратным весь ход познания, мы сообщаем целому правильное отношение, при коем можно обозреть связь основания и следствия и правильность преобразования восприятия в мысли. Одна из главных трудностей при изучении таких наук состоит поэтому в том, чтобы *проникнуть в них*; этого можно достигнуть лишь путем *слепого принятия* предположений и запечатления в памяти без возможности образования некоторого понятия, часто даже едва ли определенного представления, по большей же мере смутного образа фантазии, определений признаваемых сил, материй и их гипотетических фигур, направлений и вращений. Если же потребовать для принятия и оценки гипотез выяснения из необходимости и понятия, то оказывается невозможным двигаться далее начала.

О неправильности приложения синтетического метода к строго аналитическим наукам был уже повод говорить выше. *Вольф* распространил это приложение на всевозможные роды знаний, отнесенных им к философии и математике, – знаний, которые отчасти имеют совершенно аналитическую природу, отчасти же носят характер совершенно случайный и чисто ремесленный. Контраст между таким легко усвояемым, по природе своей неспособным ни к какой строгой и научной обработке материалом и натянутыми научными изворотами по поводу его и его внешней оболочкой уже сам по себе показал нескладность такого приложения и лишил последнее кредита<sup>9</sup>. Но веры в пригодность и существенность этого метода

<sup>9</sup> Напр. в *Начальных основаниях строительного искусства Вольфа восьмая теорема гласит*: Окошко должно иметь такую ширину, чтобы два лица могли удобно лежать на нем рядом. *Доказательство*. Ибо часто желают лечь на окошко вместе с другим лицом, дабы осмотреться. А так как строитель должен во всем удовлетворять главные намерения хозяев строения (§ 1), то он должен и окошко сделать настолько широким, чтобы два лица могли удобно лежать на нем рядом. Что и т. д. *Его же Начальные основания фортификации, вторая теорема*: Если неприятель расположился вблизи, и предполагается, что он будет пытаться освободить крепость посредством подания ей помощи, то вокруг всей крепости должна

для придания научной строгости *философии* это злоупотребление им не могло уничтожить; пример изложения *Спинозою* его философии еще долго выдавался за образец. Однако в действительности *Кант* и *Якоби* опровергли весь способ действия прежней метафизики, а с тем вместе и ее метод. Кант по-своему показал относительно содержания этой метафизики, что через строгое доказательство оно приводит к антиномиям, характер которых был впрочем разъяснен в соответствующем месте; но о самой природе этого доказательства, которое связано с некоторым конечным содержанием, он не рефлексировал; между тем одно должно падать вместе с другим. В своих *Начальных основаниях естествознания* он сам дал пример обработки некоторой науки, которую он таким путем думал сделать философскою, как науку рефлексии и по ее методу. Если Кант нападал на прежнюю метафизику более с точки зрения ее содержания, то *Якоби* производил это нападение преимущественно со стороны способа ее доказательств; он самым ясным и глубоким образом выделил пункт, в коем вся суть дела, а именно, что такой метод доказательства связан совершенно с кругом оцепенелой неподвижности конечного, *свобода же*, т. е. *понятие*, и тем самым все, что *истинно*, лежит вне его и для него недостижимо. По выводу Канта своеобразное содержание метафизики приводит к противоречиям, и недостаточность этого познания состоит в его *субъективности*, по выводу же *Якоби* метод и вся природа самого этого познания имеют дело лишь *со связью условности и зависимости* и потому оказываются несоответствующими тому, что есть в себе и для себя и абсолютно истинно. Действительно, так как принцип философии есть *бесконечное свободное понятие*, и все ее содержание покоится единственно на этом понятии, то к нему неприменим метод чуждой понятию конечности. Синтез и опосредование этого метода приводят только к противоположной свободе *необходимости*, именно к некоторому *тождеству* зависимого, которое лишь *в себе*, все равно, понимается ли оно, как *внутреннее* или как *внешнее*, и в котором то, что составляет его реальность, различенное и осуществленное, остается только *самостоятельно различным* и потому *конечным*. Таким образом, самое это тождество тут не *осуществляется* и остается лишь *внутренним* или иначе лишь *внешним*, так как его определенное содержание ему дано; с обеих точек зрения оно есть нечто отвлеченное и имеет реальную сторону не в нем самом, а потому не положено, как в себе и для себя *определенное тождество; понятие*, в котором единственно вся суть дела, и которое есть бесконечное в себе и для себя, исключено тем самым из этого познания.

Таким образом в синтетическом познании идея достигает своей цели лишь в той мере, в какой *понятие* по своим моментам *тождества* и по *реальным определениям* или иначе по *общности* и *частным* различениям, — далее также как *тождество*, которое есть *связь и зависимость* различного — становится *для понятия*. Но этот его предмет ему не соответствует, ибо понятие не становится *единством себя с самим собою в своем предмете или в своей реальности*; в необходимости состоит его тождество для него, но в этом тождестве заключается не сама *определенность*, а некоторый внешний ей, т. е. не понятием определяемый материал, в коем понятие не познает само себя. Таким образом понятие вообще определено не для себя и не в себе и для себя вместе в своем единстве. Поэтому идея не достигает еще в этом познании истины вследствие несоответствия предмета субъективному понятию. Но сфера необходимости есть высшее обострение бытия и рефлексии; она сама в себе и для себя переходит в свободу понятия, внутреннее тождество переходит в свое обнаружение, которое есть понятие, как понятие. Как совершается этот *переход* из сферы необходимости в понятие *в себе*, было указано при рассмотрении сказанной сферы, равно как он был изображен,

---

быть устроена циркумваллационная линия. *Доказательство*. Циркумваллационные линии препятствуют кому бы то ни было проникать в лагерь извне (§ 31). Но те, которые желают освободить крепость, стремятся проникнуть в лагерь извне. Поэтому для удержания их от того должна быть вокруг лагеря устроена циркумваллационная линия. Посему если неприятель расположился вблизи, и предполагается, что он будет пытаться освободить крепость посредством подания ей помощи, то лагерь должен быть замкнут в циркумваллационные линии. Что и т. д.

как *генезис понятия*, в начале этой книги. Здесь *необходимость* занимает такое положение, при коем она есть *реальность* или *предмет* понятия, равно как и понятие, в которое оно переходит, есть теперь предмет понятия. Но самый переход остается тем же. Он и здесь есть понятие *в себе* и лежит еще вне познания в нашей рефлексии, т. е. есть еще ее внутренняя необходимость. Лишь результат есть для него. Идея, поскольку понятие теперь определено, как в себе и для себя, *для себя* есть *практическая идея, действие*.

## В. Идея добра

Поскольку понятие, которое есть свой собственный предмет, определено в себе и для себя, субъект определяет себя, как *единичное*. Как субъективное, он опять-таки имеет предположение некоторого сущего в себе инобытия; он есть *побуждение* реализовать себя, цель, которая хочет *через себя саму* дать себе объективность в объективном мире и выполнить себя. В теоретической идее субъективное понятие, как *общее, в себе и для себя лишенное определения*, противостоит объективному миру, из коего оно почерпает себе определенное содержание и выполнение. В практической же идее оно, как действительное, противостоит действительному; но уверенность в себе, присущая субъекту в его определенном в себе и для себя бытии, есть уверенность в своей действительности и *не-действительности* мира; для субъекта уничтожено инобытие мира, не только как отвлеченная общность, но и в его единичности и в определениях его единичности. *Объективность* присвоивается здесь субъектом самому себе; его определенность внутри себя есть объективное, ибо оно есть общность, которая равным образом совершенно определена; бывший ранее того объективным мир есть, напротив, еще нечто положенное, нечто *непосредственно* разнообразно определенное, но именно потому что оно непосредственно определено, оно лишено единства понятия внутри себя и для себя уничтожено.

Эта содержащаяся в понятии, равная ему и включающая в себя требование единичной внешней действительности определенность есть *добро*. Оно выступает с достоинством, как абсолютное, так как оно есть полнота понятия внутри себя, объективное, которому вместе с тем свойственна форма свободного единства и субъективности. Эта идея выше, чем идея вышерассмотренного познания, ибо первая имеет достоинство не только общего, а также и просто действительного. Она есть *побуждение*, поскольку это действительное еще субъективно, полагает само себя, а не имеет вместе с тем формы непосредственного предположения; ее побуждение к реализации состоит собственно в том, чтобы сообщить себе не объективность, – последнюю она имеет в самой себе, – а лишь эту пустую форму непосредственности. Поэтому деятельность цели направлена не против себя для принятия внутри себя и усвоения себе некоторого данного определения, но скорее для положения собственного определения и для сообщения себе реальности в форме внешней действительности посредством снятия определений внешнего мира. Идея воли, как самоопределяющая, имеет *для себя содержание* внутри себя самой. Последнее есть, правда, *определенное* содержание и тем самым нечто *конечное* и *ограниченное*; самоопределение есть по существу *частность*, так как рефлексия воли в себя, как отрицательное единство, есть вообще также единичность в смысле исключения и предположения некоторого другого. Но частность содержания ближайшим образом бесконечна вследствие формы понятия, собственную определенность которого она составляет, и которое имеет в нем отрицательное тождество себя с самим собою и тем самым есть не только частное, но обладает своею бесконечною единичностью. Вышеупомянутая *конечность* содержания в практической идее означает тем самым то, что она есть ближайшим образом еще невыполненная идея; понятие *для него* есть сущее в себе и для себя; оно есть здесь идея в форме *для себя самой* сущей объективности; с одной стороны субъективное есть потому уже не только нечто *положенное*, произвольное или случайное,

но нечто абсолютное; но с другой стороны эта *форма осуществления, бытие для себя*, не имеет еще также формы *бытия в себе*. То, что является по форме, как таковой, как противоположность, является в рефлексированной в *простое тождество* форме понятия, т. е. в содержании, как его простая определенность; доброе, хотя бы и имеющее значение в себе и для себя, есть в силу того какая-либо частная цель, которая однако не должна приобрести свою истину лишь через реализацию, а есть истинное уже для себя.

Самое умозаключение непосредственной *реализации* не требует здесь никакого ближайшего изложения; оно есть лишь рассмотренное выше умозаключение *внешней целесообразности*; различие касается лишь содержания. Во внешней целесообразности, как формальной, последнее было вообще неопределенным конечным содержанием, здесь же оно, хотя также конечно, но, как таковое, считается, вместе с тем, абсолютным. Но по отношению к заключению, выполненной цели, возникает дальнейшее различие. Конечная цель в своей *реализации* достигает также лишь *средства*; так как она в своем начале не есть еще цель, определенная в себе и для себя, то она и выполненная остается такою, которая не есть в себе и для себя. Если же доброе опять-таки фиксируется, как нечто *конечное* и как таковое по существу, то, несмотря на свою внутреннюю бесконечность, оно не может избегнуть судьбы конечного, – судьбы, являющейся во многих формах. Совершаемое добро есть добро в силу того, что оно есть уже в субъективной цели, в своей идее; совершение дает ему некоторое внешнее существование; но так как это существование определено лишь, как в себе и для себя ничтожная внешность, то доброе достигает в нем лишь случайного разрушимого существования, а не соответствующего своей идее совершения. Далее так как доброе по своему содержанию есть нечто ограниченное, то существует также много различного добра; совершаемое добро подвержено разрушению не только через внешнюю случайность и через зло, но и через столкновение и борьбу в самом добре. С стороны предположенного им объективного мира, в предположении коего заключается субъективность и конечность добра, и который, как нечто другое, идет своим собственным путем, самое совершение добра подвержено препятствиям и даже невозможности. Доброе остается, таким образом, некоторым *долженствованием*; оно есть *в себе и для себя*, но *бытие*, как последняя, отвлеченная непосредственность, остается в противоположность добру определенным *так же*, как некоторое *небытие*. Идея выполненного добра есть, правда, некоторый *абсолютный постулат*, но не более, чем постулат, т. е. абсолютное с определением субъективности. Тут встречаются еще два противоположных мира, царство субъективности в чистых областях прозрачной мысли и царство объективности в элементе внешней многообразной действительности, которое есть незамкнутое царство мрака. Полное развитие этого неразрешенного противоречия, этой *абсолютной* цели, *непреодолимо* противостоящей *ограничению* действительности, ближе рассмотрено в Феноменологии духа. Между тем, как идея содержит в себе момент полной определенности, другое понятие, к коему относится понятие в ней, есть в своей субъективности, вместе с тем, момент некоторого объекта; поэтому, идея выступает тут в виде *самосознания* и с этой стороны совпадает с его изложением.

Но то, чего не достает практической идее, есть момент самого сознания, как такового, именно того, чтобы момент действительности в понятии достиг для себя определения *внешнего бытия*. Этот недостаток может быть также рассматриваем так, что *практическая* идея еще лишена момента *теоретической*. А именно, последней со стороны субъективного, со стороны понятия, ставшего понятием, созерцаемым внутри себя, присуще лишь определение *общности*; познание знает себя, лишь как усвоение, как *неопределенное* для себя самого тождество понятия с самим собою; выполнение, т. е. в *себе* и для себя определенная объективность, есть для теоретической идеи нечто *данное*, а *истинно сущее* – независимо от субъективного положения существующая действительность. Напротив, для практической идеи эта действительность, противостоящая первой, вместе с тем, как непреодолимое ограниче-

ние, имеет значение в себе и для себя ничтожного, долженствующее получить свое истинное определение и единственную ценность через цели добра. Поэтому, воля сама противостоит достижению своей цели тем, что воля отделяется от познания, и что внешняя действительность не сохраняет для нее (воли) формы истинно сущего; поэтому идея доброго может найти свое восполнение лишь в идее истинного.

Но этот переход идея доброго совершает через саму себя. В умозаключении действия первая посылка есть *непосредственное отношение доброй цели к действительности*, которую эта цель овладевает и во второй посылке направляет против внешней действительности, как внешнее *средство*. Добро есть для субъективного понятия объективное; действительность в ее существовании лишь постольку противостоит ему, как непреодолимое ограничение, поскольку она имеет еще определение *непосредственного существования*, а не объективного в смысле бытия в себе и для себя; она есть скорее или злое, или безразличное, только подлежащее определению, имеющее свою ценность не в себе самом. Но это отвлеченное бытие, противостоящее добру во второй посылке, уже сняло саму практическую идею; первая посылка ее действия есть *непосредственная объективность* понятия, по которому цель без всякого сопротивления сообщается действительности и находится с нею в простом, тождественном отношении. Таким образом, надлежит лишь сопоставить вместе мысли обеих посылок. К тому, что уже непосредственно исполнено в первой посылке объективным понятием, присоединяется во второй лишь то, что оно положено через опосредование, т. е. *для него*. Как в отношении цели вообще выполненная цель есть опять также лишь средство, но наоборот средство есть также выполненная цель, так, равным образом, в умозаключении доброго вторая посылка уже непосредственно дана *в себе* в первой; но эта непосредственность недостаточная, и вторая посылка требуется уже для самой цели; выполнение добра вопреки противостоящей ему другой действительности есть опосредование, которое по существу необходимо для непосредственного отношения и осуществления добра. Ибо выполнение добра есть лишь первое отрицание или инобытие понятия, некоторая объективность, которая была бы погружением понятия во внешность; второе отрицание есть снятие этого инобытия, в силу чего непосредственное выполнение цели только и становится действительностью добра, как сущего для себя понятия, так как последнее тем самым полагается тождественным с самим собою, а не с некоторым другим, и стало быть свободным. Но если бы цель добра через то не должна была быть выполненною, то это было бы возвратом понятия на ту точку зрения, на которой понятие было до своей деятельности, — на точку зрения определенной, как уничтоженной, и однако предположенной, как реальная, действительности; возвратом, который становится прогрессом в ложную бесконечность, но имеет свое основание в том, что в снятии той отвлеченной реальности это снятие также непосредственно забывается, или что забывается то, что эта реальность уже была предположена, как в себе и для себя уничтоженная, необъективная действительность. Это повторение предположения невыполненной цели после действительного выполнения цели определяет себя поэтому так, что *субъективная постановка* объективного понятия возобновляется и делается перемежающеюся, в силу чего *конечность* добра является как по своему содержанию, так и по своей форме сохраняющеюся истинною, равно как осуществление добра оказывается всегда лишь *единичным* актом, а не чем то *общим*. В действительности эта определенность сняла себя при осуществлении добра; то, что для объективного понятия еще *ограничено*, есть его собственный *взгляд* на себя, исчезающий через рефлексию о том, что есть осуществление добра *в себе*; понятие противится через этот взгляд само себе и должно поэтому направиться не против некоторой внешней действительности, а против самого себя.

А именно, деятельность во второй посылке, производящая лишь некоторое одностороннее *бытие для себя*, вследствие чего продукт является *субъективным* и *единичным*, и тем самым в нем повторяется первое предположение, есть в действительности также поло-

жение *сущего в себе* тождества объективного понятия и непосредственной действительности. Определение последней через предположение состоит в том, что есть свойственная ей лишь реальность явления, что она в себе и для себя ничтожна и определима только объективным понятием. Так как через деятельность объективного понятия внешняя действительность изменяется, и ее определение тем самым снимается, то именно потому от нее изъются лишь являющаяся реальность, внешняя определимость и ничтожество, она тем самым становится *положенной*, как сущая в себе и для себя. При этом вообще снимается предположение, именно определение добра, как только субъективной и по своему содержанию ограниченной цели, необходимость реализовать последнюю только через субъективную деятельность и самая эта деятельность. В результате опосредование само себя снимает, оно есть *непосредственность*, которая есть не восстановление предположения, а скорее его снятие. Тем самым идея в себе и для себя определенного понятия положена уже не только в действующем субъекте, а также как некоторая непосредственная действительность, и наоборот, последняя, как она есть в познании, как по истине сущая объективность. Единичность субъекта, присущая ему через его предположение, исчезла вместе с последним; тем самым он есть *свободное, общее тождество с самим собою*, для которого (тождества) объективность понятия есть настолько же *данная*, непосредственно *существующая* для него, насколько он знает себя, как в себе и для себя определенное понятие. Тем самым в этом результате *познание* восстановлено и соединено с практической идеею, преднайденная действительность определена вместе с тем, как выполненная абсолютная цель; но не так, как в ищущем познании, лишь как объективный мир без субъективности понятия, а как такой объективный мир, внутреннее основание и действительное существование которого есть понятие. Это абсолютная идея.



## Третья глава

### Абсолютная идея

Абсолютная идея есть, как оказалось, тожество теоретической и практической идей, из коих каждая для себя еще односторонняя, имеет внутри себя самую идею, лишь как искомую потусторонность и недостигнутую цель; каждая из них есть, поэтому, некоторый *синтез стремления*, который настолько же имеет, насколько *не* имеет внутри себя идеи, переходит от одного к другому, но не соединяет обеих мыслей, а остается при их противоречии. Абсолютная идея, как разумное понятие, которое в своей реальности совпадает лишь с самим собою, есть в этой непосредственности в силу своего объективного тожества с одной стороны возврат к *жизни*; но она, равным образом, сняла внутрь себя эту форму своей непосредственности и высшую противоположность. Понятие есть не только *душа*, но свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает *личностью*, – практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое, как лицо, есть непроницаемая, неделимая субъективность; но которое, равным образом, есть не исключаящая единичность, а *общность* и *познание* для себя, и в своем другом имеет предметом *свою собственную* объективность. Все прочее есть заблуждение, смутность, мнение, стремление, произвол и преходимость; только абсолютная идея есть *бытие*, непрекращающаяся *жизнь*, *знающая себя истина* и *вся истина*.

Она есть единственный предмет и содержание философии. Так как она содержит внутри себя *всю определенность*, и ее сущность состоит в том, чтобы возвращаться к себе через свое самоопределение и порознение, то она имеет различные образы, и задача философии заключается в познании ее в них. Природа и дух суть вообще различные способы изображать *ее существование*; искусство и религия – ее различные способы понимать себя и сообщать себе некоторое соответственное ей существование; философия имеет с искусством и религиею одинаковое содержание и одинаковую цель, но она есть высший способ понимания абсолютной идеи, так как способ философии есть высший – понятие. Философия охватывает, поэтому, внутри себя эти образы реальной и идеальной конечности, равно как бесконечности и святости, и понимает их и саму себя. Вывод же и познание этих частных способов есть дальнейшая задача частных философских наук. *Логическая сторона* абсолютной идеи также может быть названа некоторым ее *способом*; но между тем, как слово «*способ*» означает некоторый *частный* вид, некоторую *определенность* формы, логическое есть, напротив, *общий* способ, в коем сняты и заключены все частные способы. Логическая идея есть она сама в своей чистой сущности, заключенная в своем понятии в простое тожество и еще не выступившая в *видимость* в некоторой определенности формы. Поэтому логика изображает самодвижение абсолютной идеи, лишь как первоначальное *слово*, которое есть *обнаружение*, но такое, которое, как внешнее, снова непосредственно исчезло, поскольку оно есть; идея есть, таким образом, лишь в этом самоопределении – *воспринять себя*, она есть в *чистой мысли*, в которой различие еще не есть *инобытие*, но есть и остается вполне прозрачным для себя. Логическая идея имеет тем самым своим содержанием себя, как *бесконечную форму*; *форму*, которая постольку составляет противоположность *содержанию*, поскольку последнее, как возвратившееся внутрь себя и снятое в тожестве определение формы, таково, что это конкретное тожество противостоит тожеству, развитому, как форма; содержание имеет вид другого и данного относительно формы, которая, как таковая, стоит просто в *отношении*, и определенность которой положена вместе с тем, как видимость. Абсолютная идея сама ближайшим образом имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная полнота, чистое понятие. *Определенность* идеи и все развитие этой определенности и составили предмет науки логики, из какого

развития абсолютная идея возникла сама *для себя*; для себя она оказалась состоящею в том, что определенность имеет вид не некоторого *содержания*, а есть просто *форма*, что идея тем самым есть просто *общая идея*; то что надлежит, следовательно, еще рассмотреть, есть тем самым не некоторое содержание, как таковое, но общность ее формы, – т. е. *метод*.

Метод может ближайшим образом явиться простым *видом* и *способом* познания, и он имеет действительно их природу. Но вид и способ, как метод, положены не только, как *в себе и для себя определенная* модальность бытия, а и как модальность познания, как определенного через *понятие*, и как форма, поскольку она есть душа всякой объективности, и всякое какое бы то ни было определенное содержание имеет свою истину единственно в форме. Если содержание опять-таки принять для метода, как данное и своеобразной природы, то метод, как и вообще логическое, есть вообще в таком определении некоторая просто *внешняя* форма. Но здесь можно сослаться не только на основное понятие логического, а все его развитие, в котором прошли все образования данного содержания и объекты, показало переход и не-истину этого определения; и вместо того, чтобы данный объект мог быть основою, к коей абсолютная форма относилась бы, лишь как внешнее и случайное определение, она напротив оказалась абсолютною основою и окончательною истиною. Метод возник отсюда, как *знающее само себя*, имеющее своим предметом себя, как абсолютное столь же субъективное, сколь и объективное *понятие*, а с тем вместе как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое осуществление, которое есть само понятие.

Что здесь должно быть рассматриваемо, как метод, есть тем самым лишь движение самого *понятия*, природа коего уже познана, но *во-первых*, отныне с тем значением, что *понятие* есть *все*, и что его движение есть *общая абсолютная деятельность*, самоопределяющее и самореализующее движение. Поэтому метод должен быть признан без всякого ограничения всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечною силою, которой никакой объект, поскольку он представляется внешним, чуждым разуму и независимым от последнего, не мог бы оказывать противодействия, быть иной относительно метода природы и не быть проникнутым последним. Метод есть поэтому *душа* и *субстанция*, и *нечто* понято и познано в своей истине лишь постольку, поскольку оно *совершенно подчинено методу*; последний есть собственный метод всякой вещи, так как его деятельность есть понятие. В этом состоит и более истинный смысл *общности* метода; по рефлексивной общности он признается лишь методом для *всего*; по общности же идеи он есть в той же мере вид и способ познания, *субъективно* знающего себя понятия, в какой *объективный* вид и способ или правильное *субстанциальность вещей*, т. е. понятий, поскольку они ближайшим образом являются другими для *представления* и *рефлексии*. Поэтому он есть не только высшая *сила* или скорее *единственная* и абсолютная *сила* разума, но и его высшее и единственное *побуждение* – найти и познать *себя самого во всем через себя самого*. Тем самым *во-вторых* дано также различие *метода от понятия*, как *такового*, от его *частности*. Понятие, как оно было рассмотрено для себя, является в своей непосредственности; *рефлексия* или *рассматривающее его понятие* находится в *нашем* знании. Метод же есть самое это знание, для коего он есть не только предмет, но его собственное субъективное действие, *орудие* или средство познающей деятельности, отличное от нее, но ее собственная существенность. В ищущем познании метод также есть *орудие*, некоторое на субъективной стороне стоящее средство, через которое она относится к объекту. В этом умозаключении субъект есть один, а объект – другой крайний термин, и первый образует через свой метод заключение с вторым, но при этом не совпадает для себя *с собою самим*. Крайние термины остаются различными, так как субъект, метод и объект не положены, как *одно тождественное понятие*, и потому умозаключение есть всегда формальное; посылка, в коей субъект полагает форму, как свой метод, на своей стороне, есть *непосредственное* определение и потому содержит в себе, как мы видели, определения формы, определения, разделения и т. д., как *преднайденные* в субъ-

екте факты. Напротив, в истинном познании метод есть не только множество известных определений, но определенность в себе и для себя понятия, которое лишь потому есть средний термин, что оно имеет также значение объективного, достигающего поэтому в заключении не только внешней определенности через метод, но положенного в своем тождестве с субъективным понятием.

1. То, что тем самым производится методом, суть определения самого понятия и его отношения, которые и должны быть теперь рассмотрены в значении определений метода. При этом нужно *во-первых* начинать *с начала*. О нем уже было говорено в начале самой логики, равно как по поводу субъективного познания, и было указано, что если оно и делается произвольно и с некоторою категорическою бессознательностью, то хотя по-видимому оно и приводит ко многим затруднениям, но все же имеет весьма простую природу. Так как оно есть начало, то его содержание есть нечто *непосредственное*, но такое, которое обладает смыслом и формою *отвлеченной общности*. Будет ли оно содержанием *бытия*, или *сущности*, или *понятия*, оно есть постольку *принятое, преднайденное, асsertорическое*, поскольку оно *непосредственно*. Но *во-первых* оно не есть непосредственное *чувственного воззрения* или *представления*, а *мышления*, которое в силу его непосредственности можно также назвать *сверхчувственным, внутренним воззрением*. Непосредственное чувственного воззрения есть нечто *многообразное* и *единичное*. Познание же есть понимающее мышление и потому его начало есть также лишь в *элементе мышления*; нечто *простое* и *общее*. Об этой форме была речь ранее по поводу определения. Относительно начала конечного познания общность также признается существенным определением, но принимается, лишь как определение мысли и понятия в противоположность бытию; ибо бытие есть именно это отвлеченное отношение к себе самому. Бытие не нуждается ни в каком ином выводе кроме того, что оно как бы привходит к отвлеченности определения лишь таким путем, что берется из чувственного воззрения или откуда-то инде и в этом смысле показывается (*monstrirt werde*). Эти показывания и вывод приводят к некоторому *опосредованию*, которое есть нечто большее, чем простое начало, и есть такое опосредование, которое принадлежит не мыслящему пониманию, а повышению представления, эмпирического и рассуждающего сознания до точки зрения мышления. По обычному противоположению мысли или понятия и бытия считается некоторою важною истиною, что первое для себя непричастно никакому бытию, и что последнее имеет свое собственное независимое от самой мысли основание. Но простое определение *бытия* столь бедно в себе, что уже по этому одному с него нельзя многого снять; общее есть непосредственно само это непосредственное, так как оно, как отвлеченное, есть также лишь то отвлеченное отношение к себе, которое есть бытие. В действительности же требование показать бытие имеет и дальнейший внутренний смысл. заключающий в себе не только это отвлеченное определение, но подразумевающий тем самым вообще требование *реализации понятия*, которая не находится в самом *начале*, но есть скорее цель и задача всего дальнейшего развития познания. Далее так как *содержание* начала должно быть определено через показание во внутреннем и внешнем восприятии и удостоверено, как нечто истинное или правильное, то тем самым подразумевается уже не *форма* общности, как таковая, а ее *определенность*, о чем необходимо сейчас поговорить. Удостоверение *определенного содержания*, которое образует собою начало, по-видимому лежит за последним; в действительности же его должно рассматривать, как движение вперед, так как именно оно принадлежит к понимающему познанию.

Таким образом начало не имеет для метода иной определенности кроме той, чтобы быть простым и общим; это и есть сама его *определенность*, в силу коей оно недостаточно. Общность есть чистое, простое понятие, и метод, как его сознание, знает, что общность есть лишь момент, и что понятие в ней еще не определено в себе и для себя. Но при сознании того, что начало должно быть развито далее лишь ради метода, последний был бы лишь чем-

то формальным, положенным во внешней рефлексии. А так как он есть объективная, имманентная форма, то непосредственность начала должна *в ней самой* быть недостаточною и снабженною *побуждением* развиваться далее. Но общее в абсолютном методе имеет значение не только отвлеченного, но и объективно общего, т. е. *в себе конкретной полноты*, которая однако еще не *положена*, не есть еще *для себя*. Даже отвлеченное общее, как таковое, рассматриваемое в понятии, т. е. в своей истине, есть не только простое, но, как *отвлеченное*, оно уже *положено*, и ему присуще некоторое *отрицание*. Поэтому ни в *действительности*, ни в *мысли* нет также такого простого и отвлеченного, как то обыкновенно представляют себе. Такое простое, есть просто некоторое *мнение*, имеющее свое основание лишь в незнании того, что происходит в действительности. Ранее того начинающее было определено, как непосредственное; *непосредственность общего* есть то же самое, что здесь выражается словами: *бытие в себе без бытия для себя*. Поэтому можно, правда, сказать, что всякое начало должно быть делаемо с *абсолютного*, равно как каждое движение вперед есть изображение последнего, поскольку *сущее в себе* есть понятие. Но именно потому что оно есть еще лишь *в себе*, оно равным образом есть еще *не* абсолютное, так же как не положенное понятие и не идея; ибо последние состоят именно в том, что *бытие в себе* оказывается лишь отвлеченным, односторонним моментом. Движение вперед не есть поэтому некоторый вид *избытка*; оно было бы таким, если бы начинающее поистине было уже абсолютным; движение вперед состоит скорее в том, что общее определяет само себя и есть *для себя* общее, т. е. равным образом единичное и субъект. Лишь в своем завершении оно есть абсолютное.

Можно припомнить о том, что начало, которое есть *в себе* конкретная полнота, может, как таковое, быть также *свободным*, а его непосредственность – иметь определение некоторого *внешнего существования*; зародыш живого и субъективная цель вообще оказались такими началами, оба они суть поэтому сами *побуждения*. Напротив не-духовное и не-живое есть конкретное понятие, лишь как *реальная возможность*; *причина* есть высшая ступень, на коей конкретное понятие, как начало в сфере необходимости, имеет некоторое непосредственное существование; но она еще не есть субъект, сохраняющийся, как таковой, в своей действительной реализации. Например, *солнце* и вообще все не-живое суть определенные осуществления, в коих реальная возможность остается *внутреннею* полнотою, а их моменты не *положены* в них в субъективной форме, и поскольку они реализуются, они достигают осуществления через *другие* телесные неделимые.

2. Конкретная полнота, образующая начало, имеет, как таковая, в ней самой начало дальнейшего движения и развития. Как конкретное, она *различена внутри себя*; но вследствие ее *первой непосредственности* первые ее различия вместе с тем различны. Но непосредственное, как относящаяся к себе общность, как субъект, есть также *единство* этих различий. Рефлексия есть первая ступень дальнейшего движения, выступление *разницы* (Differenz), *суждение*, *определение* вообще. Существенное состоит в том, что абсолютный метод находит и познает *определение* общего внутри самого этого общего. Рассудочное конечное познание поступает при этом так, что оно также внешне вновь принимает из конкретного то, что оно устранило при отвлекающем произведении этого общего. Напротив, абсолютный метод действует, не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого предмета своего, так как этот метод сам есть его имманентный принцип и душа. Это есть то, чего *Платон* требовал от познания, – *рассматривать вещи в себе и для себя самих*, отчасти в их общности, отчасти же не уклоняться от них в сторону и не хвататься за побочные обстоятельства, примеры и сравнения, но иметь единственно эти вещи перед собою и возводить в сознание то, что им имманентно. Метод абсолютного познания постольку аналитичен. То, что он *находит* дальнейшее определение своего первоначального общего единственно в самом последнем, и есть абсолютная объективность, понятие, достоверность которого он есть. Но он равным образом *синтетичен*, так как его предмет, определенный непосред-

ственно, как *простое общее*, через определенность, обладаемую им в своей непосредственности и общности, оказывается некоторым *другим*. Это отношение некоторого различного, которое таким образом составляет его внутри себя, уже не есть однако то, что подразумевалось под синтезом в конечном познании; уже через свое также аналитическое определение вообще, по коему он есть отношение в *понятии*, он совершенно отличается от этого синтетического.

Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, коим первоначальное общее из него самого определяет себя, как *другое себя*, может быть назван *диалектическим*. *Диалектика* есть одна из тех древних наук, которая в новой метафизике, а затем вообще в популярной философии, как у древних, так и новых, всего менее была признана в ее значении. О *Платоне* Диоген Лаэртиец говорит, что как Фалес был родоначальником философии природы, Сократ – моральной философии, так Платон был родоначальником третьей относящейся к философии науки, *диалектики*; заслуга, которую древность тем самым ценила особенно высоко, но которая часто совершенно оставляется без внимания теми, которые всего более говорят о нем. Диалектику часто рассматривали, как некоторое *искусство*, как будто она основывается на некотором субъективном *таланте*, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид и какой результат получила она в философии Канта, уже указано на определенных примерах этого его взгляда. Должно считать бесконечно важным шагом вперед признание диалектики вновь необходимою принадлежностью разума, хотя (Кантом) был получен результат противоположный тому, который отсюда вытекает.

Независимо от того, что диалектика обычно является чем-то случайным, ей придают ту ближайшую форму, что по поводу какого-либо предмета, напр., мира, движения, точки и т. д., указывается, что ему присуще какое-либо определение, напр. относительно порядка названных предметов конечность в пространстве или во времени, бытие в этом месте, абсолютная отрицательность пространства; но далее столь же необходимо и противоположное определение, напр. бесконечность в пространстве и времени, небытие в этом *месте*, отношение к пространству и тем самым пространственность. Древняя элейская школа направляла свою диалектику главным образом против движения, Платон же часто против представлений и понятий своего времени, особенно против софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии; позднейший более развитый скептицизм распространил ее не только на непосредственные т. наз. факты сознания и правила обыденной жизни, но и на все научные понятия. А следствие, выводимое из такой диалектики, есть вообще *противоречие* и *ничтожество* признанных утверждений. Но такой результат может иметь двоякий смысл, – или объективный, согласно коему самый предмет, который таким образом сам себе противоречит, снимает и уничтожает себя; – таково напр. заключение элейцев, по которому от мира, движения, точки отрицается *истина*; или субъективный, по коему *недостаточность* заключается в познании. Последнее заключение понимается или так, что только эта диалектика производит фокус некоторой ложной видимости. Таков обычный взгляд так называемого здорового человеческого смысла, придерживающегося *чувственной* очевидности и *привычных представлений* и *выражений*; иногда он обнаруживается спокойно, как, напр., Диогеном – собакою, доказывавшего ошибку диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед, иногда же в виде гнева, или только как на глупость, или как на преступление, пытающееся поколебать то, что по существу должно быть прочным и служащее основанием пороку; взгляд, который встречается в сократовой диалектике против софистической, и негодование, которое наоборот стоило жизни самому Сократу. То грубое опровержение, которое, как то сделал Диоген, противопоставляет мышлению *чувственное сознание* и полагает найти истину в последнем, может быть предоставлено самому себе; поскольку же диалектика снимает нравственные определения, то надлежит питать доверие к тому, что разум сумеет восстановить их в их истине и в сознании их права, но также и их

границы. Или же заключение о субъективном ничтожестве диалектики касается не ее самой, а скорее того познания, против которого она направлена, именно в духе скептицизма, равно как кантовой философии, против *познания вообще*.

Главный предвзвешенный предубеждение состоит здесь в том, будто диалектика *имеет лишь отрицательный результат*, что сейчас будет определено ближе. Прежде всего следует заметить о вышеуказанной *форме*, в которой обычно является диалектика, что согласно этой форме диалектика и ее результат касаются или испытываемого *предмета* или также субъективного *познания* и объявляют ничтожными или последнее или предмет; напротив те определения, которые указываются в предмете, как некотором *третьем*, оставляются без рассмотрения и признаются законными для себя. Бесконечная заслуга кантовой философии состояла в том, что она обратила внимание на этот некритический образ действия и тем самым дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения *мысленных определений в себе и для себя*. Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или также некоторое название; определения мышления и понятия суть то, в чем он есть то, что он *есть*. Поэтому, в действительности дело в них одних; они суть истинный предмет и содержание разума, а нечто такое, что считается предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение лишь чрез них и в них. Поэтому нельзя признавать виною некоторого предмета или познания, если они по своему свойству или некоторой внешней связи оказываются диалектическими. То и другое представляется этим путем, как некоторый субъект, в коем *определения* в форме предикатов, свойств, самостоятельных общностей так сопоставлены, что они полагаются, как постоянные и правильные для себя лишь через чуждое им и случайное соединение в чем-либо третьем и через него, в диалектическом отношении и противоречии. Такой внешний и постоянный субъект представления и рассудка, равно как отвлеченные определения, вместо того, чтобы считаться *последними*, прочно лежащими в основании, должны скорее быть рассматриваемы сами, как нечто непосредственное, предположенное и начинающее, которое, как указано выше, должно в себе и для себя подпасть диалектике, так как оно должно считаться понятием *в себе*. Так все признаваемые за упрощенные противоположности, наприм. конечного и бесконечного, единичного и общего, суть противоречия не через какое-либо внешнее соединение, а скорее в себе и для себя; как показывает рассмотрение их природы, они сами суть некоторый переход; синтез и субъект, в коем они являются, есть продукт собственной рефлексии их понятия. Если чуждое понятию рассмотрение остается при их внешних отношениях, изолирует их и оставляет устойчивыми предположениями, то напротив понятие, имеющее их самих в виду, движет ими, как их душа, и порождает их диалектику.

Такова сама та ранее указанная точка зрения, с коей некоторое общее первое, рассматриваемое *в себе и для себя*, оказывается другим себя самого. Понимаемое вполне обще, это определение должно быть установлено так, что тут тем самым первоначально *непосредственное* есть *опосредованное, отнесенное* к некоторому другому, или что общее есть частное. *Второе*, происходящее этим путем, есть тем самым *отрицательное* первого; и поскольку мы заранее принимаем в соображение дальнейшее развитие, *первое отрицательное*. Непосредственное по этой отрицательной стороне *перешло* в другое, но другое есть по существу не *пустое отрицательное*, не *ничто*, признаваемое объективным результатом диалектики, а *другое первого, отрицательное непосредственного*; следовательно оно определено, как *опосредованное*, вообще *содержит* внутри себя *определение первого*. Тем самым первое *сберегается и сохраняется* и в другом. Удерживать в результате положительное в его отрицательном в содержании предположении, – вот что есть главнейшее в разумном познании; вместе с тем достаточно лишь простейшей рефлексии для того, чтобы убедиться в абсолютной истине и необходимости этого требования, и если нужно привести примеры для доказательства этого, то не в чем ином состоит вся логика.

То, что таким образом имеется отныне налицо, есть *опосредованное*, но которое ближайшим образом или взятое также непосредственно есть также *простое* определение, ибо так как первое перешло в него, то имеется налицо лишь второе. Но так и первое *содержится* во-втором, и последнее есть истина первого, то это единство может быть выражено предложением, в коем непосредственное поставлено, как субъект, а опосредованное, как его предикат, напр., *конечное есть бесконечное, одно есть многое, единичное есть общее*. Однако несоответственная форма таких предложений и суждений сама собою бросается в глаза. По поводу *суждения* было указано, что его форма вообще и в особенности непосредственная форма *положительного* суждения неспособна обнять собою умоизмерительное и истину. К нему по меньшей мере должно бы было также быть присоединено его ближайшее дополнение, *отрицательное* суждение. В суждении первое, как субъект, имеет (лишь) видимость самостоятельной устойчивости, так как оно, собственно говоря, снято в своем предикате, как в своем другом; это отрицание, правда, заключается в содержании сказанных предложений, но их положительная форма противоречит ему; тем самым положено не то, что в них заключается, между тем как именно в этом и должно бы было состоять намерение употребить некоторое предложение.

Второе определение, *отрицательное* или *опосредованное*, есть далее, вместе с тем, *опосредывающее*. Ближайшим образом оно может быть признано за простое определение, по своей истине оно есть некоторое *отношение*; ибо оно есть (правда) отрицательное, но отрицательное *положительного* и заключает последнее внутри себя. Поэтому оно есть *другое* не чего-то такого, к чему оно безразлично, – в таком случае оно не было бы другим, ниже каким-либо отношением, – но *другое в самом себе, другое некоторого другого*; поэтому оно заключает внутри себя *свое* собственное другое и тем самым, как *противоречие*, есть *положенная диалектика себя самого*. Так как первое или непосредственное есть понятие *в себе*, а потому отрицательное лишь *в себе*, то диалектический момент последнего состоит в том, что *содержащееся в нем* различие положено внутри его. Напротив, второе само есть *определенное, различие* или отношение; его диалектический момент состоит поэтому в том, чтобы положить содержащееся в нем *единство*. Если поэтому отрицательное, определенное, отношение, суждение и все подразумеваемые этим вторым моментом определения не являются уже сами для себя противоречивыми и диалектическими, то это зависит просто от недостатка мышления, не сопоставляющего своих мыслей. Ибо материал – *противоположные* определения в *одном отношении* – уже дан для мышления. Но формальное мышление возводит себе в закон тождество, оставляет противоречивое содержание, находящееся перед ним, нисходит в сферу представления, в пространство и время, в коей противоречивое удерживается *одно вне другого* в сосуществовании и последовательности, и таким образом выступает перед сознанием без взаимного соприкосновения. Это мышление выставляет по этому поводу определенное основное правило, что противоречие немыслимо; в действительности же мышление противоречия есть существенный момент понятия. Формальное мышление фактически и мыслит противоречие, но сейчас же отворачивает от него взор и в этом предрассудке отходит от него лишь в отвлеченное отрицание.

Только что рассмотренная отрицательность образует собою *поворотный пункт* в движении понятия. Она есть *простая точка отрицательного отношения* к себе, внутренний источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которая есть истинное внутри его самого, через которую оно есть единственная истина; ибо исключительно на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и то единство, которое есть истина. *Второе* отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть сказанное снятие противоречия, но это снятие также мало, как и противоречие, есть действие *некоторой внешней рефлексии*; оно есть *внутренний, наиболее объективный момент* жизни и духа, через который имеет бытие

*субъект, лицо, свободное. Отношение отрицательного к самому себе должно быть рассматриваемо, как вторая посылка всего умозаключения. Первую посылку, если употребить определения аналитического и синтетического в их противоположности, можно считать аналитическим моментом, так как тут непосредственное относится непосредственно к своему другому и потому переходит или, правильнее, перешло в последнее; хотя это отношение, как уже упомянуто, есть также синтетическое, именно потому что то, во что оно переходит, есть его другое. Рассмотренная же здесь вторая посылка может быть определена, как синтетическая, так как она есть отношение отличенного, как такового, к отличенному от него. Как первая есть момент общности и сообщения, так вторая определяется единичностью, которая относится к другому, ближайшим образом, исключаяюще и как для себя и различная. Опосредывающим является отрицательное, так как оно включает внутри себя само себя и то непосредственное, которое оно отрицает. Поскольку оба эти определения в каком-либо отношении принимаются, как взаимно внешние, оно есть лишь формальное опосредывающее; но как абсолютная отрицательность, отрицательный момент абсолютного опосредывания есть единство, которое есть субъективность и душа.*

3. В этом поворотном пункте метода течение познания вместе с тем возвращается обратно в себя. Эта отрицательность, как снимающее себя противоречие, есть *восстановление первой непосредственности*, простой общности; ибо непосредственно другое другого, отрицательное отрицательного, *положительное, тождественное, общее*. Это *второе* непосредственное, если вообще желают считать, есть во всем течении мышления *третье* относительно первого непосредственного и опосредованного. Но оно есть также *третье* относительно первого или формального отрицательного и абсолютной отрицательности или второго отрицательного; поскольку же это первое отрицательное есть уже второй термин, то считаемое *третьим* может считаться также *четвертым*, и вместо *тройственности* отвлеченная форма может быть признаваема *четверичностью*; отрицательное или *различение* можно таким образом считать двойственностью. Третье или четвертое есть вообще единство первого и второго моментов, непосредственного и опосредованного. Хотя это *единство*, равно как вся форма метода – *троичность* – есть лишь совершенно поверхностная внешняя сторона способа познания; но одно указание на нее и притом в определенном приложении, ибо сама отвлеченная числовая форма была известна уже ранее, однако установлена без понятия, а потому и без последствий, должно также считаться бесконечною заслугой кантовой философии. *Умозаключение* – также тройственное – всегда признавалось общею формою разума, но оно отчасти считалось вообще некоторою вполне внешнею, не определяющею природы содержания формою, отчасти же, так как оно в формальном смысле протекает лишь через рассудочное определение *тождества*, ему не хватает существенного, *диалектического* момента, *отрицательности*; последнее выступает в тройственности определений, так как третье определение есть единство двух первых, но последние, как различные, могут быть в единстве, лишь как *снятые*. Формализм хотя также усвоил себе тройственность и удержался в ее пустой схеме; но поверхностная беспорядочность и пустота нового, так назыв. философского *построения*, состоящего единственно в том, чтобы повсюду придерживаться этой формальной схемы, без понятия и имманентного определения, и употреблять ее для установления внешнего порядка, сделали эту форму скучною и приобрели ей дурную славу. Однако пошлость этого употребления не может еще уничтожать его внутренней стоимости, и все же следует высоко ценить то, что тем самым найден хотя бы непонятный еще образ разумного.

Ближайшим же образом *третье есть непосредственное, но через бытие опосредования*, простое через *снятие различения*, положительное через снятие отрицательного, понятие, реализовавшее себя через инобытие, совпавшее с собою через снятие этой реальности и восстановившее свою абсолютную реальность, свое *простое* отношение к себе. Этот резуль-



*тат* есть поэтому *истина*. Он есть *настолько же* непосредственность, *насколько* опосредование; но эти формы суждения: третье есть непосредственность и опосредование, или: оно есть *их единство*, не в состоянии схватить его, так как он не есть покоящееся третье, а именно это единство, которое есть опосредующее с самим собою движение и деятельность. Как начинающее есть *общее*, так результат есть *единичное, конкретное, субъект*; что первое есть *в себе*, то второе есть также *для себя*, общее *положено* в субъекте. Два первых момента тройственности суть моменты *отвлеченные*, неистинные, которые именно потому диалектичны и через эту свою отрицательность становятся субъектом. Самое понятие, ближайшим образом, *для нас*, есть *как* сущее в себе общее, *так* и сущая для себя отрицательность, а также, как третье, сущее в себе и для себя, *общее*, прошедшее через все моменты умозаключения; но третье есть и заключение, в коем оно опосредовано с самим собою через свою отрицательность и тем самым положено *для себя*, как *общее и тождественное своих моментов*.

Этот результат, как возвратившееся в себя и *тождественное* себе целое, вновь сообщило себе форму *непосредственности*. А тем самым оно само таково, каким определило себя *начинающее*. Как простое отношение к себе, оно есть нечто общее, и *отрицательность*, составлявшая его диалектику и опосредование, совпала в этой общности также в *простую определенность*, которая может вновь быть началом. Может ближайшим образом показаться, что это познание результата должно быть некоторым его анализом и потому вновь выделить те же определения и их ход, через которые он произошел и рассмотрен. Но если бы рассмотрение предмета действительно было произведено таким аналитическим путем, то оно принадлежало бы вышерассмотренной ступени идеи, ищущему познанию, сообщающему о своем предмете лишь то, что *есть*, не касаясь необходимости его конкретного тождества и его понятия. Метод же истины, понимающий предмет, хотя, как показано, сам аналитичен, так как он остается совершенно в понятии, но равным образом и синтетичен, так как через понятие предмет становится диалектическим и определенным, как другой. При новой основе, образуемой результатом, как возникший вновь предмет, метод остается тем же, как и при предыдущем предмете. Различие касается лишь отношения основы, как таковой; она, правда, теперь непосредственна, но ее непосредственность есть лишь *форма*, так как она (основа) была, вместе с тем, результатом; ее определенность, как содержание, есть поэтому уже не просто нечто усвоенное, а *выведенное и доказанное*.

Здесь впервые *содержание* познания, как таковое, входит в круг рассмотрения, так как оно теперь принадлежит методу, как выведенное из него. Самый метод расширяется через этот момент в *систему*. Ближайшим образом, начало в отношении содержания должно бы было быть для нее совершенно неопределенным; она является тем самым лишь формальною душою, для которой и через которую начало было определено исключительно по своей *форме*, именно как непосредственное и общее. Через вышеуказанное движение предмет получил *определенность* для себя самого, которая есть *содержание*, так как совпавшая в простоту отрицательность есть снятая форма и противостоит, как простая определенность, своему развитию, прежде всего своей противоположности к общности.

А так как эта определенность есть ближайшая истина неопределенного начала, то она отвергает последнее, как нечто несовершенное, равно как и самый метод, который, исходя от него, был только формальным. Это может быть выражено, как определенное теперь требование, чтобы начало, так как оно в противоположность определенности результата само есть нечто определенное, было принято, не как непосредственное, а как опосредованное и выведенное; что может показаться требованием бесконечного идущего вспять прогресса в доказательстве и выводе; а так как из нового начала, которое должно быть получено, через движение метода должен также произтечь некоторый результат, то прогресс направляется также и *вперед* в бесконечность.

Было уже часто указано, что бесконечный прогресс принадлежит вообще чуждой понятию рефлексии; абсолютный метод, имеющий своими душою и содержанием понятие, не может приводить к нему. Ближайшим образом может показаться, что такие начала, как *бытие, сущность, общность*, суть такого рода, что они обладают полною общностью и бессодержательностью, какая требуется для совершенно формального начала, каким оно должно быть, и потому, как абсолютно первые начала, не требуют и не допускают никакого дальнейшего обратного движения. Так как они суть чистые отношения к себе, непосредственные и неопределенные, то в них правда, нет различения, сейчас же положенного в каком-либо ином начале между общностью его формы и его содержанием. Но неопределенность, составляющая единственное содержание этих логических начал, сама и составляет их определенность, которая состоит именно в их отрицательности, как снятого опосредования; особенность ее сообщает и их неопределенности некоторую особенность; в силу коей *бытие, сущность* и *общность* и различаются одно от другого. А эта присущая им определенность есть, поскольку они взяты для себя, их *непосредственная определенность*, свойственная и любому иному содержанию и требующая вывода; для метода безразлично, принимается ли определенность за определенность *формы* или *содержания*. Поэтому для метода не открывается никакого нового образа действия оттого, что первым его результатом было определение некоторого содержания; метод остается вследствие того не более и не менее формальным, чем был ранее. Ибо так как он есть абсолютная форма, которая есть понятие, знающее себя и все, как понятие, то нет такого содержания, которое бы противостояло ему и определяло его, как одностороннюю, внешнюю форму. Поэтому как не бессодержательность этих начал делает их абсолютными началами, так и не содержание, как таковое, приводит метод в бесконечный прогресс вперед или назад. С одной стороны *определенность*, сообщаемая себе методом в его результате, есть момент, через который он есть опосредование собою и образует *непосредственное начало некоторого опосредования*. Но обратно он есть определенность, через которую протекает это его опосредование; он возвращается *через* некоторое *содержание*, как через кажущееся свое *другое*, к своему началу, так что он не только восстанавливает вновь последнее, уже как *определенное*, но результат есть также снятая определенность и тем самым восстановление первой непосредственности, служившей началом. Это достигается методом, как *некоторою системою полноты*. Следует рассмотреть его еще в этом определении.

Определенность, каковую был результат, есть, как указано, вследствие формы простоты, в которую она совпала, сама некоторое новое начало; так как это начало отличается от своего предыдущего именно этою определенностью, то познание движется от содержания к содержанию. Прежде всего это движение вперед определяет себя так, что оно начинается от простых определенностей, и что следующие за ними становятся все *богаче* и *конкретнее*. Ибо результат содержит в себе свое начало, и движение последнего обогатило его некоторою новою определенностью. *Общее* составляет основу; вследствие того движение вперед не должно быть принимаемо за некоторое *течение* от некоторого *другого* к некоторому *другому*. Понятие в абсолютном методе сохраняется в своем инобытии, общее – в своем порознении, в суждении и реальности; на каждой ступени дальнейшего определения воздвигается вся масса его предшествующего содержания и через свой диалектический ход вперед не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собою все приобретенное, и обогащает и сгущает себя в себе.

Это *расширение* может считаться моментом содержания и в целом первую посылкою; общее *сообщено* богатству содержания, непосредственно сохранено в нем. Но это отношение имеет и вторую, отрицательную или диалектическую сторону. Обогащение содержания движется в *необходимости* понятия, оно содержится в последнем, и каждое определение есть некоторая рефлексия в себя. Каждая новая ступень *выхода вне себя*, т. е. *дальнейшего*

*определения*, есть также некоторое *вхождение внутрь себя*, и большее *расширение* есть равным образом *более высокая напряженность*. Богатейшее есть поэтому самое конкретное и *самое субъективное*, и то, что возвращает себя в наиболее простую глубину – самое мощное и преобладающее. Высшая обостренная верхушка есть *чистая личность*, которая исключительно через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, также *захватывает внутрь себя*, и держит в себе *все*, ибо она делает себя тем, что всего свободнее, простотою, которая есть первая непосредственность и общность.

Таким путем каждый шаг вперед в движения дальнейшего определения, поскольку он удаляется от неопределенного начала, есть также *возвратное приближение* к последнему, и тем самым то, что первоначально могло являться различным, *идущее назад обоснование* начала, и *идущее вперед дальнейшее определение* его совпадают вместе и суть *одно и то же*. Метод, замыкающийся таким образом в некоторый круг, не может однако в своем временном развитии предустановить, что начало, уже как таковое, есть нечто выведенное; для последнего в его непосредственности достаточно, что оно есть простая общность. Поскольку оно таково, оно обладает своим полным условием; и не следует обесценивать его на том основании, что ему можно де придавать знание лишь *предварительного* и *гипотетического*. То, что можно бы было возразить против него, – наприм., что человеческое познание ограничено, что прежде, чем приступить к делу, требуется критически исследовать орудие познания, – все это также *предположения*, которые, как *конкретные определения*, приводят за собою требование их опосредования и обоснования. Так как они притом с формальной точки зрения не имеют никакого преимущества перед *началом* с того, против чего они протестуют, и скорее в виду своего конкретного содержания нуждаются в выводе, то их следует, напротив считать не чем иным, как пустыми притязаниями. Содержание их неистинно, так как они обращают в несомненное и абсолютное то, что познано, как конечное и не-истинное, именно некоторое ограниченное познание, определенное, как *форма и орудие в противоположность своему содержанию*; это неистинное познание есть само также форма, обоснование, идущее назад. И метод признает начало за нечто несовершенное, так как оно есть начало, но вместе с тем это несовершенство – вообще за необходимое, ибо истина есть лишь вхождение к самой себе через отрицательность непосредственности. Нетерпение, которое стремится *лишь* выйти за *определенное*, как бы последнее ни называлось, началом, объектом, конечным, и в какой бы форме оно ни было вообще принимаемо, и непосредственно оказаться в абсолютном, не имеет перед собою, как познание, ничего кроме пустого отрицательного, отвлеченного бесконечного; или иначе имеет перед собою лишь абсолютное *в мнении*, которое потому только в мнении, что оно не *положено*, не *понято*; понять его можно лишь через *опосредование* познания, в коем общее и непосредственное есть момент, а самая истина достигается лишь через расширяющееся течение (мысли) и в конце. Для субъективной потребности недостаточно знакомства (с делом) и связанного с ним нетерпения; можно, правда, предпослать некоторый обзор *целого*, через разделение его для рефлексии, которое по способу конечного познания выделяет из общего частное, как нечто *состоящее налицо* и ожидаемое наукою. Но этим путем мы получаем лишь образ *представления*, ибо истинный переход от общего к частному и к определенному в себе и для себя целому, в коем это первое общее само по своему истинному определению есть вновь момент, чужд этому способу разделения и есть лишь опосредование самой науки.

Вследствие вышеуказанной природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себя *кругом*, в начало которого, простое основание, возвращается путем опосредования конец; притом этот круг есть *круг из кругов*, ибо каждый отдельный член, как одушевленный методом, есть рефлексия в себя, которая, возвращаясь к началу, вместе с тем служит началом некоторого нового члена. Отрывки этой цепи суть отдельные науки, из коих каждая

имеет *предыдущее* и *последующее* или, точнее – лишь *предыдущее*, а в самом своем заключении указывает свое *последующее*.

Таким образом и логика возвратилась в абсолютной идее к тому простому единству, которое есть ее начало; чистая непосредственность бытия, в котором первоначально всякое определение кажется угасшим или опущенным через отвлечение, есть пришедшая через опосредование, и именно через снятие опосредования, в соответствующее ей равенство с собою идея. Метод есть чистое понятие, относящееся только к самому себе; он есть поэтому то *простое отношение к себе*, которое есть бытие. Но он есть также *наполненное бытие*, *понимающее себя понятие* бытия, как *конкретное*, равным образом совершенно *интенсивная* полнота. В заключение следует об этой идее упомянуть еще, что в ней *логическая наука во-первых*, постигла свое собственное понятие. *В бытии*, начале ее *содержания*, ее понятие является, как некоторое внешнее ему знание в субъективной рефлексии. В идее же абсолютного знания понятие стало ее собственным содержанием. Она сама есть чистое понятие, имеющее себя предметом, и так как оно, как свой предмет, протекает полноту своих определений, то оно развивает себя в полноту своей реальности, в систему науки, и заканчивает тем, что понимает это понимание самого себя, а тем самым снимает свое значение, как содержание и предмет, и познает понятие науки. *Во-вторых*, это идея еще логическая, она замкнута в чистую мысль, есть еще наука только Божеского *понятия*. Ее систематическое развитие, правда, само есть некоторая реализация, но содержащаяся внутри этой сферы. Так как чистая идея познания тем самым заключена в субъективность, то она есть *побуждение* снять последнюю, и чистая истина, как последний результат, становится также *началом некоторой другой сферы и науки*. На этот переход требуется еще здесь только намекнуть.

А именно так как идея полагает себя, как абсолютное *единство* чистого понятия и его реальности и потому совпадает в непосредственность *бытия*, то, как *полнота* в этой форме, она есть *природа*. Но это определение не есть некоторое *становление* и *переход*, как выше субъективное понятие в своей полноте *стало объективностью*, а также *субъективная цель – жизнью*. Чистая идея, в коей определенность или реальность понятия сама возвышена в понятие, есть скорее абсолютное *освобождение*, для коего нет более никакого непосредственного определения, которое не было бы также *положенным* и понятием; в этой свободе не имеет поэтому места никакой переход, но простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее совершенно пронизываемым и в своем определении есть остающееся при себе самом понятие. Переход должен быть поэтому понимаем здесь скорее так, что идея *свободно отчуждает* (entlässt) саму себя, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы *форма ее определенности* также совершенно свободна, – сущая абсолютно для себя, без субъективности, *внешность пространства и времени*. Поскольку это есть внешность лишь по отвлеченной непосредственности бытия и усваивается сознанием, она есть простая объективность и внешняя жизнь; но в идее она остается в себе и для себя полнотою понятия и наукою об отношении божественного познания к природе. Но это ближайшее решение чистой идеи определить себя, как внешнюю идею, полагает себе тем самым лишь то опосредование, из которого понятие возвышается, как свободное, из внешности ушедшего внутрь себя осуществления, заканчивает свое освобождение через себя в *науке о духе* и находит высшее понятие себя самого, как понимающего себя чистого понятия, в науке логики.

## Объяснение главнейших общих терминов, употребляемых в Науке Логики Гегеля

I. Термины: *в себе, для другого, внутри себя, в нем, для себя, при себе.*

а. *В себе* (an sich) и *для другого* (für anderes) – два соотносительных термина.

*В себе* есть отношение к себе в противоположность отношению к другому, равенство с собою в противоположность своему неравенству. *Для другого* есть отношение к другому, хотя содержащемуся в том, что есть в себе, но еще отделенному от него; *для другого* есть определенное, отрекшееся от себя и потому прежде всего другое, но сохраняющееся в своем отрицании. Так *нечто* есть в себе, как отрицание отрицания, еще неопределенное; но оно определяется, как *другое* своим отношением к другому *нечто* (I, 1, 58–59).

б. *Внутри себя* (in sich) есть отрицание содержащегося в себе другого, т. е. *в себе*, как сохраняющее себя через отрицание своего отрицания.

Пример: *граница*, которая отрицает (отграничивает) бытие в себе и вместе с тем указывает на бытие внутри границы (I, 1, 62–64).

с. *В нем* (an ihm). Этот термин указывает на внутренний состав того, что есть в себе. Так, поскольку мышление есть определение человека, он есть мышление *в себе*; но мышление есть также *в нем*, *в человеке* (I, 1, 61).

д. *Для себя* (für sich) – возврат к себе от своего отрицания. *Для себя* нет уже различия между тем, что в себе, и его отрицанием; их единство в нем уже *положено* (см. этот термин). Мы говорим, что *нечто* есть *для себя*, поскольку другое есть *снятое* в нем, его *момент* (см. эти термины). Ближайший пример *для себя* есть *самосознание*. В сознании дана двойственность знания и его предмета; в самосознании же она устранена (I, 1, 88–89). Но нужно иметь в виду, что при отвлеченном (непосредственном) понимании *бытия* для себя, бытие, принимая в себя другое, еще не углубляется внутрь себя, *за себя*; последнее свойственно лишь категории *сущности* (I, 2, 1).

е. *При себе* (bei sich) есть сохранение себя в другом, через его развитие в *понятии* (II, 21).

2. *Идеализованное* (das Ideelle) – то же, что *снятое* (см. этот термин), т. е. ставшее из самостоятельного *моментом* другого. Идеализованное должно быть отличаемо от *идеального* (das Ideale), которое имеет определенное значение в области эстетики (I, 1, 83).

3. *Идеализм* в философии есть идеализация или снятие *конечного*, т. е. признание, что последнее есть не самостоятельное, не истинно сущее, а лишь *момент* последнего (I, 1, 87).

4. *Момент* – см. термины *идеализованное* и *снятое*.

5. *Непосредственность* (die Unmittelbarkeit) и *опосредование* (die Vermittelung) представляют собою чрезвычайно важные философские термины, ибо с их различением связано двоякое воззрение на самые основы философского познания. Непосредственность знания означает признание за истину того, что открывается без предварительного размышления, т. е. на основании *интуиции*, или опытной, или умственной (умственное воззрение, die intellektuelle Anschauung). Опосредованность же знания предполагает, что в составе истины непременно присутствует мысленный, *дискурсивный* элемент. По взгляду Гегеля «нет ничего, ни в небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы месте непосредственности и опосредования, так что эти определения оказываются *нераздельными и неразделимыми*, и их противоположность – мнимой» (I, 1, 19). *Началом* мысли служит *непосредственное*, результатом *опосредованное*. Так как истина заключается не в начале, а в результате, то истина оказывается *опосредованною*; но с другой стороны так как результат служит вновь началом дальнейшего движения мысли, то сам результат становится

*непосредственным*. Иными словами, непосредственное есть отвлеченность, наполняемая через опосредование конкретным содержанием; а это содержание, вновь сосредоточенное в своем единстве, переходит в отвлеченность, т. е. в непосредственность. Так началом системы служит непосредственное, совершенно отвлеченное понятие *бытия*; результатом ее (не в логике, а в философии духа) служит *абсолютный дух*, наиконкретнейшее из понятий, в коем мысль отождествляется с абсолютным, т. е. опять-таки с бытием, и совершив таким образом полный круг, снова приходит к первоначальной непосредственности (I, 1, 18 и сл.).

Заслуга Гегеля в области философии заключается главным образом именно в правильном разрешении противоположности непосредственного и опосредованного знания. Он опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровения, внутреннего усмотрения и т. д.; но вместе с тем он опровергает и превознесение рассудка, стремление дискурсивно доказать всякую истину. Но опровергая их, он также и примиряет их, показывая, что одно есть начало, а другое результат. Именно на опровержении интуитивизма Гегель разошелся с Шеллингом.

6. *Положенное* (gesetzt) есть то, что вытекает из некоторого понятия и тем отличается от него, не приобретая еще самостоятельности. Так *основание* полагает то, что им обосновано; *причина* полагает *действие*. О таком несамостоятельном существовании Гегель нередко выражается так: оно *только положено*. С другой стороны могут быть самостоятельными и такие существования, которые еще не объединены в одном понятии, *еще не положены*. Положение есть и *ограничение*, и *требование* мысли (I, 1, 60).

7. *Реальность* (die Realität) есть качество, определенное, как сущее, т. е. как нечто положительное, из чего исключено отрицание, ограничение, отсутствие (I, 1, 51–52).

Реальность при конкретной полноте ее определений есть *объективность* (II, 103 и сл.).

8. *Снятие* (das Aufheben), *снятое* (das Aufgehobene). Термин *снятие* или *идеализация* (см. этот термин) означает вместе и прекращение и сохранение. Снятое есть то, что лишилось своей самостоятельности и сохраняется, лишь как *момент* нового понятия, в коем оно вступило в единство со своею противоположностью (I, 1, 48–49). Например, *происхождение* и *уничтожение* снимаются в *существовании* (I, 1, 48); *бытие* в широком смысле этого слова и *сущность* снимаются в *понятии* (II, 1 и сл.).