



ГЕГЕЛЬ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК





ФИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

ГЕОРГ Вильгельм Фридрих ГЕГЕЛЬ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФСКИХ
НАУК

ТОМ 1

НАУКА ЛОГИКИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

< МЫСЛЬ >

МОСКВА — 1974

1Ф
Г 27

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Ответственный редактор *Е. П. СИТКОВСКИЙ*
Редакционная коллегия: *Б. М. КЕДРОВ, М. М. РОЗЕНТАЛЬ,*
Е. П. СИТКОВСКИЙ

Г $\frac{10501-282}{004(01)-74}$ подписное

© Издательство «Мысль». 1974,
вступительная статья,
примечания, указатели



Die Metaphysik ist die Fortschritt in
Bewusstsein die Fortschritt. — Hegel

ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ГЕГЕЛЯ

I

«Энциклопедия философских наук» — одно из немногих капитальных произведений Гегеля, вышедших при его жизни. Первое такое капитальное произведение, «Феноменология духа», имеющее, по определению Маркса, значение «истинного истока и тайны гегелевской философии»¹, вышло в свет в 1807 г., «Наука логики» — в 1812—1816 гг., «Философия права» — в 1821 г. «Энциклопедия философских наук» вышла при жизни Гегеля в трех изданиях — в 1817, 1827 и 1830 гг. Ряд других столь же важных произведений Гегеля — «Лекции по истории философии», «Философия истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по философии религии» — был издан учениками Гегеля после его смерти (1831 г.). «Энциклопедия философских наук» в последующие времена выходила под названием «Система философии»², каковое название можно считать более точным по сравнению с первоначальным, поскольку оно более правильно выражает замысел автора — дать в одном произведении законченное и целостное изложение всей своей философской системы.

Гегелевская система «абсолютного идеализма» грандиозна по своему охвату. Гегель стремится в ней обнять всю совокупность человеческого знания своей эпохи, связать ее в строго систематическое единство, основой которого служит последовательно проведенная позиция философского идеализма, равно как и позиция диалектики,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 624.

² См. по этому вопросу разъяснение в книге: *Hegel. Sämtliche Werke*, B. 8. Stuttgart, 1929.

красной нитью проходящая через все гегелевские работы.

Энгельс говорил, что Гегель «обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью» и что по этой причине «гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей»³.

В § 18 «Энциклопедии» Гегель разъясняет структуру этого произведения и одновременно своей философской системы, поскольку в данном случае имеет место совпадение. Гегель подразделяет «Энциклопедию» на следующие три части: 1. Логiku, 2. Философию природы, 3. Философию духа. Этот порядок следования составных частей «Энциклопедии» в точности соответствует логической последовательности и ходу развития проблем в системе «абсолютного идеализма» Гегеля.

Историки философии обычно указывают на расхождение, имеющие место в понимании Гегелем последовательности составных частей его системы в «Феноменологии духа» и в «Энциклопедии»⁴. На титульном листе «Феноменологии духа» значится: «Система наук. Часть первая. Феноменология духа». В 1807 г., когда создавалась «Феноменология духа» и когда Гегель переживал более ранний период своего философского развития, ход мысли Гегеля относительно систематического развертывания им своей философии был иной, чем в 1817 г., когда вышла в свет «Энциклопедия», а именно: на первом месте выступал дух как система явлений человеческого сознания, самосознания и познания, история интеллектуального развития человечества от примитивных форм чувственности до той точки, где начинается философское знание, необходимость которого вытекала из раскрытого в «Феноменологии духа» движения непосредственного сознания, на втором — логика, которая представляет собой систему диалектических категорий, базу, на которой возникает научная философия природы. Разъяснение в этом духе дает сам Гегель в § 25 «Энциклопедии».

К этому вопросу о членении «Энциклопедии» и о последовательности частей своей философской системы, ви-

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 278.

⁴ См. Куно Фишер. История новой философии, т. 8. М. — Л., 1933.

димо придавая ему немаловажное значение, Гегель возвращается в § 187 и 575—577 «Энциклопедии»*, где он говорит об абсолютном умозаключении, т. е. умозаключении философского знания, тремя членами которого являются логика, природа, дух. При этом каждый из членов умозаключения занимает место как крайних точек, так и опосредствующей середины. Система философии может выглядеть так, как это дано в «Энциклопедии»: логика (Всеобщее) — природа (Единичное) — дух (Особенное). Здесь природа выступает в качестве среднего, смыкающего члена системы. Система может развиваться в порядке: природа (Е) — дух (О) — логика (В) — порядок, при котором дух есть середина, а природа и логическая идея суть крайние члены. Наконец, система философии может быть развита в порядке: дух (О) — логическая идея (В) — природа (Е). Здесь сама логическая идея есть середина, как всеобщее, все собою проникающее. Этот третий порядок последовательности частей философской системы был принят Гегелем в его «Феноменологии духа».

Из этих комментариев самого Гегеля можно было бы сделать вывод, что вопрос о последовательном порядке частей его философской системы не имеет существенного значения, что этот порядок не только может, но и должен быть различным. Однако Гегель был строжайшим систематиком, поборником строго обоснованной логической последовательности и взаимосвязи всех частей, разделов и понятий своей философии. Видоизменения, внесенные им в план «Энциклопедии», по сравнению с планом «Феноменологии духа» имели принципиальное значение.

План «Энциклопедии» обнаруживает более поздний и окончательный этап разработки Гегелем своей философии «абсолютного идеализма», сильнее подчеркивает идеалистическую исходную позицию Гегеля и даже открывает большой простор для сближения философии «абсолютного идеализма» с религией. В своих «Лекциях по философии религии» Гегель проводит параллель между логикой (олицетворяющей для Гегеля субстанцию — абсолютную идею) и богом-отцом; между природой и очеловечившимся богом, Христом; между духом — третьей частью системы, олицетворяющей человеческий дух и

* «Энциклопедия философских наук» Гегеля имеет сквозное разделение на параграфы, охватывающие все три тома «Энциклопедии». В дальнейшем все ссылки на «Энциклопедию» делаются с обозначением § (без обозначения страниц книг).

познание, и «святым духом» христианской религии⁵. В «Науке логики» Гегель в отчетливой форме вносит понятие бога в саму дефиницию логической науки⁶. Перенесение логики в начало системы означает подчеркивание логического *prins'a* идеи (бога) по отношению к природе и человеческому духу, подчеркивание априористического характера логических форм (категорий) по отношению к реальному чувственному миру, подчеркивание субстанциональности логической мысли по отношению к материальному миру. Конечно, Гегель был таким же идеалистом в «Феноменологии духа», как и в «Энциклопедии». Различие состоит в том, что в «Энциклопедии» он старается сильнее, ярче, последовательнее обосновать систему логического идеализма — «абсолютный идеализм».

II

Гегель назвал свою философию «абсолютным идеализмом», а исходное понятие своей философии — «абсолютной идеей». Абсолютный идеализм философии Гегеля связан с его стремлением охватить весь универсум, весь природный и духовный мир единым понятием. Гегель так же, как и Фихте, критиковал трансцендентальный идеализм Канта справа, с позиций более последовательного идеализма за допущение Кантом существования независимой от мышления вещи в себе и тем самым за допущение непоследовательного дуализма, тогда как и Фихте и Гегель вели борьбу за последовательный идеалистический монизм. Последовательным идеалистическим монистом был Фихте, но субъективный идеализм Фихте также неприемлем для Гегеля, ибо идеализм Фихте превращал объективный мир в «не-я», созданное субъективным «я», природу — в факт сознания. Между прочим, Гегель называл субъективным идеализмом и философию Канта, поскольку в ней познающий субъект — субъективное «я» — доставляет как материал, так и форму сознания. Гегель критикует философию субъективного идеализма в целом, в том числе и философию Фихте⁷ и Беркли, ибо субъективный идеализм лишает мышление статуса объективности, либо отделяя его пропастью от предметов самих по себе (Кант), либо субъективируя эти предметы (природу).

⁵ *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I. Stuttgart, 1928, S. 37.

⁶ См. *Гегель. Наука логики*, т. 1. М., 1970, стр. 103.

⁷ См. *Гегель. Соч.*, т. X. М. — Л., 1932, стр. 287.

За реабилитацию природы в рамках идеалистической философии еще до Гегеля выступил Шеллинг. Он признавал равноправие познания (мышления) и природы друг по отношению к другу с подчинением их единой общей субстанции (Абсолюту), в которой погашается различие познания и природы и которая является чистым тождеством мышления и бытия. Это была позиция объективно-идеалистического монизма, она соответствовала направлению мыслей Гегеля, и Гегель ее первоначально принял, но затем стал резко критиковать с той точки зрения, что абсолютная субстанция Шеллинга есть «абстрактное безжизненное тождество», «пустота абсолютного», «бесформенная белизна», что она «подобна ночи, когда все коровы черны»⁸. И действительно, Абсолют Шеллинга как чистое тождество есть чистая абстракция, лишенная момента различия, который создает содержательность всякого тождества. Диалектическая мысль Гегеля устраняет чистое абстрактное тождество, в котором погашены различия и, следовательно, отсутствует возможность имманентного развития. Сохраняя различие внутри тождества, Гегель утверждает конкретное диалектическое тождество.

Как же объясняет Гегель свою универсальную, всеохватывающую, абсолютную субстанцию — абсолютную идею? Что такое абсолютная идея? Первое и основное определение абсолютной идеи, по Гегелю, есть разум (§ 214). Абсолютная идея есть разум, мышление, разумное мышление.

В обыденном понимании термина «идея» есть известное определяющее понятие, лежащее в основе теоретической системы, плана, замысла, или главная мысль художественного, научного или политического произведения. Гегель, собственно говоря, так и понимает абсолютную идею. Все дело в том, что материализм считает идею продуктом человеческого мышления, отражающего объективный материальный мир и его законы, а у идеалиста Гегеля идея есть субстанция, которая составляет сущность и первооснову всех вещей. «Разум есть *субстанция*, а именно — то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие»⁹. Во всех явлениях универсума, в человеческих поступках, в событиях на арене

⁸ Гегель. Соч., т. IV. М., 1959. Перевод исправлен мною согласно пемпечкому тексту. — Е. С.

⁹ Гегель. Соч., т. VIII. М. — Л., 1935, стр. 10.

всемирной истории и даже в повседневной деятельности Гегеля как профессора, читающего лекции по философии, абсолютная идея «есть побудительная причина».

Таким образом, абсолютная идея Гегеля есть первоначало или субстанция всего существующего. В качестве субстанции абсолютная идея наделяется атрибутом всеобщности, по отношению к которому все прочее есть либо конечная единичность, либо в лучшем случае особенное, хотя в этом последнем случае оно также есть идея, но в особом роде.

Определяя исходное понятие своей философии как идею, разум, мысль, Гегель следовал традиции немецкого классического идеализма, завершителем и высшей точкой коего он был. Стоит обратить внимание на ленинское определение гносеологического источника гегелевского идеализма. Ленин замечает: «Гегель серьезно «верил», думал, что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль»¹⁰.

Абсолютная идея Гегеля есть всеобщее родовое начало, всеобщий род всего, что существует в универсуме, она есть «подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного... выходит за пределы всех их и составляет основание всего» (§ 24).

Идеалистическая манера преворачивания отношений между вещами и их общими свойствами была не раз остроумно высмеяна Марксом. Суть этого идеалистического приема состоит в том, что Гегель превращает предикаты вещей, выражающие общие свойства вещей, в субъекты, а субъекты — действительные материальные единичности — в предикаты, в моменты, даже в продукты предикатов. Познающее мышление видит, говорит Гегель, «поскольку скорее предикат есть субстанция», «что субъект перешел в предикат и тем самым снят», и «то, что кажется предикатом, стало цельной и самостоятельной массой»¹¹. Таким образом, «идея превращается в самостоятельный субъект, а действительное отношение семьи и гражданского общества к государству превращается в вообразимую внутреннюю деятельность идеи»¹². Гегель неоднократно ссылается на Платона как на своего предшественника в том смысле, что платоновская идея

¹⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 250.

¹¹ Гегель. Соч., т. IV, стр. 33.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 224, 226.

есть не что иное, как всеобщее, о котором говорится и в гегелевской философии¹³. Но Гегель одновременно критикует идеализм Платона за отрыв идей (помещенных Платоном в потусторонний мир) от чувственных вещей. Гегель ссылается на Аристотеля и соглашается с ним, что сущность и то, по отношению к чему она является сущностью, не могут существовать врозь, они существуют вместе¹⁴. Если взять, например, человека, то род как общее начало «проходит сквозь всех этих отдельных людей и связывает их друг с другом» (§ 100). И это, по Гегелю, справедливо в отношении всех существующих конечных вещей — их сущностью, их первоначалом служит род, всеобщность, стало быть, мыслимое начало, мысль, но последняя находится в неразрывной связи с единичной вещью. Все конечное есть противоречие бесконечного родового начала и единичной чувственной конечности.

«Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» (§ 42). Единичное существо возникает из родовой общности и по истечении срока уходит обратно в породивший его род, потому что оно носит в себе зародыш смерти — противоречие рода и индивидуальной конечности. Энгельс отмечает как диалектический момент тезис Гегеля — жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти¹⁵.

Конечно, очень продуктивным диалектическим моментом в этом вопросе о соотношении рода и индивида было то, что Гегель в противоположность ошибочному поминалистическому отрицанию объективной всеобщности утверждал объективность всеобщего и родовых признаков вещей, в этом отношении философия Гегеля стоит выше неопозитивистских взглядов нашей современности. Однако же утверждение первоначальности всеобщего по отношению к индивидуальному, т. е. утверждение производности материального от идеального, сближает философию Гегеля со средневековым реализмом и приводит гегелевскую философию к ряду неразрешимых противоречий.

Самым неразрешимым для Гегеля вопросом оказалось то, как происходит соединение в чувственно-материальной

¹³ См. *Гегель*. Наука логики, т. 1, стр. 103.

¹⁴ См. *Гегель*. Соч., т. X, стр. 244, 252.

¹⁵ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 610.

единичной вещи ее идеальной родовой всеобщности и ее телесной материальности, поскольку Гегель утверждает, что идеи существуют не где-нибудь вдали от единичных вещей, а как их субстанциальные роды (§ 246). Каким образом в человеческом индивиде соединяются душа (мысль) и тело, Гегель, конечно, не мог объяснить. Но перед Гегелем стоял и более общий вопрос о том, как в единичности (не только в человеческой, но и во всякой иной, в том числе и в неодушевленной) сочетаются ее идеальная родовая общность и единичность. Как известно, Дунс Скот прибегал в данном случае к божьему всемогуществу и чуду. Гегель же отделяется общими утверждениями, что род пребывает в вещи как властвующая над вещью сила (§ 221), «подобно тому как каждая капля воды отражает в себе солнце» (§ 252). В конце концов Гегель выражает сожаление по поводу трудности уразумения бытия идеального в материальном (§ 318).

В гегелевских определениях абсолютной идеи играет большую роль перешедшее к нему по наследству от Канта и Фихте понятие надындивидуального «я». В § 24 Гегель отмежевывается от превращения в субстанцию индивидуального человеческого «я», что имело место у Фихте и отчасти у Канта. В противоположность этому он конструирует объективное надындивидуальное «я», которое отождествляется с чистым мышлением, со всеобщностью¹⁶, с абсолютной идеей и, стало быть, с богом. Чтобы получить такое абсолютное «я», надо было в подлинном смысле выпарить его из всех реальных человеческих «я» и оставить некую безжизненную абстракцию. Ленин в этой связи говорил: «Божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга», «всякий знает, что такое человеческая идея, но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля»¹⁷.

III

При всей идеалистичности гегелевских рассуждений об абсолютном «я» с ним связана у Гегеля плодотворная мысль о деятельной природе субстанции. Гегель критикует платоновское учение об идее за то, что в этом уче-

¹⁶ См. *Гегель. Наука логики*, т. 3. М., 1972, стр. 16.

¹⁷ *В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 18, стр. 238—239.

мии Платона «отступает на задний план начало живой субъективности». Противопоставляя учению Платона учение Аристотеля, Гегель пишет: «У Аристотеля же ясно определено, как энергия, именно эта отрицательность, эта деятельная действительность, состоящая в том, что это для себя бытие (идея. — *Е. С.*) раздвояет само себя, упраздняет единство и полагает раздвоение, ибо, как говорит Аристотель, ...«энтелехия разделяет»»¹⁸. В этом гегелевском рассуждении об Аристотеле заключена важнейшая характеристика собственного учения Гегеля об идее: 1) идея не инертна, а деятельна, она есть вообще деятельность, 2) идея диалектична, она представляет собою единство различного — противоречивость, 3) идея целестремительна, она есть энтелехия, а это аристотелевское понятие выражает финализм, телеологию, устремление к цели и к совершенствованию.

В гегелевской философии целый ряд понятий выражает деятельную природу субстанции: «я», субъект, форма, жизнь, практика, работа, труд и др. Обоснование деятельной природы абсолютной идеи Гегель считал центральной задачей всего своего философского учения. Когда он, подвергая критике мертвенный, погасивший диалектические различия Абсолют Шеллинга, выдвинул известное положение «все дело в том, чтобы понять и выразить истинное (идею. — *Е. С.*) не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»¹⁹, он имел в виду именно деятельную природу субстанции.

Деятельный характер гегелевской абсолютной идеи проистекает, собственно говоря, из существа этой субстанции. Абсолютная идея есть мышление; еще Декарт говорил, что мышление, которое не действует, не мыслит, есть бессмыслица, его просто не существует, мышление существует только тогда, когда оно функционирует, только тогда оно *есть*. Поэтому для Гегеля понятия идеи, мышления, всеобщего, бесконечного, деятельности идентичны. «Мышление как деятельность есть, следовательно, деятельное всеобщее — деятельность, производящая именно себя, так как деяние, то, что произведено, есть всеобщее» — идея (§ 20).

Гегель определяет свою абсолютную идею как единство познания и жизни, или как единство теории и практики.

¹⁸ Гегель. Соч., т. X, стр. 243—244.

¹⁹ Гегель. Соч., т. IV, стр. 9.

«Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания» (§ 236). Здесь невозможно не напомнить, какое значение этому моменту гегелевской философии придавал Ленин, говоривший, что мысль включить жизнь в логику гениальна, что Гегель, вводя критерий практики в теорию познания, в известной мере упреждает Маркса²⁰, о чем, впрочем, говорит сам Маркс в первом тезисе о Фейербахе. Ленин специально указывает: «Очень хорош § 225 Энциклопедии, где „познание“ („теоретическое“) и „воля“, „практическая деятельность“ изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения „односторонности“ и субъективности и объективности»²¹.

В «Лекциях по эстетике» Гегель особенно четко формулирует единство и различие практической и теоретической деятельности идеи. Человек «делает внешний мир тем, что существует для него» (присваивает его): «он это делает отчасти теоретически, посредством зрения и т. д., отчасти практически, поскольку он подчиняет себе внешние вещи, пользуется ими, ассимилирует их себе...». «Дух не останавливается на одном лишь восприятии внешних предметов посредством зрения и слуха; он превращает их в свое внутреннее достояние», в данном случае речь идет о том, что человек «их потребляет, пожирает». В другом месте «Эстетики» Гегель еще резче сводит воедино чисто мыслительную и практическую сторону деятельности человека, говоря: «Субъект может выполнять свои решения лишь постольку, поскольку он уничтожает объекты или по крайней мере изменяет их, перерабатывает, формирует, упраздняет их качества или заставляет их воздействовать друг на друга, заставляет, например, воду воздействовать на огонь, огонь на железо, железо на дерево и т. д.». Еще одно яркое выражение той же мысли: человек не обращается с вещами «как мыслящее существо с всеобщими определениями», а «их потребляет, пожирает» и «достигает своего удовлетворения посредством жертвования этими объектами»²². Животные тоже не просто наблюдают за предметами природы, а хватают и пожирают их, проявляя тем самым активное отношение к миру ве-

²⁰ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 184, 193.

²¹ Там же, стр. 190.

²² Гегель. Соч., т. XII. М., 1938, стр. 116, 39.

щей²³, — говорится в «Феноменологии духа». Однако Гегель подчеркивает активный характер приспособления человека к окружающему его миру в отличие от пассивно приспособляющихся к природе животных, относящихся к удовлетворяющим их потребности вещам как к чему-то преднайденному, а не сформированному ими (§ 24).

Благодаря труду человек приходит к самому себе, «работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*», т. е. осознает себя как личность²⁴. В своих спорах с католической идеологией Гегель резко протестует против того, чтобы созданное человеческим трудом почитать за дар бога и незаслуженно воздавать по этому поводу хвалу богу²⁵.

Эта мысль о деятельной природе абсолютной идеи пропихивает всю философию Гегеля и представляет один из характерных моментов его диалектического метода. Вместе с тем Гегель именно эту деятельную, практическую сторону идеи считает «финально-телеологической точкой зрения» (§ 245). Целесообразная практическая деятельность в связи с ее целеполагающим характером трактуется Гегелем как духовная деятельность даже тогда, когда речь идет о ее материальных элементах — об орудиях труда. Гегель, с одной стороны, говорит об орудиях труда, что они стоят выше тех конечных целей человека, реализации которых они служат²⁶, и Ленин отмечает это как зародыш исторического материализма²⁷. Но с другой стороны, всякая целеполагающая деятельность есть, по Гегелю, только умственная, мыслительная деятельность, а орудие служит средним термином умозаключения, моментом духовного процесса целеполагания.

Кроме того, надо учитывать, что замечание Гегеля о преимущественном значении орудий труда по отношению к целям касается именно, как сказано выше, только конечных человеческих целей. Но Гегель проводит четкое различие между ними и бесконечной целесообразной деятельностью идеи. Люди трудятся, ставят себе ограниченные по своему масштабу цели, реализуют их, но сверх

²³ См. Гегель. Соч., т. IV, стр. 58.

²⁴ См. там же, стр. 105.

²⁵ См. там же, стр. 119.

²⁶ См. Гегель. Наука логики, т. 3, стр. 200.

²⁷ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 172.

того реализуется нечто другое, чем эти цели людей. Люди «добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»²⁸. Это и есть то, что Гегель называет бесконечной целью или, иначе, хитростью разума, который держится вне человеческих страстей, интересов и целей, действует за спиной людей, но в то же время скрыто содержится в них, решая бесконечную задачу идеи (§ 209).

Деятельность идеи есть интеллектуальная деятельность целеполагания, влечение, стремление, или (Гегель употребляет аристотелевский термин) энтелехия. Целью, влечением, энтелехией идеи служит истина. Более того, абсолютная идея вообще есть истина. Истина же не есть отчеканенная монета, которую можно в готовом виде положить в карман, истина — это процесс постепенного постижения, почему Гегель и говорит, что «идея существенно есть процесс» (§ 215).

Как же, с помощью каких сил совершается эта деятельность постижения истины? Как совершается этот процесс, энтелехия абсолютной идеи? Деятельность идеи, направленная на познание истины, возможна прежде всего потому, что идея диалектична, более того, она и есть сама диалектика. Идея есть бог, и, стало быть, бог есть диалектика. А это значит, что идея, бог, субстанция, несет в себе диалектическое противоречие. Шеллинг говорил, что абсолютная субстанция есть тождество, но вот перед нами добавление Гегеля: «Тождественная с собой идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие» (§ 214).

Диалектическое противоречие, присущее абсолютной идее, есть деятельность ее самопознания, которое совершается путем самопротивопоставления идеи самой себе, есть деятельность самообъективирования. Идея познает себя, ставя себя же перед собой в виде объекта, причем этот акт самопознания и самообъективирования в плане самопознания (гносеологический акт) есть и акт божественного миротворения. Идея творит мир и человека в целях самопознания. Высшим актом этого самопознания служит абсолютное знание — философия.

²⁸ Гегель. Соч., т. VIII, стр. 27. См. эту же мысль у Шеллинга. «Система трансцендентального идеализма». Л., 1936, стр. 345—346.

По сути дела здесь налицо вариант учения Фихте о том, что субъективное «я» внутри своей субъективности противопоставляет себе «не-я», некую объективность; так у Фихте получается, что субъект создает объективный мир, который есть продукт деятельности субъекта. Самообъективирование гегелевской абсолютной идеи аналогично указанному учению Фихте, но отличается от него тем же, чем объективный идеализм отличается от субъективного идеализма, хотя и тот и другой суть идеализм. У Фихте индивидуальное «я» творит «не-я», объективный мир. У Гегеля же надиндивидуальное, сверхчеловеческое «я» (бог, абсолютная идея) творит «не-я», объективный мир.

Понятие объективности в философии Гегеля противоречно и представляет известные трудности для понимания. Гегель хорошо говорит, например, что не мы извне заставили розу быть красной или картину быть прекрасной, это суть собственные определения указанных предметов (§ 166). Это заявление Гегеля идет как будто по линии материалистического толкования объективности. Критикуя философию Канта (§ 41), Гегель говорит об обычном понимании объективного как того, что существует вне нас и доходит до нас извне посредством восприятия. И это также звучит материалистически. Но Гегель все же не материалист, а объективный идеалист, и это проявляется в его критике кантовского понимания объективности.

Кант в противоречии с обычным пониманием объективности как предмета чувственного сознания, существующего вне нашего сознания, считал это субъективностью, а к подлинной объективности относил формы со-творения (пространство и время) и логические категории как всеобщие и необходимые, априорные, т. е. данные до чувственного опыта (который сам по себе без форм созерцания и категорий всегда субъективен), моменты познания. Канта упрекали по этому поводу, что он ставит на голову отношение между объективным и субъективным. Гегель берет под защиту кантовское понимание объективности и говорит, что обычно объективное понимается как достояние чувственного познания, как чувственное объективное, которое следует скорее считать субъективностью в смысле его неистинности. Но именно понятия, кантовские универсальные формы познания (категории) суть

подлинно объективное, ибо они суть сама объективная абсолютная идея или ее моменты, моменты истины в ее самом высоком выражении.

Однако, согласившись в принципе с кантовским признанием объективности всеобщих и необходимых форм познания, Гегель тут же замечает, что «кантовская объективность мышления сама, в свою очередь, субъективна» (§ 41), потому что, по Канту, всеобщие формы познания суть лишь наши мысли и отделены от вещей в себе, т. е. от сущностей, непроходимой пропастью. Гегель же настаивает на том, что мысли, категории не отделены от вещей в себе, а, напротив, суть выражения этих вещей в себе, всеобщий, сущностный момент всего существующего. Здесь объективный идеалист Гегель выступает против субъективного идеализма.

В гегелевской философии «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает» (§ 24). Бог, абсолютная идея «есть объект и притом всецело объект». Но он не противостоит субъективности как темная и враждебная сила, напротив, он содержит субъективность внутри себя как выражение своей творческой, деятельной силы. Субъективность есть момент абсолютной объективности. Однако абсолютный объект Гегеля есть все же идея, мысль. Всякая вообще объективность у Гегеля есть в-себе понятие (§ 195, 196), продукт жизнедеятельности идеи. Жизнедеятельность идеи, этого объект-субъекта, состоит в том, что она объективирует себя, например, в виде природы и человека, которые, таким образом, выступают у Гегеля как продукты деятельности абсолютного субъекта. Иначе говоря, у Гегеля объективность познания имеет своим логическим основанием положение о тождестве субъекта и объекта, мышления и бытия.

Гегелевская идея есть единство субъекта и объекта, и поскольку это единство утверждается Гегелем на базе философского идеализма, то к Гегелю, а не только к Канту, можно отнести упрек, что его объективность на самом деле субъективна. С другой стороны, нельзя забывать то, что говорит Маркс в первом тезисе о Фейербахе, отмечая тот недостаток домарксовского, метафизического материализма, что он рассматривает предмет, действительность, чувственность «только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческую чувственную деятельность,

практику, не субъективно»²⁹. Под «субъективностью» Маркс понимает в данном случае материальную практику человечества. Гегель же под «субъективностью» понимает действительность идеи, сводя к ней всякую прочую деятельность, но, заметим, не изолированного субъекта, отдельного человеческого индивида, а человечества в целом. И это раскрывается Гегелем в его толковании понятия реальности, с каковым понятием у него затем и связывается толкование абсолютной идеи как абсолютного духа.

Понятие реальности Гегель употребляет в более однозначном смысле, чем понятие объективности, а именно: имея в большинстве случаев в виду некоторый чувственный объект, чувственный, конечный предмет, под которое понятие подходит любой материальный объект, а также и человек, который представляет собой соединение чувственного и духовного. И в том, и в другом случае субстанциальной основой служит идеальное начало — понятие, идея. Но идеальная субстанция реализуется в конечной материальности. Тело в человеке есть реальность его души (§ 216). «Но реальность этого всеобщего и есть сам организм», — говорит Гегель (§ 371, см. также § 350, 389). Природа есть реальность абсолютной идеи. Вселенная есть реальность бога (§ 91, 216).

Отношение между идеальной субстанциальностью и чувственной реальностью у Гегеля толкуется в духе соотношения, которое он устанавливает между сущностью и явлением. «Сущность должна *являться*» (§ 131). Именно должна, ибо неявляющаяся сущность была бы абстракцией, бессодержательной пустышкой. Такой пустышкой, *saput mortuum* абстракции, сущностью, которая не является, которая отделена от явления абсолютно, служит кантовская вещь в себе (§ 44). Сказать о сущности, что она лишена явления, значит сказать лишь, что она есть, т. е. фиксировать некое чистое бытие, которое по своей неопределенности равно ничто (§ 87). Это противоречило бы всему учению Гегеля о конкретности понятия, идеи. Поэтому Гегель признает невозможным существование бога без природы и человека. «Бог как абстракция не есть истинный бог, а истинным богом он является лишь как живой процесс полагания своего бытия, мира», — говорит Гегель (§ 246). С этим связано у Гегеля толкование идеи о совечности бога с природой и человеком (§ 247), ибо без

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

природы и человека бог был бы пустой вещью в себе, лишенной определений сущностью Канта. Конечно, если невозможно существование бога без природы и человека, то, наоборот, по Гегелю, невозможно существование природы и человека без бога. Если сущность должна являться, то явление должно иметь сущность, при этом если явление выступает как реальность сущности, то сущность служит субстанциальной основой явления. Абсолютная идея не обладает реальным *prius*'ом в смысле предшествования во времени природе и человеку, но она обладает логическим *prius*'ом по отношению к ним, являясь их субстанцией³⁰.

Христианская религия не обременяет себя задачей выяснить мотивы, руководившие богом, когда он творил природу и человека. Христианский бог действует по произволу, абсолютно недетерминированно. Гегелевский же бог есть разумное, мыслящее, целеполагающее существо, соответственно и божественное творение у Гегеля проистекает из определенной цели (мы выше уже упоминали о ней) — бог стремится познать самого себя, следуя формуле Сократа. Об этом сам Гегель говорит в § 247 «Энциклопедии», а также в § 376, где развивается та мысль, что из лона абсолютной идеи возникает природа, из природы происходит человек, человек же, что для Гегеля бесконечно важно, есть дух — противоречивое единство конечной человеческой индивидуальности и бесконечного человеческого рода. Человеческий дух в своих высших проявлениях есть абсолютное знание, бесконечный интеллект, та же абсолютная идея, но не в абстрактной форме логического понятия, а в конкретной форме человеческого познания, абсолютного духа.

В литературе о Гегеле, нередко и у самого Гегеля понятия «абсолютная идея» и «абсолютный дух» берутся в одном и том же значении. «Дух есть всегда идея», — говорит Гегель (§ 385). Тем не менее не следует упускать из виду различие этих понятий. Идея — бог в абстракции, субстанция, чистая всеобщность. Дух — та же идея, но в ее реальном выражении в виде различных форм интеллектуальной деятельности людей, начиная от низших чувственных форм и кончая абсолютным знанием, под коим Гегель понимает такую форму, когда в человеческом

³⁰ См. подробнее об этом мою статью «Философия Гегеля и вопросы религии». — «Вопросы научного атеизма», 1970, № 10.

познании достигается адекватное выражение абсолютной идеи с помощью научных понятий, логических категорий.

Создавая природу, или, лучше сказать, превращаясь в природу, абсолютная идея опредмечивает себя, тем самым, по Гегелю, отчуждается от своей истинной сущности и предстает в виде конечных, чувственных, телесных единичностей, к коим относится и человеческая телесность. Но в основе всех этих конечных образов природы лежат роды, всеобщее, стало быть, понятие, мысль. Это же всеобщее родовое начало лежит в основе индивидуальных человеческих духов. Но индивидуальные человеческие духи есть нечто большее, чем чисто телесные, физические вещи. Последние, по Гегелю, ничтожны, между тем как индивидуальные человеческие духи в процессе познания идеи образуют то, что Гегель называет абсолютным духом.

Бог создает природу с той целью, чтобы из природы возник человек и вместе с ним человеческий дух, познание, абсолютное знание. Человеческое познание превращает телесные вещи во всеобщее, оно делает это, раскрывая нематериальные, идеальные сущности вещей, которые суть роды вещей. Тем самым человек, выступающий как исполнитель устремлений бога, абсолютной идеи, ликвидирует конечное, чувственное, отчужденное от бога, или идеи, состояние мира, присваивает конечное, предметное, вещное духу (§ 246). Этот процесс ликвидации отчужденного состояния мира Гегель считает одновременно процессом идеализирования мира, поскольку свести вещи к их сущности, по Гегелю, означает свести вещи к их всеобщей, стало быть, идеальной основе (§ 95). Это — идеализм, потому что человеческое познание, шаг за шагом ликвидируя отчужденное состояние природы (отчужденное, конечно, не от бога, а от человека и человечества), присваивая себе вещи и законы природы, подчиняя их себе, раскрывая законы природы, т. е. всеобщее, этим самым ничуть не ликвидирует их материальности, не «идеализирует» их (в том смысле, который понятию «идеализованный» придавал Гегель), не сводит их к мысли, понятию, как это получается у Гегеля.

Понятие абсолютного духа с наибольшей полнотой представлено Гегелем в «Феноменологии духа», в «Философии духа», в «Лекциях по истории философии» и в прочих работах, посвященных тому, что мы, марксисты, называем формами общественного сознания, включая сюда

и философию всемирной истории, которую Гегель толковал как всецело духовный процесс.

Под абсолютным духом Гегель понимает совокупную духовную деятельность человечества на протяжении тысячелетий развития всемирной истории. Это — духовная деятельность сменяющих друг друга человеческих поколений. По Гегелю, человек в его духовной деятельности, труде и борьбе есть реальность бога. Религия человекобожия Фейербаха возникла именно из этих положений Гегеля. В этом плане в работах Гегеля имеет место учение о человеке как носителе божественного начала — разума. Человек есть соединение конечного и бесконечного, их диалектическое противоречие. В конечных человеческих духах воплощается бесконечный дух, идея. «Конечность, правильно постигнутая, содержится, как сказано, в бесконечности, предел — в беспредельном. Дух является поэтому в такой же мере конечным, как и бесконечным, и он не есть ни только одно, ни только другое. Превращаясь в конечное, он останется бесконечным, ибо снимает конечность в себе» (§ 386).

Человек есть конечный, чувственный и смертный момент рода, всеобщего, понятия. Но поскольку человек есть духовное, познающее, целеполагающее, разумное существо, то его жизнедеятельность простирается во всю даль бесконечного человеческого познания, и в этой связи человек, как бы мал ни был его труд, поскольку всякий труд рассматривается Гегелем как деятельность духа, бессмертен, является в этом плане реальностью идеи, бога (§ 396).

Перед абсолютной идеей стоит цель самопознания. Эту цель абсолютная идея реализует через деятельность человеческих поколений на протяжении всей всемирной истории. «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты»³¹.

Мы обращаем внимание на реалистическую тенденцию Гегеля в рассмотренном нами развитии понятия абсолютной идеи в понятие абсолютного духа. Маркс говорил, что «скука, тоска по содержанию» гонит гегелевскую философию.

³¹ Гегель. Соч., т. IX. Л., 1932, стр. 39—40.

фию из абстрактного мышления в сферу реального, в реальную деятельность — труд людей³². Гегелевское понятие абсолютного духа, конечно, остается идеалистическим понятием. Абсолютный дух — это та же абсолютная идея, скрыто работающая в человеческих целях и делах, в деятельности человеческих поколений, их внутренняя идеальная сущность, энтелехия. Но это вместе с тем форма реального бытия абсолютной идеи. Последняя сама по себе есть только абстракция, а «абстракция, постигающая себя как абстракцию, знает, что она есть ничто»³³. Природа и дух в философской системе Гегеля возникают в процессе реализации абсолютной идеей самой себя.

Однако же и абстрактная идея при всей ее абстрактности есть, по Гегелю, некоторое расчлененное целое, некая система. Изображением абсолютной идеи в ее абстрактном бытии служит логика.

IV

Чтобы правильно понимать истинный смысл гегелевской логики, прежде всего надо освободиться от того узкого понимания предмета этой науки, которое принято в пособиях по формальной логике, где логика обычно определяется как наука о формах и приемах субъективного человеческого мышления. Согласно материалистическому взгляду на вещи, вне человеческого сознания и независимо от него существует объективный материальный мир с великим многообразием его проявлений (вещей, предметов), мир, которому противостоит человеческое познание, мышление, рассудок, разум. Познание совершается с помощью понятий, суждений, умозаключений и методов. Эти формы, в которых происходит процесс мышления человека, исследуются формальной, или, как ее иногда называют, элементарной, логикой. Она описывает и классифицирует элементы, из которых складывается процесс мышления человека. Этим обычно ограничивается ее задача, хотя иногда еще добавляется, что логика ставит своей целью «научить, как надо правильно мыслить».

Гегель резко критикует так называемые основные законы формальной логики: закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего, закон достаточного основания, закон разности. Он, однако же, не устранил те логические понятия, которые несут в себе ука-

³² См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений, стр. 639.

³³ Там же.

занные законы, только иначе, диалектически их истолковывает. Он видит свою задачу только в том, чтобы сделать диалектически-текучим «вполне готовый и застывший, можно сказать, окостеневший материал» формальной логики, он хочет «вновь возжечь живое понятие в таком мертвом материале»³⁴.

Коренное отличие гегелевского понимания логики состоит прежде всего в том, что если обычная формальная логика рассматривает логические формы как формы субъективного человеческого мышления, как совокупность приемов, которыми оперирует человек в процессе размышлений и исследует их с той целью, чтобы научиться правильно мыслить, то Гегель рассматривает логические формы как определения объективного, независимого от индивидуального субъекта мира. В его большой и малой логиках содержатся такие странные с точки зрения обычной логики положения, как: «*все вещи суть суждения*» (§ 167) или «*все есть умозаключение*», «*все есть понятие*» (§ 181). Этот объективный взгляд на логические формы Гегель проводит последовательно не только в логиках, но и через всю свою «Философию природы», где все механические, физические, химические и т. д. процессы он толкует как умозаключения. «Химический процесс есть, стало быть, умозаключение, и притом не только начало, но и весь ход последнего», — говорит, например, Гегель в § 328 «Энциклопедии».

Хотя Гегель подразделяет свою логику на объективную логику, в которую он включает учение о бытии и сущности, и на субъективную логику — учение о понятии (содержание коего на первый взгляд аналогично содержанию формальных логик), он предупреждает, что не следует придавать особого значения указанному разделению логики на объективную и субъективную. Вся логика имеет, в его понимании, объективное значение, «занимает место *онтологии*» — философской науки об универсальных определениях объективного мира³⁵. «Логика совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*, за которыми признается, что они выражают *существенное в вещах*» (§ 24).

Гегель, как мы видим, считает логические формы объективными, принадлежащими не только субъективному

³⁴ Гегель. Наука логики, т. 3, стр. 7.

³⁵ См. Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 118.

мышлению человеческого индивида, но принадлежащими и надындивидуальной субъект-объектной идее.

Природа, по Гегелю, есть отрицание логики в том смысле, что в природе отсутствует саморазвитие, самодвижение. «В природе господствует безмыслие: она не сводит вместе своих мыслей» (§ 248), она есть сфера бессмысленной случайности и произвола (§ 250). Звезды на небе — эти бесконечно многочисленные материи — так же мало достойны удивления, «как сыпь на теле человека или как многочисленный рой мух» (§ 268, 341). Природа у Гегеля, как и у Шеллинга, есть окаменевший или замерзший интеллект (§ 247), отчужденный от самого себя дух. Это равносильно отрицанию логики, и именно диалектической логики — диалектики.

Заслугой Гегеля является попытка преодолеть субъективистскую трактовку логических форм и дать их объективное толкование как форм живого, реального содержания, форм «развития всего конкретного содержания мира и познания его»³⁶. Гегель решил эту задачу настолько, насколько это возможно было сделать, оставаясь на почве философского идеализма.

Марксистская материалистическая диалектика исходит из признания того, что логические категории суть выражения и отображения универсальных законов объективного материального мира. Гегель — объективный идеалист и толкует логические категории не больше не меньше как «метафизические определения бога» (§ 85). Гегелевский бог — это логическая идея. Идея есть идеальная субстанция мира, а логические категории суть ступени саморазвития идеи (§ 99). Определяя предмет своей диалектической логики, Гегель заявляет, что наука логики есть *«изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и каково бы то ни было конечного духа»*³⁷ или что «логика есть наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления» (§ 19). Понятие абсолютной идеи отождествляется Гегелем с понятием разума, и вот он говорит: «У разума нет для познания никаких других определений, кроме категорий» (§ 48).

Разработка логических категорий еще до Гегеля была предпринята Кантом, который гордился тем, что он первый после Аристотеля исследовал категории³⁸. Однако

³⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 84.

³⁷ Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 103.

³⁸ См. И. Кант. Соч. М., 1963—1966, т. 4, ч. I, стр. 143.

Кант трактовал логические категории как пустые рассудочные формы, которые наполняются содержанием извне при соприкосновении их с чувственным материалом. Гегель, опровергая такой взгляд на категории, справедливо указывал, что у самого Канта они отнюдь не пусты, а содержательны, поскольку Кант их различил и дал определение каждой категории (§ 43). Согласно Гегелю, логические категории наполняются содержанием по мере развития системы категорий на протяжении всей логики, каковое наполнение и есть, собственно, работа образующей их основу идеи. Известно, какое большое значение придавал Ленин этому учению Гегеля о содержательности логических понятий.

При всем том большим недостатком гегелевского учения о логических категориях является априористическое толкование роли и места категорий по отношению к чувственному миру и человеческому познанию, что проистекает из идеалистического понимания им предмета логической науки и соотношения абсолютной идеи и чувственного мира. Энгельс отмечает мистический характер гегелевского учения о категориях: «Категории выступают у него (Гегеля.— *Е. С.*) как что-то предшествующее, а диалектика реального мира — как их простой отблеск. В действительности наоборот: диалектика головы — только отражение форм движения реального мира, как природы, так и истории»³⁹. Гегелевский идеализм и априоризм в этом вопросе о соотношении категорий и чувственного мира именно в том и состоит, что гегелевский бог с его логическими определениями обладает логическим *prius*'ом по отношению к чувственному миру (§ 248), логические категории даны заранее, до природы и человека, они служат «животворящей душой» природы и человека, которые суть только «прикладная логика» (§ 24).

Как сама абсолютная идея, так и ее частные определения — логические категории — обладают логическим *prius*'ом по отношению ко всем вещам и процессам природы и человека. Они пронизывают все вещи и процессы чувственного мира, выступая как их всеобщее, их закон, как лежащая в их основании мысленная сущность. Категории логики суть тени или чистые духи (§ 24) или, как выражается Маркс, «деньги духа», на которые размени-

³⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 519.

вается всякая природная и духовная жизнь⁴⁰. Маркс очень хорошо объясняет, как, по Гегелю, происходит этот размен: время, это определение чувственного мира, соответствует логической категории отрицания, отнесенной к самой себе; движение материи соответствует логической категории становления наличного бытия; свет есть природная форма рефлексии в себя; луна и кометы суть проявления противоположности положительного и отрицательного; земля есть природная форма логического основания и т. д. «Таким образом, вся природа является для него (Гегеля. — *Е. С.*) только повторением, в чувственной, внешней форме, логических абстракций»⁴¹. Абстрагируя от реальных чувственных вещей все их свойства, Гегель получает в качестве их субстанции логические категории. В итоге «вещи нашего мира представляют собой всего лишь узоры, для которых канвой служат логические категории», и «весь реальный мир может, таким образом, потонуть в мире абстракций, в мире логических категорий»⁴². Мы имеем в данном случае идеалистическое переворачивание с ног на голову обычного соотношения между вещами и их общими определениями, которые приравниваются Гегелем к субстанциям вещей. Логические категории, говорит он, образуют ту алмазную сеть, в которую мы вводим всякий природный материал (§ 246).

Это не что иное, как аналогичный Канту прием «субсуммирования» данных чувственного опыта под логические категории, логический априоризм.

Априоризм Гегеля все же нельзя смешивать с априоризмом Канта. У Канта категории наличны в полном смысле слова до опыта и вне опыта, они только применяются к данным чувственного опыта. У Гегеля логические категории, хотя они и суть «метафизические определения бога», развиваются из опыта, вместе с ходом развития опытных наук (§ 248). «Эмпирия, опыт, не есть *воле* наблюдение, *слышание, осязание* и т. д., восприятие единичного», — говорит Гегель; эмпирия ставит своей целью найти роды, всеобщее, законы. «Создавая эти последние, она встречается с почвой понятия, порождает нечто такое, что принадлежит почве идеи; она, следова-

⁴⁰ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений, стр. 625.

⁴¹ Там же, стр. 640—641.

⁴² *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 131.

тельно, препарирует эмпирический материал для понятия...»⁴³ Гегель отнюдь не отвергает тезис сенсуализма: нет ничего в интеллекте, чего не было бы раньше в ощущении (§ 8), солидаризируется в этом отношении даже с крайним сенсуалистом Кондильяком (§ 442). Все дело, однако, в том, что, по Гегелю, не эмпирия, не ощущения служат субстанциональной основой познания, а мышление, именно оно «составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного» (§ 24). «Во всех формах духа: в чувстве, в созерцании, как и в представлении,— мышление составляет основу» (§ 398).

Гегель развивает диалектическую мысль о том, что всякое начало есть неразвитый результат, а результат есть развитое начало. Мышление начинается с ощущения, происходит из эмпирии, но это только исходная ступень мышления, начальный этап собственной деятельности мышления. Этот диалектический, правда, в то же время идеалистический подход Гегеля к соотношению эмпирии с рациональным знанием дал возможность ему избежать того внешнего соединения чувственности и рассудка, которое имело место у Канта. Кант предпринял попытку синтезировать сенсуалистическое направление Локка—Юма и рационалистическое направление Декарта—Лейбница, но, замечает Гегель, Кант в данном случае не связал концов с концами. «И в самом деле, само познание есть единство и истина этих двух моментов, но у Канта и мыслящий рассудок и чувственность остаются неким особым, приводимым в связь лишь внешним, поверхностным образом, подобно тому как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой»⁴⁴. Таким образом, Гегель благодаря своему историзму более удачно, чем Кант, синтезирует эмпиризм и рационализм, хотя принцип субстанциональности мышления, провозглашаемый им, может служить основанием для зачисления Гегеля в рационалисты.

Гегель, конечно, был рационалистом в том смысле слова, в котором рационализм противопоставляется иррационализму. В § 61—78 Гегель подвергает резкой критике теорию «непосредственного знания» Якоби и, стало быть, выступает против иррационализма. Но Гегель ра-

⁴³ Гегель. Соч., т. XI. М. — Л., 1938, стр. 219—220.

⁴⁴ Там же, стр. 430.

ционалист не в том смысле этого слова, в котором мы говорим о рационализме Декарта, Лейбница, Спинозы. В этом смысле отнесение гегелевской теории познания к рационализму нам представляется сомнительным.

Гегель правильно заметил, что человек всегда, в любом эмпирическом размышлении инстинктивно пользуется категориями логики (§ 3), применяет их бессознательно, лишая их чести специального философского рассмотрения, низводя их до служения повседневной житейской практике⁴⁵. Гегель правильно констатирует, что в самом первоначальном чувственном знании фигурирует всеобщее («это», «теперь», «здесь» и т. д.), так что «всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности»⁴⁶.

Человек в повседневной жизни в известном смысле действительно пользуется категориями априорно, но не в смысле происхождения категорий внеопытным порядком, а так, что, возникнув из опыта и развившись на опытной базе, они впоследствии предваряют опыт, и люди пользуются ими автоматически, или, как говорит Ленин, аксиоматически. Этот аксиоматизм возникает, говоря более точно, из практической деятельности человека: **«ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, ДАБЫ ЭТИ ФИГУРЫ МОГЛИ ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ А К С И О М»**⁴⁷. Такое разъяснение Ленина, лишая логические категории мистического статуса «метафизических определений бога», превращает их в понятия человеческого мышления, отражающие законы объективного материального мира.

Гегелевская абсолютная идея есть мышление, разум, логика. Но это означает, что абсолютная идея должна быть воплощением разумности, логичности, упорядоченности. И наука логики — наука об абсолютной идее — должна отличаться упорядоченностью, логической последовательностью, должна быть научной системой. Собрание разрозненных знаний не может образовать науку, наука есть только там, где налицо объединяющая знания идея⁴⁸. Гегель резко критикует классификацию категорий

⁴⁵ См. Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 85.

⁴⁶ Гегель. Соч., т. IV, стр. 53.

⁴⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 172.

⁴⁸ См. Гегель. Соч., т. IX, стр. 35.

рассудка Канта за то, что последний располагает категории по способу случайной координации, а не дедуцирует одно понятие из другого необходимым, доказательным способом (§ 60). Гегель язвительно отзывается об авторах, у которых развитие материала науки «осуществляется лишь так, что ставят теперь: «Вторая глава» или пишут: «Мы переходим теперь к суждениям» и т. д.»⁴⁹. Гегель говорит, что обыденное сознание непродуманно перескакивает с понятия на понятие, не думая об их соподчинении и о порядке перехода от понятия к понятию. Например, оно «считает качество и количество двумя самостоятельными рядоположными определениями и поэтому утверждает: вещи определены не только качественно, но *также* и количественно. Откуда берутся эти определения и как они относятся друг к другу,— об этом здесь не спрашивают» (§ 98). Гегель настойчиво повторяет, что наука предполагает не бездоказательные заверения по типу «а также» или «вот еще», или «далее следует», но наличие определенного принципа выведения понятий (§ 33), не лишенное принципа расположение понятий друг возле друга (§ 12), а имманентное развитие понятия, доказывающее его право на определенное место в науке логики. Место это определяется строго научно дедукцией на основе принципа диалектического противоречия из предшествующего развития понятий.

Мысли, понятия, категории, исследуемые в науке логики, образуют ступени самое себя определяющего мышления. Эти ступени располагаются в порядке эскалации, наращивания содержания, в порядке не координации, а субординации⁵⁰. Все это логически обоснованное соподчинение понятий образует упорядоченную систему знаний — науку в строгом смысле слова, науку диалектической логики.

«Философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен», — говорит Гегель (§ 238). И анализ и синтез присутствуют в науке на любой — эмпирической и теоретической — стадии развития науки. Но можно говорить о преобладании на различных ступенях развития науки анализа или синтеза. Когда наука находится на стадии первоначального эмпирического исследования некоего конкретного целого, она по преимуществу анализирует.

⁴⁹ Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 109.

⁵⁰ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 538.

Но когда задача аналитического расчленения конкретного выполнена, когда выступает задача систематического воспроизведения этого конкретного на путях мышления, когда наука образует систему, тогда преобладает синтез или, так сказать, научное конструирование, которое, как предупреждает Гегель (§ 231), должно быть не производным, а обоснованным.

Эта диалектика анализа и синтеза тесно связана с очень часто толкуемым в нашей философской литературе вопросом о восхождении науки вначале от конкретного к абстрактному, а затем об обратном движении науки — от абстрактного к конкретному. Гегель подчеркнул значение и той и другой стадии развития науки в своих рассуждениях о значении эмпирического метода Вэкона. Философия, говорит Гегель, «занимает такую позицию, при которой она отбрасывает лежащие за нею мосты, и кажется, что она свободно движется в своем эфире, раскрывается в этой среде, не встречая никакого противодействия; но это — одно, а совсем другое дело *приобретение* этого эфира и своего развития в нем. Мы не должны упускать из виду, что без этого пути философия по получила бы существования, ибо дух есть по своему существу переработка себя как чего-то иного»⁵¹. Это правильное, содержащее материалистическую тенденцию подчеркивание Гегелем значения и роли той стадии науки, когда она движется от конкретного к абстрактному и эмпирико-аналитическим (в основе) путем ищет исходную клетку науки, к сожалению, как и многое другое, было основательно искажено Гегелем из-за его идеализма.

Маркс, обсуждающий эти же вопросы в экономических рукописях 1858—1859 гг., отмечает, что «Гегель... впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления», между тем как здесь налицо «лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное»⁵².

Логика Гегеля есть система, логическая конструкция и содержание ее развивается путем движения от абстрактного (бытие) к конкретному (идея). Этот метод движения логической науки, гносеологический способ развертывания

⁵¹ Гегель. Соч., т. XI, стр. 220.

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 37—38.

понятий, онтологизируется Гегелем и даже более того, представляется ему, поскольку он изображает понятия логики ступенями объективной абсолютной идеи, движением самой объективности... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа.

Отмеченная Марксом иллюзия Гегеля послужила причиной искаженного, идеалистического толкования Гегелем работы диалектического метода. Диалектическое развитие логических понятий в науке логики в силу указанной иллюзии изображается им как филиация ступеней чистой мысли. Происходит эта филиация в силу диалектической природы самой мысли, есть результат свойственного мысли самораздвоения, диалектического самоотрицания и последующего синтеза, примирения и нейтрализации противоположных сторон понятия, и все это происходит независимо ни от каких природных обстоятельств, а в силу динамичности самой мысли. Системность логической науки, строго необходимый переход одной логической категории в другую, субординацию категорий Гегель объяснял собственной имманентной силой идеи. Разум — это сам себя доказывающий автомат⁵³, и системное расположение элементов разума — категорий — есть плод внутренней спонтанной диалектики разума.

Гегелевская идея развивает сама себя в логике по всем правилам диалектической триады. Триадический метод разворачивания содержания логики, применяемый Гегелем, весьма критически охарактеризовал Маркс: «...Разум различает себя в самом себе от самого себя. Что это значит? Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы поставить себя, ни объекта, которому он мог бы себя противопоставить, ни субъекта, с которым он мог бы сочетаться, то он поневоле должен кувыркаться, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и сочетаясь с самим собой: положение, противоположение, сочетание. Говоря по-гречески, мы имеем: тезис, антитезис, синтез»⁵⁴.

Гегелевский метод филиации понятий, метод автоматического самодвижения мысли, столь ярко изображенный Марксом, требует, мы бы сказали, объективного выяснения причин возникновения такого идеалистического взгляда на развитие содержания логики.

⁵³ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 2, стр. 86.

⁵⁴ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 4, стр. 130.

Высказанное в свое время А. М. Дебориным категорическое утверждение «Категории переходить друг в друга вообще не могут»⁵⁵ прямо сталкивается с противоположными положениями Ленина: «Понятия не неподвижны, а — сами по себе, по своей природе = *переход*»⁵⁶; «Человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливают одно в другое, без этого они не отражают живой жизни»⁵⁷. Это движение понятий и их взаимные переходы есть проявление той диалектической противоречивости понятия, когда «как только собираешься удержать лишь одну сторону, так она незаметно превращается в другую»⁵⁸. «Кто не знаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удерживать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успевает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что он хотел сказать», — говорит Гегель (§ 194).

«Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть», — заключает Ленин⁵⁹. Это та сократическая диалектика спора, которая представлена в диалогах Платона и которая создавала у Гегеля иллюзию исключительной спонтанной деятельности мысли, якобы независимой от природного и человеческого бытия и имеющей значение логического *prius*'а по отношению к природе и человеку. Но «сам себя доказывающий разум» может превратиться в бесплодную схоластику, если он не будет отражением всесторонности материального процесса, вечного развития объективного материального мира. По этой причине Гегель вынужден в своей логике постоянно обращаться к материальному миру, черпая оттуда свои примеры, служащие ему доказательствами, так что «сам себя доказывающий разум» оказывается у него сплошь и рядом подчиненным тем самым вещам и их логике, которые он как идеалист считал нужным третировать как «ничтожности».

Для уяснения гегелевского метода разворачивания содержания логических категорий очень важно учитывать

⁵⁵ А. Деборин. Философия и марксизм. М. — Л., 1930, стр. 304.

⁵⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 206—207.

⁵⁷ Там же, стр. 226—227.

⁵⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 176.

⁵⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 99.

триадическую форму разворачивания им содержания категорий. Каждая логическая категория, да и каждый раздел всего курса логики, и каждая часть всей философской системы Гегеля движутся триадическим порядком. Повсюду есть три ступени: 1) непосредственная идентичность, первоначальное целое; 2) аналитическое расчленение указанного целого на противоположные стороны, когда они «выступают как настоятельно необходимые друг для друга, но... остаются тем не менее еще внешними по отношению друг к другу»⁶⁰; 3) установление диалектической взаимосвязи, синтеза противопоставленных сторон первоначальной идентичности, первоначального целого.

Диалектический синтез противоположностей осуществляется либо подчинением противоположных сторон или категорий третьей высшей категории (причина и действие, взаимодействие), либо установлением субординации (соподчинения) двух противоположностей (конечное есть момент бесконечного). Во всех случаях, когда сталкиваются два противоположных понятия, говорит Гегель, надо выяснить, *«не есть ли нечто третье их истина или не есть ли одно из них истина другого»*⁶¹.

Триадический метод является ключом к пониманию и разгадке многих сложных моментов в диалектических рассуждениях Гегеля. Вся гегелевская философская конструкция представляет собой примерно такую триадическую схему:

Тезис — антитезис — синтез

Бытие — сущность — понятие

Чувственность — рассудок — разум

Переход — рефлексия — развитие

и т. д. В виде такой схемы можно представить любую категорию гегелевской философии.

Такова, согласно мысли Гегеля, самодеятельность идеи, создающая силой чистой мысли науку логики как строго последовательную необходимую систему. Триадический автоматизм самодеятельности понятия — это принцип гегелевской философии, отчасти проистекающий из его диалектического метода, отчасти из его идеализма.

Таков принцип, но сам же Гегель писал, что принцип это еще не все и что «в явлении повсюду обнаруживаются следы и обстоятельства, указывающие на многое

⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 29.

⁶¹ Гегель. Наука логики, т. 3, стр. 186.

и часто на совершенно иное, чем то, что содержится в принципах»⁶². И это расхождение гегелевского идеалистического принципа суверенной самостоятельности мышления и реальной зависимости гегелевского саморазвития понятия от эмпирических источников познания как раз привело к тому, что Гегель черпал диалектическое содержание логических категорий отнюдь не из самостоятельности понятия, а из такого эмпирического источника, как история человеческого познания, история философии. Как выразился цитируемый Г. В. Плехановым немецкий критик логики Гегеля А. Тренделенбург, «в диалектике Гегеля почти все взято из опыта, а если б опыт отнял у нее то, что она у него заимствовала, то ей пришлось бы надеть нищенскую суму»⁶³. Этим опытным материалом для Гегеля служили не только современные ему естествознание и математика, которые он в совершенстве знал, но и, что касается системы, субординации, последовательности категорий в науке логики, основанием служила именно история философии.

Гегель подробно обосновывает эту сторону своей диалектической логики, важность которой была подчеркнута и В. И. Лениным⁶⁴. Развернутая система науки логики, последовательное развитие понятий имеет основу и критерий в историческом развитии своего материала. Согласно Гегелю, логика есть схематически выраженная, сокращенно изложенная история философии, а история философии — это конкретная логика со всеми историческими вариациями ее развития (включая личность философа, эпоху, выражением коей явилась философия, подробности философской системы и т. д.). «Я утверждаю, — пишет Гегель, — что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании

⁶² Гегель. Наука логики, т. 2, стр. 89.

⁶³ Цит. по: Г. В. Плеханов. Избр. философ. произв., т. III. М., 1957, стр. 83.

⁶⁴ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 104, 237, 298.

исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако в общем и целом этот порядок одинаков»⁶⁵.

Категории в науке логики и философские системы в их поступательном движении следуют синхронно. Эту мысль о единстве логического и исторического методов⁶⁶ Гегель конкретизирует следующим образом: категория *бытия* раскрывается в философии Парменида, впервые сформулировавшего понятие бытия в смысле чистого мышления, что послужило начальным этапом развития логической науки; категория *ничто* разработана в китайской и индийской философии; категория *становления* связана с философией Гераклита; категория *для-себя-бытия* — с атомистикой Демокрита; *количество* — Пифагор; *мера* — Протагор; категория *сущности* раскрывается в философии Платона; категория *понятия* — в философии Аристотеля; философия стоиков, скептиков, эпикурейцев соответствует понятию *субъективности*; философия Плотина — категории *конкретной идеи*; новая философия — основным разделам гегелевской «Феноменологии духа»; философия Декарта соответствует *сознанию*; философия Канта и Фихте — *самосознанию*; философия Шеллинга соответствует *разуму*; в философии самого Гегеля раскрывается *абсолютное знание*⁶⁷.

Ленин говорит, что в идее Гегеля о совпадении истории философии с развитием логики заключена глубокая, верная и в сущности материалистическая мысль: «Действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание»⁶⁸. Идеалистическим извращением у Гегеля в данном вопросе о соотношении логики и истории является то, что именно логика служит базой действительной истории, а не наоборот. Так как философия Гегеля идеалистическая, то идеалистическими являются и его логика, и его история философии, и это отражается прежде всего на его оценках материалистических философских систем Нового времени, которые третируются и в логиках, и в лекциях

⁶⁵ Гегель. Соч., т. IX, стр. 34.

⁶⁶ См. также К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 496—498.

⁶⁷ См. Гегель. Соч., т. XI, стр. 512. Данное здесь Гегелем сопоставление последовательности категорий логики и философских систем я дополнил указаниями, данными самим Гегелем в различных его сочинениях.

⁶⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 237.

по истории философии. Больше того, они выпадают из приведенной нами выше (рисуемой Гегелем) картины взаимосвязи логики и истории философии.

Из гегелевской трактовки единства логики и истории пристокает важная рациональная мысль — мысль о единстве философской науки, точнее, логики, диалектики и теории познания.

Ленин указывает, что в § 213—215 «Энциклопедии» и соответствующем месте «Науки логики» «замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии»⁶⁹. В названных Лениным параграфах «Энциклопедии» совпадение логики и гносеологии, а также и диалектики (поскольку речь идет именно о диалектической логике) состоит в том, что Гегель определяет абсолютную идею (каковое понятие у него тождественно понятию логической идеи, логики) как истину, подчеркивая, что истина есть процесс (а не отчеканенная, готовая с начала монета). Духом историзма проникнут и общий вывод: «Доказательства того, что идея есть истина, нам не приходится требовать только теперь; все предыдущее развитие мысли содержит в себе это доказательство. Идея есть результат этого шествия мысли» (§ 213).

Именно так понял вопрос о совпадении логики, диалектики и теории познания Ленин: «А диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от незнания к познанию»⁷⁰.

Единство логического и исторического — основа совпадения логики, диалектики и теории познания у Гегеля (и в марксизме), ибо все указанные части философской науки рассматриваются как обобщение истории познания. Этот принцип означает, что при последовательном развитии категорий в логике каждой из них дается всесторонняя — и логическая, и диалектическая, и гносеологическая — характеристика.

Таковы принципы и практические методы, коим подчиняется противоречивое диалектическое развитие понятий в «Логике» Гегеля.

⁶⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 174.

⁷⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 54—55.

Первая проблема, которая встает в этой связи перед Гегелем, — это с чего должна начинаться наука логики. Начало науки как будто должно быть непосредственным и, более того, абсолютно непосредственным. Так ставился вопрос о начале философии в догегелевской философии. Но диалектика противна такому абсолютно непосредственному, которое исключало бы из себя опосредствование, ибо «нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственности, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными* и *неразделимыми*, а указанная противоположность [между ними] — чем-то ничтожным»⁷¹. В мире есть только нечто относительно непосредственное. Можно было бы принять абсолютную идею за абсолютное начало, поскольку она есть субстанция, первоначало гегелевской философии, но и абсолютная идея есть единство начала и результата (§ 242). По Гегелю, любое развитие совершается по закону отрицания отрицания, так что начало есть неразвитый результат, а результат есть развитое начало⁷², т. е. всякое развитие совершается по кругу, и по этой причине в философии ничто не может быть принято за абсолютно непосредственное начало, ибо «философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки» (§ 17). Сама абсолютная идея, эта субстанция гегелевской философии, есть результат длинного пути познания, только на заключительном этапе которого выступает абсолютное знание и вместе с ним понятие абсолютной идеи⁷³.

Согласно смыслу первоначального движения познания от конкретного к абстрактному, оно должно «вычленить» тот простейший элемент, ту клеточку, с которой затем начинается обратное, синтетическое по преимуществу движение от абстрактного к конкретному, начинается создание науки об абсолютной идее как логической системе, научной конструкции. Гегелевская абсолютная идея есть чистая мысль, разум, познание. Каков же тот простейший элемент, то элементарное начальное определение, которое «вычленяется» в результате конкретно-аналитического знания и кладется затем в исходный пункт логической

⁷¹ Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 124.

⁷² См. Гегель. Соч., т. IX, стр. 28.

⁷³ См. Гегель. Соч., т. IV, стр. 434.

науки? Таким первоначальным логическим определением, первой логической категорией, первым определением идеи Гегель признает *бытие*.

В § 83 Гегель объясняет разделение «Логики», указывая, что она имеет три отдела: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии. Следуя диалектической идее о движении познания по кругу, Гегель говорит, что все три ступени «Логики» суть учение о понятии, но в первой части понятие выступает как понятие в-себе, в его относительной непосредственности, во второй части — как опосредствованное предшествующим бытием для-себя-бытие понятия и в третьей части, которая есть единство первых двух частей, понятие выступает в развитой форме как таковое, т. е. в форме бытия в-себе-и-для-себя. Несмотря на имеющиеся среди марксистских философов разногласия по вопросу о приемлемости или неприемлемости гегелевского принципа разделения «Логики», надо признать, что оно отражает в самом общем виде действительные ступени хода человеческого познания и потому правильно. Гегелевское разделение «Логики» основано на принципе историзма, и только непонимание этого принципа и отсутствие достаточных знаний истории науки приводят к попыткам опровергнуть гегелевское разделение и выдвинуть другое, произвольное разделение «Логики». Между тем В. И. Ленин, проанализировавший план «Логики» Гегеля, пришел к категорически звучащему выводу: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания и политической экономии* [и истории]»⁷⁴. Это замечание Ленина надо поставить в связь с другим замечанием, что «Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ, ПРИРОДЫ**»⁷⁵.

Если мы внимательно присмотримся к ленинским замечаниям в «Философских тетрадах», относящихся к «Науке логики», то увидим, что, когда Ленин говорит

⁷⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 298.

⁷⁵ Там же, стр. 179.

о логических категориях, он имеет в виду законы связей вещей объективного материального мира, а не только мыслей. Согласно философии диалектического материализма, логические категории суть отражения универсальных законов взаимосвязей и развития в первую очередь именно материальных, выражаясь гегелевским языком, чувственных вещей. Гегель же, хотя он нередко начинает говорить о логических категориях как о выражениях взаимосвязей чувственных вещей, все категории бытия объявляет относящимися главным образом к природной сфере⁷⁶, принципиально исходит из того, что логика как доприродная и дочеловеческая, априорная по отношению к ним не имеет к чувственным вещам непосредственного отношения. Вещи — это единичное, конечное, случайное, преходящее, ничтожное, только видимость скрытой за их чувственной оболочкой нематериальной сущности (§ 76). Отсюда крайне пренебрежительное отношение Гегеля к чувственному бытию: «Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие. Еще более малозначимо может быть лишь то, что обыкновенно представляют себе раньше всего, когда говорят о бытии, а именно внешнее чувственное существование, как, например, существование бумаги, которая здесь лежит предо мною, — о чувственном существовании ограниченной, преходящей вещи никто не захочет и говорить» (§ 91).

Сфера бытия в «Логике» Гегеля отграничивается от сферы сущности, еще более — от сферы понятия, как низшая сфера от более высоких. Но в то же время Гегель отмечает, что и категории бытия суть существенные определения идеи, в общем равные по своему принципиальному значению остальным логическим категориям (§ 213). Эту особенность категорий бытия отмечает и Ленин: «Различие бытия от сущности, понятия от объективности относительны»⁷⁷.

Продвигаясь в своей «Логике» от категории к категории, Гегель на каждой ступени своего углубления в познание идеи ставит и решает вопрос: что дает данная категория для познания идеи или, говоря материалистическим языком, для познания сущности вещей? Вполне понятно,

⁷⁶ См. Гегель. Наука логики, т. 1, стр. 423; см. также § 109 «Энциклопедии».

⁷⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 180.

что вначале мы встречаемся с малосодержательными, абстрактными категориями, затем постепенно этот недостаток устраняется, выступают более содержательные категории.

V

Большая «Наука логики» Гегеля вышла в свет в 1812—1816 гг., малая «Логика» — в 1817 г., т. е. более 150 лет назад. Логическая наука получила в этих трудах Гегеля настолько капитальное исследование, что Маркс в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» с полным основанием мог сказать: «...именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее (диалектики. — *Е. С.*) всеобщих форм движения»⁷⁸, т. е. логических категорий, ибо «всеобщие формы движения» объективного материального мира у Маркса или абсолютной идеи у Гегеля находят свое отражение как раз в логических категориях.

Прошло 100 лет после выхода гегелевской «Науки логики», и вот в 1914 г. это произведение Гегеля читает, конспектирует и дает ему высокую оценку Ленин. Ленинские конспекты «Науки логики» были опубликованы впервые в 1929 г., и с тех пор гегелевские категории в марксистско-ленинской критической переработке фактически служат исходным пунктом в многочисленных работах по логике диалектических категорий, выпущенных философами-марксистами Советского Союза и других стран.

Остановимся на одном распространенном представлении о законченном, замкнутом характере диалектической логики Гегеля. Это обвинение часто выставлялось отчасти в связи с критикой гегельянских ошибок Деборина, отчасти на почве расширительного толкования известных замечаний Энгельса о завершенности гегелевской философии. Энгельс, собственно говоря, имеет в виду законченность гегелевской идеалистической философской системы, но не диалектической логики, не гегелевской диалектики⁷⁹. Между тем указания Энгельса были восприняты и воспринимаются до сегодняшнего дня как указания на законченность именно диалектической логики Гегеля.

⁷⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 22.

⁷⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 277.

Обратимся к предисловию Л. Геннинга к первому посмертному изданию «Науки логики» Гегеля (1834 г.). Уже в то время по адресу гегелевской логики раздавались обвинения в ее завершенности и замкнутости, и Л. Геннинг по адресу людей, выдвигавших это обвинение, говорит, что «эти люди могут для своего успокоения в достаточной мере усмотреть из предпринятой новой обработки этого сочинения, как обстоит дело с этой внушающей опасение законченностью науки и каким образом ею несколько не исключаются новые достижения и успехи»⁸⁰. В собственном предисловии Гегеля ко второму изданию «Науки логики» сказано, что он, готовя второе издание, переработал первое издание семь раз, хотя надо было бы его переработать, говорил Гегель, не семь, а семьдесят семь раз⁸¹. В «Философии природы» Гегель специально говорил об изменении категориального аппарата мышления: «Все перевороты как в науках, так и во всемирной истории происходят оттого, что дух в своем стремлении понять и внять себя, обладать собой менял свои категории и тем постигал себя подлиннее, глубже, интимнее и достигал большего единства с собой» (§ 246). Гегель здесь, конечно, ставит на голову отношение между всемирной историей и сменой категорий, делая последнее причиной первого, но существенно то, что он признает смену категорий и придает ей важное значение. Он только настаивает на том, что такая смена категорий не есть дело произвола: «Философский способ изложения не есть дело произвола, капризное желание пройтись для перемены разочек на голове, после того как долго ходили на ногах, или хоть разочек увидеть свое повседневное лицо раскрашенным» (§ 246). Гегель указывает на то, что философия опирается на материал, «изготовленный физикой на основании опыта», но полученные философией от физики рассудочные понятия, рассудочное всеобщее, рассудочные категории философы переводят на язык философии, ибо сами по себе рассудочные, конечные понятия физики и способ изложения в физике не удовлетворяют требованиям философии (§ 246).

Конечно, в диалектической логике содержится момент завершенности и законченности, но не в смысле ее абсолютной замкнутости и невозможности что-либо изменить

⁸⁰ Цит. по: *Гегель. Наука логики*, т. 2, стр. 229.

⁸¹ См. *Гегель. Наука логики*, т. 1, стр. 94.

в ней, что-либо добавить, а в том рациональном смысле, что наука логики есть систематическое, связанное целое, нечто такое, в чем начало есть неразвитый результат, а результат есть развитое начало, в том смысле, в каком Гегель говорит, что диалектическая идея «кругла внутри себя»⁸². В этом отношении логическая наука противоположна, по Гегелю, физической науке, в которой все «раздроблено, разбито на куски, разрознено, разбросано, не имеет в самом себе необходимой связи и именно поэтому носит лишь конечный характер» (§ 246). Собрание разрозненных знаний не образует науки, наука же есть там, где все содержание науки связывает воедино одна объединяющая идея⁸³.

При всем этом гегелевская логика неоднократно подвергалась критике за неполноту, за то, что Гегель упустил в своей системе логических категорий ряд понятий, имеющих универсальное, категориальное значение.

Например, А. М. Деборин выдвинул требование пополнить гегелевскую систему диалектических категорий категориями пространства и времени⁸⁴. Это правильное требование, в нем отражается указание на действительный недостаток гегелевской системы категорий. И это очень старый вопрос — вопрос, упирающийся прямо в гегелевскую идеалистическую метафизику. В этом вопросе о пространстве и времени Гегель обнаруживает свою зависимость от философских представлений Канта, состоявших, как известно, в том, что пространство и время являются формами чувственного созерцания, а не категориями рассудка. Вслед за Кантом Гегель относит пространство и время к формам чувственного созерцания (§ 254, 256) и в соответствии с этим прямо оговаривается, что они не относятся к логике, а рассматриваются в «Философии природы».

Еще раньше, до А. М. Деборина, глава марбургской школы неокантианцев Г. Коген в книге «Логика чистого познания» (1902 г.), критикуя Канта, а тем самым и Гегеля, отстаивал категориальную природу пространства и времени. Справедливости ради надо заметить, что в «Философии природы» Гегеля, несмотря на ее в целом метафизический характер, как раз в учении о пространстве и

⁸² Гегель. Соч., т. X, стр. 441.

⁸³ См. Гегель. Соч., т. IX, стр. 35.

⁸⁴ См. А. Деборин. Философия и марксизм. М. — Л., 1930, стр. 304.

времени содержатся зародыши диалектического взгляда на их природу, соотношение, связь с движением и материей. Универсальность же их как форм восприятия человеком окружающего мира находится вне сомнений. И тут правильно говорится о необходимости исправления и дополнения гегелевской логики категорий этими двумя понятиями.

П. Л. Лавров в своей работе «Гегелизм» (1858 г.) говорит, что гегелевская «Энциклопедия философских наук» охватывала действительно почти все, особенно гегелевская «Логика». Но тут же добавляет: «Впрочем, не совсем. Как пример пропуска можно привести теорию вероятности, довольно замечательную науку не только в практическом, но и метафизическом отношении». Лавров даже указывает тот раздел гегелевской логики, в который следует внести понятие вероятности, а именно отдел сущности, подразделение «Явление»⁸⁵.

Вероятность есть понятие, с помощью которого определяется степень осуществимости возможности или случайности. Понятие вероятности играет большую роль в современной математике, экономической статистике, социологии и т. д. Метафизическое значение этого понятия состоит в том, что оно тесно связано с диалектическими категориями возможности и случайности, с понятием закона и закономерности (особенно статистической закономерности), с понятием необходимости (формой проявления которой служит случайность), а также с категорией действительности (поскольку возможность всегда рассматривается в перспективе ее перехода в действительность). В обычном словоупотреблении понятие вероятности часто сливается с понятием возможности, само различие абстрактной и реальной возможности содержит в себе момент вероятности (большей или меньшей — в зависимости от характера возможности). Может быть, Гегель именно потому и обошел понятие вероятности, которое было разработано Лапласом в работе «Опыт философии теории вероятностей» (1814 г.). Гегель часто упоминает имя Лапласа, но в другой связи.

Во всяком случае понятие вероятности на самом деле несет метафизическую (как выражался П. Л. Лавров) нагрузку и должно быть представлено в логике категорий.

⁸⁵ См. П. Л. Лавров. Философия и социология, т. 1. М., 1965, стр. 172.

Должно ли оно фигурировать в логике в подразделениях «Явление» или «Действительность» или, может быть, в том подразделении, где речь идет о количестве, должно ли оно фигурировать в качестве самостоятельной категории или в качестве частнонаучного понятия, привлекаемого для облегчения и уточнения анализа других категорий, — это вопрос второстепенный. В формальной логике, как известно, различаются предикаменты-категории и предикабилии, которые обычно рассматриваются как производные понятия, выводимые из предикаментов-категорий⁸⁶. Возможна оценка категориального значения вероятности как предикабилии.

К числу новейших категорий диалектики многие философы относят понятия структуры и элементов. В настоящее время понятие структуры получило широкое распространение, а распространенность понятия, по мнению некоторых товарищей, — признак философской категориальности понятия. Как обстоит дело с понятием структуры на самом деле?

Выдвигая понятие структуры в качестве новой категории материалистической диалектики, В. Свидерский указывает истоки его возникновения. Он говорит, что понятие структуры (и сопряженное с ним понятие элемента) стало самостоятельной диалектической категорией в результате выделения его из категорий содержания и формы⁸⁷. Возникает вопрос: не являются ли понятия структуры и элемента не вновь возникающими категориями диалектической логики, а частнонаучными понятиями?

Кстати говоря, основные понятия каждой частной науки также являются категориями в рамках данной частной науки. Частнонаучные категории надо отличать от философских, логических категорий, которые обычно обозначаются как категории материалистической диалектики. Не должно ни у кого вызывать чувства обиды или неудовольствия, если та или иная частнонаучная категория, излюбленная каким-либо философом, не возводится в ранг универсальных диалектических понятий, на которых держится все человеческое мышление! И частнонаучная категория есть категория и полновластный хозяин в своей области.

⁸⁶ См. *И. Кант*. Соч., т. 3, стр. 176.

⁸⁷ «Современные проблемы материалистической диалектики». Л., 1971, стр. 12, 167.

В этой связи мне хочется заметить, что задача состоит не в том, чтобы вылавливать в потоке современной науки новые понятия и вставлять их в диалектическую логику в качестве категорий, не считаясь с историей философии. Задача состоит в другом, а именно в том, чтобы, исправляя прежнее, в частности гегелевское, толкование логических категорий, обогащать и углублять их, используя при этом весь опыт современной науки. Здесь опять же полезно припомнить методологические указания Гегеля: «Философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразовывает его дальше... Физика, таким образом, должна помогать философии, готовить для нее материал, чтобы она перевела на язык понятия полученное ею от физики рассудочное всеобщее... Она (философия. — *Е. С.*) делает дальнейший шаг, потому что способ изложения, употребляемый в физике, не удовлетворяет требованиям понятия» (§ 246).

Ленин, как известно, ставил перед марксистскими философами задачу изучения и материалистической переработки диалектики Гегеля. Задача эта стоит перед нами и по сей день, хотя время создания Гегелем его логики ушло от нас в прошлое очень далеко. Важно идти от этой логики не назад, а вперед, использовать современную науку для разработки и обогащения категорий диалектики.

Еще несколько слов под этим углом зрения о понятии структуры. Диалектический метод есть аналитико-синтетический метод. Между тем структурный анализ, методология, вытекающая из понятия структуры, как бы его ни называли: системный анализ, структурно-системный, структурно-функциональный, синхронный или диахронный, — есть прежде всего *анализ*. Структурный анализ хорош всюду, где наука имеет дело с некоторым подлежащим исследованию конкретным, где необходимы изыскания аналитического типа, будет ли это в естественных науках, или в социологии (конкретные социологические исследования). Но вот когда предпринимается системно-структурный анализ материалистической диалектики, то сразу же встает вопрос: почему только анализ, почему упускается синтез, без которого невозможно именно системное исследование материалистической диалектики?

К числу новых категорий диалектической логики, не

известных Гегелю и рожденных научной революцией наших дней, относят иногда понятие закономерности (в отличие от понятия закона). В нашей философской литературе эти понятия или отождествляются, или же закон рассматривается как некоторая существенность (или необходимость), действующая, так сказать, в одиночку, а когда сталкивается одновременное действие нескольких законов, считают, что там находит свое проявление нечто иное, чем закон, там проявляется закономерность. Закономерность на самом деле есть форма проявления закона. Действие закона на поверхности проявляется в виде закономерности, в виде определенной правильности, повторяемости явлений⁸⁸.

Любопытно, что Гегель в своих «Логиках» не останавливается на различии понятий закона и закономерности. Зато он различает их в «Эстетике», когда рассуждает о образах эстетического в природе. Гегель говорит о правильности как специфическом определении закономерности. Но самое замечательное в рассуждениях гениального философа состоит в том, что он понимает, что правильность и повторяемость явлений, т. е. закономерность, вскрытая в течении явлений, еще не есть закон, и, если установлена закономерность, за нею надо искать закон. Рассуждая о закономерности яйцевидной линии, Гегель говорит: «Она закономерна, однако до сих пор не смогли найти и математически вычислить ее закон»⁸⁹. Та или иная правильность, повторяемость, закономерность течения явлений не может удовлетворить ум ученого — наука стремится открыть ее определяющий закон, о чем и говорит Гегель.

Как известно, эти вопросы во весь рост встали перед наукой во время дискуссий о природе статистических закономерностей квантовой механики. Физики давно привыкли к жесткому, рассудочному противопоставлению динамических и статистических закономерностей. Фактически это было противопоставление закона и закономерности. Противопоставление приводило к тому, что за динамическими закономерностями физики, поскольку тут налицо однозначно действующий закон, признавалась детерминация, а за статистическими закономерностями ввиду их статистического, неоднозначного, среднего и

⁸⁸ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 137.

⁸⁹ Гегель. Эстетика, т. 1. М., 1968, стр. 148.

вероятностного характера детерминация стала отрицаться, среди физиков стали циркулировать теории о «свободе воли» в недрах атома и т. п. Против индетерминистских взглядов на природу статистических закономерностей квантовой механики выступил ряд крупных физиков, появились работы, отстаивающие принцип причинной связи для статистических закономерностей.

Понятия структуры, модели, иерархии и многие другие понятия, рожденные благодаря огромному росту научных знаний, должны пользоваться полным почетом в конкретных сферах знания, только не следует совершать механические преувеличения и универсализации.

Гегель в своих классических философских трудах, в частности в «Науке логики» и «Философии природы», рассмотрел не только общеполитические (логические) категории, но и множество современных ему естественно-научных понятий: математических, физических, химических, биологических и т. д. Рассмотрел он их для того, чтобы критически переработать эти понятия в направлении диалектического взгляда на вещи, преодолеть их, как он выражался, конечную рассудочную ограниченность и поднять их до уровня разума. Мне кажется, что в этом направлении должны двигаться и мы, философы-марксисты и материалистические диалектики. Мы должны помнить указание Ленина о том, что надо «следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания»⁹⁰, надо материалистически и диалектически осмысливать эти вопросы, обогащать наше философское учение новыми данными естествознания, ведя борьбу как против антинаучного догматизма, так и против голого, зряшного, скептического, левацкого отрицания старых понятий с целью их огульной замены понятиями физики, химии и т. д., хотя понятия этих наук, как мы сказали, должны быть подвергнуты анализу и философской оценке в трудах по диалектической логике.

VI

Диалектическая логика есть наука о диалектическом противоречии как движущей силе развития всех природных, социальных и духовных процессов.

Гегель различал *рассудочную* диалектику, которая в состоянии свести вместе и противопоставить противополож-

⁹⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 29.

ные начала, но не может их синтезировать, показать их взаимные переходы, выявить не только их взаимоисключение, но также и их взаимопроникновение — в одно и то же время в одном и том же отношении. Образцы рассудочной диалектики дал Кант в своем учении об антиномиях чистого разума. Принцип дополнительности у современных физиков является образец такой диалектики. Это — диалектика, но неполная, рассудочная диалектика.

Гегель, отдавая дань признательности такой рассудочной диалектике как подготовительной ступени к истинной, *разумной* диалектике, которая может не только противопоставлять противоположные начала, но умеет также совершать обратную операцию их синтеза, всегда, по всем вопросам критикует рассудочную логику за ее недостаточность, ущербность.

Диалектическое противоречие развивается по ступеням: тождество — различие — разность — противоположность — противоречие (основание). Рассудочная диалектика застревает на ступени разности — «голой разности», как выражается Гегель (§ 119). А разум идет дальше, он завершает предварительную работу рассудка, доводя установленные рассудком противоположные начала до их взаимопроникновения, синтеза.

Синтез противоположностей, их диалектическое взаимопроникновение возможно, по Гегелю, на основе *тотальности* каждой из двух противоположных сторон диалектического противоречия. Смысл гегелевского понятия *тотальности* (целостности сторон противоречивого единства) состоит в том, что каждая сторона противоречия, например, положительная и отрицательная, является тем же самым единством положительного и отрицательного, так что положительное содержит в себе момент отрицательности, а отрицательное содержит в себе положительный момент. Понятие *тотальности* сторон диалектического противоречия фиксирует возможность и необходимость взаимопроникновения противоположностей, их взаимный переход друг в друга, ту универсальную диалектическую гибкость понятий, о которой мы выше говорили и которой такое большое значение придавал Ленин.

Принцип *тотальности* сторон диалектического противоречия настолько важен, что без его учета на месте диалектического синтеза противоположных начал возникает одностороннее рассудочное противостояние противоположно направленных сил, на месте диалектики возникает

механистическая теория равновесия, — рассудочная диалектика.

Именно это надо иметь в виду, когда Гегель говорит, что философия должна перевести на язык понятия полученное ею от физики рассудочное вообще (§ 246).

* *
*

Мы проследили здесь в общих чертах развитие мысли в «Малой (энциклопедической) логике» Гегеля. Сам Гегель предупреждает, что в «Энциклопедии» философская наука не излагается подробно, но ограничивается лишь изложением начал (§ 16), да и начала эти «только суммарно» (§ 90) даются. Сравнительная характеристика большой и малой «Логик» Гегеля содержится в письме Энгельса Марксу от 21 сентября 1874 г.: «Ограниченный рассудок естествоиспытателей может использовать только отдельные места большой Логики, хотя она значительно глубже проникает в диалектическую сущность вещей; напротив, изложение в «Энциклопедии» как будто создано для этих людей, иллюстрации берутся в значительной степени из их области и очень убедительны, притом ввиду большей популярности изложения более свободны от идеализма; а так как я не могу и не хочу избавить этих господ от наказания изучать самого Гегеля, то здесь настоящий клад...»⁹¹. Кроме того, подробную характеристику малой «Логики» Гегеля смотри в письме Ф. Энгельса Конраду Шмидту от 1 января 1891 г.⁹² Маркс, Энгельс и Ленин были горячими пропагандистами гегелевской диалектики, рекомендовали ее изучение и материалистическую переработку, критику и обогащение на основе новейших данных науки⁹³.

Е. Ситковский

⁹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 33, стр. 105.

⁹² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 176—177.

⁹³ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 30.

**ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФСКИХ
НАУК**

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Потребность дать моим слушателям руководство к моим философским чтениям является ближайшим поводом к тому, чтобы издать этот всеохватывающий обзор философии раньше, чем я это предполагал сделать.

Природа *очерка* (Grundrisse) не только исключает исчерпывающее изложение идей со стороны их содержания, но и (в особенности) ограничивает систематическое развитие идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия. Название этой книги должно указывать как на то, что она охватывает собой всю философию в целом, так и на намерение оставить изложение частных для устных чтений.

В очерках, ввиду того что содержание предполагается заранее установленным и известным и должно быть изложено сжато, больше заботятся о *внешней целесообразности* расположения и размещения материала. Так как, однако, наше изложение не подходит к этому случаю, а дает новую обработку философии по методу, который, как я надеюсь, будет еще признан единственно истинным, тождественным с содержанием, то я счел бы для себя более удобным по отношению к публике, если бы обстоятельства позволили мне предпослать краткому очерку более подробную работу о других частях философии, подобную той, которую я дал о первой части целого, о *логике*¹. Я полагаю все же, что хотя в этом очерке пришлось ограничить ту сторону изложения, благодаря которой содержание становится ближе *представлению* и эмпирической осведомленности, однако что касается

переходов, которые могут быть только опосредствованием, обусловленным *понятием*, то я выявил их достаточно определенно, чтобы показать отличие метода, применяемого в этом очерке, от лишь *внешнего порядка*, которым пользуются другие науки, а также от известной *манеры*, ставшей обычной в философских рассуждениях; эта последняя исходит из некоторой наперед принятой *схемы* и с ее помощью располагает материал рассмотрения в параллельные ряды таким же внешним образом и еще более произвольно, чем первый способ, и по чрезвычайно странному недоразумению хочет заменить необходимое развитие понятия случайными и произвольными связями.

Мы были свидетелями того, как этот же самый произвол овладел содержанием философии, пустился на самые рискованные авантюры мысли и в продолжение некоторого времени импонировал честным и добросовестным людям, в то время как другие видели в нем дошедшие до безумия выверты. Но содержание этого произвола не было ни импозантным, ни безумным, чаще всего в нем можно было узнать общеизвестные тривиальные положения; точно так же и форма его представляла собой лишь плоскую манеру преднамеренного, методического и дешевого остроумия, проявлявшегося в установлении причудливых связей и в натянутых чудачествах (под маской серьезности в этой форме скрывались самообман и обман публики). С другой стороны, мы видели, как поверхностность, *скудость мысли*² сама себя нарекла благоразумным скептицизмом и критицизмом непритязательного разума, видели, как вместе с пустотой идей возрастали сомнение и суетность. Оба этих направления духа в продолжение долгого времени копировали немецкую основательность, утомляли более глубокую философскую мысль и имели своим результатом такое равнодушие и даже презрение к науке философии, что в настоящее время мнимая скромность также считает себя вправе высказывать свое мнение о глубочайших философских вопросах, отвергая возможность разумного их познания, формой которого когда-то считали *доказательство*.

Первое из затронутых явлений можно рассматривать как юношеский задор новой эпохи, проявившийся как в научной, так и в политической области. Этот задор шумно и восторженно приветствовал зарю обновленного духа, без предварительной углубленной работы стал наслаждаться идеей и в продолжение известного времени

упивался надеждами и перспективами, которые она обещала, и мы легче миримся с его излишествами, потому что в его основании лежит здоровое ядро, а тот поверхностный туман, которым он окружил это основание, должен сам собой рассеяться.

Второе явление внушает бóльшую неприязнь, потому что оно обнаруживает расслабленность и бессилие и старается прикрыть их самомнением и высокомерием, наставнически критикует философских гениев всех веков и превратно понимает как их, так и в особенности самое себя.

Но тем отраднее видеть и прибавить к вышесказанному, что в противоположность этим двум направлениям сохранились непредубежденный, несуетный философский интерес и серьезная любовь к *высшему познанию*. Если этот интерес иногда хватался больше за форму *непосредственного знания и чувства*, то все же он в высшей степени обнаруживает глубокую внутреннюю потребность в разумном понимании, которое одно лишь сообщает человеку его достоинство, потребность, выражающуюся в том, что для этого интереса точка зрения непосредственного знания и чувства возникает лишь как *результат* философского знания, и он, следовательно, признает (по крайней мере как *условие*) то, что по видимости отвергает.

Этому интересу к познанию истины я посвящаю настоящую попытку дать введение или пособие для его удовлетворения; пусть же эта цель заслужит нашему очерку благосклонный прием.

Гейдельберг, май 1817 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Благосклонный читатель увидит, что в этом новом издании многие части переработаны и развиты более точно и подробно; при этом я старался смягчить и сжать формальную сторону изложения; я стремился также посредством более обширных экзотерических примечаний приблизить абстрактные понятия к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них. Но необходимая в очерке сжатость изложения, а помимо этого и трудности трактуемого здесь предмета приводят к тому, что и это второе издание сохраняет то же назначение, которое имело первое издание: оно должно служить книгой для предварительного чтения, необходимые разъяснения к которой должны быть даны в устных лекциях. Название *«Энциклопедия»* по первоначальному своему смыслу допускает, по-видимому, меньшую строгость научного метода и внешнего расположения материала, но характер трактуемого предмета требует, чтобы основой изложения оставалась логическая связь.

Есть даже слишком много поводов и побуждений, заставляющих меня высказаться о позиции моей философии по отношению к духовным и лишенным духа веяниям современного образования, а это можно сделать лишь экзотерически, например, в предисловии. Хотя эти веяния и считают необходимым занять определенную позицию по отношению к философии, в них нет ни следа научного философствования, они не философствуют, а подходят к философии со стороны, так и оставаясь вне ее. Неприятно и даже рискованно становиться на такую чуждую науке почву, ибо подобные заявления и объяснения не

способствуют тому пониманию, которое единственно только и может быть целью истинного познания. Однако коснуться некоторых явлений все же, пожалуй, полезно и даже необходимо.

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских изысканиях, — это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил неустрашимую волю к истине. Он вскоре находит, что только метод в состоянии обуздывать мысль, вести ее к предмету и удерживать в нем. Впоследствии обнаруживается, что такой методический путь сам есть не что иное, как воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила; но это воспроизведение в глубочайшей, свободнейшей стихии духа.

Еще не так давно миновало то счастливое, по видимости, состояние немудрствования, когда философия шла рука об руку с науками и образованием, когда умеренное рассудочное просвещение уживалось одновременно и с потребностью самостоятельного разума, и с религией, когда естественное право жило в мире с государством и политикой, а эмпирическая физика носила название естественной философии. Но это согласие было довольно поверхностным, самостоятельное разумение на деле находилось во внутреннем противоречии с религией, а естественное право противоречило государству. После этого многого мира произошло разделение, противоречие получило дальнейшее развитие; но в философии дух празднует примирение с самим собой, так что эта наука находится в противоречии лишь с вышеуказанным противоречием и с его затушевыванием. Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытным знанием, разумной действительностью права и простодушной религией и благочестием, это мнение является скверным предрассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание. Мыслящий ум не только не отвращается от их содержания, а углубляется в него, учится и укрепляется на них, как и на созерцании великих явлений природы, истории и искусства, ибо это богатое содержание, поскольку оно мыслится, и есть сама спекулятивная идея. Коллизия между этими формами и философией наступает только тогда, когда они выходят за свойственные

им пределы, облачают свое содержание в категории и делают содержание зависимым от последних, не доводя их до понятия и не завершая их в идею.

Важный отрицательный вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредствование с истиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нем непосредственно содержится. Вместо того чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий, отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния их стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки, будто недостаточность конечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем оно менее критично. На такой скудной категории, как *непосредственность*, и без дальнейшего ее исследования, согласно этому взгляду, должны быть утверждены возвышеннейшие потребности духа, и эта скудная категория должна творить над ними свой суд. При этом, в особенности когда рассматриваются религиозные вопросы, часто можно встретить, что философствование совершенно устраняется, как будто этим изгоняется всякое зло и достигается обеспечение от заблуждения и иллюзии. Тогда предпринимают исследование истины исходя из неизвестно откуда заимствованных предпосылок и при помощи рассуждательства (*Räsonnement*), т. е. применяют обычные определения мышления о сущности и явлении, основании и следствии, причине и действии и т. д. и делают выводы, руководствуясь этими и другими отношениями сферы конечности. «От злого избавились, но зло осталось»³, и зло в девять раз хуже прежнего, так как емуверяются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются устранить, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование, сознающее природу и ценность отношений мышления, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участь испытывает философия в руках представителей вышеуказанной точки зрения, когда они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда сам *факт* физической или духовной и в особенности религиозной жизни искажается этой неспособной понять его рефлексией. Однако подобное рефлексивное понимание имеет само по себе тот смысл, что факт должен быть возведен в некое знание, и трудность заключается в переходе от предмета к знанию, который совершается посредством размышления. Этой трудности не существует больше в самой науке, так как в ней факт философии представляет уже готовое знание, понимание его означало бы, следовательно, здесь лишь *размышление* (Nachdenken) в смысле *последовательного* (nachfolgenden) мышления, и только обсуждение требовало бы размышления в обычном его значении. Но не критический рассудок обнаруживает также свою недостаточность даже в простом схватывании определенно высказанной идеи; он так мало сомневается в содержащихся в нем самом предпосылках, что оказывается неспособным даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи. Этот рассудок странным образом совмещает в себе две несовместимые черты: его поражает в идее полное несовпадение и даже явное противоречие с его собственным способом употребления категорий, и в то же время он не подозревает, что существует и применяется другой способ мысли, нежели тот, который свойствен ему, и что поэтому он должен здесь мыслить иначе, чем привык. Таким образом, оказывается, что идея спекулятивной философии принимается в ее абстрактной дефиниции, причем либо полагают, что всякая дефиниция должна сама по себе выступать в качестве ясной и завершенной и иметь свой критерий и пробный камень только в заранее принятых представлениях, либо по меньшей мере не знают, что смысл, равно как и необходимое доказательство дефиниции, содержится только в ее развитии и в том, что она является результатом этого развития. Так как идея есть вообще *конкретное, духовное* единство, а рассудок состоит в понимании определений понятия лишь в их абстрактности и, следовательно, в их односторонности и конечности, то это единство превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное пустое тождество, в тождество, в котором, следовательно, не существует различия,

а все есть одно и то же, в том числе добро и зло. Название *система тождества*, или *философия тождества*⁴, сделалось поэтому общепринятым для обозначения спекулятивной философии. Если бы кто-нибудь произнес свое кредо так: «Верую в бога отца, творца неба и земли», — то было бы удивительно, если бы кто-либо другой заключил уже из первой половины этого предложения, что произнесший такое кредо верует в бога — творца неба и, следовательно, считает землю несотворенной, считает материю вечной. Что данный человек в своем исповедании веры сказал, что он верует в бога — творца неба, — несомненный факт, и, однако, этот факт в вышеуказанном его понимании совершенно ложен; он настолько ложен, что этот пример должен казаться невероятным и тривиальным. И однако, именно таково рассудочное понимание философской идеи, это насильственное расщепление ее пополам. А для того чтобы не могло возникнуть недоразумения относительно характера тождества, которое, как уверяют нас, есть принцип спекулятивной философии, тотчас же вслед за ясно высказанным поучением следует опровержение, например: говорят, что субъект *отличен* от объекта, конечное отлично от бесконечного и т. д., как будто духовное конкретное единство лишено в себе определений и не содержит само в себе различия, как будто кто-либо не знает, что субъект отличен от объекта, бесконечное отлично от конечного, или как будто философии, углубившейся в свою школьную мудрость, следует напоминать, что вне школы существует мудрость, для которой это различие есть нечто вполне известное.

Но если, с одной стороны, упрекают философию в том, что, так как ей неизвестно различие вообще, в ней отпадает также различие между добром и злом, то, с другой стороны, охотно воздают ей справедливость и великодушно соглашаются, что «философы в своих писаниях не всегда развивают те пагубные выводы, которые *связаны* с их основным положением» * (может быть, именно потому и не развивают этих выводов, что эти выводы вовсе

* Слова г-на Толюка в его «Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik», стр. 13. Глубоко чувствующий Толюк также поддается соблазну идти проторенной дорожкой в своем понимании философии. Рассудок, говорит он, может ставить следующую альтернативу: либо существует всеобуславливающая первооснова, — тогда последнее основание меня самого тоже лежит в ней и мое бытие и свобода моих поступков суть лишь иллюзии; либо я действительно представляю собой отличное от первоосновы су-

не вытекают из их основного положения). Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них.

пчество, поступки которого не обусловлены первоосновой и не поражаются ею, — тогда первооснова не есть абсолютное, всеобъемлющее существо; следовательно, не существует бесконечного бога, а существует много богов и т. д. Первое положение исповедуют, по словам г-на Толюка, все глубоко и тонко мыслящие философы. (Я просто не понимаю, почему, по мнению г-на Толюка, первая односторонность глубже второй.) Выводы, которые, как указано выше, эти философы не всегда делают, заключаются в том, «что нравственное мерило человека не всегда абсолютно истинно, а *собственно говоря* (курсив самого автора) добро и зло одинаковы и лишь по видимости различны». Уж лучше вовсе не рассуждали бы о философии те, которые при всей глубине своего чувства еще находятся в такой мере в плену у односторонности рассудка, что знают в этой проблеме лишь или-или, считают, что мы непременно должны либо признать первооснову, в которой индивидуальное бытие и его свобода есть лишь иллюзия, либо признать абсолютную самостоятельность индивидуума, и ни в малейшей степени не подозревают, что по отношению к этим двум односторонностям опасной, как ее называет г-н Толюк, дилеммы следует ответить: не «или то, или другое», а «*ни то, ни другое*». Он, правда, говорит на стр. 14 о таких умах (а эти умы, по его мнению, и суть настоящие философы), которые принимают второе положение (это, надо полагать, то, что раньше он называл первым положением) и снимают противоположность между *безусловным* и обусловленным бытием посредством *безразличного первобытия*, в котором все соотносительные противоположности взаимно проникают друг в друга. Но не замечает ли г-н Толюк, говоря, таким образом, что безразличное первобытие, в котором, по его словам, противоположности взаимно проникают друг в друга, есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г-н Толюк, таким образом, единым духом говорит, что надо устранить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устранить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что совершает ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г-на Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений, и, между прочим, в безопасности в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г-на Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведение глу-

Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю больше для того, чтобы показать на примере пустоту такого понимания философии, чем для того, чтобы оправдать последнюю. Именно для этого мы здесь рассмотрим лишь спинозизм — философию, в которой бог определяется только как *субстанция*, а не как субъект и дух. Это различие касается *определения* единства; только оно имеет здесь значение. Об этом *определении*, хотя оно и представляет собой факт, ничего, однако, не знают те, которые называют философию системой тождества и даже утверждают, что, согласно философии, *все есть одно и то же*, добро и зло также *одинаковы*. Все эти выражения обозначают худшие виды единства, о которых не может быть речи в спекулятивной философии, и только не вышедшее из варварства мышление может употреблять их для выражения идей. Что же касается указания, что в философии Спинозы не признается *в себе* или *собственно* (*eigentlich*) различие между добром и злом, то мы должны

бокое чувство, ставящее их, по-видимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его определение, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собой то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли — содержание, которое глубокомыслие г-на Толюка скорее всего должно было бы заметить в идее.

Однако бывает, что г-н Толюк в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г-н Толюк. Поставив на одной стороне своей мнимофилософской дилеммы первооснову и назвав ее затем (стр. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую сторону дилеммы как точку зрения социнянцев, пелагианцев и философов-популяризаторов и говорит, что, согласно этой точке зрения, «не существует бесконечного бога, а существуют *многочисленные* боги, каковыми именно являются *все* те существа, которые отличны от так называемой первоосновы и которые наряду с этой так называемой первоосновой обладают самостоятельным *бытием* и *действованием*». На самом же деле на этой стороне дилеммы даны не только многочисленные боги, а *все* и *вся* (все конечное признается здесь обладающим самостоятельным *бытием*) *суть* боги. На этой стороне дилеммы, следовательно, г-н Толюк должен находить свое *всебожие*, свой *пантеизм*, а не на первой стороне дилеммы, богом которой он ясно и определенно делает *единую* первооснову и где, значит, имеется только *монотеизм*.

задать вопрос: что это *собственно* означает? Если оно означает природу бога, то ведь никто не будет требовать, чтобы в нее было привнесено зло. Субстанциальное единство в философии Спинозы есть само добро; зло есть лишь раздвоение; в субстанциальном единстве Спинозы, следовательно, менее всего имеется одинаковость добра и зла, последнее, наоборот, исключается из него. Поэтому и в боге как таковом также мало существует различие между добром и злом, ибо это различие существует лишь в раздвоенном, в том, в чем существует и само зло. Далее, мы встречаем в спинозизме также и различие: *человек в этой системе отличен от бога*. Пусть система с этой стороны нас не удовлетворяет в теоретическом отношении, ибо в ней человек и все конечное вообще, хотя они и низводятся этой системой на степень модусов, *выступают*, однако, в ходе рассмотрения *наряду* с субстанцией, все же здесь, в человеке, где существует различие, оно существует также и как различие добра и зла, и лишь здесь оно *собственно* существует, ибо только здесь его настоящее место. Если при рассмотрении спинозизма имеют в виду субстанцию, то в ней, разумеется, нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с точки зрения субстанции зло, как и все конечное, и *мир вообще* (см. § 50, примечание), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду тот пункт системы, где мы встречаем человека и отношение его к субстанции и где только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части этики, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать правильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безграничная любовь к богу, так и в том, что эта чистота морали является последовательным выводом из системы. *Лессинг* сказал в свое время, что со Спинозой обходятся как с мертвой собакой. Мы не можем сказать, что в наше время лучше обходятся со спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, и такого минимума спекулятивная философия в любом случае имеет право требовать.

История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет. Так, например, можно сказать, что Сократ открыл определение *цели*, которое было развито и определено Платоном и в особенности Аристотелем. «История философии» Бруккера так не критична не только в отношении внешних исторических фактов, но также и в изложении учений, что она приписывает древнейшим греческим философам по двадцати, тридцати и более положений, как принадлежащие им философемы, среди которых ни одна в действительности не принадлежит им. Все они — выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и ложно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собой лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собой переход к более глубоким принципам. Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Бруккером, недопустим не только потому, что древнейшие греческие философы сами не извели тех выводов, которые, по его мнению, содержатся в их принципах, не только, следовательно, потому, что эти философы не высказали определенно этих выводов, а главным образом потому, что, делая эти выводы за древних греческих философов, им навязывают признание и применение конечных отношений мыслей, явно противоречащих замыслу этих философов, бывших спекулятивными умами; выводы эти лишь оскверняют чистоту философской идеи и фальсифицируют ее. Но если там, где дело идет о древних философских учениях, от которых до нас дошли лишь немногие положения, такое искажение может в свое оправдание ссылаться на то, что оно якобы делает правильные выводы, то это оправдание отпадает, когда дело идет о таком философском учении, которое, с одной стороны, само формулировало свою идею в определенных мыслях и, с другой — само же исследовало и точно определило ценность категорий. Если, несмотря на это, идею уродуют, выхватывают из учения лишь *один* момент и (как это делается по отношению к тождеству) выдают его за целое и если, совершенно не задумываясь, применяют категории как попало, применяют их в том виде, какой они имеют в повседневном сознании, в их односто-

ронности и неистинности, то такое ложное понимание решительно не имеет оправдания. Опирающееся на развитую культуру мысли познание отношений мысли есть первое условие правильного понимания философского факта. Но принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом примитивность мысли. Познание мыслей и, значит, культура субъективного мышления так же мало представляют собой непосредственное знание, как какая-нибудь другая наука или какое-нибудь другое искусство и умение.

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания — одно и то же, но, подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно — на языке богов, а другое — на языке недолговечных людей⁵, — так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия. Если хотят исходя из религии говорить и судить так же и о философии, то для этого требуется нечто большее, чем одно только обладание привычкой говорить на языке повседневного преходящего сознания. Основой научного познания является внутреннее содержание, обитающая внутри его идея и ее живая жизнь в духе точно так же, как религия в не меньшей мере есть развитое чувство, дух, пробудившийся к самоотчету, развернутое содержание. В новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно скудное и плоское содержание. До тех пор пока религия обладает определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с нею соединиться. Но это в свою очередь не следует понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и согласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделимы друг от друга, что после этого отделения они соединяются лишь внешней связью.

Из сказанного выше следует, наоборот, то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя. Истинная религия, религия духа, должна обладать кредо, неким содержанием; дух есть существенно сознание и, следовательно, сознание ставшего предметным содержания; как чувство он есть то же самое содержание, только еще не предметное, он лишь *качествует* (qualiert), употребляя выражение Якоба Бёме, есть лишь низшая ступень сознания и даже, можно сказать, сознание в форме души, общей человеку с животными. Лишь мышление превращает душу, которой одарено и животное, в дух, и философия есть лишь сознание человеком этого содержания — духа и его истины — также и в форме той своей существенности, которая отличает человека от животного и делает его способным к религии. Сгустившаяся в одну точку, сосредоточившаяся в сердце религиозность должна делать существенным моментом своего возрождения его сокрушение и изнурение содержания; она, однако, должна была бы вместе с тем вспомнить, что она имеет дело с сердцем духа, что духу вручена власть над сердцем и что эта власть может осуществиться лишь постольку, поскольку он сам возродится. Это возрождение духа из естественного состояния невежества и заблуждения совершается посредством обучения *объективной истине*, содержанию и основанного на свидетельстве духа верования в объективную истину. Это возрождение духа есть, между прочим, непосредственно также и возрождение сердца, освобождение его от чванливости одностороннего рассудка, от суетной уверенности в том, например, что конечное отлично от бесконечного, что философия необходимо должна быть или многобожием, или, у более проникательных умов, пантеизмом и т. д., освобождение сердца от таких жалких воззрений, которыми смиренное благочестие превозносится перед философией, равно как и перед теологическим познанием. Если религиозность упорствует в своей узкой и потому бездуховной интенсивности, то она, разумеется, видит только противоположность между этой ее ограниченной и ограничивающей формой и духовной экспансией религиозного и философского учения как такового *. Но мыслящий дух не только не довольствуется

* Возвращаясь еще раз к г-ну Толюку, которого можно рассматривать как восторженного представителя пиелистического на-

удовлетворением, доставляемым немудрствующей чистой религиозностью, но и точка зрения такой религиозности является результатом его собственных рефлексии и резонирования. Ее презрительное отношение почти ко всяким учениям, ее свобода от последних есть дело поверхност-

правления, мы должны сказать, что отсутствие определенного учения явно сказывается в его произведении, носящем название «*Über die Lehre von der Sünde*», 2-е издание (оно только что попало мне в руки). Меня удивил способ рассмотрения учения о троичности в его сочинении «*Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*», впрочем, за тщательно собранные в нем исторические сведения я искренне благодарен автору. Он называет это учение *схоластическим*. Оно во всяком случае гораздо древнее, чем то учение, которое носит название схоластического. Он рассматривает его только с внешней стороны, со стороны его предполагаемого исторического возникновения из умозрений относительно некоторых мест из Библии и под влиянием философии Платона и Аристотеля (стр. 41). В своем же сочинении о грехе он, нужно сказать, обходится с этим догматом по-кавалерийски, объявляя его (стр. 220) способным служить лишь *рамкой*, в которой могут быть расположены учения веры (какие?); по г-ну Толюку, следует даже применить к этому догмату выражение (стр. 219), что он кажется фата-морганой, стоящей на берегу (может быть, на мели духа?). Но «фундаментом» (там же, стр. 221, г-н Толюк говорит о треножнике), на котором может быть основана вера, учение о троичности «*никогда не явится*». Не являлось ли, однако, это учение как самое святое всегда или по крайней мере с давних пор главным содержанием самой веры в качестве кредо и не было ли оно фундаментом субъективной веры? Как может без этого догмата обладать более чем моральным или, если угодно, более чем языческим смыслом — христианским смыслом — учение об искуплении, которое г-н Толюк с такой энергией старается поднять на высоту чувства? И о других, более частных, догматах мы также ничего не находим в этом произведении; г-н Толюк, например, всегда доводит своих читателей лишь до страданий и смерти Христа, но ни до его воскресения и восседания одесную Отца, ни до сошествия святого духа. Одним из главных определений в учении об искуплении является *наказание за грехи*; последним является у г-на Толюка (стр. 119 и сл.) угнетенное самосознание и связанная с этим отверженность, в которой пахотятся все те, которые живут *вне* бога, единственного источника блаженства, равно как и святости, так что грех, сознание вины и отверженность не могут быть *мыслимы* друг без друга (здесь, таким образом, нас доводят также и до мышления, и точно так же на стр. 120 автор показывает, что определения проистекают из *природы* бога). Это определение наказания за грехи есть то, что получило название *естественного* наказания за грехи и что (так же, как и безразличное отношение к учению о троичности) является результатом и поучением обычно столь поносимых г-ном Толюком разума и просвещения. Недавно в верхней палате английского парламента провалился билль, касавшийся *унитариев*. По этому поводу одна английская газета сообщила о многочисленности унитариев в Европе и Америке и

ного рассудка, и, пользуясь мышлением, которым она сама заражена, для нападков на философию, точка зрения такой религиозности с трудом удерживается на тонком бессодержательном острие абстрактного чувства. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь в извлечении поучительное слово г-на *Франца фон Баадера* о такой форме благочестия из предисловия к 5-му выпуску «*Fermenta Cognitionis*», стр. IX и следующая.

«До тех пор, — говорит он, — пока наука не возвратит снова религии уважения, основанного на свободном исследовании и, следовательно, подлинном убеждении, вы, благочестивые и неблагочестивые, со всеми вашими заповедями и запретами, со всеми вашими разговорами и действиями, не поможете беде, и не пользующаяся уважением религия не будет пользоваться также и любовью. Ибо любить настоящим образом, от души, мы можем только то, что пользуется искренним уважением и что мы признаем, несомненно, достойным такого уважения; только такого рода *amor generosus*⁶ может служить на пользу и религии. Другими словами: если хотите, чтобы снова расцвела религиозная практика, то позаботьтесь о том, чтобы мы снова получили разумную теорию этой практики, и не очищайте поля битвы вашим противникам (атеистам) *неразумным* и *богохульным* утверждением, что нечего и думать о такой теории религии, ибо она невозможна, утверждением, что религия есть дело сердца, в котором мы имеем право и даже должны отказаться от услуг головы» *.

Относительно скудости содержания мы можем еще заметить, что о ней можно говорить лишь как о внешнем состоянии религии в определенную эпоху. Пожалуй, достойна сожаления такая эпоха, которая нуждается в том,

затем прибавила: «На Европейском континенте протестантизм и унитаризм являются в настоящее время большей частью синонимами». Дело theologов решить, отличается ли догматика г-на Толюка от обычного учения в одном или самом большем в двух пунктах; при более близком рассмотрении окажется, может быть, что и в этих пунктах между ними нет никакого различия.

* Г-н Толюк несколько раз цитирует места из трактата Ансельма «*Cur Deus homo*» и хвалит (стр. 127, «*Die Lehre von der Sünde*») «глубокое смирение этого великого мыслителя»; но почему он не вспоминает и не цитирует также (цитированное в § 77 «Энциклопедии») место из того же трактата: «*Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, intelligere*»⁷. Если кредо сводится к немногим догматам, то остается мало материала для познания, и познание не приведет к большим результатам.

чтобы вызвать одну лишь голую веру в бога, о чем так старался благородный *Якоби*, и чтобы только пробудить в душах, вдобавок к этой вере, концентрированное христианское чувство. Но нельзя вместе с тем не заметить, что даже в этом стремлении скрыто содержатся более высокие принципы (см. введение к «Логике», § 64). Перед наукой же простирается богатое содержание, созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, и это содержание простирается перед нею не как нечто данное, которым обладали лишь *другие*, не как содержание, которое для нас стало прошлым, результатом которого являются лишь знания, дающие пищу памяти и материал для проявления нашего остроумия в критике исторических сообщений, но как познание, питающее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. Все наиболее возвышенное, глубокое и сокровенное было открыто в религиях, философских учениях и произведениях искусства в более или менее чистых, более или менее ясных, а иногда весьма отпугивающих образах. Надо признать особой заслугой г-на *Франца фон Баадера*, что он не только продолжает напоминать об этих формах, но и глубоко спекулятивно показывает научное значение их содержания, выявляя их философскую идею и убедительно доказывая правильность своего понимания этого содержания. Глубокомыслие *Якоба Бёме* доставляет для этого особенно подходящие повод и формы. Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*⁸. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формах, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собой разумеется, *триединого* бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставляя их служить для выражения форм духа и мысли. Гнозис г-на фон Баадера, примыкающего к Бёме, представляет собой своеобразный способ возбуждать интерес к философии. Этот гнозис энергично восстает как против успокоения на бессодержательной поверхности просветительства, так и против благочестия, желающего оставаться лишь

интенсивным благочестием. Поэтому г-н фон Баадер доказывает во всех своих произведениях, что он далек от того, чтобы считать этот гнозис единственным способом познания. В этом способе познания есть свои неудобства, его метафизика не заставляет себя перейти к рассмотрению самих категорий и методическому развитию содержания; она страдает несоответствием понятия тем диким или остроумным формам и образованиям, какие применял Бёме; метафизика г-на фон Баадера вообще страдает тем, что для нее абсолютное содержание является *предпосылкой*, исходя из которой она объясняет, резонирует и опровергает *.

* Мне очень приятно убедиться как из содержания новейших произведений г-на фон Баадера, так и из определенных его указаний на многие мои положения, что он согласен со мной в этих пунктах. Относительно же большей части тех положений, а может быть, и относительно всех положений, которые он оспаривает, мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям. Здесь я хочу коснуться лишь одного упрека, который он делает мне в *«Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. 1824»*, стр. 5 (ср. стр. 56 и сл.). Там он говорит, что некая философия, «ведущая свое происхождение от натурфилософской школы, выставляет ложное понятие материи, утверждая о преходящей и носящей в самой себе разложение сущности сего мира, что она непосредственно произошла и вечно исходит от бога, что она как вечное исхождение (овнешнение) бога обуславливает его вечное возвращение к себе (как духу)». Что касается первой части этого представления — *происхождения* (Hervorgehen) (это вообще категория, которой я не употребляю, так как она представляет собой лишь образное выражение, а не категорию) материи из бога, то я не вижу здесь ничего иного, кроме того, что это положение содержится в определении, что бог есть творец мира; что же касается второй части этого представления — утверждения, что вечное исхождение обуславливает возвращение бога к себе как к духу, то я должен сказать, что г-н фон Баадер выдвигает здесь *«обуславливание»* (das Bedingen) — категорию, которая и сама по себе неподходяща и которую я тоже никогда не употребляю для обозначения данного отношения; напомним о том, что я сказал выше относительно некритического смещения определений мысли. Обсуждение же вопроса о *непосредственном* или *опосредствованном* происхождении материи привело бы лишь к совершенно формальным определениям. В том, что г-н фон Баадер сам говорит (стр. 54 и сл.) о понятии материи, я не вижу различия с моими определениями последней. И точно так же я не понимаю, чем помогает разрешение абсолютной задачи — постигнуть сотворение мира как понятие — указание г-на фон Баадера (стр. 58), что материя «не есть непосредственный продукт единства, но есть продукт того из его *принципов* (уполномоченных, элохимов⁹), которые оно вызвало для этой цели». Означает ли это (ибо по грамматическому расположению оно не вполне ясно), что материя есть продукт принци-

Мы имеем, можно сказать, *достаточно* и даже с *избытком* более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистицизирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы *открывать* идею в этих образах, и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявлялось в этих образах по крайней мере как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и исходя из них строить произвольные философии, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего. Самонадеянные умы, кроме того, легко впадают в искушение приписать себе как открытие то, что они узнали от других, и они тем более склонны верить в эти открытия тогда, когда они возражают против людей, сделавших эти открытия, или стараются их унижить; правильнее будет сказать, что самонадеянный ум потому и раздражен против этих людей, что у них он почерпнул свои взгляды.

Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, говорится, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность — и только это достойно нашей науки, — чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее до-

пов, или оно означает, что материя вызвала эти элохимы и дала им производить ее, во всяком случае эти элохимы или весь круг элохимов должны быть поставлены в отношение к богу, которое не уясняется тем, что вставляются промежуточные элохимы.

стойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными. Если должно обновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержание вечно юно, то та форма, которую придали идее *Платон* и с еще большей глубиной *Аристотель*, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только непосредственно дает ее понимание, но есть также шаг вперед самой науки. Однако понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантазмагиях.

Подобно тому как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi*¹⁰, и, наоборот, исходя из ложного нельзя познать истину, так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишенного понятия образа, но этот последний исходя из своей внутренней истины не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней. Такого суждения я должен пожелать также и этому опыту, и только такое суждение я могу уважать и принимать во внимание.

Берлин, 25 мая 1827 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

В это, третье издание внесены значительные исправления; особое внимание было обращено на то, чтобы сделать изложение более ясным и определенным. Но так как цель этого учебника — служить руководством, то я должен был сохранить по-прежнему сжатый, формальный и абстрактный стиль. И в этом издании книга также остается руководством для студентов, которые получают необходимые разъяснения лишь при слушании лекций.

Со времени выхода в свет второго издания появилось много отзывов о моих философских работах, которые большей частью обнаружили, что их авторы имеют мало призвания к этому делу. Такие легкомысленные возражения на произведения, которые продумывались в продолжение многих лет и были обработаны со всей серьезностью, приличествующей предмету и удовлетворяющей научным требованиям, являют собой отнюдь не утешительное зрелище дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительного неуважения и т. д., и уж нечего говорить, что в них нет ничего поучительного. Цицерон в *Tusculanae disputationes*, I, II, говорит: «*Est philosophia paucis contenta iudiciis, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisus et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit*»¹¹.

Нападки на философию тем популярнее, чем меньше в них обнаруживается разума и основательности. Мелкая отвратительная страсть легко усваивается, потому что она встречает отклик в других людях, и невежество также охотно готово ее понять. Некоторые предметы воспринимаются органами чувств или даны представлению в

цельном созерцании. Все чувствуют поэтому, что необходимо, хотя бы и в ничтожной степени, знать их, чтобы быть в состоянии иметь о них свое мнение. Они, кроме того, заставляют вспомнить о требованиях здравого рассудка, ибо даны как знакомые, ясно очерченные предметы. Но отсутствие всего этого — как знаний, так и здравого смысла — не мешает бесстрашно нападать на философию или, вернее, на какой-то фантастический пустой образ воображения, который невежество создает себе и убеждает себя в том, что это и есть философия; не имея перед собою ничего такого, что могло бы служить им руководящей нитью, невежды всецело впадают в неопределенные, пустые и, следовательно, бессмысленные рассуждения. В другом месте я взял на себя неприятный и бесплодный труд осветить подобные сотканные из страстей и невежества явления и показать их во всей неприкрытой наготе ¹².

Недавно могло казаться, что на почве теологии и даже религиозности в широких кругах начнется более серьезное научное исследование вопросов о божестве, божественных предметах и разуме. Но уже начало движения показало тщетность этих надежд, ибо поводом для движения служило *личное*, и ни притязания выступающего обвинителем благочестия, ни притязания подвергающегося нападению свободного разума не поднялись на высоту самой *сути* дела; еще менее они поднялись до сознания того, что для правильного выяснения дела нужно вступить на почву философии. Продиктованные личными мотивами нападки на философию, опиравшиеся на очень специальные внешние стороны религии, выступали с чудовищным притязанием (на основании присвоенного ими полномочия) вершить суд над отдельными лицами, отказывая им в христианском образе мыслей и тем самым клеймя их печатью земной и вечной отверженности. Данте посмел в силу права, даваемого ему вдохновением божественной поэзии, взять себе принадлежащую Петру власть над ключами и приговорил многих, правда уже умерших, современников, среди которых были даже папы и император, к вечным мукам ада. Одной новейшей философской системе был брошен позорящий упрек, что в ней отдельный человеческий индивидуум мнит себя богом ¹³; но то, в чем упрекают эту философскую систему, — ложный вывод из ее учения — представляется совершенно невинным по сравнению с действительно дерзостным притязанием выступать как судия мира, отказывая отдельным лицам в

христианском образе мыслей и утверждая тем самым их глубочайшую внутреннюю отверженность. Паролем этого полновластия служит *имя господа нашего Христа и заверение*, что господь обитает в сердцах этих судей. Христос говорит (Матф., 7, 20): «По плодам их узнаете их», по чрезвычайно наглое отвержение и осуждение своих ближних не есть добрый плод. Он говорит далее: «Не всякий, говорящий мне: *господи, господи!* войдет в царство небесное. Многие будут говорить мне в тот день: *господи, господи*, не во имя ли твое пророчили мы? не во имя ли твое изгоняли мы бесов? не во имя ли твое совершали мы многие дела? Тогда я им скажу: я вас *еще не знаю, уходите все прочь от меня, вы — грешники*». Те, которые уверяют, что лишь они одни обладают христианским образом мыслей, и требуют от других, чтобы они верили в это, пока еще не изгоняют бесов; наоборот, многие из них сами подобно верующим в преворстскую пророчицу¹⁴ слишком гордятся тем, что находятся в хороших отношениях со сбродом призраков и благоговеют перед ним, вместо того чтобы изгонять эти лживые сказки противохристианского рабского суеверия. Столь же мало они оказываются способными изрекать мудрость, а совершать великие дела познания и науки, что, собственно, должно было быть их назначением и обязанностью, они уже совершенно не способны: начетничество еще не есть наука. Занимаясь странненьким исследованием множества безразличных периферийных вопросов веры, они тем скуднее в отношении самого ядра и внутреннего содержания ее; по отношению к последнему они довольствуются именем господа нашего Христа и намеренно с презрением отказываются от разработки учения, которое является фундаментом веры христианской церкви, ибо расширение духовного, мыслящего и научного содержания служило бы помехой самомнению, субъективной гордости бездуховного, бесплодного в добрых делах, богатого лишь плохими плодами заверения, что они одни обладают христианским образом мыслей; развитие учения не только служило бы помехой этому самомнению, но прямо запрещало бы и даже уничтожало его. Священное писание вполне определено и сознательно различает между таким духовным развитием и голой верой, и это различие, согласно писанию, состоит в том, что вера становится *истиной* только через духовное развитие. «Из тела того, кто *верует* в меня, — говорит Христос (Иоанн, 7, 38), — будут изливаться потоки живой воды». Эти слова

Тотчас же разъясняются в стихе 39 в том смысле, что, однако, не вера как таковая в чувственно существовавшую во времени личность Христа приводит к такому результату, что эта вера еще не есть истина. В следующем, 39-м стихе вера, о которой говорится в 38-м стихе, определяется так, что Христос сказал это о *духе*, который *получат* верующие в него, *получат*, так как святого духа *еще не было*, ибо еще не свершилось *преображение* Иисуса. Непосредственным предметом веры является еще непреображенный образ Христа — тот образ, который в то время был чувственно наличен или, если дело идет о позднейших поколениях (по содержанию это одно и то же), личность Христа, которую мы представляем себе в этом образе. Присутствуя среди своих учеников, Христос открыл им сам, собственными устами свою извечную природу и извечное предназначение (примирить бога с самим собою и людей с ним), средства спасения и нравственное учение; вера учеников в него включает в себя все это откровение. Несмотря на это, их вера, которой отнюдь не недоставало сильнейшей уверенности, оказывается лишь началом и основой, условием дальнейшего, чем-то еще несовершенным; верующие так еще не обладают духом, должны еще *получить* его, т. е. истину, его, который явится позднее той веры, что ведет ко всякой истине. Напи же ревнители не идут дальше условия. Но уверенность, сама являясь только субъективной, приносит лишь субъективный плод формального *заверения* и с ним вместе плоды высокомерия, клеветы и осуждения. Напи ревнители наперекор Священному писанию тверды лишь в уверенности, идущей против духа, который есть развитие познания и единственная истина.

Эту поверхностность научного и вообще духовного содержания благочестие разделяет с тем воззрением, которое оно непосредственно делает предметом своего обвинения и осуждения. Рассудочное просвещение формальным, абстрактным, бессодержательным характером своего мышления опустошало религию, лишало ее всякого содержания точно так же, как благочестие, о котором мы говорим, опустошает религию, лишает ее всякого содержания, сводя веру к *заклинанию*: «Господи, господи!» В этом отношении ни одно из них не имеет превосходства над другим. А когда они начинают спорить друг с другом, у них не оказывается материала, содержания, дающего точки соприкосновения и общую почву, на которой можно было бы

начать исследование, ведущее к познанию и истине. Просветительская теология со своей стороны крепко держалась своего формализма, не хотела идти дальше апелляций к *свободе совести, свободе мысли, свободе преподавания*, к разуму и науке. Такая свобода, спору нет, представляет собой категорию *бесконечного права* духа и другое, *особенное условие* истины, присоединяющееся к первому условию, к вере. Но *какие* разумные определения и законы *содержит* в себе подлинная и свободная совесть, *каково содержание* свободной веры и свободного мышления, *какое содержание* является предметом их учения — этого материального пункта просветители не хотели касаться и застряли в формализме отрицания, в свободе заполнять свободу по произволу и мнению, так что само содержание оказалось чем-то вообще безразличным. Ближе подступиться к какому-либо содержанию было невозможно также потому, что христианское общение верующих все еще объединено и должно объединяться узами догмата, исповедания веры, общие же места и абстракции застойной, неживой, рационалистической, расщепленной водицы не допускают определенного в себе, разработанного христианского содержания и состава догматов. Те же, которые гордо зывают: господа, господа! — открыто и не стесняясь отвергают доведение веры до духа, содержания и истины.

Таким образом, хотя и было поднято много пыли, хотя было проявлено много высокомерия, враждебности, сделано много личных выпадов, высказано много пустых мест, — все это, однако, было поражено бесплодием, во всем этом отсутствовало существо вопроса, все это не могло повести к содержанию и познанию. Философия могла быть довольной, что она не замешана в споре; она находится вне области этих притязаний, вне области как нападок на личности, так и абстрактных общих мест, и, если бы она была завлечена на эту почву, ее ожидали бы одни лишь неприятности и невыгоды.

Так как из высшего и безусловного интереса человеческой природы выпало глубокое и богатое содержание и религиозность, как благочестивая, так и рефлектирующая, стала находить свое высшее удовлетворение вне содержания, то философия сделалась случайной, субъективной потребностью. Этот безусловный интерес получил в обоего рода религиозности такой характер — а создан этот характер единственно лишь резонирующим рассудком

(Raisonnement), — что для его удовлетворения нет нужды в философии. Считается даже, и справедливо считается, что философия является помехой для новоявленного, узкого удовлетворения этого интереса. Философия, таким образом, всецело предоставлена свободной потребности субъекта. Ничто не понуждает последнего заниматься ею. Потребность в философии там, где она имеется, должна, напротив, выдержать напор всякого рода запоздаваний и отсоветований. Она существует лишь как некая внутренняя необходимость, которая сильнее субъекта, которая не дает ему покоя и неустанно побуждает его дух двигаться дальше, «дабы он превозмог»¹⁵ и добыл устремлению разума достойное его удовлетворение. Таким образом, не поощряемое никаким авторитетом, не поощряемое даже религиозным авторитетом, объявленное, напротив, чем-то излишним, опасным или по крайней мере сомнительной роскошью занятие этой наукой тем более свободно, чем более его источником является лишь интерес к предмету и истине. Если, как говорит Аристотель, теория есть *высшее благо* и *высшее добро*¹⁶, то те, которые причастны этому благу, знают, что оно им дает, знают, что они находят в нем удовлетворение нужд их духовной природы. Они могут поэтому воздерживаться от предъявления другим требований заниматься философией и могут оставить их при их потребностях и тех способах, которые они находят для их удовлетворения. Мы говорили о незваном вмешательстве в дело философии; оно кричит тем громче, чем менее оно способно принять участие в этом деле, тогда как основательный и глубокий интерес к ней больше обращен в себя и меньше вовне. Пустые и поверхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но тот, кто серьезно относится к предмету, который значителен сам по себе и достигает удовлетворительного состояния только путем полного его развития, требующего долгого и упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши.

Быстрая распродажа второго издания этого энциклопедического руководства, которое, согласно его вышеуказанному назначению, не делает легким изучение философии, доставила мне удовлетворение, показав, что оно встретило не только громогласное легкомыслие и пустоту, но также молчаливое вознаграждающее участие, которого я желаю также и этому новому изданию.

Берлин, 19 сентября 1830 г.

**РЕЧЬ ГЕГЕЛЯ,
ПРОИЗНЕСЕННАЯ ИМ
ПРИ ОТКРЫТИИ ЧТЕНИЙ
В БЕРЛИНЕ 22 ОКТЯБРЯ 1818 г.**

Мм. гг. Так как я сегодня в первый раз выступаю в здешнем университете в должности преподавателя философии, к которой призвала меня милость его величества короля, то позвольте мне предпослать моим чтениям заявление, что я считаю для себя особенно желательным и приятным вступить на более обширное поле академической деятельности именно в настоящий момент и именно здесь. Что касается момента, то, по-видимому, в настоящее время наступили обстоятельства, позволяющие философии снова надеяться на внимание и любовь, и эта замолкнувшая наука теперь получает возможность вновь возвысить свой голос. Ибо еще недавно, с одной стороны, тяжелые времена заставляли придавать слишком большое значение мелким интересам повседневной жизни, а с другой стороны, высокие интересы действительности, интерес и борьба, ставившие себе целью прежде всего восстановить и спасти политическую целостность народной жизни и государства, в столь большой мере поглощали все способности духа, силы всех сословий, равно как и все внешние средства, что внутренняя жизнь духа не могла обрести спокойствия. Всемирный дух, столь занятый действительностью и отвлекаемый внешними событиями, не мог обратиться внутрь, к самому себе и наслаждаться собой на своей подлинно родной почве. Но теперь, когда поставлена преграда этому потоку действительности и когда немецкий народ спас свою национальность, основу всякой живой жизни, наступила пора, когда наряду с областью действительного мира может самостоятельно расцвести в государстве также и свободное царство мысли. В настоящее время, когда дух в столь большой мере обнаружил свое могуще-

ство, он вполне явственно показал, что лишь идеи и то, что с ними согласуется, могут сохранить существование, что все, требующее себе признания, обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью. И в особенности то государство, которое приняло меня теперь, обязано своему духовному перевесу тем, что оно приобрело вес в области действительности и политики и поставило себя в отношении могущества и независимости наравне с такими государствами, которые превосходили его по своим внешним средствам. Здесь развитие и процветание наук составляют один из существенных моментов в жизни самого государства. В здешнем университете, в этом центральном университете страны, должна также найти свое истинное место и пользоваться наибольшим попечением та наука, которая образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, т. е. философия. Однако недостаточно указать вообще, что духовная жизнь составляет один из основных моментов существования нашего государства, мы должны, кроме того, сказать, что здесь получила свое более высокое начало та великая борьба, которую народ в единении со своим государем вел за независимость, за уничтожение чужой бездушной тирании и за духовную свободу. Эта борьба была делом нравственной мощи духа, который, почувствовав свою силу, поднял свой стяг и сделал это свое чувство силой действительности. Мы должны признать неоценимым благом то, что наше поколение жило и действовало, воодушевленное этим чувством — чувством, в котором концентрировались все правовые, нравственные и религиозные силы. В таком глубоком и всеобъемлющем действии дух возвышается до своего достоинства, житейская пошлость и пустые интересы терпят крушение, поверхностность усмотрения и мнений явственно обнажается и сама собой исчезает. Эта овладевшая вообще душой глубокая серьезность образует также и подлинную почву философии. Погруженность в повседневные заботы и интересы, с одной стороны, и тщеславное самодовольство мнений — с другой, — вот что враждебно философии. В душе, которой овладело последнее, не остается места для разума, который ищет не своего, а истинного. Тщеславие должно испариться и превратиться в ничто, когда для человека становится необходимостью существенное содержание, когда он дошел до того, что лишь такое содержание имеет для него значение. Подобное существенное содержание составляло пред-

мет стремлений нашего времени, и мы видели образование того зерна, дальнейшее развитие которого во всех отношениях: в политическом, нравственном, религиозном, научном — вверено нашему поколению.

Наше призвание и наше дело состоят в том, чтобы работать над философским развитием той существенной основы, которая проявилась с новой свежестью и новой силой в недавнее время. Ее обновление, оказавшее ближайшим образом свое влияние на политическую действительность, продолжает теперь далее проявляться в более серьезном отношении к нравственным и религиозным задачам и вообще в требовании основательности и дельности, предъявляемом ко всем жизненным отношениям. Самая серьезная потребность есть потребность познания истины. Эта потребность, которая составляет отличие духовной природы от природы лишь чувствующей и наслаждающейся, образует именно поэтому глубочайшую сущность духа, она в себе, т. е. потенциально, составляет всеобщую потребность. Отчасти эта потребность была пробуждена той серьезностью, которая отличает наше время, отчасти же эта потребность составляет отличительную черту немецкого духа. Что касается превосходства немцев в разработке философии, то состояние этой дисциплины и смысл понятия «философия» у других народов показывают, что название, правда, у них сохранилось, но получило другой смысл и сам предмет захирел и исчез, так что от него едва осталось воспоминание или смутное представление. Философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней. Нам вверено сохранение этого священного светоча, и мы должны оберегать его, питать его и заботиться о том, чтобы не угасло и не погибло самое высокое, чем может обладать человек, — самосознание своей сущности. Однако и в самой Германии до начала ее возрождения мысль стала столь плоской, что считалось доказанным, что познание истины невозможно, что бог, сущность мира и дух непостижимы и непонятны, что дух должен остановиться на религии, а религия должна остановиться на вере, чувстве и чаянии без разумного знания¹⁷. Представители этой плоской философии утверждали, что мы не можем познать природу абсолютного, природу бога и того, что есть истинного и абсолютного в природе и в духе; утверждалось также, что познанию доступно или лишь отрицательное, лишь сам тот факт, что ничто истинное не доступно познанию (преимуществом быть доступным познанию пользуется одно

лишь ложное, временное и преходящее), или же лишь внешнее, следовательно, все то, что, собственно говоря, и есть ложное, временное и преходящее, а именно исторические, случайные обстоятельства, при которых появилось это мнимое познание. К такому познанию следует и относиться чисто исторически и подвергать его с внешних сторон ученому критическому разбору, ибо к его внутреннему содержанию не может быть серьезного отношения. Представители этой точки зрения пошли так же далеко, как Пилат, римский проконсул, который, услышав из уст Христа слово *истина*, ответил вопросом: что есть истина? — вопросом, имевшим тот смысл, что он, Пилат, решил эту проблему и знает, что не существует познания истины. Таким образом, то, что искони считалось наиболее недостойным и презренным — отказ от познания истины, — возведено нашим временем в высший триумф духа. Сначала, при своем возникновении, отчаяние в силах разума еще сопровождалось печалью и скорбью, но вскоре нравственное и религиозное легкомыслие, к которому присоединилось поверхностное и плоское знание, называвшее себя просвещением, открыто и спокойно признало бессилие разума и высокомерно возгордилось совершенным забвением самых высоких интересов духа. Наконец, так называемая критическая философия дала этому неведению вечного и божественного возможность придерживаться своей позиции с чистой совестью, так как эта философия уверяет, будто ей удалось *доказать*, что мы не можем ничего знать относительно вечного и божественного. Это мнимое познание даже дерзнуло присвоить себе название философии, и ничто не могло быть желаннее для поверхностных умов и характеров, ничто не было столь охотно принято ими, как это учение о незнании, благодаря которому их собственная поверхностность и пустота оказывались чем-то превосходным, желанной целью и результатом всех интеллектуальных усилий. Что мы не знаем истины и что нам дано знать одни случайные и преходящие, т. е. *ничтожные*, явления, — вот то *ничтожное* учение, которое производило и производит наибольший шум и которое господствует теперь в философии. Можно сказать, что, с тех пор как философия начала развиваться в Германии, она никогда еще не находилась в столь печальном положении, ибо никогда еще такое воззрение, такое отречение от разумного познания не достигало столь широкого распространения и не обнаруживало столь гро-

манных притязаний. Это воззрение составляет наследие предшествующей эпохи и находится в разительном противоречии со здоровым, вновь возникшим субстанциальным духом нашего времени. Зарю этого нового здорового духа я приветствую и призываю. Я делаю дело этого нового духа, утверждая, что философия должна обладать содержанием, и развивая перед вами это содержание. Главным же образом я обращаюсь с этим призывом к юношеству, ибо юность есть та счастливая пора жизни, когда человек еще не находится в плену у системы ограниченных целей, поставленных перед ним внешними нуждами, когда он способен свободно отдаваться бескорыстным научным занятиям и когда, наконец, он еще не подпал под влияние отрицательного духа суетности, бессодержательности чисто критических исследований. Здоровое еще сердце дерзает желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастными этому царству. Все, что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через идею, и цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности. Природа связана тем ограничением, что она может осуществлять разум только с необходимостью; но царство духа есть царство свободы. Все, что объединяет человеческую жизнь, что обладает ценностью и признается таковой, имеет духовную природу, и это царство духа существует только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей.

Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на том пути, на который мы вступаем. Пока я могу требовать от вас только того, чтобы вы принесли с собой доверие к науке, веру в разум, доверие к самим себе и веру в самих себя. Дерзновение в поисках истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого бы высокого мнения мы ни были о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими ¹⁸.

ВВЕДЕНИЕ

§ 1

Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания *заранее определен* в отношении исходного пункта и дальнейшего развития. Правда, она изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что *бог, и только он один*, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине. Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий дух* возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий.

Но когда приступают к мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и *доказать* как самое бытие, так и определение своих предметов. Таким образом, оказывается, что первоначального знакомства с этими предметами, даваемого представлениями, недостаточно и что бездоказательные *предположения* или *утверждения* недопустимы. Вместе с этим, однако, обнаруживается затруднение, которое состоит в том, что философия должна ведь с чего-то *начать*, между тем всякое начало как *непосредственное* составляет свою предпосылку, вернее, само есть такая предпосылка.

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно — а это, конечно, верно, — что человек отличается от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление *отличается*, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как *в себе* существует только одно мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, *выступает* сначала не *в форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления — в формах, которые должно отличать от мышления как *формы*.

Примечание. Согласно укоренившемуся с давних пор положению, превратившемуся в трюизм, человек отличается от животного мышлением; это положение может казаться тривиальным, но вместе с тем удивительно то, что приходится напоминать о таком старинном убеждении. А между тем это необходимо ввиду предрассудка нашего времени, который до такой степени отделяет друг от друга *чувство* и *мышление*, что признает их противоположными и даже враждебными друг другу и полагает поэтому, будто чувство, и в особенности религиозное чувство, оскверняется, искажается и, пожалуй, даже уничтожается мышлением и будто религия и религиозность по существу вовсе не коренятся и не пребывают в мышлении. При таком разделении забывают, что только человек способен обладать религией и что животные так же мало способны иметь религию, как право и моральность.

Когда отделяют религию от мышления, обыкновенно имеют в виду мышление, которое можно назвать *размышлением* (Nachdenken), — *рефлектирующее* мышление, делающее своим *содержанием* и доводящее до сознания *мысли* как таковые. Неряшливость, порождаемая невниманием к этому касающемуся мышления различению, незнание этого различения, которое точно определяется философией, порождает самые грубые представления о последней и навлекает на нее самые дикие упреки. Так как только человек обладает религией, правом и

нравственностью и так как он обладает ими только потому, что он — существо мыслящее, то все содержание права, религии и нравственности — будь это содержание дано чувством, верованием или представлением — произошло не без участия *мышления*; деятельность и продукты мышления *содержатся* и *даны* в них. Но одно дело — иметь такие *определяемые* и *проникнутые мышлением* чувства и представления, и другое — иметь *мысли* о *таких чувствах* и *представлениях*. Порожденные *размышлением* мысли об этих способах сознания составляют рефлексю, рассуждение и т. п., а также и философию.

Это часто приводило к господству ошибочного утверждения, будто такое *размышление* есть необходимое условие и даже единственный путь, идя по которому мы достигаем представления о вечном и истинном. Так, например, *метафизические доказательства бытия божия* (ныне уже *отошедшие в прошлое*) выдавались за нечто такое, знание чего и убеждение в чем единственно только и приводит к вере и убеждению в бытии бога. Это утверждение подобно утверждению, будто бы мы не можем есть, не узнав прежде химические, ботанические и зоологические определения пищи, и что мы должны ждать с пищеварением до тех пор, пока не окончено изучение анатомии и физиологии. Казалось бы, в этом случае полезность указанных наук в их области, как и философии в ее, сильно возрастает и даже достигает степени абсолютной и всеобщей необходимости. Вероятнее, однако, что, вместо того чтобы быть необходимыми, эти науки тогда вовсе не существовали бы.

§ 3

Содержание, наполняющее наше сознание, какого бы рода оно ни было, составляет *определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т. д., а также мыслей и понятий. Чувство, созерцание, образ и т. д. являются поэтому *формами* такого содержания, которое остается *тем же самым*, будет ли оно чувствуемо, созерцаемо, представляемо или желаемо, будет ли оно *только* чувствуемо без примеси мысли, или чувствуемо, созерцаемо и т. д. с примесью мыслей, или, наконец, *только* мыслимо. В любой из этих форм или в смешении нескольких таких форм содержание составляет *предмет* сознания. Но когда содержание делается предметом сознания, *особенности этих форм* проникают также и в *содержание*, так что соответственно каждой из них возни-

кает, по-видимому, особый предмет, и то, что в себе есть одно и то же, может быть рассмотрено как различное содержание.

Примечание. Так как особенности чувства, созерцания, желания, воли и т. д., поскольку мы их *осознаем*, называются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замещает представления *мыслями*, *категориями* или, говоря еще точнее, *понятиями*. Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и понятий. Но, обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основании мыслей и понятий. И наоборот, не одно и то же — иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. Отчасти именно с этим обстоятельством связано то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности, а эта неспособность есть в сущности только *отсутствие привычки* — мыслить абстрактно, т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в мышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории; так, например, в предложении «Этот лист — зеленый» присутствуют категории *бытия*, *единичности*). Но совершенно другое — делать предметом сами мысли, без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собой в форме представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. Часто мы встречаем выражение: неизвестно, что нужно *мыслить* под понятием; но при этом не нужно мыслить ничего другого, кроме самого понятия. Смысл данного выражения состоит, однако, в тоске по уже *знакомому*, *привычному* *представлению*: у сознания имеется такое ощущение, как будто вместе с формой представления у него отняли почву, на которой оно раньше твердо и уверенно стояло; перенесенное в чистую область понятий сознание не знает, *в каком* мире оно живет. *Наиболее понятными* находят поэтому писателей, проповедников, ораторов и т. д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают наизусть, которые им привычны и *сами собой понятны*.

Философия должна прежде всего доказать нашему обыденному сознанию, что существует *потребность* в *собственно философском способе познания* или даже должна пробудить такую потребность. Но по отношению к предметам религии, по отношению к *истине* вообще она должна показать, что она сама *способна* их познать. По отношению же к обнаруживающемуся отличию ее от *религиозных* представлений она должна оправдать свои, отличные от последних определения.

Для предварительного пояснения вышеуказанного различия и связанного с последним положения, что истинное *содержание* нашего сознания при превращении его в форму мысли и понятия *сохраняется* и даже, собственно говоря, впервые выявляется в своем настоящем свете, — для такого предварительного пояснения можно напомнить читателю о другом *давнем убеждении*, гласящем, что для познания *истинного* в предметах и событиях, а также в чувствах, созерцаниях, мнениях, представлениях и т. п. требуется *размышление*. Но размышление всегда превращает чувства, представления и т. п. *в мысли*.

Примечание. Так как именно *мышление* является собственно философской *формой* деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то, поскольку упускается различие между понятиями и представлениями (указанное в § 3), происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность* философии. Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для фило-

софствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение в новейшее время утвердилось благодаря учению о непосредственном знании — знании посредством созерцания.

§ 6

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь *явление*, и тем, что в себе поистине заслуживает название *действительности*. Так как философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью.

Примечание. В предисловии к моей «Философии права» имеются следующие положения:

*Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно*¹⁹.

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уж само собой разумеется, также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (*Dasein*) представляет собой частью *явление* и

лишь частью действительность. В повседневной жизни называют *действительностью* всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и быть и *не быть*.

Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной «*Логике*» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений.

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не является; ибо, если бы мир был таким, каким он *должен* быть, то куда делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком *долженствования*? Когда рассудок направляется со своим *долженствованием* против тривиальных внешних и преходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и обнаружить в этих предметах много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь такими предметами и их *долженствованием*, она нахо-

дится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, — занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону.

§ 7

Так как *размышление* прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей *самостоятельности* в новое время (после лютеровской Реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на абстракциях, а набросилось также на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то *философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое *содержание* в *собственном* созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в *предлежащей* природе, равно как и в *предлежащем* духе, и в человеческом сердце.

Примечание. Принцип *опыта* содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием.

Это тот самый принцип, который получил в настоящее время название веры, непосредственного знания, внешнего и в особенности *собственного* внутреннего откровения.

Те науки, которые, таким образом, получили название *философии*, согласно вышеуказанному принципу, мы по их исходному пункту называем *эмпирическими* науками. Важно то, что их существенной целью и результатом являются *законы, всеобщие положения, теории, мысли* о существующем. Так, например, *Ньютон* свою физику

назвал философией природы, а *Гуго Гроций* на основании сопоставления поведения народов в отношении друг друга и с помощью обычного рассуждения создал теорию, которая получила название философии международного государственного права. У англичан название *философии* еще и по настоящее время сохранило этот смысл, и *Ньютона* продолжают там прославлять как великого философа. Даже в преискурантах изготовителей инструментов те из инструментов, которые не вносятся в особую рубрику магнетических или электрических аппаратов, — термометры, барометры и т. д. — называются *философскими инструментами*. Мы должны, конечно, заметить по этому поводу, что не соединение дерева, железа и т. д., а единственно лишь мышление должно называться инструментом философии *. В особенности называют философией политическую экономию — науку, обязанную своим возникновением новому времени. Мы обыкновенно ее называем наукой о *рациональном* государственном хозяйстве **.

* Издаваемый Томсоном журнал также носит название: «*Анналы философии, или журнал химии, минералогии, механики, естественной истории, сельского хозяйства и искусств*». Из этого перечисления читатель может сам составить себе представление, какие предметы называются здесь философскими. Среди объявлений о вновь вышедших книгах я недавно наткнулся в одной английской газете на следующее заглавие: «*The Art of preserving the Hair on philosophical principles, neatly printed in post 8, price 7 sh*» ²⁰. Под философскими принципами сохранения волос разумелись, вероятно, химические, физиологические и т. п. принципы.

** Английские государственные деятели даже в публичных речах часто употребляют выражение «*философские начала*» для обозначения всеобщих политико-экономических принципов. В заседании парламента 1825 г. (2 февраля) в дебатах об ответном адресе на тронную речь *Бругем* выразился следующим образом: «Достойные государственного человека и философские начала свободной торговли, — ибо нет сомнений, что это начала философские, — с принятием которых его величество поздравлял парламент» и пр. Но не один этот член оппозиции говорил таким образом. На ежегодном банкете, устроенном в том же месяце обществом морской торговли под председательством первого министра, графа Ливерпуля, рядом с которым сидели государственный секретарь Каннинг и генерал-казначей армии сэр Чарльз Лонг, отвечая на тост за его здоровье, государственный секретарь Каннинг сказал: «Недавно начался новый период, когда министры могут применять к управлению этой страной мудрые правила *глубокой философии*». Как бы ни отличалась английская философия от немецкой, но когда в других местах это слово употребляется как насмешливое прозвище или как нечто ругательное, все же отрадно видеть, что ему еще воздается дань уважения государственными деятелями Англии.

Как ни удовлетворительно это познание в своей области, все же оказывается, *во-первых*, что существует еще другой круг *предметов*, которые не входят в его область, — *свобода, дух, бог*. Их нельзя найти на почве этого познания не потому, что они не принадлежат области опыта (они, правда, не воспринимаются в чувственном опыте, но все, что вообще находится в сознании, — это даже тавтологическое положение — воспринимается в опыте), но потому, что эти предметы по своему *содержанию* сразу выступают как бесконечные.

Примечание. Есть старое положение, которое ошибочно приписывается Аристотелю в том смысле, будто оно выражает точку зрения его философии. Это положение гласит: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» — «нет ничего в мышлении, чего не было бы в чувстве, в опыте». Если спекулятивная философия не хотела согласиться с этим, то это должно быть признано недоразумением. Но она утверждала также и обратное положение: «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu» — в том совершенно общем смысле, что *вообще* ²¹ и, в более глубоком определении, *дух* есть причина мира, и далее (см. § 2), что правовое, нравственное, религиозное чувство есть чувство и, следовательно, опытное переживание такого содержания, которое имеет свой корень и свое пребывание только в мышлении.

Во-вторых, субъективный разум требует дальнейшего удовлетворения *относительно формы* знания; эта форма есть *необходимость* вообще (см. § 1). Однако, с одной стороны, в опытном познании содержащееся в нем *всеобщее*, род и т. п. носит характер чего-то самого по себе неопределенного, самого по себе не связанного с *особенным*, напротив, всеобщее и особенное внешни и случайны по отношению друг к другу; точно так же связанные друг с другом особенные предметы, взятые для себя, выступают как внешние друг другу и случайные. С другой стороны, это познание всегда начинается с *непосредственного, преднайденного, с предпосылок*. В обоих отношениях здесь не находит своего удовлетворения форма необходимости. Размышление, поскольку оно направлено на то, чтобы удовлетворить эту потребность, есть философское мышление в собственном значении этого слова, *спекулятивное*

мышление²². В качестве размышления, которое хотя и имеет *общее* с размышлением первого рода, но одновременно отлично от него, оно кроме общих им обоим форм имеет также *формы, свойственные ему одному*, которые все сводятся к форме *понятия*.

Примечание. Отсюда видно отношение спекулятивной науки к другим наукам. Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием²³: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий. Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий.

Нужно различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле.

§ 10

Это философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость и оправдана его способность познавать абсолютные предметы. Но такое понимание и оправдание есть само по себе философское познание и поэтому может иметь место лишь *внутри философии*. *Предварительное* объяснение, следовательно, было бы не философским и не могло бы быть ничем иным, как рядом предпосылок, заверений и рассуждений, т. е. случайных утверждений, которым с тем же правом и одинаково бездоказательно можно было бы противопоставить противоположные положения.

Примечание. Одно из основных положений критической философии состоит в том, что, прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию саму *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент не-

удовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд. Эта мысль казалась такой *убедительной*, что вызвала величайшее восхищение и всеобщее согласие, так что познание, отвлекшись от своего интереса к предметам и перестав заниматься ими, обратилось к самому себе, к формальной стороне. Если, однако, не обманывать себя словами, то легко увидеть, что, в то время как другие инструменты могут быть исследованы и оценены иным способом, чем посредством выполнения той работы, для которой они предназначены, исследование познания возможно только в *процессе познания* и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познать его. Но желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*.

Рейнгольд²⁴, понявший пуганицу, которой страдает такое начало философствования, предложил во избежание ее начать с *гипотетического и проблематического* философствования и идти этим путем, неизвестно, впрочем, каким образом, до тех пор, пока не окажется, что достигнута *первоистина* (Urwahren). При ближайшем рассмотрении этот путь сводится к обычному методу, а именно к анализу эмпирического основания или предварительного допущения, которому придана форма дефиниции. Нельзя не признать правильным, что обычный ход исследования, основанный на предпосылках и предварительных допущениях, гипотетичен и проблематичен, но правильное понимание не меняет природы этого метода, а лишь сразу обнаруживает его недостаточность.

§ 11

Потребность в философии можно ближе определить следующим образом: дух, который в качестве чувствующего и созерцающего имеет своим предметом чувственное, в качестве обладающего воображением — образы, в качестве воли — цели и т. д., в *противоположность этим формам* своего наличного бытия и своих предметов или просто в *отличие* от них удовлетворяет также свою высшую внутреннюю сущность, *мышление* и делает последнее своим предметом. Таким образом, он приходит к *самому себе* в глубочайшем смысле этого слова, ибо его принцип, его чистую, лишенную примесей самость составляет мыш-

ление. Но, делая это свое дело, мышление запутывается в противоречиях, т. е. теряет себя в постоянной нетождественности мысли и, таким образом, не доходит до самого себя, а, наоборот, остается в плену у своей противоположности. Высшая потребность духа обращается против этого результата мышления, остающегося лишь рассудочным, и эта высшая потребность основана на том, что мышление не отрекается от себя, а остается верным себе также и в этой сознательной утрате своего у-себя-бытия, «дабы превозмочь и победить», в самом себе осуществляет разрешение своих собственных противоречий.

Примечание. Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики. Мышление, потеряв надежду *своими собственными силами* разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах. Однако в этом своем возвращении мышлению совсем не обязательно впадать в *мизологию*²⁵, образчик которой уже имел перед собой Платон; оно не должно было бы полемически выступать против самого себя, как это делает так называемое *непосредственное знание*²⁶, утверждающее, что оно есть *единственная* форма постижения истины.

§ 12

Возникшая из вышеуказанной потребности философия имеет своим *исходным пунктом опыт*, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что *поднимается* выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишённую примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное (*entfernendes*), *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту. Оно сначала находит свое удовлетворение в себе, в идее *всеобщей* сущности этих явлений; эта идея (абсолют, бог) может быть более или менее абстрактной. Опытные науки со своей стороны, далее, служат стимулом к преодолению той *формы*, в которой богатство их содержания предлагается в качестве лишь непосредственного и преднайденного, *рядоположного друг другу* и, значит, вообще *случайного*

многообразия, и к возведению этого содержания в необходимость. Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь в себе испытываемого удовлетворения и принуждает его к развитию *из самого себя*. Последнее есть, с одной стороны, лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития изначального (ursprünglichen) мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета.

Примечание. Об отношении в сознании между непосредственностью и опосредствованием нам придется говорить ниже особо и более подробно. Здесь мы должны лишь предварительно обратить внимание на то, что, хотя эти два момента *выступают* как различные, все же ни один из них не может отсутствовать, и они находятся друг с другом в неразрывной связи. Так, например, знание о боге, как и вообще о всем сверхчувственном, есть по существу возвышение над чувственным ощущением или созерцанием; оно поэтому содержит в себе отрицательное отношение к этому своему исходному пункту и тем самым есть *опосредствование*. Ибо опосредствование есть некое начало и переход к некоему второму, так что это второе имеется лишь постольку, поскольку к нему пришли от его «другого». Но знание о боге от этого не становится менее самостоятельным относительно эмпирической стороны, и, даже больше того, именно посредством этого отрицания и восхождения оно и сообщает себе свою самостоятельность. Если опосредствование превращать в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (*апостериорному*), но этим, собственно говоря, не много сказано, ибо на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного. Точно так же можно сказать, что процесс еды обязан своим возникновением пищевым продуктам, ибо без них мы не могли бы есть. Процесс еды, разумеется, в этом отношении оказывается неблагодарным, ибо он есть поглощение того, чему он обязан своим собственным существованием. В этом смысле мышление не в меньшей степени неблагодарно.

Но подлинная, рефлексированная в самое себя и поэтому опосредствованная в себе *непосредственность* мышления (*априорное*) есть *всеобщность*, его у-себя-бытие

вообще; мышление здесь удовлетворенно в самом себе, и постольку ему присуще равнодушие к *обособлению*, а вместе с тем также и равнодушие к своему развитию. Подобно этому и религия, безразлично, развита она больше или меньше, достигла ли высоты научного сознания или остается на ступени наивной веры и сердца, обладает одинаково интенсивным характером, доставляет одинаковое удовлетворение и блаженство. Если мышление останавливается на *всеобщности* идей, как это необходимо происходит в первых философских учениях (например, в *бытии* элеатской школы, в гераклитовском *становлении* и т. п.), то его справедливо упрекают в *формализме*. Может случиться, что и в более развитом философском учении формулируются лишь абстрактные положения и определения (например, что в абсолюте все едино, что субъективное и объективное тождественны), которые лишь повторяются при рассмотрении особенного. Относительно первой абстрактной всеобщности мышления правильно и основательно утверждение, что философия своим *развитием* обязана опыту. Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на наблюдении *единичных* явлений, а, двигаясь навстречу философии, с помощью мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они готовят, таким образом, содержание особенного к тому, чтобы оно могло быть включено в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. Воспринимая содержание эмпирических наук и снимая свойственную ему форму непосредственности и данности, мышление есть вместе с тем *развитие* мышления из самого себя. Философия, обязанная, таким образом, своим развитием эмпирическим наукам, сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и *достоверности*, основанной на знании *необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднайденного и опытных фактов, с тем чтобы факт превратился в изображение и иллюстрацию первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления.

§ 13

Возникновение и развитие философии, изложенные в своеобразной форме *внешней истории*, изображаются как *история этой науки*. Эта форма сообщает ступеням

развития идеи характер *случайной* последовательности философских учений и создает видимость того, что между их принципами и разработкой последних существуют одни лишь *различия*. Но совершает эту работу тысячелетий единственный живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, что *он есть*, и, когда последнее стало, таким образом, его предметом, он благодаря этому поднимается на более высокую ступень развития. *История философии* показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное.

Примечание. Из-за этой видимости существования многочисленных *различных* философий необходимо отличать *всеобщее* от *особенного* в их собственных определениях. Взятое формально и *наряду* с особенным, всеобщее само также превращается в некое особенное; неуместность и несуразность такого отношения в применении к предметам обиходной жизни сами собой бросились бы в глаза, как если бы, например, кто-либо требовал себе *фруктов* и отказывался бы в то же время от *вишен, груш, винограда*, потому что они *вишни, груши, виноград*, а не *фрукты*. Но когда речь идет о философии, то пренебрежительное отношение к ней оправдывается тем, что существуют различные философские учения и каждое из них есть лишь *одна* из философий, а не философия *вообще*, как будто бы вишни не являются также и фруктами. Бывает и так, что философское учение, принципом которого является всеобщее, ставится *в один ряд* с такими философскими учениями, принципом которых является особенное, и даже с такими учениями, которые уверяют, что совсем не существует философии. И это сопоставление делается на том основании, что все они представляют собой *лишь различные* философские точки зрения. Это то же самое, как если бы мы сказали, что свет и тьма суть лишь два *различных* вида света.

То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается *в стихии чистого мышления*. Свободная и истинная мысль *конкретна* в себе, и, таким образом, она есть некая *идея*, а в своей завершенной всеобщности она есть *идея как таковая*, или *абсолютное*. Наука о ней есть существенно *система*, потому что истинное как *конкретное* есть развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их необходимость и свобода целого.

Примечание. Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение, или субъективная уверенность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь *умонастроения* и *мнения*. Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом же деле принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особенные принципы.

§ 15

Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого. Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе *тотальность*, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности²⁷.

В «Энциклопедии» наука не излагается в подробном развитии ее особых частей; «Энциклопедия» должна ограничиваться лишь изложением начал и основных понятий отдельных наук.

Примечание. Сколько требуется особенных частей для построения особой науки, остается неопределенным постольку, поскольку часть, для того чтобы представлять собой истинное, должна в свою очередь быть не изолированным моментом, а целым. Философия как целое составляет поэтому подлинно *единую* науку, но она может также рассматриваться как целое, состоящее из нескольких особых наук. Философская энциклопедия отличается от других обычных энциклопедий тем, что последние представляют собой *агрегат* наук, соединенных случайным и эмпирическим образом, агрегат наук, среди которых есть и такие, которые только носят название науки, а на самом деле есть голое собрание сведений. Так как науки включаются в этот агрегат лишь внешним образом, то их единство есть *внешнее* единство, расположение *в определенном порядке*. Поэтому, да еще и потому, что материал наук носит случайный характер, этот порядок должен оставаться всего лишь *попыткой* и постоянно обнаруживать свою неудовлетворительность. Итак, в философской энциклопедии не могут найти себе места: 1) простые *агрегаты* сведений, каковыми, например, является филология. Кроме того, в нее не могут входить 2) науки, в основании которых лежит только произвол, как, например, геральдика; науки последнего рода *насквозь позитивны*; 3) другие виды наук, которые также называются *позитивными*, но, однако, имеют рациональное основание и начало. Только эта рациональная сторона наук принадлежит философии, тогда как другая, *позитивная сторона* остается исключительно их собственным достоянием. Позитивное в науках имеет различный характер: 1) рациональное само по себе начало науки переходит в случайное вследствие того, что всеобщее низводится в область *эмпирической единичности и действительности*. В этом царстве изменчивости и случайности понятие не имеет силы, а могут иметь силу лишь *основания*. Юриспруденция, например, или система прямых и косвенных налогов требуют *окончательных, точных* решений, *лежащих* вне пределов *в-себе-и-для-себя определенного понятия*, и поэтому они оставляют широкое место

для определений, которые могут быть теми или иными в зависимости от выбранного основания, и, таким образом, не обладают окончательной достоверностью. Точно так же идея природы, взятая в ее единичности, блуждает в царстве случайностей; *естественная история, география, медицина* и т. д. приходят к определениям существования, к видам и различиям, которые зависят от внешнего случая и произвола, а не от разума. *История* также принадлежит к этому разряду наук, поскольку ее сущность составляет идея, а ее явления случайны и принадлежат царству произвола. 2) Науки *позитивны* также и постольку, поскольку они не знают, что их определения *конечны* и не показывают перехода этих определений в более высокую сферу, а берут их *просто как наличные*. В этих науках перед нами выступает конечность *формы*, точно так же как в науках первого рода — конечность *материала*. С этой конечностью формы связана 3) конечность *основания познания*, каковое основание есть отчасти резонирование, отчасти чувство, вера, авторитет других, вообще авторитет внутреннего и внешнего созерцания. Сюда принадлежит также та философия, которая кладет в свое основание антропологию, факты сознания, внутреннее созерцание или внешний опыт.[4)] Может, однако, случиться, что лишь *форма научного изложения* эмпирична, а вдумчивое созерцание организует то, что суть лишь явления так, как это соответствует внутреннему движению понятия. Такие эмпирические науки характеризуются тем, что благодаря противоположению друг другу многообразия сопоставляемых явлений *внешние, случайные условия* опускаются, в результате чего перед умственным взором выступает *всеобщее*. Осмысленная экспериментальная физика, история и т. д. начертят, таким образом, рациональную науку природы, человеческих событий и дел в виде образа, являющегося внешним изображенным понятием.

§ 17

Что касается *начала* философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само *мышление*. Но это — свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку

зрения, на которой оно существует для самого себя и, следовательно, *само порождает и дает себе свой предмет*. Далее, точка зрения, которая является, таким образом, *непосредственной*, должна в пределах философской науки превратиться в *результат*, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как к таковой. Или, выражая то же самое другими словами, понятие науки и, следовательно, первое понятие (будучи первым понятием, оно содержит в себе раздвоение, состоящее в том, что мышление есть предмет как бы для внешнего философствующего субъекта) должно быть достигнуто самой наукой. Более того, единственной целью и делом науки является достигнуть понятия своего понятия и, таким образом, прийти к своей исходной точке и к своему удовлетворению.

§ 18

Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь *целостность* науки есть изображение идеи, точно так же ее *деление* на отдельные части может быть понято лишь из этого изображения идеи; это деление, как и то общее представление о философии, из которого оно должно быть почерпнуто, представляет собой некоторое предвосхищение. Но идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого. Таким образом, наука распадается на следующие три части:

I. *Логика — наука об идее в себе и для себя.*

II. *Философия природы как наука об идее в ее инобытии.*

III. *Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.*

Выше, в § 15, мы заметили, что различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи и лишь одна она проявляется в этих различных моментах. В природе мы не познаем ничего другого,

кроме идеи, но идея существует здесь в форме *овнешне-ния* (Entäußerung) ²⁸, внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя и становящаяся в себе и для себя*. Определение, в котором выступает идея, есть вместе с тем *текущий* момент; поэтому отдельная наука есть одновременно и познание своего содержания как *сущего* предмета, и познание непосредственно же в этом содержании своего перехода в свой более высокий круг. *Представление о разделении наук* неправильно потому, что оно берет отдельные части или науки в качестве *рядоположных*, как если бы они подобно *видам* были лишь покоящимися и субстанциальными в своем различии.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАУКА ЛОГИКИ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ

§ 19

Логика есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления.

Примечание. Это определение подобно другим, содержащимся в этих предварительных замечаниях, почерпнуто из обозрения целого и *после* этого обозрения. Иначе говоря, относительно всех этих определений верно то же самое, что и вообще относительно предварительных понятий философии.

Можно сказать, что логика есть наука о *мышлении*, его *определениях* и *законах*; но мышление как таковое составляет лишь *всеобщую определенность*, или *стихию*, в которой идея проявляется как логическая идея. Идея есть мышление — не как *формальное мышление*, а как развивающаяся *тотальность* ее собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или *находит* в себе заранее.

Логика есть *наиболее трудная* наука, поскольку она имеет дело не с созерцаниями и даже не с абстрактными чувственными представлениями (подобно геометрии), но с чистыми абстракциями, поэтому она требует способности и привычки углубляться в чистую мысль, фиксировать ее и свободно двигаться в ней. С другой же стороны, ее можно рассматривать как *наиболее легкую* науку, ибо ее содержание есть не что иное, как само мышление и привычные определения этого мышления, а последние суть вместе с тем *самые простые и элементарные*. Это также и *наиболее знакомые* определения: бытие, небытие и т. д.; определенность, величина и т. д.; в-себе-бытие, для-себя-бытие, одно, многое и т. д. Это знакомство, однако, скорее

делает более трудным изучение логики, ибо, с одной стороны, легко вызывает представление, что не стоит еще раз заниматься такими известными вещами; с другой стороны, здесь важно познакомиться с этими определениями совершенно иным и даже противоположным образом, чем мы с ними были знакомы раньше.

Польза логики для субъекта определяется тем, насколько она развивает ум, направляя его на достижение других целей. Развитие субъекта посредством занятия логикой заключается в том, что он приобретает привычку к мышлению, так как эта наука есть мышление о мышлении, а также и в том, что логика наполняет голову мыслями, и именно мыслями как мыслями. Но поскольку логическое есть абсолютная форма истины, поскольку оно, больше того, само есть чистая истина, оно представляет собой нечто совершенно иное, чем только *полезное*. Но так как самое лучшее, наиболее свободное и самостоятельное есть одновременно и наиболее полезное, то можно рассматривать логику также и с этой стороны. Полезность логики поэтому должна быть оценена совсем по-другому, чем просто формальное упражнение мышления.

Прибавление 1-е. Раньше всего нужно поставить вопрос: что является предметом нашей науки? Самым простым и понятным ответом является: *истина* есть этот предмет. Истина есть великое слово и еще более великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь. Однако здесь тотчас же возникает «но»: доступно ли нам познание истины? Кажется, что есть какое-то несоответствие между ограниченным человеком и сущей в себе и для себя истинной. Возникает вопрос: где мост между конечным и бесконечным? Бог есть истина; как нам познать его? Добродетель смирения и скромности как будто находится в противоречии с таким предприятием. Но часто задают вопрос: может ли быть познана истина? — лишь для того, чтобы найти оправдание дальнейшему пребыванию в пошлости конечных целей. Такому смирению грош цена. Впрочем, вопрос, как могу я, жалкий земной червь, познать истину, отошел в прошлое; его место заняли гордыня и сомнение, и теперь люди воображают, что они непосредственно находятся в истинном.

Юношество старается убедить в том, что оно обладает истиной (в области религии и нравственности) уже как бы от природы. В особенности его убеждают в том, что все

старшее поколение погрязло и закоснело во лжи. Для юношества взошла будто бы утренняя заря, а старшее поколение прозябает в болоте обыденщины. Относительно частных наук юношеству говорят, что их, разумеется, надо изучать, но лишь в качестве средств для внешних, практических целей. Здесь, таким образом, удерживает от изучения и познания истины не скромность, а уверенность в безусловном обладании ею. Старшее поколение, конечно, возлагает надежды на юношество, ибо оно должно продолжать строить мир и двигать науку. Но эти надежды возлагаются на юношество постольку, поскольку оно не останется таковым, каково оно есть, а возьмет на себя тяжелый труд духа.

Существует еще другая форма скромности по отношению к истине. Эта скромность есть важничанье по отношению к истине, подобное тому, какое мы видим у Пилата в его вопросе, обращенном к Христу. Пилат как человек, который все решил, который потерял ко всему интерес, спросил: «Что есть истина?» Этот вопрос имеет тот же смысл, что и слова царя Соломона: «Все суета». В нем ничего не осталось, кроме субъективной суетности.

Познанию истины противится также робость. Ленивому уму легко приходит в голову мысль: не надо очень уж серьезно относиться к философствованию. Можно слушать лекции по логике, но они должны нас оставить такими, какими мы были раньше. Эти люди думают, что если мышление выйдет за пределы обычного круга представлений, то это не приведет к добру; волны мысли будут тебя бросать в разные стороны и в конце концов все же выбросят на мель преходящих интересов, от которых напрасно оторвался. Каков результат таких взглядов, это мы видим в жизни. Можно, разумеется, приобрести разного рода умения и сведения, сделаться рутинным чиновником и вообще приобрести должную подготовку для достижения своих частных целей. Но совсем другое — развить свой дух для более возвышенной цели и стремиться к ее достижению. Можно надеяться, что в наше время в умах молодого поколения зародилось стремление к чему-то лучшему и оно уже не будет удовлетворяться мягкой внешней познания.

Прибавление 2-е. Что предмет логики есть мышление, с этим все согласны. Но о мышлении можно иметь и очень высокое и очень низкое мнение. Так, например, с одной стороны, говорят: это — *только* мысль, разумея под этим,

что мысль субъективна, произвольна и случайна, а не есть само дело, не есть само истинное и действительное. Но с другой стороны, можно также иметь и высокое мнение о мысли и понимать так, что одна лишь она постигает высочайшее, природу бога и что посредством внешних чувств ничего о боге узнать нельзя. Говорят: бог есть дух и хочет, чтобы ему поклонялись в духе и истине. А осязаемое и чувственное — с этим мы согласны — не есть духовное; глубочайшую сущность последнего представляет собой мысль; лишь дух может познавать дух. Дух может, правда (как, например, в религии), выступать также как чувствующий, но одно дело — чувство как таковое, форма чувства, и другое — его *содержание*. Чувство как таковое есть вообще форма чувственного, которое обще нам с животными. Эта форма может завладеть конкретным содержанием, но подобное содержание не удовлетворяется этой формой; форма чувства есть низшая форма духовного содержания. Это содержание — сам бог — существует в своей истинности лишь в мышлении и как мышление. В этом смысле мысль, таким образом, есть не *только лишь* мысль, а представляет собой самый возвышенный и, точнее говоря, единственный способ, которым может быть постигнуто вечное и в-себе-и-для-себя-сущее.

Как о мыслях, так и о науке о мысли можно быть и высокого и низкого мнения. Мыслить, как полагают, может всякий и без помощи логики, подобно тому как мы можем переваривать пищу, не изучая физиологии. Если мы даже и изучаем логику, то мы все же мыслим так же, как и до этого изучения, может быть, методичнее, но без особых перемен. Если бы логика не имела другой задачи, кроме ознакомления с деятельностью чисто формального мышления, то она, разумеется, не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано так же хорошо и без нее. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу. Нужно, впрочем, сказать, что познание мышления как чисто субъективной деятельности уже делает честь человеку и представляет для него интерес; человек отличается от животного именно тем, что он знает, что он такое и что он делает. Но с другой стороны, можно также ставить высоко логику как науку о мышлении, поскольку единственно лишь мысль может узнать высочайшее, истину. Если, следовательно, наука логики рассматривает мышление в его деятельности и в его продуктах (а мышление

не есть бессодержательная деятельность, ибо оно производит мысли и мысль как таковую), то ее содержанием вообще является сверхчувственный мир, и, занимаясь ею, мы пребываем в этом мире. Математика имеет дело с абстракциями числа и пространства, но последние все еще представляют собой нечто чувственное, хотя это чувственное абстрактно и не имеет наличного бытия. Мысль прощается также и с этим последним остатком чувственного и свободно пребывает у самой себя, она отрывается от внешней и внутренней чувственности, устраняет все особенные интересы и склонности. Поскольку логика стоит на этой почве, мы должны ценить ее выше, чем это обыкновенно делают.

Прибавление 3-е. Потребность понимать логику в более глубоком смысле, чем в смысле науки о чисто формальном мышлении, вызвана интересами религии, государства, права и нравственности. Раньше мыслили свободно и непринужденно, не подозревая при этом ничего дурного. Мыслили о боге, природе и государстве и были убеждены, что лишь посредством мыслей можно достигнуть познания истины, а не посредством чувств или случайных представлений и мнений. Так продолжали мыслить, но оказалось, что такое мышление скомпрометировало высшие устои жизни, подорвало значение всего положительного. Государственные устройства падали жертвою мысли, религия подвергалась нападкам мысли, были подорваны незыблемые религиозные представления, раньше считавшиеся безусловными откровениями, и старая вера была уничтожена во многих душах. Так, например, греческие философы враждовали с древней религией и уничтожали ее представления. За это ниспровержение религии и государства, существенно связанных друг с другом, философы подвергались изгнанию и умерщвлялись. Так мышление сказывалось в действительности и оказывало огромное влияние. Это заставило обратить внимание на власть мышления; началось более тщательное рассмотрение его притязаний, и, по мнению производивших это исследование, оказалось, что оно берет на себя непосильную задачу и не может выполнить предпринятого им дела. Вместо того чтобы познать сущность бога, природы и духа, вместо того чтобы вообще познать истину, оно ниспровергло государство и религию. Стали поэтому требовать от мышления, чтобы оно дало оправдание результатов, к которым оно

пришло, и исследование природы мышления и его правомерности привлекает в новейшее время значительную часть философского интереса.

§ 20

Мышление, взятое так, как оно представляется на первый взгляд, есть *α*) в своем обычном субъективном значении одна из духовных деятельностей или способностей *наряду* с другими — с чувственным восприятием, с созерцанием, фантазией и т. д., с желанием, хотением и т. д. *Продукт* мышления, определенность, или форма мысли, есть вообще *всеобщее*, абстрактное. *Мышление* как *деятельность* есть, следовательно, *деятельное* всеобщее — деятельность, производящая именно себя, так как деяние, то, что произведено, есть всеобщее. Мышление, представляемое как *субъект*, есть *мыслящее существо*; простым выражением для обозначения существующего субъекта как мыслящего служит «я».

Примечание. Определения, указанные здесь и в ближайших параграфах, не следует понимать как утверждения и мои *мнения* о мышлении. Так как, однако, в этом предваряющем способе изложения не может найти себе места выведение или доказательство даваемых нами определений, то их можно считать *фактами*, так что каждый, если он имеет мысли и исследует их, найдет эмпирически в своем сознании, что эти мысли имеют характер всеобщности, а также обнаружит указываемые далее определения. Для наблюдения фактов своего сознания и своих представлений требуется во всяком случае развитое внимание и способность к абстракции.

Уже в этом предварительном изложении нам приходится говорить о различии между чувственным, представлением и мыслью; это различие имеет решающее значение для понимания природы и видов познания, и несколько замечаний об этом различии, сделанные уже здесь, послужат пояснению предмета. Что касается *чувственного*, то для его объяснения указывают прежде всего на его внешнее происхождение, на чувства или органы чувств. Но указание на орудие нимало не определяет того, что получается посредством него. Различие между *чувственным* и мыслью мы должны видеть в том, что характерной особенностью первого служит *единичность*, и так как едипичное (взятое совершенно абстрактно, это единичное есть атом) находится также в связи с другими единичными, то

чувственное есть *внеположность* их друг другу, ближайшими абстрактными формами которой являются *совместность* и *последовательность*.

Представление имеет своим содержанием такой же чувственный материал, но этот материал в представлении характеризуется как *мой*, как находящийся во мне, и как *всеобщность*, как соотношение с собой, как *простота*. Однако, кроме чувственного, представление имеет своим содержанием также и такой материал, который возник из знающего себя мышления, как, например, правовые, нравственные и религиозные представления, а также представления о мышлении, и нелегко указать, в чем состоит различие таких *представлений* от *мыслей* такого же содержания. Здесь содержанием служит мысль, и также имеется налицо форма всеобщности, которая требуется для того, чтобы некое содержание было *во мне*, чтобы оно вообще было представлением. Но отличительную особенность представления следует вообще и здесь видеть в том, что в нем подобное содержание стоит как бы изолированно. Правовые и тому подобные определения не находятся, правда, в чувственно-пространственной внеположности. По отношению же ко времени они, пожалуй, обнаруживаются как следующие друг за другом; само же их содержание, однако, не обременено временем, не представляется протекающим и изменяющимся во времени. Но такие сами по себе духовные определения стоят все же *изолированно* на обширной почве внутренней абстрактной всеобщности представления вообще. В этой изолированности они *просты*: право, долг, бог. Представление либо останавливается на том, что право есть право, бог есть бог, либо, если оно является более развитым представлением, оно указывает определения, например: что бог есть творец мира, что он всеведущ, всемогущ и т. д.; здесь также нанизываются друг на друга несколько изолированных простых определений, остающихся внеположными друг другу, несмотря на ту связь, которая дана им в их субъекте. Представление совпадает здесь с *рассудком*, отличающимся от представления лишь тем, что он устанавливает отношения между всеобщим и особенным или между причиной и действием и пр., т. е. отношения необходимости между изолированными определениями представления, тогда как в неопределенном пространстве представления эти определения остаются *рядоположными* и связываются друг с другом только посредством простого *а также*. Различие

между представлением и мыслью очень важно, потому что можно вообще сказать, что философия делает единственно только то, что превращает представления в мысли, но, разумеется, следует к этому прибавить, что она затем превращает голую мысль в понятие.

Впрочем, если мы указали для чувственности определения *единичности* и *внеположности*, то можно еще добавить, что сами эти определения суть в свою очередь мысли и всеобщее; в логике обнаружится, что мысль и всеобщее есть именно то, что она есть она же сама и ее иное, что она охватывает затем и это последнее и ничто не остается вне ее. Так как *язык* есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим. То, что мне *мнится*, есть *мое*, принадлежит мне как этому особому индивидууму; но если язык выражает только всеобщее, то я не могу сказать того, что мне только *мнится*. И *невыразимое*, чувство, ощущение представляют собой не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное; если я говорю *единичное*, это единичное, здесь, теперь, то все это — всеобщие выражения; *«все»* и *«каждое»* есть единичное как таковое, есть *«это»* вообще, есть *«здесь»* и *«теперь»* и тогда, когда речь идет о чувственных это, здесь, теперь. Точно так же, когда я говорю *«я»*, я *имею в виду* себя *как это*, данное *«я»*, исключаящее все другие *«я»*; но изреченное *«я»* есть именно всякое *«я»*, *«я»*, исключаящее из себя все другие *«я»*. Кант использовал неудачное выражение, говоря, что *«я»* *сопровождает* все мои представления и также все мои ощущения, желания, действия и т. д. *«Я»* есть само по себе всеобщее, и общность есть также одна из форм всеобщности, но она лишь внешняя ее форма. Все люди имеют то общее со мной, что они суть *«я»*, точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собой то общее, что они суть мои. Но *«я»*, взятое абстрактно как таковое, есть чистое отношение к самому себе, в котором абстрагируются от представления, ощущения, от всякого состояния, равно как и от всякой природной особености, таланта, опыта и т. д. *«Я»* есть в этом отношении существование совершенно *абстрактной* всеобщности, есть абстрактно *свободное*. Поэтому *«я»* есть *мышление как субъект*; и так как *«я»* присутствую во всех моих ощущениях, представлениях, состояниях, то мысль повсюду наличествует и проходит как категория через все эти определения.

Прибавление. Когда мы говорим о мышлении, оно нам сначала представляется субъективной деятельностью, одной из тех способностей, каких мы имеем много, как, например, память, представление, воля и т. д. Если бы мышление было только некоей субъективной деятельностью и как таковое было бы предметом логики, то последняя подобно другим наукам имела бы свой определенный предмет. Тогда могло бы казаться произволом то, что мышление делают предметом особой науки, а воля, фантазия и т. д. не являются предметами особой науки. Честь, оказываемая мышлению, могла бы, пожалуй, иметь своим основанием то, что за мышлением признается некоторый авторитет и оно рассматривается как наиболее истинное в человеке, как то, чем он отличается от животного. Изучение мышления даже как только субъективной деятельности тоже не лишено интереса. Его ближайшими определениями были бы тогда правила и законы, познание которых приобретается посредством опыта. Законы мышления, рассматриваемого с этой стороны, есть то, что обычно составляет содержание логики. *Аристотель* является основателем этой науки. Он обладал такой силой ума, которая позволила ему наделить мышление тем, что ему принадлежит как таковому. Наше мышление очень конкретно, но в его многообразном содержании мы должны выделить то, что принадлежит мышлению, или абстрактной форме деятельности. Незаметная духовная связь, деятельность мышления, объединяет все это содержание и эту связь, эту форму как таковую выдвинул и определил *Аристотель*. Логика *Аристотеля* остается до нашего времени основой логики, и после него она получила дальнейшую разработку, преимущественно у средневековых схоластиков; последние ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частности. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих созданных *Аристотелем* и схоластиками логических определений и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала — с другой. Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, если она соответствует своему предполагаемому предмету. Изучение этой формальной логики, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, изощряет ум. Мы научаемся концентрировать мысль, приучаемся абстрагировать, между тем как в обыч-

ном сознании мы имеем дело с чувственными представлениями, перекрещивающимися и перепутывающимися друг с другом. Но при абстрагировании имеет место концентрация духа на *одном* пункте, и мы приобретаем благодаря этому привычку заниматься нашей внутренней жизнью. Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами, и в этом смысле логику называли инструментальной.

Можно, правда, блеснуть широтой воззрений и сказать: логику следует изучать не ради пользы, а ради ее самой, ибо то, что превосходно, следует искать не только ради голой пользы. Это, с одной стороны, совершенно правильно, но, с другой стороны, превосходное есть также и наиболее полезное, ибо оно есть существенное, в самом себе устойчивое и является поэтому носителем частных целей, которым оно способствует и которые оно доводит до осуществления. Не нужно рассматривать частные цели как самое важное, но то, что превосходно, все же помогает и их осуществлению. Так, например, религия имеет свою абсолютную ценность в себе самой, но вместе с тем она является опорой также и других целей. Христос говорит: ищите прежде царство божье, и все остальное приложится вам. Частные цели могут быть достигнуты лишь в том случае, если достигается в-себе-и-для-себя-сущее.

§ 21

β) Поскольку мышление — как деятельное — берется в отношении к предметам — как *размышление* о чем-либо, — постольку всеобщее как продукт его деятельности обладает значением *сути* дела, *существенного*, *внутреннего*, *истинного*.

Примечание. В § 5 мы упомянули о старом убеждении, что то, что в предметах, свойствах, событиях истинно, то, что в них есть сокровенного, существенного, составляющего суть, которую нам важно знать, не находится в сознании *непосредственно*, не дается нам с первого взгляда и внезапным озарением; необходимо *размышлять*, для того чтобы добраться до истинного строя предмета.

Прибавление. Уже *ребенку* рекомендуют размышлять, ему предлагают, например, согласовывать имена прилагательные с именами существительными. Он должен вникать и различать, он должен вспоминать правило и поступать согласно этому правилу в частном случае. Правило

есть не что иное, как всеобщее, и ребенок должен приводить особенное в соответствие со всеобщим. Далее мы ставим себе в жизни *цели*. При этом мы размышляем о том, какими средствами мы можем их достичь. Цель есть здесь всеобщее, руководящее, и мы обладаем средствами и орудиями, деятельность которых мы определяем соответственно этим целям. Сходное с этим размышление имеет место в *моральных вопросах*. Размышлять означает здесь вспомнить право, долг, то всеобщее, согласно которому, как твердо установленному правилу, мы должны вести себя в данном частном случае. В нашем особенном поведении должно содержаться и распознаваться всеобщее определение. То же самое мы находим в нашем отношении к явлениям природы. Мы замечаем, например, гром и молнию. Это явление нам знакомо, и мы его часто воспринимаем. Но человек не удовлетворяется одним лишь знакомством с явлением, одним лишь чувственным явлением; он хочет знать, что скрывается за последним, что оно собой представляет, хочет его постигнуть. Мы поэтому размышляем, стремимся узнать причину как нечто отличное от явления как такового, стремимся узнать внутреннее в его отличии от лишь внешнего. Мы, таким образом, удваиваем явление, ломаем его надвое: на внутреннее и внешнее, на силу и проявление, на причину и действие. Внутреннее, сила, здесь опять-таки есть всеобщее, постоянное, не та или другая молния, не то или другое растение, а то, что остается одним и тем же во всем. Чувственное есть некое единичное и исчезающее, а то, что в нем постоянно, мы узнаем посредством размышления. Природа показывает нам бесконечное множество единичных образов и явлений; мы чувствуем потребность внести единство в это многообразие; мы поэтому сравниваем друг с другом явления и стремимся познать всеобщее каждого из них. Индивидуумы рождаются и погибают, род же есть пребывающее в них, возвращающееся снова во всех индивидуумах, и он постигается лишь размышлением. Сюда принадлежат также законы (например, законы движения светил). Мы видим звезды сегодня здесь, а завтра там; этот беспорядок есть нечто не соответствующее духу, нечто, чему он не доверяет, ибо он верит в существование порядка, в простое, постоянное и всеобщее определение. Исходя из этой веры, он направил свое размышление на явления и, познав их законы, установил движение небесных светил во всеобщей форме, так что из этого закона

можно определить и познать каждую перемену места. Точно так же обстоит дело с силами, управляющими человеческой деятельностью в ее бесконечном многообразии. И здесь также человек верит в наличие властвующего всеобщего. Из всех этих примеров мы можем убедиться, что размышление всегда ищет незыблемого, пребывающего, в себе определенного и властвующего над особенным. Это всеобщее нельзя постигнуть внешними чувствами, и оно признается существенным и истинным; так, например, права и обязанности представляют собой существенное в поступках, и истина последних состоит в соответствии этим *всеобщим* определениям.

Определяя, таким образом, всеобщее, мы находим, что оно образует противоположность чего-то иного, а это иное есть голое непосредственное, внешнее и единичное, в противоположность опосредствованному, внутреннему и всеобщему. Это всеобщее не существует внешним образом как всеобщее; род как таковой не может быть воспринят, законы движения небесных тел не начертаны на небе. Всеобщего, следовательно, мы не слышим и не видим, оно существует лишь для духа. Религия приводит нас ко всеобщему, которое объемлет собою все другое, к абсолютному, которым порождено все другое, и это абсолютное есть не для внешних чувств, а лишь для духа и мысли.

§ 22

у) Благодаря размышлению кое-что *изменяется* в первоначальном характере содержания, каким оно дано в ощущении, созерцании и представлении; *истинная природа предмета*, следовательно, осознается лишь *посредством* некоторого изменения.

Прибавление. То, что получается при размышлении, есть продукт нашего мышления. Так, например, Солон дал афинянам законы, которые были произведением его мышления. С другой стороны, однако, мы рассматриваем всеобщее, законы как противоположность чему-то лишь субъективному и познаем в нем существенное, истинное и объективное вещей. Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно — для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее. Это кажется на первый взгляд совершенно превратным и противоречащим цели, которую мы ставим себе при познании. Можно, однако, сказать, что во все эпохи люди были убеждены в том, что лишь посред-

ством произведенной размышлением переработки непосредственного достигается познание субстанциального. Лишь в новейшее время стали возникать сомнения в этом и стали проводить резкое различие между тем, что представляет собой продукт нашего мышления, и тем, что вещи представляют сами по себе. Теперь стали утверждать, что вещи в себе суть нечто совершенно другое, чем то, что мы из них делаем. Точка зрения этой раздвоенности была в особенности выдвинута критической философией против утверждения всех предшествующих поколений, для которых согласие между мыслью и вещью представляло собой нечто бесспорное. Вокруг этого противопоставления вращается интерес новейшей философии. Но естественная вера человека говорит, что это противопоставление не истинно. В обыденной жизни мы размышляем без особенной рефлексии, без особенной заботы о том, чтобы получилась истина. В обыденной жизни мы размышляем в твердой уверенности, что мысль согласуется с предметом, не отдавая себе в этом отчета, и эта уверенность имеет величайшее значение. Отчаяние, приведшее к утверждению, что наше познание лишь субъективное познание и что никакое другое познание нам недоступно, есть болезнь нашего времени. Но истина есть объективное, и она должна служить руководящим правилом для убеждения всех людей, так что убеждение отдельного человека дурно, поскольку оно не соответствует этому правилу. Согласно же новейшему воззрению, напротив, убеждение как таковое, одна лишь форма убежденности, есть уже нечто хорошее, независимо от содержания убеждения, ибо не существует мерила его истинности. Если мы раньше сказали, что люди издавна убеждены в том, что назначение духа состоит в познании истины, то это означает, далее, что предметы, внешняя и внутренняя природа, объект вообще сам по себе таков, каковым он мыслится, следовательно, мышление есть истина предметного. Задача философии состоит лишь в том, чтобы ясно осознать то, что люди издавна признавали правильным относительно мышления.

Философия, таким образом, не устанавливает ничего нового; то, что мы получили здесь с помощью нашей рефлексии, есть непосредственное убеждение каждого человека.

§ 23

δ) Так как в размышлении обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в которой это мышление есть

моя деятельность, то эта истинная природа есть вместе с тем *порождение моего духа*, и именно порождение этого духа как мыслящего субъекта; она есть мое порождение, моей простой всеобщности как просто *у-себя-сущего «я»*, или, иными словами, порождение моей *свободы*.

Примечание. Часто можно слышать выражение: *самостоятельное мышление*, как будто бы этим высказывается что-то значительное. На самом же деле никто не может мыслить за другого, так же как никто не может есть и пить за другого; это выражение представляет поэтому плеоназм. В мышлении непосредственно содержится *свобода*, потому что оно есть деятельность всеобщего, следовательно, некоторое абстрактное отношение к себе, некоторое *у-себя-бытие*, лишенное определений со стороны субъективности, а со стороны *содержания* погруженное вместе с тем лишь в *предмет* и его определения. Если поэтому говорят в отношении философствования о смирении (или скромности) и о гордыне, а смирение или скромность состоят в том, чтобы не приписывать своей субъективности ничего *особенного*, никаких особенных свойств и дел, то философствование по крайней мере нельзя обвинять в гордыне, так как мышление по своему содержанию истинно лишь постольку, поскольку оно углубилось в *предмет*, а по своей форме оно не есть *особенное* бытие или действие субъекта, а состоит лишь в том, что сознание ведет себя как абстрактное, как *освобожденное от всякой партикулярности* частных свойств, состояний и т. д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами. Если Аристотель требует, чтобы мы были достойны такого поведения²⁹, то достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть *предмета*.

§ 24

Согласно этим определениям, мысли могут быть названы *объективными* мыслями; причем к ним следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами *сознательного* мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*, за которыми признаётся, что они выражают *существенное в вещах*.

Примечание. Отношение таких форм, как понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, напри-

мер, причинность и т. д., может обнаружиться лишь в самой логике. Но уже предварительно можно усмотреть, что так как мысль стремится составить себе *понятие* о вещах, то это понятие (а следовательно, также и его наиболее непосредственные формы — суждение и умозаключение) не может состоять из определений и отношений, которые чужды и внешни вещам. Размышление, сказали мы выше, приводит к *всеобщему* вещей, но само это всеобщее есть один из моментов понятия. Сказать, что в мире есть разум, разум, равнозначно выражению: объективная мысль. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* употребляется обычно в значении недуховного.

Прибавление 1-е. Если говорят, что мысль как объективная мысль есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто тем самым предметам природы приписывается сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от всего природного; мы должны, следовательно, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте, по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: *определение мышления*. Логическое следует вообще понимать, согласно предыдущему, как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает. Это значение мышления и его определений нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит *νοῦς*, или, в нашем утверждении, что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее. Более близким примером является то, что, говоря об определенном животном, мы говорим: оно есть *животное*. *Животного как такового* нельзя показать, можно показать лишь определенное животное. *Животного как такового* не существует, оно есть всеобщая природа единичных животных, и всякое существующее животное есть конкретная определенность, есть обособившееся. Но свойство быть животным, род как всеобщее, принадлежит определенному животному и составляет его определенную сущность. Если мы отнимем

у собаки животное бытие, то мы не сможем сказать, что она такое. Вещи вообще обладают пребывающей, внутренней природой и внешним наличным бытием. Они живут и умирают, возникают и исчезают, род же есть их существенность, их всеобщность, и его не надо понимать только как нечто общее всем его индивидуумам.

Мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного. Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т. д. Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основание всего. От этого понимания мышления в его объективном значении (как νοῦς) мы можем непосредственно перейти к мышлению в субъективном смысле, объяснить, что оно такое. Мы говорим, что человек есть прежде всего мыслящее существо, но вместе с тем мы говорим, что он есть созерцающее существо, волящее существо и т. д. Человек есть мыслящее существо и есть всеобщее; но он есть мыслящее существо лишь постольку, поскольку для него *существует* всеобщее. Животное есть также *в себе* всеобщее, но всеобщего как такового *для* животного не существует, для него есть всегда лишь единичное. Животное видит лишь единичное, например: свой корм, человека и т. д. Все это для него только единичное. Чувственное ощущение также имеет дело лишь с единичным (*эта* боль, *этот* приятный вкус и т. д.). Природа не доходит до осознания (νοῦς); только человек удваивает себя таким образом, что он есть всеобщее *для* всеобщего. Это имеет место прежде всего тогда, когда человек знает себя как «я». Говоря «я», я разумею себя как это единичное, совершенно определенное лицо. Однако на самом деле я этим не высказываю о себе никакого особенного предиката. «Я» есть также и всякий другой, и, поскольку я обозначаю себя как «я», я, правда, разумею себя, этого единичного человека, однако высказываю вместе с тем совершенно всеобщее.

«Я» есть чистое для-себя-бытие, в котором все особенное подверглось отрицанию и снятию. «Я» есть последняя, простая и чистая сущность сознания. Мы можем сказать: «я» и мышление есть одно и то же; или более определенно: «я» есть мышление как мыслящее. То, что есть в моем сознании, есть для меня. «Я» есть пустота, приемник (*das Rezerptakulum*) всего, для которого все существует и который все сохраняет в себе. Человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи «я». Таким образом, «я» есть всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все. Мы употребляем слово «я», не придавая ему никакого особенного значения, и лишь философское размышление делает это слово предметом рассмотрения. В «я» перед нами совершенно чистая мысль. Животное не может сказать «я»; это может сделать лишь человек, потому что он есть мышление. В «я» заключено многообразное внутреннее и внешнее содержание, и, смотря по тому, каков характер этого содержания, мы ведем себя как чувственно созерцающие, представляющие, вспоминающие и т. д. Но во всем есть «я», или, иными словами, во всем есть мышление. Человек мыслит всегда, даже тогда, когда он только созерцает. Если он что-либо рассматривает, то всегда рассматривает его как всеобщее, фиксирует единичное, выделяет его, отвращает этим свое внимание от другого, берет созерцаемое как некоторое абстрактное и всеобщее, хотя бы только как формально всеобщее.

В наших представлениях имеет место одно из двух: либо *содержание* принадлежит области мысли, а форма не принадлежит ей, либо, наоборот, *форма* принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей. Если я говорю, например: гнев, роза, надежда, то это мне все знакомо со стороны ощущений, но это содержание я выражаю во всеобщей форме, в форме мысли. Я в нем опустил много особенностей и выразил это содержание лишь как всеобщее, но все же это содержание остается чувственным. Наоборот, если я представляю себе бога, то содержание здесь; правда, чисто мысленное, но форма его еще чувственна: она такова, какой я ее непосредственно нахожу в себе. В представлениях, следовательно, в отличие от созерцаний содержание не только чувственно, но либо содержание чувственно, а форма принадлежит мышлению,

либо наоборот; в первом случае материал дан, а форма принадлежит мышлению, во втором случае мышление есть источник содержания, но благодаря форме содержание превращается в данность, которая, следовательно, происходит к духу извне.

Прибавление 2-е. В логике мы имеем дело с чистой мыслью, или с чистыми определениями мышления. Под мыслью в обычном смысле слова мы всегда имеем в виду нечто, что не есть только чистая мысль, ибо мы разумеем при этом некое мыслимое, содержанием которого служит нечто, полученное из опыта. В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, принадлежащего самому мышлению и порождаемого им. Мысли в логике суть, таким образом, *чистые мысли*. Дух, таким образом, пребывает только у самого себя и, следовательно, свободен, ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя. Во всех влечениях я начинаю с некоторого другого, с чего-то, представляющего для меня некоторое внешнее. Здесь мы в таком случае говорим о зависимости. Свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим. Природный человек, определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя. Как бы он ни был своенравен, *содержание* его хотения и мнения все же не есть его собственное, и его свобода есть лишь *формальная* свобода. Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя.

Если мы, согласно вышесказанному, рассматриваем логику как систему *чистых* определений мышления, то другие философские науки — философия природы и философия духа — являются, напротив, как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа. Остальные науки интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах (*den Gestalten*) природы и духа — в образах, которые суть только особенный способ выражения форм чистого мышления. Если возьмем, например, *умозаключение* (не в том значении, которое оно имеет в старой формальной логике, а в его истине), то оно есть определение особенного как середины, связующей крайности всеобщего и единичного. Эта форма умозаключения

есть всеобщая форма всех вещей. Все вещи суть особенные, которые соединяются как нечто всеобщее с единичным. Но бессилие природы приводит к тому, что логические формы не воплощаются в чистом виде. Такое бессильное воплощение умозаключения представляет собой, например, магнит, объединяющий в своей середине, в своей точке безразличия свои полюсы, которые тем самым в их различии суть непосредственно единое. В физике мы также знакомимся со всеобщим, с сущностью, и различие между физикой и философией природы заключается лишь в том, что последняя доводит нас до осознания истинных форм понятия в природных вещах. Логика, следовательно, есть всеживотворящий дух всех наук; определения мышления в логике суть чистые духи. Они представляют собой глубочайшее внутреннее, но вместе с тем они у нас всегда на устах и поэтому кажутся нам чем-то вполне известным. Но такое известное есть обычно наиболее неизвестное. Так, например, *бытие* есть чистое определение мышления, однако нам никогда не приходит в голову мысль сделать его предметом нашего рассмотрения. Обычно думают, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы как мыслящие существа всегда носим с собой и употребляем, хотя явно не сознаем этого. Такие определения мышления преимущественно отложились в языке, и, таким образом, преподавание детям грамматики полезно тем, что заставляет их бессознательно обращать внимание на различия в мышлении.

Обыкновенно говорят, что логика занимается только формами, а свое содержание должна заимствовать из какого-либо другого источника. Логические мысли, однако, не являются каким-то *только* по сравнению со всяким другим содержанием, а всякое другое содержание есть, наоборот, лишь некоторое *только* по сравнению с ними. Они представляют собой в-себе-и-для-себя-сущую основу всего. Чтобы направить свой интерес на такие чистые определения, требуется очень высокая ступень образованности. Их рассмотрение в себе и для себя имеет, кроме того, и тот смысл, что мы выводим эти определения из самого мышления и из них самих усматриваем, *истинны* они или нет. Дело происходит не так, что мы их воспринимаем внешним образом, а затем даем их дефиниции или вскрываем их ценность и значимость, сравнивая их с теми представлениями о них, которые имеются в нашем сознании.

В таком случае мы исходили бы из наблюдения и опыта и могли бы сказать, например: слово *сила* мы обыкновенно употребляем в таких-то и таких-то случаях. Такую дефиницию мы называем правильной, если она согласуется с тем, что содержится в нашем обыденном сознании о ее предмете. Но в этом случае понятие определяется не в себе и для себя, а согласно некоторой предпосылке, которая есть здесь критерий, масштаб правильности. Мы, однако, не должны пользоваться такими масштабами, а должны предоставлять свободу действия определениям, полным жизни в самих себе. Вопрос об истинности определений мысли должен представляться странным обыденному сознанию, ибо кажется, что они содержат истину лишь при применении их к данным предметам и что бессмысленно поэтому спрашивать об их истинности вне этого применения. Но именно этот вопрос и важен. При этом мы должны, разумеется, знать, что следует понимать под истиной. Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем, более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства. Неистинное означает в этих выражениях дурное, несоответствующее самому себе. В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии между определением или понятием и существованием предмета. О таком плохом предмете мы можем себе составить правильное представление, но содержание этого представления есть в себе неистинное. Мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем неистинно. Только бог есть истинное соответствие понятия и реальности. Но все конечные вещи имеют в себе неистинность, их существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны пойти ко дну (*zugrunde gehen*), и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием³⁰.

Животное как единичное имеет своё понятие в своём роде, и род освобождает себя от единичности посредством смерти.

Рассмотрение истины в разъясненном здесь смысле, в смысле согласия с самой собой, составляет подлинную задачу логики. В обыденном сознании вопрос об истинности определений мышления вовсе не возникает. Задачу логики можно также формулировать так: в ней рассматриваются определения мышления, поскольку они способны постигать истинное. Вопрос сводится, следовательно, к выяснению того, что суть формы бесконечного и что суть формы конечного. В обыденном сознании не возникает никаких подозрений при пользовании конечными определениями мышления, и оно без околичностей признает за ними значимость. Но все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определениям.

Прибавление 3-е. Истинное можно познать различными способами, и эти различные способы познания мы должны рассматривать только как формы. Так, несомненно, истина может быть познана посредством опыта, но этот опыт есть только форма. В опыте имеет большое значение, какой ум приступит к изучению действительности. Великий ум делает великие наблюдения и усматривает в пестрой игре явлений то, что имеет значение. Идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений. Великий ум, например Гёте, всматривающийся в природу или в историю, делает великие наблюдения, усматривает разумное и дает ему выражение. Можно, далее, познавать истину также в рефлексии и определять истину посредством отношений мысли. Однако в этих двух способах познания еще нет истины в себе и для себя в ее подлинной форме. Наиболее совершенным способом познания является познание в чистой форме мышления. Человек действует здесь совершенно свободно. Что форма мышления есть абсолютная форма и что истина выступает в ней так, как она есть в себе и для себя, — в этом состоит вообще основное положение философии. Доказательство этого утверждения заключается прежде всего в том, чтобы показать, что указанные ранее формы познания суть конечные формы. Возвышенный античный скептицизм дал это доказательство, показав, что все вышеуказанные формы содержат в себе противоречие. Но когда этот скептицизм хочет то же самое доказать и по отношению к формам ра-

зума, он сначала подсовывает им нечто конечное и затем ловит их на этом. Все формы конечного мышления встретятся нам в ходе логического развития и именно так, как они выступают согласно необходимости; здесь (во введении) мы должны были бы ненаучным образом их принять как нечто данное. Ход самого логического рассмотрения показывает не только отрицательную, но также и положительную сторону этих форм.

При сравнении различных форм познания нам легко может показаться, что первая форма, форма непосредственного знания, представляет собой самую подходящую, самую прекрасную и возвышенную. В эту форму входит все, что в моральном отношении называется невинностью, а затем — религиозное чувство, наивное доверие, любовь, верность и естественная вера. Две другие формы — форма рефлектирующего познания, а затем также и форма философского познания — выходят за пределы этого непосредственного естественного единства. Так как эта черта общая им обоим, то стремление постигнуть истину посредством мышления легко может казаться гордыней человека, желающего собственными силами познать истину. Как точка зрения всеобщего разделения (*Trennung*), несомненно, такая точка зрения может рассматриваться как источник всех бед и зол, как изначальный грех, и может казаться, таким образом, что нужно отказаться от мышления и познания, чтобы возвратиться назад и достигнуть примирения. Что касается потери естественного единства, то это чудесное раздвоение духовного в себе было исстари предметом сознания народов. В природе такое внутреннее раздвоение не встречается, и природные вещи не знают зла. Древнее представление о происхождении и последствиях этого раздвоения дано в Моисеевом мифе о грехопадении. Содержание этого мифа образует основу существенного вероучения, учения о природной греховности человека и о необходимости спасения. Рассмотрение мифа о грехопадении в начале логики представляется уместным, так как последняя имеет своим предметом познание, а в этом мифе также дело идет о познании, о его происхождении и значении. Философия не должна робеть перед религией и не должна делать вид, что ей приходится быть довольной уже тем, что религия терпит ее. Но с другой стороны, следует отвергнуть воззрение, будто такого рода мифы и религиозные представления потеряли всякое значение,

ибо они в продолжение тысячелетий пользуются уважением народов.

Рассматривая ближе миф о грехопадении, мы находим, как было выше замечено, что в нем выражено всеобщее отношение познания к духовной жизни. Духовная жизнь в своей непосредственности выступает сначала как невинность и наивное доверие, но сущность духа состоит в том, что это непосредственное состояние снимается, ибо духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть *для себя*. Но ступень раздвоения тоже должна быть снята, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство есть теперь духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее исцеляет.

Наш миф гласит, что Адам и Ева, первые люди, человек вообще, обитали в саду, в котором находилось древо жизни и древо познания добра и зла. Миф рассказывает, что бог запретил людям вкушать плоды древа познания, о древе же жизни ничего больше не говорится. Этим, следовательно, высказано то положение, что человек не должен приходить к познанию, а должен оставаться в состоянии невинности. И у других народов, обладавших глубоким сознанием, мы находим представление, что первоначальное состояние людей было состоянием невинности и единства. В этом представлении правильно то, что, несомненно, человек не должен остановиться на раздвоении, в котором мы находим все человеческое. Но неправильно, что непосредственное, естественное единство есть подлинный путь. Дух не есть голое непосредственное, но существенно содержит в себе момент опосредствования. Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто естественное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: «Если не станете, как дети» и т. д., но он не говорит, что мы должны оставаться детьми. В нашем Моисеевом мифе мы находим дальше, что побуждением к выходу из этого единства было внешнее предложение (через посредство змия) человеку; в действительности, однако, вступление в состояние противоречия, пробуждение сознания лежит в самом человеке, и этот

процесс повторяется в каждом человеке. Змий полагает, что божественность состоит в знании того, что есть добро и что есть зло, и это знание в самом деле выпало в удел человеку благодаря тому, что он порвал с единством своего непосредственного бытия, вкусив от запретных плодов. Первой рефлексией пробудившегося сознания было то, что люди заметили, что они наги. Это очень наивная и глубокая черта. В стыде именно заключается отход человека от своего природного и чувственного бытия. Животные, не дошедшие до этого отхода, не знают поэтому стыда. В человеческом чувстве стыда мы в самом деле должны искать духовный и нравственный источник происхождения одежды, физическая же потребность представляет собой, напротив, лишь второстепенную причину. Далее следует так называемое проклятие, которым бог проклял человека. В этом проклятии подчеркивается главным образом противоречие между человеком и природой. Мужчина должен трудиться в поте лица своего, а женщина — рожать в муках. Что касается, в частности, труда, то он есть в равной мере как результат раздвоения, так и преодоление последнего. Животное находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения потребностей; человек же, напротив, относится к средствам удовлетворения своих потребностей как [к] чему-то порожденному и сформированному им. И в этих внешних предметах (*Äußerlichkeit*), таким образом, человек также находится в отношении с самим собой. Изгнанием из рая миф не заканчивается. Он гласит далее: бог сказал: «Вот Адам стал, как один из нас, ибо он знает, что есть добро и что есть зло». Познание здесь в противоположность прежнему обозначается мифом как божественное состояние, а не как то, что не должно иметь места. Это также опровергает болтовню, что философия есть лишь проявление конечности духа. Философия есть познание, и лишь посредством познания реализуется изначальное призвание человека быть образом божьим. Если дальше миф еще рассказывает, что бог изгнал человека из Эдема, дабы он не вкушал от древа жизни, то этим указывается, что со своей природной стороны человек, правда, конечен и смертен, но он бесконечен в познании.

Известно учение церкви, будто человек от природы зол, и эта его природная подверженность злу обозначается как первородный грех. Нужно, однако, отказаться от внешнего

представления, что первородный грех имеет своей причиной лишь случайный поступок первых людей. На деле в самом понятии духа лежит, что человек от природы зол, и не нужно представлять себе, что это могло бы быть иначе. В той мере, в которой человек есть природное существо и ведет себя как таковое, это еще не то отношение, которое должно быть. Дух должен быть свободен, и тем, что он есть, он должен быть благодаря самому себе. Природа для человека является лишь исходным пунктом, который должен быть им преобразован. Глубокому церковному учению о первородном грехе противостоит учение современного просвещения, что человек от природы добр и он поэтому должен оставаться верным природе. Выход человека из своего природного бытия есть различение человеком самого себя как самосознательного существа от внешнего мира. Но человек не должен остаться на этой ступени разорванности (*der Trennung*), входящей в понятие духа. На этой ступени раздвоения имеет место вся конечность мышления и воли; на этой ступени человек ставит себе цели из себя и черпает из себя материал своих действий; доводя эти цели до последней крайности, зная и желая лишь себя в своей особенности и отменяя всеобщее, человек зол, и этим злом является его субъективность. Мы имеем здесь на первый взгляд двойное зло; на самом же деле это одно и то же зло. Человек, поскольку он дух, не есть природное существо, поскольку же он ведет себя как таковое и следует целям вожделений, он *хочет* зла. Природное зло человека, следовательно, не таково, как природное бытие животных. Точнее, определение природности заключается в том, что природный человек есть единственный человек как таковой, ибо природа находится вообще в узах раздробленности (*der Vereinzelnung*). Поскольку человек хочет быть естественным, он хочет единичности. Против поступков по влечениям и склонностям — поступков, принадлежащих к области природной единичности, — выступает, правда, также и закон, или всеобщее определение. Этот закон может быть внешней силой или он может обладать формой божественного авторитета. Человек остается рабом закона до тех пор, пока он не покидает своей природной позиции. В своих склонностях и чувствах человек, правда, обладает также и выходящими за пределы эгоистической единичности благожелательными социальными склонностями: состраданием, любовью и т. д.

Но поскольку эти склонности являются непосредственными, их в-себе-всеобщее содержание все же имеет форму субъективности; себялюбие и случайность всегда находят себе здесь простор.

§ 25

Выражение *объективные мысли* означает *истину*, которая должна быть абсолютным предметом философии, а не только *целью*, к которой философия стремится. Но это выражение сразу обнаруживает заключенное в нем противоречие, и именно то противоречие, вокруг определения действительности которого вращается философский интерес нашего времени и вопрос об *истине* и ее познании. Если определения мышления обременены прочным противоречием, т. е. если они носят только *конечный* характер, то они не адекватны истине, абсолютно сущей в себе и для себя, и тогда мышление не содержит истины. Мышление, порождающее лишь *конечные* определения и движущееся в них, называется *рассудком* (в более точном смысле этого слова). Точнее, *конечность* определений мышления должна быть понимаема двояким образом. Эта конечность может состоять, во-первых, в том, что определения мышления *только субъективны* и всегда имеют свою противоположность в объективном, и, во-вторых, она может состоять в том, что определения мышления в качестве вообще *ограниченных по содержанию* остаются противоположными как друг другу, так и (в еще большей степени) абсолютному. Мы рассмотрим теперь различные точки зрения на отношение мышления к объективности; это рассмотрение послужит введением, разъясняющим значение, которое здесь придается логике, и точку зрения, с которой она здесь трактуется.

Примечание. В моей «Феноменологии духа», которая поэтому и была обозначена при издании как первая часть системы науки, я начал с первого простейшего явления духа, с *непосредственного сознания*, и развивал его диалектику до точки зрения философской науки, необходимость которой доказывается этим движением. Но при выполнении этой задачи я не мог, однако, остановиться на формализме голого сознания, ибо точка зрения философской науки наиболее содержательна и наиболее конкретна в себе; будучи результатом предшествующих ступеней, она имела своей предпосылкой конкретные формы сознания, например: мораль, нравственность, искусство, религию. В это

развитие *содержания*, кажущееся на первый взгляд ограниченным лишь формальной стороной, входит также развитие содержания предметов особых частей философской науки. Это развитие должно, так сказать, происходить за спиной сознания, поскольку содержание относится к последнему как нечто от него независимое (как существующее *в себе*). Изложение становится благодаря этому запутанным, и то, что должно быть предметом конкретных частей, излагается отчасти уже во введении. Рассмотрение, предпринимаемое здесь, имеет еще то большое неудобство, что оно может быть лишь историческим и рассудочным; оно должно, однако, преимущественно помочь нам уразуметь, что вопросы о природе *познания*, о *вере* и т. д., которые мы ставим себе в представлении и которые мы считаем совершенно *конкретными*, на самом деле сводятся к *простым* определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение.

А

ПЕРВОЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

Метафизика

§ 26

Первым отношением мысли к объективности является *наивный* образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит *веру*, что посредством *размышления познается истина* и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере^{30а}.

§ 27

Это мышление, поскольку оно не обладает сознанием существующей в нем противоположности, хотя и *может оказаться* по своему содержанию подлинным *спекулятивным* философствованием, но *может* также пребывать в пределах *конечных* определений мышления, т. е. в пределах

еще не разрешенной противоположности. Здесь, во введении, нас может интересовать лишь рассмотрение этого отношения мышления со стороны его ограниченности, и потому мы должны заняться сначала *философствованием* последнего рода. Таким философским учением в его наиболее определенной и ближайшей к нам (по времени) форме была *прежняя метафизика* — та метафизика, которая существовала у нас до кантовской философии. Однако эта метафизика есть *нечто минувшее* лишь с точки зрения истории философии, сама же по себе она, вообще говоря, всегда и повсюду существует как *чисто рассудочное воззрение* на предметы разума. Поэтому более подробное рассмотрение ее приемов и ее основного содержания имеет для нас непреходящий интерес.

§ 28

Прежняя метафизика рассматривала определения мышления как *основные определения* вещей. Эта предпосылка, согласно которой *существующее* мыслимо и *познаваемо в себе*, ставит ее выше позднейшей критической философии. Но 1) эти определения брались ею в их абстрактности как для себя значимые и способные быть *предикатами истинного*. Эта метафизика полагала вообще, что можно достигнуть познания абсолютного путем *приписывания ему предикатов*, и не исследовала определений рассудка ни со стороны характерного для них содержания и ценности, ни эту их форму, заключающуюся в том, что абсолютное определяется посредством приписывания предикатов.

Примечание. Такими предикатами являются, например, *наличное бытие* в предложении: «Бог обладает *наличным бытием*»; *конечность* или *бесконечность* — в вопросе, конечен или бесконечен мир; *простой, сложный* — в предложении: «Душа *проста*»; далее, «Вещь есть *единое, целое*» и т. д. Эта метафизика не исследовала ни вопроса о том, представляют ли собой такие предикаты в себе и для себя нечто истинное, ни вопроса о том, может ли форма суждения быть формой истины.

Прибавление. Предпосылкой старой метафизики была вообще предпосылка наивной веры, согласно которой мышление постигает вещи, как они существуют в себе, и вещи лишь в качестве мыслимых суть поистине. Душа человека и природа являются вечно изменяющимся Протеем, и очень легко напрашивается мысль, что вещи в себе

не таковы, какими они нам непосредственно представляются. Излагаемая нами здесь точка зрения старой метафизики противоположна той точке зрения, к которой в результате пришла критическая философия. Можно, пожалуй, сказать, что, согласно этому результату, человек должен был бы питаться лишь выжимками и мякиной.

Более подробно относительно метода рассуждения этой прежней метафизики мы должны заметить, что она не выходила за пределы лишь *рассудочного* мышления. Она брала непосредственно абстрактные определения мышления и считала, что они могут быть предикатами истинного. Когда мы говорим о мышлении, мы должны различать между *конечным*, лишь *рассудочным* мышлением, и *бесконечным*, *разумным* мышлением. Определения мышления, которые мы непосредственно преднаходим изолированными, суть *конечные* определения. Истинное же есть в себе бесконечное, которое не может быть выражено и осознано посредством конечного. Выражение *бесконечное мышление* может казаться странным, если придерживаться представления новейшего времени, будто мышление всегда ограничено. На самом деле, однако, мышление по своей сущности в себе бесконечно. Конечным называется, выражаясь формально, то, что имеет конец, то, что *есть*, но шерестает быть там, где оно соприкасается со своим другим и, следовательно, ограничено последним. Конечное, таким образом, состоит в отношении к своему другому, которое является его отрицанием и представляет собой его границу. Но мышление находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя. Делая мысль своим предметом, я нахожусь у самого себя. «Я», мышление, согласно этому, бесконечно, потому что оно в мышлении соотносится с предметом, который есть оно само. Предмет вообще есть нечто другое, нечто отрицательное по отношению ко мне. Но если мышление мыслит само себя, то оно имеет предмет, который вместе с тем не есть предмет, т. е. имеет снятый, идеальный (*ideeller*) предмет; мышление как таковое в своей чистоте не имеет, следовательно, предела в себе. Конечным оно является лишь постольку, поскольку оно останавливается на ограниченных определениях, которые признаются им чем-то последним. Бесконечное, или спекулятивное, мышление точно так же определяет, но, определяя, ограничивая, оно снова снимает этот недостаток. Не следует подобно обычному представлению понимать бесконечность как

абстрактное выхождение за всякий вновь возникающий предел, а следует понимать его тем простым способом, который мы разъяснили выше.

Мышление прежней метафизики было *конечным* мышлением, ибо она двигалась в таких определениях мышления, предел которых признавался ею чем-то неизбежным, не могущим в свою очередь подвергнуться отрицанию. Так, например, задавали вопрос: обладает ли бог *наличным бытием*? И *наличное бытие* рассматривалось при этом как нечто чисто положительное, как нечто последнее и превосходное. Но мы позднее увидим, что *наличное бытие* отнюдь не есть голое положительное, а есть определение, слишком низкое для идеи и недостойное бога. Старая метафизика задавалась, далее, вопросом о конечности или бесконечности мира. Здесь бесконечность прочно противопоставляется конечности. Однако легко увидеть, что если эти два определения противопоставляются друг другу, то бесконечность, которая должна ведь представлять собой целое, выступает здесь только как *одна* сторона и ограничивается конечным, ограниченная же бесконечность сама есть лишь конечное. В том же смысле прежняя метафизика задавалась вопросом, проста или сложна душа. Простота, следовательно, также признавалась окончательным определением, посредством которого можно постигнуть истину. Но простота есть такое же скудное, абстрактное и одностороннее определение, как и наличное бытие, определение, о котором мы позднее узнаем, что оно не способно выражать истинное, так как само не истинно. Если душа рассматривается лишь как простая, то вследствие такой абстракции она определяется как односторонняя и конечная.

Прежняя метафизика стремилась, таким образом, узнать, должно ли приписывать ее предметам такого рода предикаты. Но эти предикаты суть ограниченные рассудочные определения, выражающие только некоторый предел, но не истинное. При этом нужно еще в особенности заметить, что способ действия прежней метафизики состоял в том, что она *приписывала* предикаты предмету, который она должна была познать, например богу. Но это — внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои

предикаты извне. Если прибегать к приему предикатирования, то дух чувствует при этом, что такие предикаты не исчерпывают предмета. Восточные народы, стоящие на этой точке зрения, называют поэтому совершенно правильно бога многоименным, обладающим бесконечным числом имен. Душа не находит удовлетворения ни в одном из конечных определений, и восточное познание состоит поэтому в не знающем покоя отыскивании таких предикатов. Относительно конечных вещей несомненно, что они должны быть определяемы посредством конечных предикатов, и здесь рассудок и его деятельность оказываются на своем месте. Он, будучи сам конечным, познает соответственно природу одного лишь конечного. Если я, например, называю поступок *воровством*, то он этим определен со стороны своего существенного содержания, и этого знания достаточно для судьи. Точно так же конечные вещи относятся друг к другу как *причина* и ее *действие*, как *сила* и ее *обнаружение*, и, когда мы их понимаем, согласно этим определениям, мы их познаем в их конечности. Но предметы разума не могут быть определены посредством таких конечных предикатов, и стремление определить их так было недостатком прежней метафизики.

§ 29

Содержание подобного рода предикатов само по себе *ограниченно* и сразу же обнаруживает свое несоответствие *полноте представления* о предметах — бог, природа, дух и т. д. — и неспособность исчерпать эту полноту. Далее, эти предикаты как предикаты *одного* субъекта связаны друг с другом, но так как по своему содержанию они различны, то воспринимаются как *внешне противостоящие друг другу*.

Примечание. Первый недостаток восточные народы старались устранить, например, в определении бога посредством многочисленных *имен*, приписываемых ему, но вместе с тем этих имен должно было быть *бесконечно* много.

§ 30

2) *Предметами* этой метафизики были, правда, *тотальности*, которые в себе и для себя принадлежат *разуму*, мышлению *конкретного* в себе всеобщего — *душа, мир, бог*; но метафизика взяла их из *представления* и положила их в основание при применении к ним определений

рассудка как *данные, готовые субъекты* и только в представлении видела *масштаб* годности и удовлетворительности предикатов.

§ 31

На первый взгляд кажется, что представления о душе, мире, боге дают мышлению *прочную* опору. Но помимо того, что в них есть примесь особенной субъективности и потому они могут иметь весьма различное значение, они лишь через посредство мышления получают прочное определение. Это выражено в каждом предложении, ибо в нем лишь *предикат* (в философии — определение мышления) должен указать, что представляет собой субъект, т. е. первоначальное представление.

Примечание. В предложении: «Бог есть вечное и т. д.» — мы начинаем с представления «бог», но мы еще не *знаем*, что он *есть*; лишь предикат выражает, что он *есть*; поэтому в логике, где содержание определяется только в форме мысли, делать эти определения предикатами предложений, *субъектом* которых был бы бог или более неопределенное абсолютное, не только излишне, но даже вредно, так как это напоминало бы об ином масштабе, чем природа самой мысли. Но помимо этого форма предложения, или, выражаясь более определенно, форма суждения, не подходит для выражения конкретного — а истина конкретна — и спекулятивного; суждение благодаря своей форме односторонне и постольку ложно.

Прибавление. Эта метафизика не была свободным и объективным мышлением, так как она не давала объекту определяться свободно из самого себя, а предполагала его готовым. Что касается свободного мышления, то нужно сказать, что греческая философия мыслила свободно, а схоластика несвободно, так как последняя брала свое содержание как данное, а именно данное церковью. Мы, люди нового времени, благодаря всему нашему образованию посвящены в представления, которые нам очень трудно преступить, так как эти представления обладают глубочайшим содержанием. В лице античных философов мы должны себе представить людей, всецело стоящих на почве чувственного созерцания и не имеющих никакой иной предпосылки, кроме неба над ними и земли вокруг них, ибо мифологические представления были отброшены в сторону. Мысль в этом вещном (*sachlichen*) окружении свободна и ушла в себя, свободна от всякого материала и пребывает в своей чистоте у себя. Это чистое у-себя-бытие

составляет отличительную черту свободного мышления, как бы отправляющегося в свободное плавание, где нет ничего ни под нами, ни над нами и где мы находимся наедине с собой.

§ 32

3) Эта метафизика сделалась *догматизмом*, так как она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, другое — *ложным*.

Прибавление. Прямой противоположностью *догматизма* является ближайшим образом *скептицизм*. Древние скептики называли догматической вообще всякую философию, поскольку она выставляет определенные положения. В этом, более широком смысле скептицизм признает догматической также и собственно спекулятивную философию. Но догматизм в более узком смысле состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или-или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен, *или* бесконечен, но непременно *лишь одно* из этих двух. Истинное, спекулятивное есть, напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения, которые догматизм признает *незыблемыми* и *истинными* в их раздельности. В философии часто односторонность сопоставляется с тотальностью и утверждается, что односторонность есть по сравнению с последней некоторое особенное, *незыблемое*. Но на самом деле одностороннее не есть нечто *незыблемое* и *существующее для себя*, а содержится в целом как *снятое*. Догматизм рассудочной метафизики состоит в том, что односторонние определения мысли удерживаются в их *изолированности*, тогда как идеализм спекулятивной философии обладает принципом *тотальности* и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка. Так, например, идеализм утверждает: душа не есть *только* конечное *или только* бесконечное, но она по существу есть *как то, так и* другое *и*, следовательно, не есть *ни то, ни* другое, т. е. такие определения в их *изолированности* не имеют силы, но получают ее *лишь как снятые*. Идеализм имеет место уже в нашем обыденном сознании: мы говорим о чувственных вещах, что они *изменчивы*, т. е. что они обладают как бытием, так и *небытием*. Упорнее

держимся мы рассудочных определений. Последние как определения мышления признаются более прочными и даже абсолютно незыблемыми. Мы думаем, что они отделены друг от друга бесконечной пропастью, так что противоположные друг другу определения никогда-де не могут соприкоснуться. Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком.

§ 33

Первую часть этой метафизики в ее упорядоченной форме составляла онтология — учение об абстрактных определениях сущности. Для этих определений в их многообразии и конечной значимости не существовало принципа; их должны были поэтому эмпирически и случайным образом перечислять; их ближайшее содержание могло быть основано лишь на представлении, на заверении, что под этим словом разумеют именно то-то и то-то, а иногда также и на этимологии. При этом могла идти речь лишь о соответствующей словопотреблению правильности анализа и об эмпирической полноте, а не об истинности и необходимости таких определений, взятых в себе и для себя.

Примечание. Вопрос о том, истинны ли в себе и для себя понятия «бытие», «наличное бытие», «конечность», «простота», «сложность» и т. д., должен казаться странным, если полагают, что речь может идти лишь об истинности *некоего предложения*, и можно лишь спрашивать, следует ли, согласно истине, *приписывать* (как обыкновенно выражались) *некоторое понятие некоторому субъекту* или нет; неистинность же в таком случае зависит от противоречия между субъектом представления и понятием, которое присоединяют к нему как сказуемое. Но понятие как нечто конкретное (и даже как всякая определенность вообще) существенно представляет в самом себе единство различных определений. Если бы поэтому истина была не чем иным, как отсутствием противоречий, то следовало бы сначала рассмотреть относительно каждого понятия, не содержит ли оно, взятое для себя, такого внутреннего противоречия.

§ 34

Второй частью была рациональная психология, или пневматология, рассматривающая метафизическую природу души, а именно дух, как некоторую вещь.

Примечание. Бессмертие думали найти в той сфере, в которой находят свое место *сложность, время, качественное изменение и количественное увеличение или уменьшение.*

Прибавление. Рациональной называлась психология в противоположность эмпирическому способу рассмотрения проявлений души. Рациональная психология рассматривала душу со стороны ее метафизической природы, рассматривала ее так, как она определяется абстрактным мышлением. Она хотела познать внутреннюю природу души — какова она в себе, какова она для мысли. В наше время в философии мало говорят о душе, но преимущественно о духе. Дух отличен от души, которая есть как бы нечто среднее между телесностью и духом, или является связующим звеном между ними. Дух как душа погружен в телесность, и душа есть животворящее начало тела.

Прежняя метафизика рассматривала душу как вещь. Но вещь есть очень двусмысленное выражение. Под вещью мы понимаем прежде всего нечто непосредственно существующее, нечто такое, что мы себе представляем чувственно, и в этом смысле говорили о душе. Соответственно этому спрашивали, в каком месте обитает душа. Но если душа находится в определенном месте, то она находится в пространстве и является предметом чувственного представления. Точно так же лишь при понимании души как вещи можно спрашивать, простая она или составная. Этот вопрос вызывал особенный интерес в связи с вопросом о бессмертии души, поскольку полагали, что это бессмертие обусловлено простотой последней. Но на самом деле абстрактная простота есть определение, которое так же мало соответствует сущности души, как и определение сложности.

Что касается отношения рациональной психологии к эмпирической, то первая стоит выше второй, ибо она ставит себе задачу познать дух посредством мышления, а также и доказать мыслимое ею, между тем как эмпирическая психология исходит из восприятия и лишь перечисляет и описывает то, что дает ей последнее. Но если желают мыслить дух, то не надо оказывать такое сопротивление его особенностям. Дух есть деятельность в том смысле, в котором уже схоластики говорили о боге, что он есть абсолютная активность. Но так как дух деятелен, то из этого вытекает, что он обнаруживает себя. Мы

должны поэтому рассматривать дух не как некое неподвижное существо (*ens*), как это делала прежняя метафизика, которая отделяла неподвижную внутреннюю сторону духа от его внешней стороны. Дух следует рассматривать в его конкретной действительности, в его энергии, и именно так, чтобы его внешние проявления познавались как обусловленные его внутренней стороной.

§ 35

Третья часть, космология, имела своим предметом мир, его случайность, необходимость, вечность, ограниченность в пространстве и времени, формальные законы в их изменениях и, далее, человеческую свободу и происхождение зла.

Примечание. Абсолютными противоположностями признаются при этом преимущественно случайность и необходимость, внешняя и внутренняя необходимость, действующие и конечные причины или вообще причинность и цель, сущность (или субстанция) и явление, форма и материя, свобода и необходимость, счастье и страдание, добро и зло.

Прибавление. Космология имела своим предметом как природу, так и дух в их внешних сплетениях, в их явлениях, следовательно, имела своим предметом вообще наличное бытие, совокупность конечного. Но космология рассматривала этот свой предмет не как некоторое конкретное целое, а лишь согласно абстрактным определениям. Так, например, здесь рассматривались вопросы: случайность или необходимость господствуют в мире, вечен ли мир или сотворен? Далее, эта дисциплина интересовалась преимущественно установлением так называемых всеобщих космологических законов, например закона, что в природе нет скачков. Скачок означает здесь качественное различие и качественное изменение, которые являются непосредственными, между тем как (количественная) постепенность представляется чем-то опосредствованным.

По отношению к духу, как он является в мире, в космологии преимущественно рассматривались вопросы о человеческой свободе и о происхождении зла. Это, несомненно, в высшей степени интересные вопросы, но, чтобы дать на них удовлетворительный ответ, прежде всего не следует фиксировать абстрактных рассудочных определений в качестве окончательных в *том смысле*, будто каждое из двух противоположных определений обладает самостоя-

тельным существованием и должно быть рассматриваемо в своей изолированности как субстанциальное и истинное. Такова, однако, была точка зрения прежней метафизики как вообще, так и в космологических рассуждениях, которые вследствие этого не могли соответствовать своей цели — постижению явлений мира. Так, например, метафизика вовлекала в круг своего рассмотрения различие между свободой и необходимостью, и эти определения применялись ею к природе и к духу *таким образом*, что природу в ее действиях она считала подчиненной необходимости, а дух — свободным. Это различие, несомненно, существенно и имеет свое основание в глубинах самого духа; однако свобода и необходимость как абстрактно противостоящие друг другу принадлежат лишь области конечного и имеют значимость лишь на его почве. Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима. Когда говорят о необходимости, то обыкновенно понимают под этим лишь детерминацию извне, как, например, в конечной механике тело движется лишь в том случае, если оно получает толчок от другого тела, и только в том направлении, которое ему сообщено этим толчком. Это, однако, лишь внешняя, а не подлинно внутренняя необходимость, ибо последняя есть свобода. Точно так же обстоит дело с противоположностью между *добром* и *злом* — этой противоположностью углубленного в себя современного мира. Если мы рассматриваем зло как нечто для себя устойчивое, как то, что не есть добро, то в этом отношении это совершенно правильная постановка вопроса, и противоположность должна быть признана; иллюзорность и относительность противоположности добра и зла состоит не в том, что будто бы в абсолютном добро и зло едины и будто зло возникает только благодаря нашему субъективному воззрению, как это говорили еще недавно. Ложность же этого понимания состоит в том, что зло рассматривается как прочное положительное, между тем как на самом деле оно есть нечто отрицательное, не обладающее для себя-существованием, а лишь силящееся быть им. На самом деле зло есть лишь абсолютная видимость в-себе-отрицательности.

Четвертая часть, естественная, или рациональная, теология, рассматривала понятие бога или его возможность, доказательства его наличного бытия и его свойства.

Примечание. а) В этом рассудочном рассмотрении бога придется главное значение вопросу, какие предикаты подходят или не подходят к тому, что мы себе представляем под богом. Противоположность между реальностью и отрицанием здесь кажется абсолютной; для понятия в том виде, в каком его берет рассудок, остается в конце концов лишь пустая абстракция неопределенной сущности, чистой реальности, или положительности, мертвый продукт современного просвещения; б) способ доказательства конечного познания обнаруживает вообще свой превратный характер тем, что он должен указывать на объективные основания бытия божия, которое, таким образом, оказывается чем-то опосредствованным другим. Этот способ доказательства, руководящийся рассудочным тождеством, встречает затруднение при переходе от конечного к бесконечному. Таким образом, он либо не в состоянии освободить бога от остающейся положительной конечности существующего мира, и тогда бог должен быть определен как непосредственная субстанция последнего (пантеизм), либо же бог остается объектом, противостоящим субъекту, следовательно, чем-то конечным (дуализм); в) свойства, которые должны были бы быть определенными и различными, погрузились и исчезли в абстрактном понятии чистой реальности, неопределенной сущности. Но поскольку в представлении конечный мир еще остается истинным бытием и бог противопоставляется ему, постольку появляется также представление о различных отношениях бога к миру, которые, определенные как свойства, с одной стороны, сами должны быть конечными, так как они суть отношения к конечным состояниям (например, бог справедлив, благ, могущ, мудр и т. д.), а с другой стороны, должны быть вместе с тем бесконечными. Это противоречие допускает с этой точки зрения лишь туманный способ разрешения посредством количественного увеличения этих свойств, посредством доведения этих свойств до отсутствия всякой определенности, до *sensum eminentiorem*³¹. Но благодаря этому свойство на самом деле превращается в ничто, и ему оставляется только название.

Прибавление. Делом этой части прежней метафизики было установить, как далеко может разум сам по себе продвинуться в познании бога. Познать бога посредством разума — это, несомненно, величайшая задача науки. Религия содержит в себе представления о боге; эти представления в той форме, в какой они собраны в символе веры, сообщаются нам еще с молодости в качестве учения религии, и, поскольку индивидуум верит в эти учения и они для него представляют собой истину, постольку он имеет то, что ему нужно как христианину. Но теология есть наука этой веры. Если теология дает нам лишь внешнее перечисление и собрание религиозных учений, она еще не является наукой. Чисто историческое рассмотрение предмета, пользующееся такой любовью в наше время (как, например, сообщения о том, что сказал тот или иной отец церкви), еще не сообщает теологии научного характера. Она получает его лишь в том случае, когда переходит к постигающему в понятиях мышлению, которое есть дело философии. Истинная теология, таким образом, есть существенно одновременно и философия религии, таковой она была также и в средние века.

Что касается, в частности, *рациональной теологии* прежней метафизики, то она была не наукой *разума*, а *рассудочной* наукой о боге, и ее мышление вращалось только в абстрактных определениях мысли. При рассмотрении ею *понятия* бога мерилom познания являлось для нее *представление* о боге. Но мышление должно свободно двигаться в себе, причем, однако, мы здесь же должны заметить, что выводы, к которым приходит свободное мышление, согласуются с содержанием христианской религии, так как последняя есть откровение разума. Но в рациональной теологии, о которой идет речь, такого согласия не получалось. Хотя эта рациональная теология ставила себе задачей определить представление о боге посредством мышления, но в качестве понятия бога она получала лишь абстракцию положительности, или реальности вообще, исключаящую из себя отрицание. Бог, согласно этому, определялся как *всереальнейшее* существо, но легко убедиться, что это всереальнейшее существо, благодаря тому что из него исключается отрицание, представляет собой как раз противоположность тому, чем оно должно быть и чем рассудок хотел бы его мыслить. Вместо того чтобы быть по содержанию самым богатым и

всецело наполненным, оно вследствие абстрактного понимания есть скорее самое бедное и совершенно пустое. Душа справедливо добивается конкретного содержания, но таковое существует лишь благодаря тому, что оно содержит в себе определенность, т. е. отрицание. Если понятие бога понимают лишь как понятие абстрактного или всереальнейшего существа, то бог благодаря этому превращается для нас в нечто только потустороннее, и тогда не может быть и речи о познании его, ибо, где нет определенности, там также невозможно и познание. Чистый свет есть чистая тьма.

Эта рациональная теология интересовалась, во-вторых, доказательствами бытия божия. Важнейшим является при этом то, что доказательство понимается рассудком как зависимость одного определения от другого. При этом способе доказательства имеют некую предпосылку, нечто устойчивое, из которого вытекает другое. Здесь, следовательно, демонстрируют зависимость определения от предпосылки. Если мы должны доказать таким способом бытие бога, то это получает тот смысл, что бытие божие зависит от других определений и что последние, следовательно, составляют основание бытия божия. Сразу же ясно, что при этом должно получиться нечто несуразное, ибо бог ведь должен быть безусловным основанием всего и, следовательно, не может зависеть от другого. В этом отношении стали говорить в новейшее время, что бытие бога недоказуемо, а должно быть познано непосредственно. Разум, однако, понимает под доказательством нечто совершенно иное, чем рассудок, а равно и здравый смысл. Доказательство разума тоже имеет своим исходным пунктом нечто другое, чем бог, однако оно в своем дальнейшем движении не оставляет этого другого непосредственным и сущим, а показывает его как опосредствованное и положенное; таким образом, получается вместе с тем, что бог должен рассматриваться как содержащий в себе опосредствование снятым, как истинно непосредственный, первоначальный и независимый. Если говорят: «Рассматривайте природу, она вас приведет к богу, вы найдете абсолютную конечную цель», — то это не значит, что бог есть некоторое опосредствование, а это значит, что лишь *мы* совершаем переход от другого к богу, и совершаем этот переход *таким образом*, что бог как следствие есть вместе с тем абсолютное основание природы, что, следовательно, наоборот, то, что выступает как следствие, оказывается также

и основанием, а то, что сначала представлялось основанием, низводится до уровня следствия. Это есть ход разумного доказательства.

Если мы после всего сказанного бросим еще раз взгляд на способ рассуждения прежней метафизики, то мы убедимся, что последний состоял в том, что она постигала предметы разума в абстрактных, конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество. Но эта рассудочная бесконечность, эта чистая сущность, сама есть лишь конечное, ибо из нее исключена особенность, и эта особенность ограничивает и отрицает ее. Вместо того чтобы достигнуть конкретного тождества, эта метафизика застревала в абстрактном; но ее хорошей стороной было сознание, что единственно лишь мысль есть сущность сущего. Материал для этой метафизики доставили предшествующие философы, а именно схоластики. В спекулятивной философии рассудок представляет собой, правда, момент, но это момент, на котором не застревают. Платон и тем паче Аристотель не являются такими метафизиками, хотя обычно полагают обратное.

В

ВТОРОЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

І. Эмпиризм

§ 37

Потребность, с одной стороны, в *конкретном* содержании в противовес абстрактным теориям рассудка, который своими собственными силами не в состоянии переходить от своих всеобщностей к обособлению и определению, и потребность, с другой стороны, в *прочной опоре*, которая исключала бы возможность *все доказывать* в области и по методу конечных определений, привели к *эмпиризму*, который, вместо того, чтобы искать истинное в самих мыслях, хочет черпать его из *опыта*, внешней и внутренней данности.

Прибавление. Эмпиризм обязан своим происхождением указанной в предшествующем параграфе потребности в *конкретном содержании* и *прочной опоре* — потребности, которая не может быть удовлетворена абстрактной рассудочной метафизикой. Что касается конкретности

содержания, то здесь необходимо главным образом, чтобы предметы сознания были познаны как определенные в себе и как единство различных определений. Но это, как мы видели, отнюдь не дело метафизики рассудка, рассудочного принципа. Чисто рассудочное мышление ограничено формой абстрактного всеобщего и не в состоянии перейти к обособлению этого всеобщего. Так, например, прежняя метафизика ставила себе целью узнать посредством мышления, что именно составляет сущность или основное определение души, и ее вывод гласил, что душа проста. Эта приписываемая душе простота понималась здесь в смысле абстрактной простоты, исключающей различие, которое как сложность признавалось основным определением тела и затем материи вообще. Но абстрактная простота есть очень скудное определение, которым отнюдь нельзя объять богатства души и тем более духа. Так как, таким образом, абстрактное метафизическое мышление оказалось недостаточным, то вынуждены были искать спасения в эмпирической психологии. Точно так же обстоит дело и с рациональной физикой. Когда она говорила, например, что пространство бесконечно, что природа не делает скачков и т. д., то это было совершенно неудовлетворительно в сравнении с многообразием и жизнью природы.

§ 38

Эмпиризм имеет, с одной стороны, общий источник с самой метафизикой, для которой подтверждением ее определений (как предпосылок, так и определенного содержания) также служат представления, т. е. содержание, имеющее своим источником опыт. С другой стороны, единичное восприятие отлично от опыта, и эмпиризм возводит содержание восприятия, чувства и созерцания в *форму всеобщих представлений, положений, законов* и т. д. Это происходит, однако, лишь в том смысле, что эти всеобщие определения (например, сила) не должны иметь никакого другого самостоятельного значения, кроме того значения, которое получается из восприятия, и никакая другая связь, кроме той, которую можно доказать в явлении, не может считаться оправданной. Прочную опору с *субъективной* стороны эмпирическое познание имеет в том, что сознание обладает в восприятии своей *собственной непосредственной данностью и достоверностью*.

Примечание. В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в дейст-

вительности и наличествовать для восприятия. Этот принцип противоположен *долженствованию*, которым тщеславится рефлексия, презрительно противопоставляя действительности и данности некое потустороннее, которое якобы пребывает и существует лишь в субъективном рассудке. Подобно эмпиризму философия также познает (§ 7) лишь то, что есть; она не признает ничего такого, что лишь *должно* быть и, следовательно, *не существует*. С субъективной стороны следует также признать важность заключенного в эмпиризме принципа *свободы*, согласно которому человек должен сам видеть, должен *сам присутствовать* в том, что он признает достоверным в своем знании. *Последовательное* проведение эмпиризма (поскольку он ограничивается со стороны содержания конечным) отрицает вообще сверхчувственное или по крайней мере познаваемость и определенность последнего и оставляет за мышлением лишь абстракцию, формальную всеобщность и тождество. Основная ошибка научного эмпиризма состоит всегда в том, что он, пользуясь метафизическими категориями — материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т. д. — и руководствуясь такими категориями, пользуясь формами умозаключения и исходя из них как из предпосылок, не знает при этом, что он сам содержит в себе метафизику, сам занимается ею; он, таким образом, пользуется этими категориями и их сочетаниями совершенно некритично и бесосознательно.

Прибавление. От эмпиризма исходил клич: перестаньте вращаться в пустых абстракциях, смотрите открытыми глазами, постигайте человека и природу, как они предстают перед вами *здесь*, пользуйтесь настоящим моментом! Нельзя отрицать, что в этом призыве заключается существенно правомерный момент. «Здесь», настоящее, посюстороннее должно заменить собой пустую потусторонность, паутину и туманные образы абстрактного рассудка. Этим приобретается также прочная опора, отсутствие которой чувствовалось в прежней метафизике, т. е. приобретается бесконечное определение. Рассудок выделяет лишь конечные определения; последние лишены в себе устойчивости, шатки, и возведенное на них здание обрушивается. Разум всегда стремился к тому, чтобы найти бесконечное определение, но тогда было еще невозможно найти это бесконечное определение в мышлении. И это стремление ухватилось за настоящий момент, за «здесь», за «это»,

которые имеют в себе бесконечную форму, хотя и не в ее истинном существовании. Внешнее есть *в себе* истинное, ибо истинное действительно и должно существовать. Бесконечная определенность, которую ищет разум, существует, таким образом, в мире, хотя она и существует не в своей истине, а в чувственном единичном образе.

Далее, согласно воззрению эмпириков, именно *восприятие* есть форма постижения внешнего мира, и в этом состоит недостаток эмпиризма. Восприятие как таковое всегда есть нечто единичное и преходящее; познание, однако, не останавливается на нем, а в воспринятом единичном оно отыскивает всеобщее и пребывающее, и это составляет переход от простого восприятия к опыту. В опыте эмпиризм пользуется преимущественно формой *анализа*. В восприятии мы имеем многообразное конкретное, определения которого мы должны разобрать подобно тому, как снимают слои с луковицы. Это расчленение имеет, следовательно, тот смысл, что мы разъединяем сросшиеся определения, разлагаем их и ничего к ним не прибавляем, кроме субъективной деятельности разложения. Анализ есть, однако, переход от непосредственности восприятия к мысли, поскольку определения, объединенные в анализируемом предмете, получают форму всеобщности благодаря тому, что их отделяют друг от друга. Эмпиризм находится в заблуждении, полагая, что, анализируя предметы, он оставляет их такими, каковы они есть, тогда как на самом деле он превращает конкретное в нечто абстрактное. Благодаря этому получается, что живое умерщвляется, ибо живо лишь конкретное, единое. И однако, это разделение должно совершиться для того, чтобы мы достигли познания, и сам дух есть разделение в себе. Это, однако, лишь *одна* сторона, а главным является объединение разделенного. Так как анализ не идет дальше ступени разделения, то к нему применимы слова поэта:

Что в химии зовется, как на грех,
Encheiresin naturae — просто смех.
Знакомы части ей, известен ли предмет?
Безделки в нем, духовной связи, нет³².

Анализ исходит из конкретного, и обладание этим материалом дает ему большое преимущество перед абстрактным мышлением прежней метафизики. Анализ устанавливает различия, и это очень важно; но эти различия сами

в свою очередь представляют собой лишь абстрактные определения, т. е. *мысли*. Так как эти мысли признаются тем, что предметы суть в себе, то перед нами снова предпосылка прежней метафизики, утверждающая, что истинное вещей лежит именно в мышлении.

Если, далее, мы теперь сравним точку зрения эмпиризма с точкой зрения прежней метафизики относительно содержания, то мы должны сказать, что, как мы раньше видели, последняя имела своим содержанием всеобщие предметы разума: бога, душу и мир вообще. Это содержание заимствовалось из представления, и задача философии состояла в сведении этого содержания к форме мыслей. Точно так же обстояло дело со схоластической философией; для последней принятым наперед содержанием служили догматы христианской церкви, и ее задача заключалась в более точном определении и систематизации этого содержания посредством мышления. Но совершенно другой характер носит то содержание, которое служит предпосылкой для эмпиризма. Это — чувственное содержание природы и содержание конечного духа. Здесь, следовательно, мы имеем перед собой конечный материал, а в прежней метафизике — бесконечный. Это бесконечное содержание делалось затем конечным посредством конечной формы рассудка. В эмпиризме мы имеем ту же самую конечность формы, и, кроме того, содержание также конечно. Метод, впрочем, в обоих способах философствования остается тем же самым, поскольку оба они исходят из предпосылок как из чего-то устойчивого, незыблемого. Для эмпиризма вообще лишь внешнее составляет истинное, и если он допускает существование сверхчувственного, то утверждает, однако, что познать его невозможно, и нужно держаться исключительно области восприятия. Но это основное положение в его дальнейшем развитии привело к тому, что позднее называли *материализмом*. Этот материализм признает истинно объективным материю как таковую. Но сама материя есть абстракция, которая как таковая не может быть воспринята нами. Можно поэтому сказать, что не существует вообще материи, ибо она существует всегда как нечто определенное, конкретное. И однако, эта абстракция материи должна быть основой всего чувственного, есть чувственное вообще, абсолютная разьединенность в себе, и поэтому она есть внеположное друг другу сущее. Поскольку для эмпиризма это чувст-

венное есть нечто данное и таковым и остается, эмпиризм есть учение несвободы, ибо свобода состоит именно в том, что мне не противостоит никакое абсолютно другое, но я завишу от содержания, которое есть я сам. С точки зрения эмпиризма, далее, разумность и неразумность лишь субъективны, т. е. мы должны принимать данное, как оно есть, и не имеем никакого права спрашивать о том, разумно ли оно в себе и в какой мере оно в себе разумно.

§ 39

Относительно принципа эмпиризма было правильно замечено, что в том, что мы называем *опытом* и что мы должны отличать от просто единичного восприятия единичных фактов, содержатся *два элемента*: один элемент — это сам по себе разрозненный, бесконечно *многообразный* материал, а другой — форма, определения *всеобщности* и *необходимости*. Эмпирическое наблюдение дает нам многочисленные и, пожалуй, бесчисленные одинаковые восприятия. Однако *всеобщность* есть нечто совершенно другое, чем множество. Эмпирическое наблюдение точно так же доставляет нам восприятие *следующих друг за другом* изменений или *лежащих рядом друг с другом* предметов, но оно не показывает нам *необходимости* связи. Так как восприятие должно оставаться основой того, что признается истинным, то всеобщность и необходимость кажутся чем-то *неправомерным*, субъективной случайностью, простой привычкой, содержание которой может носить тот или иной характер.

Примечание. Важным выводом из этого положения является заключение, что правовые и нравственные определения и законы, равно как и содержание религии, представляют собой нечто случайное, и нужно отказаться от их объективности и внутренней истинности.

Скептицизм *Юма*, от которого исходит вышеприведенное рассуждение, впрочем, совершенно отличен от *греческого скептицизма*. Юмовский скептицизм кладет в основание *истинность* эмпирического, чувства, созерцания и оспаривает всеобщие определения и законы, исходя из того, что они не оправдываются чувственным восприятием. Античный скептицизм был до такой степени далек от того, чтобы сделать принципом истины чувство, созерцание, что он, наоборот, в первую очередь выступал против чувственного³³.

II. Критическая философия

§ 40

Критическая философия имеет то общее с эмпиризмом, что она подобно ему считает опыт *единственной* почвой познания, за которым она, однако, признает право не на истину, а лишь на познание явлений³⁴.

Исходным пунктом является для нее прежде всего различение элементов, которые мы находим при анализе опыта, различение между *чувственным материалом* и его *всеобщим отношением*. К этому присоединяется указанный в предшествующем параграфе критический вывод, что в восприятии самом по себе содержится лишь *единичное* и лишь то, что *случается*; вместе с тем, однако, критическая философия *настаивает* на том *факте*, что в том, что мы называем опытом, мы *преднаходим всеобщность* и *необходимость* как столь же существенные определения. Так как всеобщность и необходимость не имеют своего источника в эмпирическом как таковом, то они принадлежат спонтанности *мышления* или, иными словами, они даны *a priori*. Определения мышления или *понятия рассудка* образуют *объективность* опытного познания. Они содержат в себе вообще *отношения*, и поэтому посредством их образуются вообще *синтетические* суждения *a priori* (т. е. *изначальные отношения противоположностей*).

Примечание. Того факта, что в познание входят определения всеобщности и необходимости, скептицизм Юма не отрицает. И для философии Канта этот факт является предпосылкой; согласно обычному научному словоупотреблению, можно сказать, что философия Канта дала лишь другое *объяснение* этого факта.

§ 41

Критическая философия прежде всего исследует ценность употребляемых в метафизике — да, впрочем, также и в других науках и в повседневном представлении — *понятий рассудка*. Эта критика, однако, не входит в рассмотрение *содержания* и определенного отношения друг к другу этих определений мышления, а рассматривает их вообще со стороны противоположности между *субъективностью* и *объективностью*. Эта противоположность, как она берется здесь, относится (см. предшествующий параграф) к различию элементов *внутри* опыта. *Объективностью* называется здесь элемент *всеобщности* и *необходимости*,

т. е. сами определения мышления, так называемое *априорное*. Но критическая философия расширяет эту противоположность настолько, что *весь* опыт, т. е. оба этих элемента, входит в область *субъективности* и этой субъективности ничто не противостоит, кроме *вещи в себе*.

Ближайшие *формы априорного*, т. е. формы мышления, и именно мышления как представляющего собой, несмотря на свою объективность, лишь субъективную деятельность, получают путем систематизации, которая, впрочем, зиждется только на психологически-исторических основах.

Прибавление 1-е. То, что определения прежней метафизики были подвергнуты исследованию, составляет, несомненно, очень важный шаг вперед. Наивное мышление, ничего не подозревая, брало указанные определения так, как если бы они получались сразу и сами собой. Оно не спрашивало себя о том, насколько эти определения обладают сами по себе ценностью и значимостью. Раньше мы уже заметили, что свободное мышление — это мышление, которое не имеет никаких предпосылок. Мышление прежней метафизики было потому совершенно несвободным, что оно признавало без дальнейших околичностей свои определения чем-то заранее данным, некоторым *a priori*, которое рефлексия не подвергала самостоятельному испытанию. Критическая философия, напротив, ставила себе задачу исследовать, в какой степени формы мышления способны вообще доставлять нам познание истины. Точнее, критическая философия требовала, чтобы, раньше чем приступить к познанию, мы подвергли исследованию способность познания. Здесь, несомненно, заложена верная мысль, что мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления. Но здесь же прокрадывается ошибочная мысль, что мы должны познавать до того, как приступим к познанию, что мы не должны войти в воду раньше, чем научимся плавать. Нет сомнения, что не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию, но само это исследование есть уже познание. В познании, следовательно, должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены в себе и для себя, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергают себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность

мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как *диалектику* и о которой здесь мы должны пока лишь заметить, что на нее следует смотреть не как на привнесенную извне в определения мышления, а как на присущую им самим.

Отличительной чертой философии Канта является, следовательно, требование, чтобы мышление само подвергло себя исследованию и установило, в какой степени оно способно к познанию. В наше время мы вышли за пределы философии Канта, и каждый утверждает, что он пойдет дальше ее. Но можно двояким образом пойти дальше: можно пойти дальше вперед и дальше назад. Многие наши философские стремления, если присмотреться к ним ближе, оказываются не чем иным, как методом прежней метафизики, некритическим и безотчетным мышлением.

Прибавление 2-е. Исследование Кантом определений мышления страдает тем существенным недостатком, что эти определения рассматриваются не в себе и для себя, а лишь с точки зрения того, являются ли они *субъективными* или *объективными*. Под *объективным* понимают в обычном словоупотреблении то, что существует вне нас и доходит до нас извне посредством восприятия. Кант отрицал, что определения мышления (например, причина и действие) объективны в указанном смысле, т. е. что они даны в восприятии, и рассматривал их, напротив, как принадлежащие самому нашему мышлению или спонтанности мышления, и в *этом* смысле как субъективные. Однако Кант вместе с тем называет мыслимое и, говоря точнее, всеобщее и необходимое объективным, а то, что лишь ощущается нами, — субъективным. Вышеуказанное словоупотребление кажется, таким образом, поставленным на голову, и Канта поэтому упрекали в том, что он вносит в язык путаницу. Этот упрек, однако, очень несправедлив. Дело обстоит здесь следующим образом. Обыденному сознанию чувственно воспринимаемое, т. е. то, что стоит перед ним (например, это животное, эта звезда и т. д.), представляется существующим само по себе, самостоятельным; мысли же, наоборот, считаются несамостоятельными и зависимыми от другого. Но на самом деле чувственно воспринимаемое есть нечто подлинно несамостоятельное и вторичное, а мысли, напротив, суть подлинно самостоятельное и первичное. В этом смысле Кант назвал мыслительное (всеобщее и необходимое) *объективным* и сделал это с полным правом. С другой стороны, чувственно

воспринимаемое во всяком случае *субъективно* постольку, поскольку оно имеет свою опору не в самом себе, и в той же мере мимолетно и преходяще, в какой мысли по своему характеру прочны и внутренние устойчивы. Упомянутое здесь и выдвинутое Кантом определение различия между объективным и субъективным мы встречаем также и в наше время в словоупотреблении образованных людей; так, например, мы предъявляем требование к оценке произведения искусства, чтобы она была объективной, а не субъективной, полагая, что должно исходить не из случайного, личного ощущения и настроения данного момента, а из всеобщей и имеющей свое основание в сущности самого искусства точки зрения. В том же самом смысле мы можем по отношению к научной деятельности проводить различие между объективным и субъективным интересом.

Но, далее, кантовская объективность мышления сама в свою очередь субъективна, поскольку, согласно Канту, мысли, хотя и суть всеобщие и необходимые определения, все же *лишь наши* мысли и отделены от того, что есть вещь *в себе*, непроходимой пропастью. Истинная объективность мышления состоит, напротив, в том, что мысли суть не только наши мысли, но и одновременно *в-себе* (*das Ansich*) вещей и предметного вообще. *Объективно* и *субъективно* суть удобные выражения, которыми, не задумываясь, пользуются и при употреблении которых, однако, очень легко возникает путаница. Согласно данному нами разъяснению, слово «объективность» имеет тройкий смысл. *Во-первых*, оно употребляется в смысле существующего во внешнем мире в отличие от только субъективного — мнения, мечтания и т. д.; *во-вторых*, оно имеет установленный Кантом смысл всеобщего и необходимого в отличие от принадлежащего нашему ощущению случайного, партикулярного и субъективного и, *в-третьих*, оно употребляется в указанном напоследок смысле, в смысле мыслимого «в-себе», того, что есть, в отличие от только мыслимого нами и тем самым отличаемого от самой вещи, т. е. от вещи *в себе*.

§ 42

а) *Теоретическая способность*, познание как таковое.

Как на определенное *основание* понятий рассудка эта философия указывает на *изначальное тождество «я»* в мышлении (трансцендентальное единство самосознания). Данные чувством и созерцанием представления суть по своему *содержанию* нечто многообразное, и точно так

же они многообразны благодаря своей форме, благодаря *внеположности* чувственности в ее обеих формах, в пространстве и времени, которые в качестве форм (всеобщего) созерцания суть сами а priori. Так как «я» относит к себе многообразия ощущений и созерцаний и объединяет его в себе как в *одном* сознании (чистая апперцепция), то это многообразие приводится в тождество, в изначальную связь. Определенные виды этого отношения суть чистые понятия рассудка, *категории*.

Примечание. Как известно, кантовская философия чрезвычайно облегчила себе задачу *отыскания* категорий. «Я», единство самосознания, совершенно абстрактно и всецело неопределенно; как же нам дойти до *определения* «я», до категорий? К счастью, мы находим в обыкновенной логике уже эмпирически данные *различные виды суждений*. Но судить — значит мыслить определенный предмет. Перечисление различных уже данных нам готовыми видов суждений доставляет нам, таким образом, различные *определения мышления*. За философией *Фихте* остается та огромная заслуга, что она напомнила о том, что следует показать *определения* мышления в их необходимости, что их непременно следует *дедуцировать*. Эта философия должна была бы повлиять на метод логики по крайней мере в одном отношении: определения мышления вообще, или обычный материал логики, *виды* понятия, суждения, умозаключения не должны были бы уже больше заимствоваться лишь из наблюдений и рассматриваться, таким образом, чисто эмпирически, а должны были бы быть выведены из самого мышления. Если мышление способно вообще что-нибудь доказать, если логика должна требовать, чтобы давались *доказательства*, и если она хочет нас научить, как доказывать, то она ведь прежде всего должна быть способной доказывать свое особое, ей лишь присущее содержание, должна была бы быть способной усмотреть необходимость этого содержания.

Прибавление 1-е. Утверждение Канта, следовательно, заключается в том, что определения мышления имеют свой источник в «я» и что поэтому «я» дает определения всеобщности и необходимости. Сначала перед нами выступает вообще некоторое многообразие, категории же суть те простые определения, с которыми соотносится это многообразие. Чувственное же, напротив, есть *внеположность*, *вне-себя-сущее*; таково подлинное основное определение чувственного. Так, например, «теперь» обла-

дает бытием лишь в отношении к некоему «раньше» и некоему «после». Точно так же красное существует лишь постольку, поскольку ему противостоят желтое и голубое. Но это другое существует вне данного чувственного, и последнее есть лишь постольку, поскольку оно не есть другое и лишь постольку другое есть. С мышлением, или с «я», обстоит дело как раз наоборот. В противоположность чувственному, которое есть внеположность и вне-себя-сущее, мышление, или «я», суть изначально тождественное, единое с собой и всецело сущее у себя. Если я говорю «я», то это есть абстрактное отношение с самим собой, и то, что помещается в это единство, заражается последним и превращается в него. «Я» есть, таким образом, как бы плавильная печь, огонь, который пожирает безразличное друг к другу многообразие и сводит его к единству. Это и есть то, что Кант называет *чистой апперцепцией* в отличие от обыкновенной апперцепции, которая принимает в себя многообразие как таковое; чистая же апперцепция должна, напротив, рассматриваться как деятельность превращения материала в «мое». Этим во всяком случае правильно выражена природа всякого сознания. Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира. Но вместе с тем мы должны заметить, что не субъективная деятельность самосознания вносит абсолютное единство в многообразие. Наоборот, это тождество есть само абсолютное, само истинное. Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство.

Прибавление 2-е. Такие выражения, как *трансцендентальное единство самосознания*, кажутся очень трудными, как будто бы за ними скрыто нечто страшное, но дело в действительности проще. Что понимает Кант под *трансцендентальным*, ясно из различия между ним и *трансцендентным*. *Трансцендентное* есть вообще то, что выходит за пределы определенности рассудка и в этом смысле встречается впервые в математике. Так, например, в геометрии мы говорим, что следует представлять себе периферию круга как состоящую из бесконечно многих бесконечно малых прямых линий. Здесь, таким образом, определения, которые рассудок считает совершенно различными (прямая и кривая линии), явно полагаются тождественными.

Тождественное с собой и бесконечное в себе самосознание также представляет собой такое трансцендентное в отличие от определяемого конечным материалом обыденного сознания. Кант, однако, называл это единство самосознания лишь *трансцендентальным*, полагая, что это единство лишь субъективно, а не принадлежит также и самим предметам, как они существуют в себе.

Прибавление 3-е. Естественному сознанию должно казаться очень странным утверждение, что можно рассматривать *категории* только как принадлежащие *нам* (как субъективные), и в этом утверждении, несомненно, есть нечто в самом деле неприемлемое. Правильно, однако, что категории не содержатся в непосредственном ощущении. Рассмотрим, например, кусок сахара: он — твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в *одном* предмете, но это *единство* не дано в ощущении. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события как находящиеся в отношении причины и действия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое — действие (причинная связь между этими двумя событиями) — это не воспринимается, а существует лишь для нашего мышления. Хотя категории (например, единство, причина, действие и т. д.) принадлежат мышлению как таковому, из этого отнюдь не следует, что они лишь наши определения, а не определения также самих предметов. Но таково именно учение Канта, и его философия есть *субъективный идеализм*, поскольку «я» (познающий субъект) доставляет как *форму*, так и *материал* сознания: форму — в качестве *мыслящего* и материал — в качестве *ощущающего*. Содержание этого субъективного идеализма не должно на деле вызывать беспокойства. Можно было бы, пожалуй, думать, что, благодаря тому что единство предметов переносится в субъект, предметы лишаются своей реальности. Однако ни мы, ни предметы ничего не выигрываем только оттого, что им присуще *бытие*. Важно *содержание*, важно, *истинно* ли оно. То, что предметы просто *есть*, еще не спасает их: придет время, и *сущее* станет *несущим*. Можно было бы также сказать, что, согласно учению субъективного идеализма, человек мог бы очень возгордиться *собой*. Но если его миром является масса чувственных созерцаний, то у него нет основания гордиться таким миром. Это различие между субъектив-

ностью и объективностью не имеет, следовательно, вообще никакого значения: важно лишь содержание, а оно в равной мере как субъективно, так и объективно. Объективно в смысле голого существования также и преступление, но это — недействительное в себе существование, и именно эта недействительность делается явной в наказании.

§ 43

С одной стороны, именно посредством категорий простое восприятие возводится в объективность, в *опыт*, но, с другой стороны, эти понятия как единства лишь субъективного сознания обусловлены данным материалом, сами по себе пусты и имеют применение лишь в опыте, другая составная часть которого — определение чувства и созерцания — есть также лишь нечто субъективное.

Прибавление. Утверждать о категориях, что они сами по себе пусты, будет не основательно, поскольку они имеют содержание уже потому, что они *определены*. Содержание категорий, правда, не есть чувственно воспринимаемое, пространственно-временное содержание, однако последнее мы должны рассматривать не как недостаток категорий, а скорее как их достоинство. Это обстоятельство находит признание уже в обыденном сознании: мы говорим, например, о книге или о речи, что они *полны содержания*, когда мы в них находим мысли, всеобщие выводы и т. д.; и, наоборот, мы не скажем, что книга, какой-нибудь роман, содержательна, потому что в ней нагромождена масса разрозненных событий, ситуаций и т. п. Этим, следовательно, обыденное сознание также определенно признает, что, для того чтобы быть содержанием, требуется нечто *большее*, чем один лишь чувственный материал, и это большее есть не что иное, как *мысли*, а в данном случае прежде всего *категории*. При этом следует еще заметить, что утверждение, будто бы категории сами по себе пусты, несомненно, правильно в том смысле, что мы не должны останавливаться на них и их тотальности (на логической идее), но должны двигаться вперед, к реальным областям природы и духа. Однако мы не должны понимать это движение вперед так, будто благодаря ему к логической идее прибавляется извне чуждое ей содержание, а должны понимать движение вперед так, что именно собственная деятельность логической идеи определяет себя к дальнейшему и развивается в природу и дух.

Категории не способны быть определениями абсолютного, так как оно не дано в восприятии, и поэтому рассудок, или познание посредством категорий, не в состоянии постигать *вещи в себе*.

Примечание. Вещь в себе (а под *вещью* Кант понимает также и дух, бога) обозначает предмет, *абстрагированный* от всего, что он составляет для сознания, от всех определений чувства, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Очевидно, что то, что остается после этого, есть *голая абстракция*, нечто совершенно пустое, определяемое лишь как *потустороннее* — *отрицательность* представления, чувства, определенного мышления и т. д. Легко также увидеть, что это *caput mortuum*³⁵ есть само лишь *продукт* мышления, а именно мышления, движущегося к чистой абстракции, продукт пустого «я», которое делает своим *предметом* это пустое *тождество* с самим собой. *Отрицательное* определение, которое получает это абстрактное тождество в качестве предмета, также приводится среди категорий Канта и так же хорошо известно нам, как и вышеуказанное пустое тождество. После всего этого можно только удивляться, когда приходится читать, что мы не знаем, что такое *вещь в себе*, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее.

Именно *разум*, способность *безусловного*, усматривает обусловленность этих опытных познаний. То, что здесь называется предметом разума, *безусловное*, или *бесконечное*, есть не что иное, как само себе равное, или, другими словами, это есть вышеупомянутое (§ 42) *изначальное тождество «я» в мышлении*. *Разумом* называется *абстрактное «я»*, или мышление, делающее своим предметом или своей целью это чистое тождество. Сравните примечание к предыдущему параграфу. Этому всецело лишенному *определенности* тождеству не соответствуют опытные познания, ибо они представляют собой вообще *определенное* содержание. Поскольку такое безусловное принимается за абсолютное и истинное разума (за *идею*), постольку эти опытные познания объявляются неистинными, *явлениями*.

Прибавление. Только Кант определенно выдвинул различие между рассудком и разумом и установил это различие следующим образом: рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум — бесконечное и

безусловное. Хотя мы должны признать очень важным результатом кантовской философии то, что она настаивала на конечности основанного лишь на опыте познания рассудка и называла содержание этого познания *явлением*, мы все же не должны останавливаться на этом отрицательном результате, не должны сводить безусловность разума лишь к абстрактному, исключаящему различие тождеству с собой. Так как разум при кантовском подходе рассматривается лишь как выхождение за пределы конечного и обусловленного рассудка, то он на деле сам низводится до конечного и обусловленного, ибо истинно бесконечное не есть только потустороннее конечного, но содержит последнее в себе как снятое. Это верно также и по отношению к *идее*, которой Кант, правда, отвел снова почетное место, поскольку он ее в отличие от абстрактных определений рассудка или просто чувственных представлений (в повседневной жизни называют идеей также и последнее) признавал уделом разума; однако надо сказать, что по отношению к ней он также остановился на отрицательном и на одном лишь *долженствовании*. Очень важный результат кантовской философии состоит в том, что предметы нашего непосредственного сознания, составляющие содержание опытного сознания, постигаются только как *явления*. Обыденное (т. е. чувственно-рассудочное) сознание считает предметы, которые оно знает в их разрозненности, самостоятельными и самодовлеющими; а так как обнаруживается, что эти предметы соотносятся друг с другом и обуславливают друг друга, то их взаимозависимость рассматривается как нечто внешнее предметам и не принадлежащее их сущности. Вопреки этому теперь должно утверждать, что предметы, о которых мы знаем непосредственно, суть только явления, т. е. что они имеют основание своего бытия не в самих себе, но в чем-то другом. При этом, однако, имеет важное значение, как определяется это другое. Согласно кантовской философии, вещи, о которых мы знаем, суть лишь явления для нас, а в себе они остаются для нас недоступными и потусторонними. Этот субъективный идеализм, согласно которому то, что составляет содержание нашего сознания, есть лишь *наше* содержание, содержание, полагаемое лишь нами, непредубежденное сознание справедливо отвергает. Истинное положение вещей на деле таково, что вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления не только для нас, но также и в себе и настоящее определение

конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также должно называться идеализмом, но в отличие от субъективного идеализма критической философии мы должны его назвать *абсолютным идеализмом*. Этот абсолютный идеализм хотя и выходит за пределы обыденного реалистического сознания, но по существу не может рассматриваться только как собственность философии, а, наоборот, образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее рассматривает совокупность всего существующего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый богом.

§ 46

Однако появляется потребность познать это тождество, эту пустую вещь в себе. *Познать* означает не что иное, как знать предмет соответственно его *определенному* содержанию. Но определенное содержание включает в себе многообразную связь и служит основанием связи со многими другими предметами. Для определения вышеуказанного бесконечного или вещи в себе разум не располагает ничем другим, кроме *категорий*; когда же разум хочет дать им такое применение, он *выходит за свои пределы* (становится трансцендентным).

Примечание. Здесь выявляется вторая сторона *критики разума*, и эта вторая сторона сама по себе важнее, чем первая. Первую сторону составляет вышеуказанное воззрение, что *категории* имеют свой источник в единстве самосознания, что, следовательно, познание посредством категорий фактически не содержит в себе ничего объективного и приписываемая ему *объективность* (§ 40, 41) сама есть лишь нечто *субъективное*. Если мы примем во внимание только эту сторону, то критицизм Канта оказывается лишь *субъективным* (плоским) *идеализмом*, который не входит в рассмотрение *содержания*, имеет дело лишь с абстрактными формами субъективности и одно-сторонне останавливается именно на субъективности как на последнем вполне утвердительном определении. Но при рассмотрении так называемого *употребления*, которое разум делает из категорий для познания своих предметов, обсуждается содержание категорий по крайней мере со стороны некоторых определений или во всяком случае возникает побуждение обсудить это содержание. Особенно

интересно посмотреть, как Кант судит об этом применении категорий к безусловному, т. е. о метафизике. Его отношение к последней мы здесь кратко изложим и подвергнем критике.

§ 47

1) *Первое безусловное*, которое рассматривается Кантом, есть (смотри выше, § 34) *душа*. В моем сознании я нахожу всегда себя: а) в качестве *определяющего субъекта*, б) как *единичное* или абстрактно-простое, в) как то, что во всем многообразии сознаваемого мною есть *одно и то же* — как *тождественное*, д) как *отличающее себя* в качестве мыслящего от всех вещей вне меня.

Метод рассуждения прежней метафизики правильно указывается Кантом. Этот метод состоял в том, что метафизика ставила на место этих *эмпирических* определений *определения мышления*, соответствующие категории. Отсюда возникают четыре положения: а) *душа* есть *субстанция*, б) она есть *простая* субстанция, в) она в различные периоды своего наличного бытия *численно тождественна*, д) она находится в некотором отношении к пространственным предметам.

Кант указывал недостаток этого перехода, заключающийся в том, что здесь смешиваются двоякого рода определения (*паралогизм*), а именно эмпирические определения с категориями, и Кант показывал далее, что мы не имеем права *умозаключать* от первых к последним и вообще ставить вместо первых последние.

Как видим, эта критика не высказывает ничего иного, чем вышеприведенное в § 39 замечание Юма, что вообще определения мышления — всеобщность и необходимость — не встречаются в восприятии, что эмпирическое как по своему содержанию, так и по своей форме отлично от определения мысли.

Примечание. Если эмпирическое должно служить оправданием мысли, то, несомненно, требовалось бы, чтобы мы могли точно доказать ее присутствие в восприятии. Что нельзя утверждать относительно души, что она субстанциальна, проста, тождественна себе и сохраняет свою самостоятельность в общении с материальным миром, — это обосновывается в кантовской критике метафизической психологии лишь тем, что определения души, которые *опытным путем* дает нам сознание, не вполне совпадают с теми, которые производит при этом мышление. Но, со-

гласно изложенному выше, познание вообще (и даже *опыт*) состоит, по Канту, в том, что мы мыслим *восприятия*, т. е. что мы *превращаем* в определения мышления те определения, которые первоначально принадлежат восприятию. И все же следует признать успехом кантовской критики то, что философствование о *духе* освободилось от души-вещи (*Seelendinge*), от категорий и, следовательно, от вопросов о *простоте* или *сложности*, *материальности* и т. д. души. Но истинной точкой зрения на *недопустимость* таких форм будет для обыденного человеческого рассудка даже не то, что они суть *мысли*, а скорее то, что такие мысли сами по себе не содержат истины. Если мысль и явление не вполне соответствуют друг другу, то нам представляется выбор, считать недостаточным или одно, или другое. В идеализме Канта в той мере, в которой он рассматривает разумное, недостаток приписывается мыслям, так что последние потому именно признаются неудовлетворительными, что они неадекватны воспринимаемому и тому сознанию, которое ограничивается областью восприятия, потому что мысли не встречаются в этом сознании как таковым. Содержание мысли само по себе здесь не обсуждается.

Прибавление. *Паралогизмы* суть вообще ошибочные умозаключения: их ошибочность состоит более определенно в том, что одно и то же слово в обеих посылках употребляется в различном значении. На таких паралогизмах основан, согласно Канту, метод прежней метафизики в рациональной психологии, поскольку здесь голые эмпирические определения души рассматриваются в качестве соответствующих ей как таковой. Совершенно правильно, впрочем, что такие предикаты, как *простота*, *неизменность* и т. д., нельзя приписывать душе, но не по указанному Кантом основанию, не потому, что разум, приписывая душе эти предикаты, переступил бы указанные ему границы, а потому, что подобные абстрактные определения рассудка слишком плохи для души и она есть еще нечто совершенно иное, чем только простое, неизменное и т. д. Так, например, душа есть, несомненно, простое тождество с собой, но вместе с тем она, как деятельное, различает себя в себе; напротив, *только* простое, т. е. абстрактно простое, есть как таковое вместе с тем и мертвое. Что Кант своей полемикой против прежней метафизики устранил эти предикаты из понятия о душе

и о духе, надо считать большим успехом, но основанне, указываемое им для такого устранения, совершенно ошибочно.

§ 48

2) При попытке разума познать безусловное *второго* предмета (§ 35), *мира*, он впадает в *антиномии*, т. е. в утверждение двух *противоположных* предложений об одном и том же предмете, при этом каждое из этих предложений он должен утверждать с одинаковой необходимостью. Отсюда вытекает, что содержание мира, определения которого страдают таким противоречием, не может существовать *в себе*, а есть лишь явление. Разрешение противоречия состоит в том, что оно принадлежит не предмету в себе и для себя, а лишь познающему разуму.

Примечание. Тем самым здесь говорится, что само содержание, а именно категории, взятые для себя, приводят к противоречию. Эта мысль, что то противоречие, которое определения рассудка полагают в разумном, *существенно и необходимо*, должна рассматриваться как один из важнейших и значительнейших успехов философии нового времени. Насколько эта точка зрения глубока, настолько же тривиально разрешение противоречия; оно представляет собой лишь нежничанье с мирскими вещами. Не сущность мира носит-де в себе язву противоречия, а только мыслящий разум, *сущность духа*. Нетрудно согласиться, что *являющийся* мир обнаруживает противоречия перед размышляющим духом: являющийся мир — это мир, каков он есть для субъективного духа, для *чувственности и рассудка*. Но если сравнить *сущность* мира с *сущностью* духа, то нельзя не удивляться тому, как, нимало не задумываясь, философы выдвигали и вслед за ними другие повторяли смиренные утверждения, что не сущность мира, а сущность мышления — разум — противоречива в себе. Не помогает и следующий оборот речи: разум впадает в противоречие только благодаря *применению категорий*, ибо при этом утверждают, что это применение *необходимо* и у разума нет для познания никаких других определений, кроме категорий. Познание есть на самом деле *определяющее* и *определенное* мышление; если разум есть лишь пустое, неопределенное мышление, то он *ничего не мыслит*. Когда же в конце концов разум сводится к пустому тождеству (см. в следующем параграфе), то он к тому же счастливо освобождается от противоре-

чия посредством бездумного жертвования вообще всем содержанием и содержательностью.

Можно, далее, заметить, что отсутствие более глубокого рассмотрения антиномии привело прежде всего к тому, что Кант перечисляет лишь *четыре* антиномии. Он наткнулся на них потому, что он здесь так же, как и в так называемых паралогизмах, исходил из таблицы категорий, причем применил ставший впоследствии столь излюбленным прием — вместо выведения определений предмета из понятия этот предмет просто подводят под готовую *схему*. Остальные недостатки в кантовском рассмотрении антиномии я показал в моей *«Науке логики»*. Здесь главным образом мы должны заметить, что антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенную сторону философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический* момент логического.

Прибавление. С точки зрения прежней метафизики считалось, что если познание впадает в противоречия, то это лишь случайное заблуждение, основанное на субъективной ошибке в умозаключении и рассуждении. Напротив, согласно Канту, мышление по самой своей природе впадает в противоречия (антиномии), когда оно хочет познать бесконечное. Хотя, как мы указали в примечании к предшествующему параграфу, обнаружение антиномий должно рассматриваться как очень важный успех философского познания, поскольку этим был устранен застывший догматизм рассудочной метафизики и обращено внимание на диалектическое движение мышления, мы все же должны при этом заметить, что Кант также и здесь остановился только на отрицательном результате, на непознаваемости вещей в себе, а не проник до познания истинного и положительного значения антиномий. Истинное же и положительное значение антиномий заключается вообще в том, что все действительное содержит в себе противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в понятиях как раз и означает познание его как конкретного единства противоположных определений. В то время как прежняя метафизика, как мы показали раньше, рассматривая предметы, которые она хотела познать метафизически, действовала

так, что применяла абстрактные определения рассудка и отбрасывала противоположные им определения, Кант, напротив, стремился доказать, что утверждениям, которые получены таким способом, всегда можно было бы противопоставить с одинаковым правом и одинаково необходимо утверждения противоположного содержания. При обнаружении антиномий Кант ограничился космологией прежней метафизики и в своей полемике против последней вывел четыре антиномии, положив в основание схему категорий. *Первая* антиномия относится к вопросу, должны ли мы мыслить мир ограниченным или неограниченным в пространстве и времени. *Во второй* антиномии речь идет о дилемме: должны ли мы рассматривать материю как делимую до бесконечности или как состоящую из атомов? *Третья* антиномия относится к противоположности между свободой и необходимостью, а именно: должны ли мы рассматривать все совершающееся в мире как обусловленное причинной связью, или же мы должны принимать существование в мире также и свободных существ, т. е. абсолютно изначальных источников действия. К этому присоединяется, наконец, как *четвертая* антиномия — дилемма: имеет ли мир вообще причину или нет. Прием, который Кант применяет в своем обсуждении этих антиномий, заключается главным образом в том, что он противопоставляет друг другу содержащиеся в них противоположные определения как тезис и антитезис и старается доказать и тот и другой, т. е. показать, что оба являются необходимым результатом размышления об этом вопросе; при этом он категорически протестует против предположения, что он хочет только показывать фокусы, действовать как адвокат. Но доказательства, которые Кант приводит в пользу своих тезисов и антитезисов, на самом деле должны быть признаны мнимыми, так как то, что требуется доказать, всегда уже содержится в предпосылках, из которых он исходит, и лишь благодаря пространному, апагогическому способу доказательства достигается иллюзия опосредствования. И однако, установление этих антиномий все же остается очень важным и достойным благодарности результатом критической философии, поскольку благодаря антиномиям выражено (хотя на первых порах лишь субъективно и непосредственно) фактическое единство тех определений, которые рассудком удерживаются в их оторванности друг от друга. Так, например, в первой из вышеуказанных космологических антиномий содержится

та мысль, что пространство и время должны рассматриваться не только как непрерывные, но также и как прерывные, между тем как в старой метафизике оставались на одном лишь континуитете, и согласно этому мир рассматривался как неограниченный в пространстве и времени. Совершенно правильно, что можно выйти за пределы каждого *определенного* пространства и каждого *определенного* времени, но не менее правильно и то, что пространство и время действительны лишь благодаря своей определенности (т. е. как *здесь* и *теперь*) и что эта определенность содержится в их понятии. Это применимо также и к остальным вышеуказанным антиномиям; так, например, это верно по отношению к антиномии между *свободой* и *необходимостью*, с которой дело обстоит при ближайшем рассмотрении так, что то, что рассудок понимает под свободой и необходимостью, представляет собой на самом деле лишь идеальные моменты истинной свободы и истинной необходимости и им в их оторванности друг от друга не присуща истина.

§ 49

γ) *Третий* предмет разума есть *бог* (§ 36), который должен быть познан, т. е. должен быть *определен мышлением*. Для рассудка всякое определение, противоположное простому *тождеству*, есть лишь *ограничение*, отрицание, как таковое. Таким образом, всякую реальность мы должны брать только как беспредельную, т. е. как *неопределенную*, и бог как совокупность всех реальностей или как всереальнейшее существо превращается в *простую абстракцию*; для определения этого существа остается также лишь совершенно абстрактная определенность, *бытие*. Абстрактное *тождество*, которое здесь называется также понятием, и *бытие* суть те два момента, соединения которых ищет разум; это соединение есть *идеал* разума.

§ 50

Это соединение допускает *два* пути или *две* формы, а именно: можно начать с *бытия* и от него переходить к *абстракциям мышления* или, наоборот, можно переходить от *абстракции* к *бытию*.

Если начать с бытия, то оно как непосредственное представляется бесконечно многообразным по своим определениям бытием, наполненным миром. Последний можно определить точнее как собрание бесконечного множества

случайностей вообще (в *космологическом* доказательстве) или как собрание бесконечного множества *целей и целесообразных* отношений (в физико-теологическом доказательстве). *Мыслить* это наполненное бытие — значит освободить его от формы единичностей и случайностей и постигнуть его как всеобщее, как в-себе-и-для-себя-необходимое, как бытие, определяющее себя и действующее согласно всеобщим целям, бытие, которое отлично от первого бытия, т. е. постигнуть это бытие как бога. Основной смысл критики Кантом этого хода мыслей заключается в том, что последний представляет собой умозакключение, переход. Так как именно *восприятия* и их агрегат — мир как таковой — не обнаруживают никакой всеобщности, которую они получают затем лишь благодаря очищению мышлением этого содержания, то, следовательно, эта всеобщность не оправдывается эмпирическим представлением о мире. Восхождению мысли от эмпирического представления о мире к богу противопоставляется, таким образом, точка зрения *Юма* (как, например, в паралогизмах; см. § 47) — точка зрения, объявляющая недопустимым *мыслить* восприятия, т. е. выделять из них всеобщее и необходимое.

Примечание. Так как человек есть мыслящее существо, то и здравый смысл, и философия никогда не согласятся, чтобы их лишили права восходить к богу, *исходя* из эмпирического мирозерцания. Это восхождение не имеет никакой другой основы, кроме *мыслящего*, а не просто чувственного, животного рассмотрения мира. Для мышления, и *только* для мышления существуют *сущность, субстанция, всеобщая мощь* и целесообразность мира. Так называемые доказательства бытия божия следует рассматривать лишь как *описания и анализ движения духа* в себе, духа, который есть *мыслящий* и мыслит чувственное. *Возвышение* мышления над чувственным, *выход* мышления за пределы конечного к бесконечному, *прыжок* в сверхчувственное, которое мышление делает, прорывая ряды чувственного, — все это есть само мышление, этот переход есть *само мышление*. Если говорят, что мы не должны делать такого перехода, то это значит, что мы не должны мыслить. Животные действительно не совершают таких переходов, они останавливаются на чувственном ощущении и созерцании, они поэтому не имеют религии. Здесь мы должны сделать два замечания о критике этого восхождения мышления. *Во-первых*, если это восхождение

облекается в форму *умозаключений* (в форму так называемых *доказательств* бытия божия), то исходным пунктом во всяком случае является воззрение на мир или как на агрегат случайностей, или как на то, что определяется целями и целесообразными отношениями. Может казаться, что в мышлении, поскольку оно делает *умозаключения*, этот исходный пункт *остается* и *оставляется* нами в качестве *прочной основы* и столь же эмпирическим, каким этот материал был первоначально. Отношение исходного пункта к тому конечному пункту, к которому переходит мышление, представляется, таким образом, лишь утвердительным отношением, умозаключением от *одного*, которое *есть* и *остается*, к *другому*, которое точно так же *есть*. Однако это. крупное заблуждение — стремиться познать природу мышления лишь в этой рассудочной форме. Мыслить эмпирический мир — значит, наоборот, существенно изменить его эмпирическую форму и превратить его в некое всеобщее. Мышление вместе с тем совершает отрицательную деятельность по отношению к эмпирической основе: воспринимаемый материал, определяемый посредством всеобщности, *не остается* в своей первоначальной эмпирической форме. При этом выявляется внутреннее содержание воспринимаемого вместе с отстранением (*Entfernung*) и отрицанием его оболочки (ср. § 13 и 23). Метафизические доказательства бытия божия суть поэтому неудовлетворительные истолкования и описания восхождения духа от мира к богу, так как они не выражают или, вернее, не выявляют содержащегося в этом восхождении момента *отрицания*, ибо из того, что мир случаен, уже прямо вытекает, что он — лишь нечто *преходящее*, являющееся, нечто в себе и для себя ничтожное. Смысл восхождения духа заключается в том, что мир, правда, обладает бытием, но не истинным бытием, не абсолютной истинностью, что последняя есть лишь по ту сторону явления, лишь в боге, только бог есть истинное бытие. Так как это восхождение есть *переход* и *опосредствование*, то оно есть точно так же *снятие перехода* и опосредствования, ибо то, чем, как может казаться, бог опосредствуется (мир), обязывается, наоборот, ничтожным. Лишь *ничтожность бытия* мира есть связь восхождения, так что то, что выступает как опосредствующее, исчезает, и, следовательно, в этом опосредствовании само опосредствование снимается.

Возражая против рассудочного способа доказательства, *Якоби* имеет главным образом в виду отношение, пони-

маемое лишь как *утвердительное*, как отношение между двумя сущими. Этому способу доказательства он делает справедливый упрек, что здесь ищут *условий* (мир) для *безусловного*, что, таким образом, *бесконечное* (бог) представляется как *обоснованное и зависимое*. Но вышеуказанное восхождение, как оно совершается в духе, само исправляет эту видимость; более того, все его содержание есть исправление этой видимости. Но Якоби не постиг истинной природы сущностного мышления, заключающейся в снятии опосредствования в самом опосредствовании, и поэтому ошибочно считал, что упрек, который он справедливо делает рефлектирующему рассудку, затрагивает мышление вообще и, следовательно, также и разумное мышление.

Для того чтобы пояснить, что значит непонимание *отрицательного* момента, мы можем, например, указать на упрек, который делают *спинозизму*, утверждая, что он представляет собой пантеизм и атеизм. *Абсолютная субстанция* Спинозы, разумеется, не есть еще абсолютный дух, и справедливо требование, чтобы бог определялся как абсолютный дух. Но если определение Спинозы истолковывается таким образом, что он смешивает бога с природой, с конечным миром, и делает мир богом, то при этом исходят из предположения, что конечный мир обладает истинной действительностью, *утвердительной реальностью*. При таком предположении утверждение о единстве бога и мира, несомненно, делает бога конечным и низводит его к конечному, внешнему многообразию существования. Не говоря уже о том, что Спиноза определяет бога не как единство бога и мира, а как единство *мышления* и протяжения (материального мира), само это единство, даже если мы его будем понимать в первом, совершенно неточном смысле, должно убедить нас, что в системе Спинозы мир есть лишь феномен (*Phänomen*), нечто, не обладающее действительной реальностью. Поэтому мы должны смотреть на его систему скорее как на *акосмизм*. Философское учение, утверждающее, что *есть бог и только бог*, не следовало бы по крайней мере выдавать за атеизм. Ведь приписывают же религию даже тем народам, которые поклоняются как богу обезьянам, корове, каменным и железным статуям и т. д. Однако человеку нелегко отказать от предположения, основанного на чувственном представлении, что агрегат конечных вещей, который называется *миром*, обладает действительной реальностью;

что *не существует мира* — это признается совершенно неприемлемым или по крайней мере гораздо менее приемлемым, чем мысль о том, что *не существует бога*. Полагают — и это не служит к чести тех, которые так полагают, — что гораздо возможнее, чтобы какая-либо философская система отрицала бога, чем чтобы она отрицала мир; отрицание бога находят гораздо более понятным, чем отрицание мира.

Второе замечание относится к критике содержания, которое приобретает этим мыслящим восхождением. Это содержание, если оно состоит лишь в определениях субстанции мира, *необходимой сущности* последнего, некоей *целесообразно устрояющей и управляющей причины* и т. д., разумеется, не адекватно тому, что понимают или должны понимать под *богом*. Но если не говорить о манере предпосылать вначале некоторые представления о боге, а затем уже оценивать достигнутый результат исходя из этой предпосылки, то даже эти определения имеют сами по себе большое значение и суть необходимые моменты в идее бога. Но для того чтобы мышлению на этом пути предстало содержание в его истинном определении, истинная идея бога, нужно, конечно, брать исходным пунктом не вторичное содержание. *Чисто случайные* вещи мира суть, разумеется, очень абстрактные определения. Органические образования и их целесообразные определения принадлежат к высшему кругу, к жизни. Но помимо того, что рассмотрение живой природы и других отношений существующих вещей с точки зрения *целей* может быть скомпрометировано незначительностью и даже ребяческим применением этих целей, даже сама живая природа все еще не есть действительно то, что могло бы нам дать понятие об истинном *определении* идеи бога: бог есть нечто большее, чем живое, он есть дух. Только *духовная* природа есть достойнейший и истиннейший *исходный пункт* для мышления абсолютного, поскольку мышление имеет исходный пункт и хочет иметь его в дальнейшем.

§ 51

Другой путь объединения, посредством которого должен быть осуществлен *идеал разума*, идет от *абстракции мышления* к определению последнего, причем для этого определения остается лишь *бытие*; это *онтологическое доказательство бытия божия* ³⁶. Противоположность, которая

здесь выступает, есть противоположность между *мышлением* и *бытием*, тогда как на первом пути *бытие* обоим сторонам, и имеется лишь противоположность между единичным и всеобщим. Возражение, выдвигаемое рассудком против этого второго пути, носит такой же характер, как и вышеприведенное возражение против первого пути. Точно так же, гласит это возражение, как в эмпирическом нет еще всеобщего, так и, наоборот, во всеобщем не содержится определенное; определенным же является здесь бытие. Иными словами, бытие не может быть выведено из понятия, не может быть получено из него посредством анализа.

Примечание. Критика Кантом онтологического доказательства встретила такой безусловно благоприятный прием, без сомнения, также и потому, что для пояснения различия между мышлением и бытием Кант употребил пример со *ста талерами*, которые, согласно *понятию*, остаются теми же ста талерами и тогда, когда они только возможны, и тогда, когда они действительны; но для *моего* имущественного состояния это отличие существенно. Ничего не может быть убедительнее того, что если я что-либо только мыслю или представляю, то от этого оно еще не становится *действительным*: ничего нет яснее мысли, что представления или даже понятия недостаточно для того, чтобы сообщить бытие их содержанию. Но, не говоря уже о том, что не без права можно было бы считать варварством, что сто талеров называются понятием, мы должны прибавить, что те, которые все снова и снова выдвигают против философской идеи возражение, что *мышление* и *бытие* отличны друг от друга, должны были бы, наконец, предположить, что философам это соображение тоже неизвестно. Что может на самом деле быть тривиальнее такого соображения? А затем они должны были бы подумать о том, что здесь идет речь о боге, который представляет собой предмет другого рода, чем сто талеров и любое другое *особенное* понятие, представление или как бы мы его ни называли. Ведь все *конечное* состоит на самом деле в том, и *только* в том, что его наличное бытие *отлично от его понятия*. Но бог есть, несомненно, то, что может быть *«мыслимо лишь как существующее»*³⁷, — то, понятие чего включает в себе бытие. Это единство понятия и бытия и составляет понятие бога. Это, разумеется, еще формальное определение бога, которое поэтому содержит в себе на деле лишь природу самого *понятия*. Но легко

увидеть, что это понятие уже в своем совершенно абстрактном смысле включает в себя *бытие*, ибо понятие, как бы мы его ни определяли далее, есть по меньшей мере *непосредственное отношение* с самим собой, получающееся благодаря снятию опосредствования; бытие же есть не что иное, как это отношение. Было бы странно, если бы эта внутреннейшая природа духа, понятие, если бы «я», а уж тем более конкретная тотальность — бог — не были бы настолько богаты, чтобы содержать в себе такое скудное определение, как *бытие*, которое действительно есть наиболее скудное, наиболее абстрактное определение. Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем *бытие*. Более малозначащим может быть лишь то, что обыкновенно представляют себе раньше всего, когда говорят о бытии, а именно: *внешнее, чувственное* существование, как, например, существование бумаги, которая здесь лежит передо мной; о чувственном существовании ограниченной, преходящей вещи никто не захочет и говорить. Впрочем, тривиальное замечание критики, что мысль и бытие различны, самое большее может затормозить движение человеческого духа от *мысли* о боге к уверенности в том, что он *есть*, но не может уничтожить это движение. Этот переход, абсолютная нераздельность мысли о боге от его бытия и есть то, что было восстановлено в своем праве точкой зрения *непосредственного знания* или *веры*. Об этом далее.

§ 52

Для *мышления*, таким образом, на его высочайшей вершине *определенность* остается чем-то *внешним*; мышление остается всецело *абстрактным мышлением*, которое здесь все же называют *разумом*. Конечный вывод, таким образом, гласит, что разум дает нам только *формальное единство* для упрощения и систематизирования опыта, что он есть *канон*, а не *органон истины*, что он может нам дать не *доктрину* бесконечного, а лишь *критику* познания. Эта критика в ее последнем анализе состоит в утверждении, что мышление в себе есть лишь *неопределенное единство* и *деятельность* этого *неопределенного единства*.

Прибавление. Кант, правда, понимал разум как способность безусловного, но если разум сводится лишь к абстрактному тождеству, то это означает вместе с тем отказ от его безусловности, и разум тогда есть на деле не что иное, как пустой рассудок. Разум безусловен лишь

благодаря тому, что он определяется не чуждым ему содержанием извне, а самим собой и, следовательно, в своем содержании находится у самого себя. Но, по Канту, деятельность разума состоит исключительно в систематизации посредством категорий доставляемого восприятием материала, т. е. во внешнем его упорядочивании, и принципом разума является при этом только его непротиворечивость.

§ 53

б) *Практический разум* Кант понимает как разум, определяющий самое себя, и при этом определяющий *всеобщим* образом, т. е. как *мыслящую* волю. Практический разум дает императивные, объективные законы свободы, т. е. такие законы, которые указывают, что *должно делать*. Оправдание того, что мышление здесь принимается как *объективно определяющая* деятельность (т. е. на самом деле как *разум*), Кант видит в том, что практическая свобода может быть доказана *опытом*, т. е. может быть обнаружена в явлении самосознания. Против этого опыта в сознании выдвигаются все те возражения, которые детерминизм черпает также из опыта; самым главным из них является скептическая (а также принадлежащая Юму) индукция от *бесконечного разнообразия* того, что люди признают правом и долгом, т. е. того, что должно быть объективными законами свободы.

§ 54

Законом практического мышления, критерием самоопределения этого мышления в себе, согласно Канту, вновь не может быть ничего другого, кроме того же *абстрактного тождества* рассудка, кроме требования, чтобы в этом определении не имело места противоречие. *Практический разум*, следовательно, не выходит за пределы формализма, который должен быть последним выводом *теоретического* разума.

Но практический разум полагает всеобщее определение — *добро* — не только *в себе*: он становится собственно *практическим* разумом лишь тогда, когда предъявляет требование, чтобы добро осуществлялось в мире, обладало внешней объективностью, т. е. чтобы мысль была не только *субъективной*, но также и *объективной*. Об этом постулате практического разума я скажу далее.

Прибавление. То, в чем Кант отказал теоретическому разуму (свободное самоопределение), он категорически

приписал практическому разуму. Это именно та сторона кантовской философии, которая — и вполне заслуженно — приобрела ей много сторонников. Чтобы оценить заслугу, принадлежащую Канту в этом отношении, мы должны сначала вспомнить ту форму практической и, в частности, моральной философии, которую он застал в качестве господствующей. Это была вообще система *эвдемонизма*, отвечавшая на вопрос о назначении человека, что он должен ставить своей целью достижение *счастья*. Так как под счастьем эта система понимала удовлетворение человека в отношении его особенных склонностей, желаний, потребностей и т. д., то она делала принципом воли и ее деятельности случайное и партикулярное. Этому эвдемонизму, лишенному в себе всякой твердой опоры и открывающему настежь двери всякому произволу и капризу, Кант противопоставил практический разум и, таким образом, высказал требование всеобщего и для всех одинаково обязательного определения воли. В то время как (об этом было сказано в предшествующих параграфах) теоретический разум Кант рассматривает как лишь отрицательную способность бесконечного, которая, будучи лишена собственного положительного содержания, ограничивается рассмотрением только конечного опытного познания, он, напротив, ясно и определенно признал положительную бесконечность практического разума, и именно в том смысле, что он приписывает *воле* способность определять самое себя всеобщим образом, т. е. *мыслью*. Этой способностью, несомненно, обладает именно воля, и в высшей степени важно знать, что человек свободен лишь постольку, поскольку он обладает этой способностью и пользуется ею в своих действиях. Но этим признанием мы еще не даем ответа на вопрос о *содержании* воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли *добро*, то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т. е. о его определенности; с одним лишь принципом согласия воли с самой собой, равно как и с одним лишь требованием исполнить долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места.

§ 55

с) *Рефлектирующей силе суждения* Кант приписывает принцип *созерцающего рассудка*, т. е. рассудка, в котором *особенное*, являющееся *случайным* для *всеобщего* (для абстрактного тождества) и не выводимым из него,

определяется самим этим всеобщим. Опыт дает нам его в произведениях искусства и в *органической* природе.

Примечание. Критика силы суждения замечательна тем, что в ней Кант выразил представление и даже мысль об *идее*. Представление об *интуитивном рассудке, внутренней* целесообразности и т. д. есть *всеобщее*, мыслимое вместе с тем как *конкретное* в себе. Только в этих представлениях кантовская философия обнаруживает себя как спекулятивная. В *идее прекрасного в искусстве* — *конкретного* единства мысли и чувственного представления — многие, в особенности Шиллер, нашли выход из абстракций разделяющего рассудка; другие нашли этот выход в созерцании и сознании *жизненности* вообще, будь это природная или интеллектуальная *жизненность*. Правда, произведения искусства, равно как и живая индивидуальность, ограничены в своем содержании. Однако, постулируя гармонию природы (или необходимости) с целями свободы, которая мыслится им как конечная цель мира, Кант выдвигает идею, значительную также и по своему содержанию. Но лень *мысли*, как это можно назвать, доходя до этой высшей идеи, находит лазейку в *должностовании* и вместо действительной реализации конечной цели цепко держится за раздельность понятия и реальности. Напротив, наличие живых организмов в природе и прекрасного в искусстве уже показывает *действительность идеала* даже *чувству* и *созерцанию*. Кантовские размышления об этих предметах могли бы послужить прекрасным введением, приучающим сознание мыслить и постигать *конкретную* идею.

§ 56

Здесь Кант выдвигает мысль об ином отношении между *всеобщим рассудком* и *особенным* созерцания, чем то, которое лежит в основании учения о теоретическом и практическом разуме. Но с этой мыслью все же не соединяется понимание того, что это отношение *истинно* и даже есть сама *истина*. Единство здесь, наоборот, берется так, как оно осуществляется в конечных явлениях и обнаруживается в *опыте*. Этот опыт обнаруживается прежде всего в *субъекте*: во-первых, в *гении*, в способности производить эстетические идеи, т. е. представления свободной *силы воображения*, служащие *идее* и дающие пищу *мышлению*, хотя их содержание не выражено и не может быть выра-

жено в *понятии*; во-вторых, в *суждении вкуса*, чувстве гармонии созерцаний или представлений в их свободе с *рассудком* в его закономерности.

§ 57

Принцип рефлектирующей силы суждения определяется по отношению к *живым созданиям природы* как *цель*, деятельное *понятие*, как в себе определенное и определяющее всеобщее. Вместе с тем устраняется представление о *внешней*, или *конечной*, *целесообразности*, в которой цель есть лишь внешняя форма по отношению к средству реализации и материалу, в котором она реализуется. Напротив, в *живом существе* цель есть имманентное определение и деятельность материи, и все члены являются друг для друга одновременно и средством и целью.

§ 58

Хотя в такой идее устраняется рассудочное отношение между целью и средством, между субъективностью и объективностью, все же Кант в противоречии с этим снова объявляет цель причиной, которая существует и действительна *лишь как представление*, т. е. как нечто *субъективное*; таким образом, определение цели провозглашается им лишь принципом оценки, принадлежащим *нашему* рассудку.

Примечание. После того как критическая философия пришла к выводу, что разум способен познавать лишь *явления*, мы могли бы ожидать, что по крайней мере в отношении живой природы предоставляется выбор между двумя *одинаково субъективными* способами мышления, и, согласно самому Канту, даже вменяется в обязанность познавать создания природы не только по категориям качества, причины и действия, сложности, составных частей и т. д. Если бы принцип *внутренней целесообразности* был сохранен и развит в научном исследовании, то он повлек бы за собой совершенно иной, более совершенный способ рассмотрения.

§ 59

Идея, развитая согласно этому принципу во всей своей неограниченной полноте, состояла бы в том, что определяемая разумом всеобщность — абсолютная конечная цель, *добро* — осуществляется в мире, и осуществляется именно неким третьим, силой, которая сама устанавливает и

реализует эту конечную цель, *богом*, в котором как в абсолютной истине находят свое разрешение и объявляются самостоятельными и истинными противоположности между всеобщностью и единичностью, между субъективностью и объективностью.

§ 60

Но *добро*, которое признается конечной целью мира, с самого начала определяется в кантовском учении как лишь *наше* добро, как моральный закон *нашего* практического разума, так что единство не идет дальше согласованности между состоянием мира и совершающимися в нем событиями и нашей моральностью *.

Кроме того, даже с этим ограничением *конечная цель — добро* — есть неопределенная абстракция, каковой вынужден оставаться также и *долг*. Далее, Кант снова выдвигает против этой гармонии противоположность между субъективностью и объективностью, которая в содержании гармонии была уже объявлена истинной, так что гармония между долженствованием и действительностью определяется Кантом как лишь *субъективная* гармония, которая лишь *должна* быть, т. е. которая вместе с тем *не* обладает *реальностью*, как гармония, в которую верят, которая имеет лишь субъективную достоверность, а не истинность, т. е. как гармония, которой *не* присуща соответствующая идее объективность. Если кажется, что это противоречие затушевывается тем, что осуществление идеи переносится во *время*, в будущее (где идея будет также и существовать), то мы должны против этого сказать, что такое чувственное условие, как время, есть прямая противоположность разрешению противоречия и ответственное представление рассудка — *бесконечный прогресс* — есть непосредственно не что иное, как вечное повторение этого самого противоречия.

* Приводим собственные слова Канта в «Критике способности суждения» (§ 88): «Конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума и не может вытекать из каких-либо *данных опыта* для теоретического суждения о природе и иметь отношение к ее познанию. Невозможно никакое другое применение этого понятия, кроме применения для практического разума по моральным законам; и *конечная цель творения* есть то состояние мира, которое соответствует тому, что мы можем указать определенно только по законам, а именно соответствует конечной цели *нашего чистого практического разума*, и притом лишь поскольку он должен быть практическим».

Примечание. Можно сделать еще одно общее замечание о выводе относительно природы *познания*, который получился из критической философии и сделался одним из предрассудков, т. е. всеобщей предпосылкой мышления нашего времени.

Для каждой дуалистической системы, и особенно для системы Канта, основным недостатком является ее непоследовательность: она *объединяет* в познании то, что за минуту до этого объявляла самостоятельным и, следовательно, в познании *несоединимым*. Только что она объявляла соединенное истинным, и тотчас же затем она утверждает, наоборот, что *те два момента*, которым она отказывала в самостоятельном существовании, так как она признавала их истинной соединенности, истинны и действительны лишь в их раздельности. Такому философствованию недостает простого сознания того, что, постоянно колеблясь между двумя противоположными определениями, оно объявляет неудовлетворительным каждое из них, и недостаток состоит просто в неспособности свести воедино две мысли (по форме имеются налицо лишь *две мысли*). Кант был поэтому в высшей степени непоследователен, признавая, с одной стороны, что рассудок познает одни лишь явления, и утверждая, с другой, — что это познание есть *нечто абсолютное* (абсолютное в том смысле, что познание не *может* идти далее явлений, что это — *естественный*, абсолютный *предел* человеческого знания). Природные предметы ограничены, и они суть предметы природы постольку, поскольку они *ничего не знают* об их всеобщем *пределе*, поскольку их определенность есть лишь предел *для нас*, но не *для них*. Знать или даже просто чувствовать *предел*, недостаток означает в то же время выйти за него. Живые существа имеют перед неживыми преимущество чувства боли, для них единичная определенность ощущается как нечто *отрицательное*, потому что они, как живые, имеют в себе *всеобщность* жизни, выходящую за пределы единичного, потому что они сохраняют себя в отрицании и чувствуют в себе существование этого *противоречия*. Это противоречие есть в них лишь постольку, поскольку оба момента (как всеобщность их чувства жизни, так и отрицающая его единичность) находятся в *одном* субъекте. Предел, недостаток познания определяются как предел, недостаток лишь благодаря *сравнению* с *наличной* идеей всеобщего, идеей целого и завершенного.

Только недоумением является поэтому непонимание того, что именно обозначение чего-нибудь как конечного или ограниченного означает доказательство *действительной* *наличности* бесконечного, неограниченного, непонимание того, что знание о границе возможно лишь постольку, поскольку неограниченное существует в сознании *по эту сторону*.

Об этом результате познания можно прибавить *еще одно замечание*, а именно что кантовская философия не могла оказать никакого влияния на метод науки. Она оставляет совершенно *неприкосновенными* категории и метод обычного познания. Если научные произведения того времени иногда начинались положениями кантовской философии, то продолжение этих же произведений обнаруживает, что положения кантовской философии составляют лишь излишние украшения и что излагалось бы то же самое эмпирическое содержание, если бы первые несколько страниц были опущены*.

Если сравнить ближе философию Канта с *метафизирующим эмпиризмом*, то мы увидим, что *наивный* эмпиризм, правда, твердо держится чувственного восприятия, но вместе с тем он допускает духовную действительность, сверхчувственный мир, каким бы ни было его *содержание*, каков бы ни был его источник — мысль, фантазия и т. д. Со стороны *формы* содержание сверхчувственного мира, как и любое содержание эмпирического знания, находит свое удостоверение в авторитете внешнего восприятия, в духовном авторитете. Но *эмпиризм, рефлектирующий* и делающий своим принципом *последовательность*, борется с таким дуализмом последнего, высшего содержания и отрицает самостоятельность мыслящего начала и развивающегося в нем духовного мира. *Материализм, натурализм* представляют собой *последовательную* систему эмпиризма³⁸. Кантовская философия противопоставляет этому эмпиризму принцип мышления и свободы и примыкает к первому роду эмпиризма, несколько не выходя за пределы его всеобщего принципа. Одной стороной ее дуа-

* Даже «Handbuch der Metrik» Германна начинается параграфами кантовской философии. В § 8 даже выводится, что закон ритма необходимо должен быть: 1) *объективным*, 2) *формальным*, 3) *законом, определенным a priori*. Интересно сравнить с этими требованиями и следующими далее принципами причинности и взаимодействия трактовку самих стихотворных размеров. На нее эти формальные принципы не оказывали ни малейшего влияния.

лизм остается мир восприятия и рефлектирующего о нем рассудка. Этот мир, правда, выдается за мир *явлений*. Однако это только название, формальное определение, ибо источник, содержание и способ рассмотрения остаются совершенно одинаковыми с эмпиризмом. Другую сторону дуализма, напротив, представляет собой самостоятельность постигающего себя мышления, принцип свободы, который философия Канта разделяет с прежней, обычной метафизикой, но который она лишает всякого содержания и не может вновь дать его. Это мышление, называемое здесь *разумом*, лишается всякого определения, освобождается от любого *авторитета*. Главное действие, оказанное кантовской философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума, который, хотя и не может в силу своей абстрактности развиться из себя в нечто определенное, не может породить никаких определений, никакого познания или моральных законов, все же решительно отказывается допускать и признавать в себе что-либо носящее характер *внешнего*. Принцип *независимости* разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени.

Прибавление 1-е. Критической философии принадлежит та великая отрицательная заслуга, что она признала, что определения рассудка принадлежат области конечного и что движущееся в их пределах познание не достигает истины. Но односторонность этой философии состоит в том, что она видит конечность этих определений рассудка в их принадлежности лишь нашему субъективному мышлению, для которого вещь в себе должна оставаться чем-то абсолютно потусторонним. На самом же деле конечность определений рассудка лежит не в их субъективности, но в том, что они конечны в себе. По Канту, напротив, то, что мы мыслим, ложно потому, что *мы* это мыслим. Другой недостаток кантовской философии нужно видеть в том, что она представляет собой лишь историческое описание мышления и голое перечисление моментов сознания. Это перечисление хотя и правильно в основном, но в нем нет и речи о необходимости эмпирически найденных моментов. В качестве результата, установленного рефлексией над различными ступенями сознания, кантовская философия выдвигает положение, что содержание того,

о чем мы знаем, есть лишь явление. С этим результатом можно согласиться постольку, поскольку конечное мышление, несомненно, имеет дело лишь с явлениями. Но этой ступенью познания оно еще не кончается, и существует более высокая область, которая, однако, остается для кантовской философии недоступной, потусторонней.

Прибавление 2-е. В кантовской философии лишь формально устанавливается принцип, что мышление определяет себя из самого себя. Но *каким образом и как далеко* происходит это самоопределение мышления, Кант еще не показал. *Фихте* же, напротив, осознал этот недостаток кантовской философии и, выдвинув требование дедукции категорий, сделал вместе с тем попытку действительно дать таковую. *Фихтевская философия* делает «я» исходным пунктом философского развития, и категории должны получаться в результате деятельности «я». Но «я» не выступает здесь как истинно свободная, спонтанная деятельность, так как в качестве побуждения к его деятельности рассматривается лишь внешний толчок. «Я», согласно *Фихте*, реагирует на этот толчок, и лишь благодаря этой реакции оно достигает сознания самого себя. Природа толчка остается при этом непознанным внешним, и «я» есть всегда нечто обусловленное, которому противостоит некое другое. Таким образом, *Фихте* также не идет дальше вывода кантовской философии о том, что познаваемо лишь конечное, между тем как бесконечное превышает силы мышления. То, что у *Канта* называется вещью в себе, у *Фихте* называется внешним толчком; эта абстракция чего-то другого, чем «я», определяется лишь как нечто отрицательное или как «не-я» вообще. «Я» рассматривается при этом как находящееся в отношении к «не-я», и только благодаря этому последнему возбуждается деятельность самоопределения «я», и именно таким образом, что «я» есть лишь непрерывная деятельность освобождения от толчка. При этом все же «я» никогда не достигает действительного освобождения, так как с прекращением толчка прекратилось бы само «я», бытие которого состоит лишь в его деятельности. Далее, содержание, которое порождается деятельностью «я», есть не что иное, как обычное содержание опыта, с тем лишь добавлением, что это содержание есть только явление.

ТРЕТЬЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

Непосредственное знание

§ 61

В критической философии мышление понимается так, что оно лишь *субъективно*, и его последним, высшим определением является *абстрактная всеобщность*, формальное тождество; мышление, таким образом, противопоставляется истине как конкретной в-себе-всеобщности. В этом высшем определении мышления, которое, согласно этой философии, есть разум, категории не принимаются во внимание. Противоположная точка зрения понимает мышление как деятельность, постигающую только *особенное*, и на этом основании объявляет, что оно не способно постигнуть истину³⁹.

§ 62

Мышление как постижение особенного имеет своим продуктом и содержанием лишь *категории*; эти категории, поскольку они фиксируются рассудком, суть *ограниченные* определения, *формы обусловленного, зависимого, опосредствованного*. Для мышления, ограниченного ими, недоступно бесконечное, истинное, оно не может совершить переход к ним (вопреки доказательствам бытия божия). Эти определения мышления называются также *понятиями*, и *понять* предмет означает поэтому не что иное, как облечь его в форму *обусловленного и опосредствованного*. Если предметом мышления является истинное, бесконечное, безусловное, то мышление превращает его в обусловленное и опосредствованное, и, таким образом, мы, вместо того чтобы, мысля, познавать истину, превращаем ее в ложь.

Примечание. Вот немногие простые возражения, выдвигаемые той точкой зрения, которая утверждает, что существует лишь непосредственное знание о боге и истине. В прежнее время из понятия бога удаляли так называемые антропоматические представления всякого рода как конечные и поэтому недостойные бесконечного, в результате чего бог стал довольно бессодержательным существом. Но определения мышления обыкновенно еще не причислялись к антропоматизмам; мышление скорее признавалось тем, что очищает представления об абсолютном от

конечных свойств. Это соответствовало вышеуказанному основному убеждению всех времен (см. § 5), что истина может быть достигнута лишь путем размышления. Теперь, наконец, объявлены антропопатизмами также определения мышления вообще, а мышление объявлено деятельностью, которая лишь делает бесконечное *конечным*. В седьмом приложении к «Письмам о Спинозе» Якоби наиболее ясно изложил свои возражения, которые он, впрочем, почерпнул из философии самого Спинозы и затем применил их для борьбы с познанием вообще. В своих возражениях Якоби понимает познание лишь как познание конечного, как мыслящий переход через *ряды обусловленного* к *обусловленному* же, причем в этих рядах каждый член, представляющий собой условие, сам есть в свою очередь лишь некое обусловленное, так что познание есть движение мысли от одного *обусловленного условия* к другому. Объяснить и понять означает, согласно этому, показать, что нечто *опосредствовано* неким *другим*. Таким образом, всякое содержание есть лишь *особенное, зависимое и конечное* содержание; бесконечное, истинное, бог лежат вне механизма такой связи, ограничивающей познание. Важно то, что, в то время как философия Канта видела конечность категорий преимущественно лишь в формальном определении их *субъективности*, в этих возражениях обсуждаются категории со стороны их определенности, и они признаются конечными как таковые. Якоби имел в виду в особенности блестящие успехи наук о природе (*sciences exactes*) в деле познания сил и законов последней. Оставаясь на этой почве конечного, невозможно, разумеется, находить бесконечное. Как правильно заметил Лаланд⁴⁰, он исследовал все небо, но не нашел там бога (ср. прим. к § 60). В качестве конечного результата на этой почве получилось *всеобщее* как *неопределенный* агрегат внешнего и конечного, *материя*, и Якоби справедливо не видел другого выхода на пути одного только движения вперед в *опосредствованиях*.

§ 63

Этим учением утверждается, что *дух познает истину*, что *разум* составляет истинное определение человека и есть *знание о боге*. Но так как опосредствованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть *непосредственное знание, вера*.

Примечание. Знание, вера, мышление, созерцание — вот категории, встречающиеся у представителей этих точек зрения. Так как эти категории *предполагаются известными*, то их слишком часто произвольно употребляют согласно одним лишь психологическим представлениям и различиям; но их природа и понятие — то, что единственно важно, не исследуется. Так, например, мы часто видим, что *знание* противопоставляется *вере*, между тем как одновременно с этим вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признается некоторого рода знанием. Да и помимо этого мы находим как эмпирический факт, что то, чему мы верим, имеется в нашем сознании, что, следовательно, мы по крайней мере *знаем об этом*; мы находим так же как эмпирический факт, что то, чему мы верим, находится в сознании как нечто *достоверное*, что мы, таким образом, знаем это. Непосредственному знанию и вере, а в особенности созерцанию Якоби, далее, противопоставляет главным образом *мышление*. Когда созерцание определяется как *интеллектуальное*, то это может означать лишь *мыслящее* созерцание, если мы в данном случае, когда предметом созерцания является бог, не будем понимать под «интеллектуальным» также и представления, и образы фантазии. Мы встречаем в языке этого философского учения употребление слова «вера» также и по отношению к повседневным предметам *чувственного* данного. Мы *верим*, говорит Якоби, что мы имеем тело, мы верим в *существование чувственных вещей*. Но если речь идет о вере в истинное и вечное, о том, что бог открывается, дается нам в непосредственном знании, созерцании, то ведь это вовсе не чувственные вещи, а всеобщее в себе содержание, предметы лишь для *мыслящего* духа. И точно так же, если сознанию предстоит *единичность* как «я», *личность*, то, поскольку мы понимаем под этим не некое *эмпирическое* «я», не некую *особенную* личность (тем более, если имеется в виду личность бога), речь может идти лишь о *чистой*, т. е. в себе *всеобщей*, личности, а таковая есть мысль и принадлежит лишь мышлению. Чистое *созерцание*, далее, есть совершенно то же самое, что и чистое мышление. Созерцание, вера, первоначально обозначают те определенные представления, которые мы связываем с этими словами в обыденном сознании. В этом случае созерцание, вера, разумеется, отличны от мышления, и это различие в общих чертах понятно. Но ведь здесь мы должны брать веру и созерцание в высшем

смысле как веру в бога, как интеллектуальное созерцание бога, т. е. должны как раз отвлечься от того, что составляет отличие созерцания и веры от мышления. Невозможно объяснить, чем отличаются вера и созерцание, помещенные в эту высшую область, от мышления. Те, кто думает с помощью таких (ставших бессодержательными) различий высказать и утвердить нечто очень важное, на самом деле оспаривают определения, тождественные с теми, которые они отстаивают. Выражение «вера», однако, особенно выгодно потому, что оно напоминает о *христианско-религиозной* вере и создает иллюзию, что это выражение включает последнюю в себя или даже тождественно с ней, так что это верующее философствование выглядит благочестивым, христиански-благочестивым, и на основании этого благочестия оно тем более позволяет себе претенциозно и авторитетно высказывать свои произвольные уверения. Не надо, однако, давать себя обманывать этой видимостью, здесь только слова тождественны, а по существу различие очень велико. Христианская вера включает в себя авторитет церкви, вера же этой философствующей точки зрения есть, напротив, авторитет лишь собственного субъективного откровения. Христианская вера, далее, представляет собой объективное, в себе богатое содержание, систему догматов и познания; содержание же этой веры так неопределенно в себе, что оно, правда, допускает также и содержание христианской веры, но в такой же мере, в какой допускает, что далай-лама, бык, обезьяна и т. д. являются богом; эта вера довольствуется богом *вообще, высшим существом*. Сама вера в этом якобы философском смысле есть не что иное, как сухая *абстракция* непосредственного знания, совершенно формальное определение которого не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры ни со стороны сердечной веры и обитающего в сердце святого духа, ни со стороны содержательности учения.

Впрочем, то, что здесь получает название веры и непосредственного знания, есть совершенно то же самое, что называлось у других вдохновением, откровением сердца, содержанием, вложенным в человека природой, и в особенности тем, что называлось здравым смыслом, *common sense*. Все эти формы равным образом делают своим принципом непосредственность, содержание, как оно дано в сознании, факт сознания.

Что это непосредственное знание знает — так это то, что бесконечное, вечное, бог, то, что есть в нашем представлении, также и *существует*, что в сознании непосредственно и неразрывно с этим *представлением* связана достоверность его *бытия*.

Примечание. Философии меньше всего может прийти на ум опровергать эти положения непосредственного знания; она скорее могла бы поздравить себя с тем, что эти ее старые положения, которые, можно даже сказать, выражают все ее всеобщее содержание, здесь сделались до некоторой степени как бы всеобщим убеждением нашего времени, правда, в нефилософском выражении. Скорее можно удивляться лишь тому, что кто-нибудь мог подумать, что философии противоположны положения, гласящие, что признаваемое истинным имманентно духу (§ 63) и что истина существует для духа (там же). В формальном отношении особенно интересно положение, что с *мыслью* о божестве непосредственно и неразрывно связано его *бытие*, а с *субъективностью*, которая ближайшим образом присуща мысли, связана *объективность*. Философия непосредственного знания в своей абстракции заходит так далеко, что, согласно ей, не только с мыслью о божестве, но также в созерцании с *представлением* о моем теле и *внешних вещах* неразрывно связано определение их *существования*. Если философское учение стремится доказать такое единство, т. е. стремится показать, что по самой своей природе мысль, или субъективность, неразрывно связана с бытием, или объективностью, то, как бы ни относились к этим доказательствам, философия во всяком случае должна быть очень довольна, когда утверждают и показывают, что ее положения суть также *факты сознания* и, следовательно, согласуются с *опытом*. Различие между утверждением непосредственного знания и философией сводится только к тому, что непосредственное знание приписывает себе *исключительное положение*, противопоставляет себя философствованию. В форме непосредственности было высказано родоначальником новой философии то положение, вокруг которого, можно сказать, вращается весь интерес новой философии: Cogito, ergo sum⁴¹. Однако, только не зная о природе умозаключения ничего, кроме того, что во всяком умозаключении имеется *ерго*, можно считать указанное декартовское положение

умозаключением. Где тут *medius terminus*?⁴² А ведь он является более существенной частью умозаключения, чем словечко *ergo*. Если же, лишь для того, чтобы оправдать название, назовут это соединение понятий у Декарта *непосредственным умозаключением*, то эта излишняя форма будет обозначать не что иное, как соединение различных определений, опосредствованных через ничто. Но в таком случае связь (*die Verknüpfung*) бытия с нашими представлениями, выраженная непосредственным знанием, есть ни более, ни менее как такое же умозаключение. Из диссертации г-на Гото о картезианской философии, вышедшей в свет в 1826 г., я заимствую цитаты, в которых и сам Декарт определенно говорит, что положение *cogito ergo sum* не есть умозаключение. Эти высказывания Декарта мы находим в *Respons. ad sec. object. (Meditationes)*; *De Methodo* IV; *Epistolae* I, 118. Из первого места я приведу следующие слова. Декарт говорит, что то, что мы представляем собой мыслящие существа, есть «*prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*» [«как бы первоначальное понятие, которое не выводится путем какого-либо силлогизма»], и затем продолжает: «*neque cum quis dicit: ergo cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*» («и точно так же, когда говорят: мыслю, следовательно, я есть или существую, существование не выводится путем силлогизма из мышления»). Так как Декарт знает, что требуется для умозаключения, то он прибавляет, что если бы он хотел получить в этом положении дедукцию посредством силлогизма, то он должен был бы дать большую посылку: «*Illud omne, quod cogitat, est sive existit*» [«все, что мыслит, есть или существует»]. Но это последнее положение является скорее выводом из вышеуказанного первого положения.

Положения Декарта о неотделимости «я» как мыслящего от бытия, о том, что эта связь содержится и обнаруживается в *простом созерцании* сознания, что она есть, безусловно, первое, принцип, самое достоверное и очевидное, так что нельзя себе представить какого бы то ни было, хотя бы и самого чудовищного, скептицизма, который не признавал бы этого, — все эти положения так ясны и определены, что повейшие положения Якоби и других об этой непосредственной связи могут быть признаны только излишними повторениями.

Точка зрения непосредственного знания не довольствуется указанием на то, что *опосредствованное* знание, взятое *изолированно*, не может дать истины. Своеобразие этой точки зрения состоит в том, что *непосредственное* знание, взятое только *изолированно*, с *исключением* опосредствования, имеет своим содержанием истину. Исключая опосредствование, эта точка зрения сразу обнаруживает, что она снова впадает в метафизическое рассудочное понимание, в рассудочное *или-или* и, следовательно, на деле в отношении внешнего опосредствования, цепляющегося за конечное, т. е. за те же самые односторонние определения, относительно которых это воззрение ошибочно мнит, что оно возвысилось над ними. Однако не будем развивать дальше этот пункт. Исключительность непосредственного знания утверждается этой точкой зрения как *некий факт*, и здесь, во введении, мы должны его рассматривать лишь со стороны этой внешней рефлексии. По сути дела это приводит к рассмотрению логической стороны противоположности между непосредственностью и опосредствованием. Но точка зрения непосредственного знания отклоняет от себя рассмотрение природы предмета, т. е. понятия, ибо такое рассмотрение ведет к опосредствованию и даже к познанию. Истинное рассмотрение, рассмотрение логического, должно находить себе место в рамках самой науки.

Примечание. Вся вторая часть *логики*, учение о *сущности*, есть исследование существенного, полагающего себя единства непосредственности и опосредствования.

Мы, таким образом, останавливаемся на том, что непосредственное знание должно брать как *факт*. Но тем самым рассмотрение переносится в область *опыта*, *психологического феномена*. В этом отношении мы должны указать как на самый общеизвестный опыт на то, что истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени сложных, в высшей степени опосредствованных размышлений, представляются непосредственными тому сознанию, для которого они сделались привычными. Математик, равно как и каждый сведущий ученый, непосредственно имеет в своем уме решения, которые являются результатом очень сложного анализа; в уме каждого образованного человека непосредственно наличествует много всеобщих точек зре-

ий и основоположений, которые порождены многократным размышлением и долгим жизненным опытом. Сноровка, которой мы достигаем в какой-нибудь отрасли знания, искусства, технического умения, состоит именно в том, что в этом случае такого рода знания и виды деятельности мы имеем *непосредственно* в своем сознании, а также во внешней деятельности и даже в своих членах. Во всех этих случаях непосредственность знания не только не исключает его опосредствования, но даже, наоборот, они так связаны друг с другом, что непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания.

Примечание. Не менее общеизвестна связь непосредственного *существования* с его опосредствованием: зародыши, родители суть непосредственное, начальное существование по отношению к детям и т. д., которые порождаются ими. Но, хотя семья, родители как существующие вообще *непосредственны*, они вместе с тем рождены [опосредствованны], а дети, несмотря на опосредствованность их существования, все же вместе с тем непосредственны, ибо они *есть*. Тот факт, что я *нахожусь* в Берлине, мое *непосредственное* присутствие здесь *опосредствовано* моей поездкой сюда и т. д.

§ 67

Что же касается *непосредственного знания о боге, праве, нравственности* (под непосредственным знанием разумеется здесь также и то, что обычно называется инстинктом, врожденными идеями, здравым смыслом, естественным разумом и т. д.), то, какую бы форму мы ни придавали этой первоначальности знания, для того чтобы довести его до сознания, как учит нас всеобщий опыт, требуется непременно *воспитание*, развитие (ср. понятие *воспоминания* в философии *Платона*); хотя христианское крещение есть таинство, оно также содержит в себе требование христианского воспитания. Значит, религия, нравственность, хотя они и суть *вера, непосредственное* знание, все же всецело обусловлены *опосредствованием*, которое носит название развития, воспитания, образования.

Примечание. Как сторонники *врожденных* идей, так и противники последних придерживались той же противоположности, что и защитники непосредственного знания, а именно противоположности между всеобщими определениями, которые *непосредственно* и существенно связаны с *душой*, и теми определениями, которые находятся с по-

следней во внешней и опосредствованной *заданными* предметами и представлениями связи. Против учения о *врожденных идеях* выдвигалось эмпирическое возражение, что если бы существовали такие идеи, то все люди должны были бы обладать ими, например: обладать в своем сознании законом противоречия, знать этот закон, который вместе с другими ему подобными причисляется к врожденным идеям. Это возражение можно признать плодом недоразумения, поскольку определения, признаваемые врожденными, вовсе не обязательно должны присутствовать также уже и в *форме* идей и представлений, осознанных в качестве таковых. Но против точки зрения непосредственного знания это возражение совершенно правильно, ибо учение о непосредственном знании решительно утверждает о своих определениях, что они находятся в сознании. Если, например, точка зрения непосредственного знания соглашается с тем, что для религиозной веры *необходимо* развитие и христианское или религиозное воспитание, то с ее стороны это либо произвол (снова игнорировать это обстоятельство в своих речах о вере), либо же недомыслие (не понимать, что признанием необходимости воспитания как раз утверждается существование опосредствования).

Прибавление. Если в философии Платона говорится, что мы идеи *вспоминаем*, то это значит, что идеи сами по себе находятся в людях, а не (как это утверждали софисты) приходят к нам извне, как нечто чуждое им. Это понимание познания как *воспоминания*, однако, не исключает развития того, что находится *в себе* в человеке, и это развитие есть не что иное, как опосредствование. Так же обстоит дело с *врожденными идеями* Декарта и шотландских философов. Врожденные идеи также сначала существуют в человеке лишь *в себе* как способности.

§ 68

В случаях, касающихся опыта, ссылаются на то, что опытные знания оказываются *связанными* с непосредственным знанием. Хотя эта связь берется сначала как лишь *внешняя*, эмпирическая связь, все же она оказывается существенной для самого эмпирического рассмотрения и неотделимой от него, так как она постоянна. Но если далее мы будем рассматривать это непосредственное знание само по себе как знание о божестве и о божественном, то такое знание вообще характеризуется как *возвышение над*

чувственным, конечным, а также над непосредственными вожделениями и естественными склонностями сердца, как восхождение, переходящее в веру в бога и божественное и завершающееся этой верой, так что последняя есть непосредственное знание и убеждение, но имеющее тем не менее своей предпосылкой и условием этот процесс опосредствования.

Примечание. Уже было замечено, что так называемые доказательства бытия божия, исходящие из конечного бытия, выражают это возвышение и представляют собой не изобретение искусной рефлексии, а собственные, необходимые опосредствования духа, хотя последние и не находят своего полного и правильного выражения в обычных формах этих доказательств.

§ 69

Указанный нами (§ 64) переход от субъективной идеи к бытию представляет главный интерес для точки зрения непосредственного знания и утверждается ею в качестве существенно изначальной и непосредственной связи. Но как раз этот центральный пункт, взятый сам по себе, безотносительно к кажущимся, эмпирическим связям, и обнаруживает в *самом себе* опосредствование, и именно опосредствование в его истинном определении не как опосредствование неким внешним и через внешнее, но как замкнутое в себе самом.

§ 70

Точка зрения непосредственного знания утверждает, что ни *идея* как только *субъективная* мысль, ни только *бытие* не суть истина для себя: бытие, взятое только для себя, а не как бытие идеи, есть чувственное, конечное бытие мира. Следовательно, здесь прямо утверждается, что истинна лишь идея, опосредствованная бытием, и, наоборот, бытие истинно лишь *посредством* идеи. Точка зрения непосредственного знания справедливо хочет не неопределенной, пустой непосредственности, не абстрактного бытия или чистого единства самого по себе, а единства *идеи* с бытием; однако это недомыслие — не видеть, что единство *различных* определений не есть только чисто непосредственное, т. е. совершенно неопределенное, пустое единство, но что каждое из этих определений истинно лишь тогда, когда оно опосредствовано другим, или, если угодно, что каждое из этих определений опосредствуется истиной лишь через другое определение. Таким образом,

оказывается *фактом*, что определение опосредствования содержится в самой этой непосредственности, против чего *рассудок*, согласно собственному основоположению непосредственного знания, не может ничего возразить. Только обыденный, абстрактный рассудок берет определения непосредственности и опосредствования как самостоятельные, абсолютные определения и мнит, что в них он обладает *устойчивостью* различения; таким образом, он создает себе непреодолимые трудности, когда хочет их снова соединить, трудности, которые, как мы уже показали, отсутствуют в самом факте и равным образом исчезают в спекулятивном понятии.

§ 71

Односторонность этой точки зрения влечет за собой определения и следствия, которые мы должны еще отметить после того, как выяснили основной принцип. *Во-первых*, так как не *природа содержания*, а *факт сознания* выдвигается в качестве критерия истины, то основой того, что выдается за истину, оказывается *субъективное* знание и *уверение*, что я в *своем* сознании *преднахожу* известное содержание. То, что я *преднахожу* в *своем* сознании, возводится в нечто такое, что *все* *преднаходят* в сознании, и выдается за *природу* самого сознания.

Примечание. Когда-то среди так называемых доказательств бытия божия приводили consensus gentium⁴³, на которое ссылается уже Цицерон. Consensus gentium представляет собой значительный авторитет, и от того, что некое содержание находится в сознании *всех*, легко перейти к тому, что это содержание коренится в самой природе сознания и необходимо ему присуще. В этой категории *всеобщего* согласия заключается существенное и не ускользающее от самого необразованного человеческого здравого смысла усмотрение того, что сознание единичного человека есть вместе с тем некое *особенное, случайное*. Если природа этого сознания не исследуется, т. е. если особенное, случайное этого сознания не обособляется, если не продельвается та трудная операция, посредством которой только и отыскивается и выделяется в-себе-и-для-себя-всеобщее, то лишь согласие *всех* относительно некоего содержания может быть основанием почтенного убеждения, что это содержание принадлежит природе самого сознания. Для удовлетворения потребности мышления знать, что то, что всеобще признано, также и необхо-

димо, факта *consensus gentium*, разумеется, недостаточно. Но даже тем, которые полагали, что эта всеобщность факта представляет собой удовлетворительное доказательство, все же пришлось отказаться от него как от доказательства бытия божия вследствие того, что, как показывал опыт, существуют отдельные лица и народы, у которых мы не находим веры в бога*. Но нет ничего короче и удобнее, чем просто *уверять*, что я нахожу в своем сознании некое содержание, сопровождаемое уверенностью в его истине, и что поэтому эта уверенность принадлежит не только мне как особенному субъекту, но и природе самого духа.

§ 72

Из того, что критерием истины должно быть *непосредственное знание*, следует, *во-вторых*, что всякое суеверие и идолопоклонство объявляется истиной и что получает оправдание самое неправомерное и безнравственное содер-

* Для установления опытным путем степени распространенности атеизма и веры в бога важно знать, удовлетворяемся ли мы определением бога *вообще* или требуется более определенное познание последнего. Христианский мир не согласится с тем, что китайские, индусские и т. д. идолы или африканские фетиши и даже сами греческие боги могут быть признаны богом; кто поэтому верит в таких идолов или богов, не верит в бога. Если же, напротив, мы будем рассуждать таким образом, что в такой вере в идола все же содержится *в себе* вера в бога *вообще*, подобно тому как в отдельном индивидууме содержится род, то идолопоклонство придется также признать верой не в идолов, а в бога. Наоборот, афиняне признавали атеистами поэтов и философов, которые считали Зевса и т. д. лишь облаками и утверждали существование бога *вообще*. Здесь не важно, что такое предмет *в себе*, а важно то, что он есть *для* сознания. Каждое, самое обычное чувственное созерцание человека оказалось бы религией, если бы мы смешивали эти определения, потому что *в себе* каждое такое созерцание, каждое такое духовное проявление содержит принцип, который в развитии и очищенном виде поднимается на ступень религии. Но одно дело — *быть способным* иметь религию (а каждое *в себе* выражает способность и возможность) и другое дело — обладать религией. Так, например, в новейшее время путешественники (например, капитаны *Росс* и *Парри*) нашли племена (эскимосов), у которых, как они утверждают, нет никакой религии, нет даже такой религии, которую мы находим у африканских *колдунов* (у *пигмеев* Геродота). С другой же стороны, англичанин, проведший первые месяцы истекшего юбилейного года в Риме, говорит в описании своего путешествия о современных *римлянах*, что простонародье ханжествует, а все грамотные сплошь атеисты. Упрек в атеизме в новейшее время становится, впрочем, все более редким — преимущественно потому, что содержание и требования религии были сведены к минимуму (см. § 73).

жание воли. Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ламу богом, а потому, что он *верит* в это. Природные вожделения и склонности сами собой вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно. Хороший или дурной характер выражал бы *определенное бытие* воли, и было бы достаточно знать эти интересы и цели, чтобы знать и его, притом наименее посредственным образом.

§ 73

Наконец, непосредственное знание бога говорит нам лишь то, что бог *есть*, но не говорит, *что* он есть, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, бог как предмет религии явно суживается, сводясь к богу *вообще*, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется к минимуму.

Примечание. Если бы было действительно необходимо достигнуть сохранения или даже пробуждения веры в то, что бог есть, то пришлось бы только удивляться бедности нашей эпохи, которая считает большим приобретением самое скудное религиозное знание и дошла до того, что возвращается в своей церкви к алтарю, который давно уже был воздвигнут в Афинах, к алтарю, посвященному *неведомому* богу.

§ 74

Нам остается еще вкратце указать на всеобщую природу *формы непосредственности*. Сама эта форма в силу своей *односторонности* делает свое содержание односторонним и, значит, *конечным*. *Всеобщему* она сообщает односторонность *абстракции*, так что бог превращается в неопределенное существо; но духом можно называть бога лишь постольку, поскольку мы его знаем как опосредствующего в себе себя собой же. Лишь так он есть *конкретный*, живой и есть дух; знание о боге как о духе именно поэтому и содержит в себе опосредствование. *Особенному* форма непосредственности сообщает определение *бытия*, отношения *себя с собой*. Но особенное есть как раз соотношение себя с внешним ему *другим*. Таким образом, посредством этой формы *конечное* полагается как абсолютное. Так как эта форма как всецело абстрактная *безразлична ко всякому содержанию* и именно поэтому

восприимчива ко всякому содержанию, то она может одинаково санкционировать как идолопоклонническое и неморальное содержание, так и противоположное. Лишь понимание того, что подобное содержание не самостоятельно, а *опосредствовано неким другим*, возвращает его к его конечности и неистинности. Такое понимание, поскольку содержание ведет за собой опосредствование, есть знание, содержащее в себе опосредствование. Истинным же может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно опосредствовано не чем-либо другим, не конечно, но опосредствует себя самим собой и, таким образом, есть в одно и то же время опосредствование и непосредственное отношение с самим собой. Рассудок, который полагает, что освободился от конечного знания, от *рассудочного тождества* метафизики и просвещения, снова непосредственно делает принципом и критерием истины ту же *непосредственность*, т. е. *абстрактное отношение с собой*, абстрактное тождество. *Абстрактное мышление* (форма рефлектирующей метафизики) и *абстрактное созерцание* (форма непосредственного знания) суть одно и то же.

Прибавление. Так как форма непосредственности фиксируется как нечто противостоящее форме опосредствования, то она, следовательно, оказывается односторонней, и эта односторонность сообщается всякому содержанию, которое сводят лишь к этой форме. Непосредственность есть вообще абстрактное отношение с собой и, следовательно, вместе с тем абстрактное тождество, абстрактная всеобщность. Если затем в-себе-и-для-себя-всеобщее берется лишь в форме непосредственности, то оно есть лишь абстрактно всеобщее, и бог с этой точки зрения получает значение существа, лишенного каких бы то ни было определений. Если при этом все же говорят о божестве как о духе, то это лишь пустое слово, ибо дух как сознание и самосознание есть во всяком случае отличие себя от самого себя и от некоторого другого, есть, следовательно, опосредствование.

§ 75

Оценка этого третьего отношения мышления к истине могла быть предпринята нами лишь тем способом, который указывается и признается этой точкой зрения непосредственно в ней самой. Мы, таким образом, показали, что *фактически* неверно утверждение, что *существует* непосредственное знание — знание без опосредствования другим или в себе самом самим собой. Мы также показали

фактическую неверность утверждения, что мышление движется вперед *только* благодаря определениям, *опосредствованным другими* определениями (конечными и обусловленными), мы показали фактическую неверность представления, что в этом опосредствовании не снимается в то же самое время само это опосредствование. О *факте* такого познания, движение которого вперед не есть ни односторонняя непосредственность, ни одностороннее опосредствование, свидетельствует *сама логика* и вся *философия*.

§ 76

Если мы будем рассматривать принцип непосредственного знания со стороны его отношения к исходному пункту, к вышеуказанной *наивной* метафизике, то сравнение их обоих покажет нам, что этот принцип *возвратился* к тому началу, к той метафизике нового времени, которая известна под названием картезианской философии. Оба утверждают: 1) простую нераздельность *мышления* и *бытия* мыслящего. *Cogito, ergo sum* есть утверждение, что мне в сознании непосредственно открывается бытие, реальность, существование «я» (Картезий вместе с тем определенно заявляет в «*Principia philosophiae*» 1, 9, что он понимает под мышлением *сознание* вообще, как таковое) и что эта нераздельность есть безусловно *первое* (неопосредствованное, недоказуемое) и *самое достоверное* познание; 2) нераздельность представления о *боге* и о его *существовании*, так что последнее содержится в самом представлении о боге; это представление просто существует без определения существования, и последнее, следовательно, есть необходимое и вечное определение бога*;

* Cartesius, *Principia philosophiae* I, 15: «*Magic hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; ...intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur*»⁴⁴. Следующее затем замечание, звучащее как опосредствование и доказательство, не вносит никакого ограничения в это первоначальное основоположение.

У Спинозы мы встречаем то же самое утверждение, что сущность бога, т. е. абстрактное представление, заключает в себе существование. Первое определение Спинозы, определение *causa sui*, гласит, что причина самое себя есть «*cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*»⁴⁵. Нераздельность понятия и бытия есть здесь основное определение и основная предпосылка. Но какое понятие обладает этой нераздельностью с бытием? Не понятие *конечных вещей*, ибо последние

3) что же касается также непосредственного сознания существования *внешних* вещей, то это означает не что иное, как *чувственное* сознание. Знание, что мы обладаем таковым, есть самое маловажное знание. Важно только знать, что это непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение, что в чувственном как в таковом нет никакой истины, что, более того, *бытие* этих внешних вещей случайно, преходяще, есть *видимость*, что они по существу своему обладают лишь таким существованием, которое отделимо от их понятия, их сущности.

§ 77

Отличаются же эти две точки зрения в следующем.

1) Картезианская философия переходит от этих недоказанных и принимаемых в качестве недоказуемых предпосылок к *дальнейшему*, к более развитому познанию, и благодаря этому она стала источником наук нового времени. Современная же точка зрения, напротив, пришла к само по себе важному результату (§ 62), что процесс познания, держащийся в своем поступательном движении *конечных* опосредствований, познает лишь конечное и не содержит в себе истины; эта точка зрения требует от нашего сознания бога, чтобы оно не шло дальше указанной, совершенно абстрактной веры*.

2) Современная точка зрения при этом, с одной стороны, ничего не меняет в картезианском методе обычного научного познания и ведет возникшие из этого метода науки об эмпирическом и конечном по тому же самому пути, а с другой — рассматриваемая точка зрения отвергает этот метод, и так как она не знает никакого другого, то она отвергает *все* методы познания того, что бесконечно

суть именно такие вещи, существование которых *случайно* и сотворено. То обстоятельство, что у Спинозы одиннадцатая теорема, гласящая, что бог необходимо существует, сопровождается доказательством и что точно так же сопровождается доказательством двадцатая теорема (существование бога и его сущность есть одно и то же), есть только излишний формализм, стремящийся ничего не оставлять без доказательства. Бог есть субстанция (и даже единственная субстанция), субстанция же есть *causa sui*, бог, следовательно, необходимо существует — все это доказательство означает только, что бог есть то, понятие и бытие чего нераздельны.

* Ансельм, напротив, говорит: «*Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere*»⁴⁶ (*Tractat. Cur Deus homo*). Ансельм видит в конкретном содержании христианских учений совершенно иную, сложную для познания задачу, чем вышеуказанная современная вера.

по своему содержанию. Она отдается поэтому дикому произволу фантазии и заверений, морализирующему самомнению и высокомерию чувства или безмерному капризу и резонерству, которое с наибольшей силой обращается против философии и философов: ведь философия не дозволяет ни голых уверений, ни фантазий, ни произвольного шатания мысли.

§ 78

Мы должны прежде всего отказаться от *противоположности* между самостоятельной непосредственностью содержания или знания и якобы несовместимым с нею, столь же самостоятельным опосредствованием, ибо эта противоположность есть лишь голая предпосылка и произвольное уверение. Вступая в науку, необходимо одновременно отказаться от всех других предпосылок или предубеждений, почерпнутых из представления или из мышления, ибо лишь в науке должны подвергнуться исследованию все подобные определения, лишь в науке мы познаем, что такое определения и их противоположности.

Примечание. Скептицизм как проведенная через все формы познания отрицательная наука был бы подходящим введением, в котором доказывалась бы ничтожность таких предпосылок. Но он был бы не только безотрадным, но также и излишним путем, потому что диалектика сама составляет существенный момент положительной науки, как мы это тотчас же покажем. Впрочем, и помимо этого скептицизму тоже пришлось бы отыскивать конечные формы только эмпирически и ненаучно и брать их как данные. Требование такого полного скептицизма совпадает с требованием, чтобы науке предшествовало *сомнение во всем*, т. е. полное *отсутствии предпосылок*. Это требование подлинно осуществляется в решении *держаться только чистого мышления*, осуществляется посредством свободы, которая абстрагируется от всего и постигает свою чистую абстракцию, простоту мышления.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛОГИКИ И ЕЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

§ 79

Логическое по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, в) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*.

Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще. Все они могут быть положены в первом моменте, в моменте *рассудочности*, и благодаря этому могут быть удерживаемы в своей обособленности, но в этом виде они рассматриваются не в их истине. Указания, которые здесь делаются относительно определения логического, равно как и относительно разделения логики, также являются лишь предвосхищением и историчны.

§ 80

а) Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием.

Прибавление. Когда речь идет о мышлении вообще или, точнее, о постижении в понятиях, то часто имеют при этом в виду лишь деятельность рассудка. Но хотя мышление есть непосредственно (*zunächst*) рассудочное мышление, оно, однако, на этом не останавливается, и понятие уже не есть определение рассудка. Деятельность рассудка состоит вообще в том, чтобы сообщить содержанию форму всеобщности; правда, всеобщее, полагаемое рассудком, есть некоторое абстрактно всеобщее, которое как таковое фиксируется в противоположность особенному и благодаря этому само в свою очередь также оказывается особым. Так как рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом, то он, следовательно, представляет собой противоположность непосредственному созерцанию и ощущению, которые как таковые всецело имеют дело с конкретным и застревают на нем.

К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые обычно делают мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление жестоко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к губительным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задается не мышление вообще, точнее, не разумное, а лишь рассудочное мышление. Но затем следует прибавить, что прежде всего мы

должны признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области никакая прочность и определенность невозможны без помощи рассудка. Что касается процесса познания, то он начинается с того, что наличные предметы постигаются в их определенных различиях; так, например, при рассмотрении природы различаются вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности. Мышление действует при этом как рассудок, и принципом его деятельности является здесь тождество, простое отношение с собой. Это тождество есть то, что ближайшим образом обуславливает в процессе познания переход от одного определения к другому. Так, в математике величина есть то определение, которое обуславливает дальнейшее движение мысли. В геометрии, таким образом, сравнивают друг с другом фигуры, выделяя то, что в них тождественно. Так же и в других областях познания, например в юриспруденции, движение нашей мысли определяется прежде всего тождеством. Здесь умозаключают от одного определения к другому, так что умозаключение есть не что иное, как движение мысли, согласно принципу тождества.

Не только в теоретической, но и в практической области нельзя обойтись без рассудка. Для того чтобы совершить поступок, требуется главным образом характер, а человек с характером — это рассудительный человек, который как таковой имеет перед собой определенную цель и твердо ей следует. Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит Гёте, уметь ограничивать себя. Напротив, тот, кто хочет всего, на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. Существует масса интересных вещей на свете: испанская поэзия, химия, политика, музыка; все это очень интересно, и нельзя ничего иметь против человека, который ими интересуется, однако, чтобы создать что-нибудь определенное, данный индивид в данной ситуации должен держаться чего-либо одного и не разбрасывать свои силы в различных направлениях. Точно так же каждая профессия требует, чтобы ею занимались рассудительно; так, например, судья должен держаться закона, выносить решения, не отклоняясь от закона, не принимая оправданий, — должен судить нелицеприятно.

Далее, рассудок есть вообще существенный момент образования. Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их

четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится затрачивать немало труда, чтобы выяснить с таким человеком, о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта.

Далее, так как согласно прежде данному нами разъяснению, логическое следует вообще понимать не только в смысле субъективной деятельности, а, наоборот, как всецело всеобщее и, следовательно, вместе с тем объективное, то это верно также и по отношению к рассудку — этой первой форме логического. Рассудок, согласно этому, следует рассматривать как нечто соответствующее тому, что называют божьей *благодатью*, поскольку под последней понимают то, что конечные вещи существуют, что они имеют устойчивое бытие. Так, например, в природе благодать божья познается в том, что различные классы и виды животных и растений снабжены всем тем, в чем они нуждаются для своего существования и развития. Точно так же обстоит дело и с человеком, с индивидами и с целыми народами, которые все, что нужно для их существования и развития, отчасти преднаходят как непосредственно наличное (например, климат, свойства почвы и ее продукты и т. д.), отчасти обладают им в виде задатков, талантов и т. д. Так понимаемый рассудок обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира, и совершенство предмета непременно предполагает, что принцип рассудка занимает в нем место, принадлежащее ему по праву. Государство, например, несовершенно, если оно не знает определенного различия сословий и занятий и если различные по своему понятию политические и административные функции еще не развились в особые органы, подобно тому как это, например, имеет место в развитом животном организме с различными функциями ощущения, движения, пищеварения и т. д. Из предшествующих разъяснений вытекает, далее, что и в таких областях и сферах деятельности, которые, согласно обычному представлению, как будто очень далеки от рассудка, последний все же не должен отсутствовать и его отсутствие должно рассматриваться как недостаток. В особенности это верно по отношению к искусству, религии и философии. Так, например, в искусстве рассудок обнаруживается в том, что различные по своему понятию формы прекрасного фиксируются и воспроизводятся в этом их различии. То же самое верно и по отношению к отдель-

ным произведениям искусства. Для того чтобы драматическое произведение было прекрасным и завершенным, необходимо, чтобы характеры различных персонажей были развиты в их чистоте и определенности, и именно так, чтобы различные цели и интересы, вокруг которых вращается действие, были ясно и четко очерчены. Что касается затем религиозной области, то (независимо от прочих различий в содержании и понимании) существенное преимущество греческой мифологии над северной состоит также и в том, что в первой отдельные образы богов разработаны до полной пластической определенности, между тем как в последней они погружены в туман мутной неопределенности. Что, наконец, философия также не может обойтись без рассудка, это после всего вышесказанного вряд ли нуждается в особом разъяснении. Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной.

Но обыкновенно говорят также, что рассудок не должен заходить слишком далеко, и это утверждение верно, ибо рассудочные определения, разумеется, не являются последним результатом, а, наоборот, конечны, говоря более точно, носят такой характер, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность; юношеству свойственно блуждать в абстракциях, но человек, умудренный жизненным опытом, напротив, не отдается абстрактному *или-или*, а держится конкретного.

§ 81

β) *Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

Примечание. 1) Диалектическое, взятое для себя, обособленно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*, где результатом диалектики является голое отрицание. 2) Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*. Вследствие этого признаются ничтожными не эти определения, но указанная видимость, и рассудочное скорее оказывается истинным. Часто диалектика и на самом деле представляет собой не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опроверже-

ния — рассуждательство, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями. Однако в своей подлинной определенности диалектика, наоборот, есть собственная истинная природа определений рассудка, вещей и конечного вообще. Рефлексия есть прежде всего движение мысли, выходящее за пределы изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным.

Прибавление I-е. В высшей степени важно уяснить себе, как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания. Нашему обыденному сознанию не останавливаясь на абстрактных определениях рассудка представляется делом справедливости (по пословице: живи и давай жить другим), так что мы признаем как одно, *так* и другое. Но более строгое рассмотрение показывает, что конечное ограничивается не только извне, но и снимается благодаря своей собственной природе и благодаря себе самому переходит в свою противоположность. Так, например, говорят: «человек смертен» — и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения, существуют два отделенных друг от друга свойства человека: быть живым, *а также* быть смертным. Но истинное понимание состоит в том, что жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное в себе противоречиво и вследствие этого снимает себя. Не следует, далее, смешивать диалектику с *софистикой*, сущность которой как раз и состоит в том, что она пользуется односторонними и абстрактными определениями в их изо-

лированности, в зависимости от того, какого из этих определений требуют в данный момент интересы индивидуума и то положение, в котором он сейчас находится. Так, например, в практической сфере важно, чтобы я существовал и обладал средствами к существованию. Но если я выдвигаю эту сторону дела, этот принцип моего блага как таковой и делаю из него вывод, что я имею право красть или изменять отечеству, то это софизм. Точно так же моя субъективная свобода представляет собой существенный принцип моих действий в том смысле, что я должен поступать согласно своему разумению и убеждению. Но если я руководствуюсь *только* этим принципом, то это также софистика, и этим я выбрасываю за борт все принципы нравственности. Диалектика существенно отлична от такого образа действия, ибо она ставит себе целью рассматривать вещи в себе и для себя, т. е. согласно их собственной природе, обнаруживая при этом конечность односторонних определений рассудка. Диалектика, впрочем, не представляет собой ничего нового в философии. Среди древних изобретателей диалектики называют Платона и делают это с полным правом, поскольку в философии Платона диалектика впервые встречается в свободной научной и, следовательно, в объективной форме. У Сократа диалектика, в согласии с общим характером его философствования, имеет еще преимущественно субъективную форму, а именно форму *иронии*. Сократ направлял свою диалектику, во-первых, против обыденного сознания вообще и, во-вторых, в особенности против софистов. В своих беседах он делал вид, что хочет точнее осведомиться о том предмете, о котором шла речь; для этой цели он ставил всевозможные вопросы и таким путем приводил своих собеседников к утверждениям, противоположным тем, которые им сначала казались правильными. Если, например, софисты называли себя учителями, то Сократ при помощи ряда вопросов заставлял софиста Протагора признаться, что всякое обучение есть только воспоминание. Платон затем в своих строго научных диалогах показывает посредством диалектического рассуждения конечный характер всех прочных определений рассудка. Так, например, в «Пармениде» он выводит многое из единого и, несмотря на это, показывает, что многое лишь постольку есть многое, поскольку определяет себя как единое. Платон пользовался диалектикой с великим умением. В новейшее время преимущественно Кант напомнил снова о диалектике и

отвел ей подобающее место, введя так называемые антиномии разума, о которых мы уже говорили выше (§ 48). В этих антиномиях дело идет отнюдь не о колебании между различными основаниями и не о голом субъективном рассуждении, а о том, чтобы показать, что всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь так, как оно само себя понимает, непосредственно переходит в свою противоположность.

Как бы упорен ни был рассудок в своем сопротивлении диалектике, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как исключительную принадлежность философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании, и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может рассматриваться как пример диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе своим другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно, и переходит в свою противоположность. Если выше (§ 80) мы сказали, что рассудок должен рассматриваться как то, что содержится в представлении о *благости* бога, то теперь мы должны в том же (объективном) смысле сказать о диалектике, что ее принцип соответствует представлению о *могуществе* бога. Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное как таковое) предстают перед ее судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы обеспеченным и прочным оно себя ни мнило. Определение могущества не исчерпывает, разумеется, глубины божественной сущности, понятия бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент любого религиозного сознания.

Диалектика, далее, имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. В данный момент планета находится в одном определенном месте, но ее «в себе» заключается в том, чтобы быть также в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что движется. Физические стихии также называются диалектическими, и метеорологический процесс есть проявление их диалектики. Тот же принцип образует основу всех других процессов природы, и он же гонит природу подняться над собой. Что же касается присутствия

диалектики в духовном мире, и в частности в правовой и нравственной области, то следует здесь лишь напомнить о том, что, как это следует из всеобщего опыта, в своей наивысшей точке всякое состояние или действие переходят в свою противоположность; эта диалектика находит свое признание во многих пословицах. Так, например, одна пословица гласит: *summum jus summa injuria*⁴⁷. Это означает, что абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость. Точно так же известно, что в политике две крайности — анархия и деспотизм — взаимно приводят друг к другу. Осознание диалектики в области нравственности мы находим в известных пословицах: гордыня предшествует падению; что слишком остро, то скоро притупляется и т. д. Чувство, как физическое, так и душевное, также имеет свою диалектику. Известно, что крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга; сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой.

Прибавление 2-е. Мы не должны рассматривать скептицизм как учение, согласно которому во всем следует сомневаться; скептицизм, наоборот, вполне уверен в своем утверждении, т. е. в ничтожности всего конечного. Кто только сомневается, тот еще не потерял надежды, что его сомнения, может быть, получат разрешение и что одно из определений, между которыми он колеблется, окажется незыблемой истиной. Скептицизм же в его подлинном смысле есть полнейшая безнадежность относительно всех тех определенных утверждений, которые рассудок считает незыблемыми, и возникающее в результате этого твердого убеждения умонастроение есть настроение непоколебимости и душевного покоя. Таков возвышенный античный скептицизм в том изложении, которое мы находим главным образом у Секста Эмпирика, и который в качестве дополнения к догматическим системам стоиков и эпикурейцев был развит в позднейшую римскую эпоху. Не следует смешивать с этим возвышенным античным скептицизмом вышеупомянутый (§ 39) новейший скептицизм, который отчасти предшествовал философии Канта, отчасти же произошел из нее; этот скептицизм состоит только в отрицании истинности и достоверности сверхчувственного, в указании, что мы должны держаться лишь чувственного и того, что налично в непосредственном ощущении.

Если, впрочем, еще и теперь скептицизм часто рассматривается как непреодолимый враг всякого положительного знания вообще и, следовательно, также философии, поскольку последняя имеет дело с положительным познанием, то следует возразить, что скептицизм опасен лишь для конечного, абстрактно-рассудочного мышления, и лишь оно не может устоять против него; философия же, напротив, содержит в себе скептицизм как момент, а именно как диалектическое. Но философия не останавливается на голом отрицательном результате диалектики, как это происходит со скептицизмом. Последний ошибочно понимает этот результат, беря его лишь как голое, т. е. абстрактное, отрицание, ибо отрицательное, получающееся как результат диалектики, именно потому, что оно представляет собой результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе как снятое то, из чего оно происходит, и не существует без последнего. Но это уже составляет основное определение третьей формы логического, а именно *спекулятивной*, или положительно-разумной, формы.

§ 82

γ) *Спекулятивное*, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание* или, иначе говоря, так как ее результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат. 2) Это разумное, хотя и оно есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое, формальное единство*, но *единство различных определений*. Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями. 3) В спекулятивной логике содержится чисто *рассудочная логика*, и первую можно сразу превратить в последнюю; для этого нужно только выбросить из нее диалектическое и разумное, и она превратится в то, что представляет собой *обычная логика*, — в историю раз-

личных определений мысли, которые, хотя они на самом деле конечны, считаются чем-то бесконечным.

Прибавление. По своему содержанию разумное столь мало является собственностью философии, что скорее следует сказать, что оно существует для всех людей, на какой бы ступени образования и духовного развития они ни находились; в этом смысле человека истари справедливо называли разумным существом. Первоначальное всеобщее познание разумного эмпирично; этот эмпирический способ познания представляет собой сначала способ бездоказательного убеждения (*des Vorurteils*) и предпосылки, а отличительная особенность разумного, согласно данным выше разъяснениям (§ 45), ведь и состоит вообще в том, что оно есть некое безусловное и, следовательно, содержит свою определенность в самом себе. В этом смысле человек раньше всего знает о разумном, поскольку он знает о боге и знает бога как всецело определенного самим собой. Точно так же знание гражданина о его отечестве и его законах есть постольку знание разумного, поскольку он признает эти законы чем-то безусловным и всеобщим, которому он должен подчинить свою индивидуальную волю, и в этом смысле разумно уже знание и хотение ребенка, так как он знает волю родителей и хочет ее.

Далее следует указать, что *спекулятивное* есть вообще не что иное, как разумное (и именно положительно разумное), поскольку оно *мыслится*. В повседневной жизни слово «*спекуляция*» употребляется в очень смутном и одновременно очень вторичном смысле; так, например, говорят о торговых или брачных спекуляциях, имея в виду, с одной стороны, то, что в этих предприятиях выходит за пределы непосредственно наличного, и, с другой — то их содержание, которое пока еще лишь субъективно, но не должно оставаться таковым, а должно реализоваться и переместиться в область объективного.

Об этом обычном употреблении слова «*спекуляция*» следует сказать то же самое, что мы сказали выше об употреблении слова «*идея*»; к этому мы должны еще прибавить, что часто люди, считающие себя достаточно образованными, также говорят о спекуляции лишь в определенном смысле — в смысле *только* субъективного. Чисто спекулятивное понимание природных или духовных состояний и отношений, говорят эти люди, может быть, правда, прекрасным и правильным, но опыт не согласуется

с этим пониманием, и в применении к действительности оно не может быть допущено. Против этого мы должны сказать, что спекулятивное по своему истинному значению ни в предварительном, ни в окончательном определении не есть нечто чисто субъективное, но, наоборот, есть именно то, что содержит в себя снятыми те противоположности, дальше которых рассудок не идет (и, следовательно, содержит в себе также и противоположность между субъективным и объективным) и именно этим обнаруживает себя как конкретное и как тотальность. Спекулятивное содержание поэтому не может быть также выражено в одностороннем предложении. Если, например, мы говорим, что абсолютное есть единство субъективного и объективного, то это хотя и правильно, но все же односторонне постольку, поскольку здесь выражено только *единство* и именно на нем делается ударение, между тем как на самом деле субъективное и объективное ведь не только тождественны, но также и различны.

Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим*. Когда в наше время говорят о мистике, то, как правило, употребляют это слово в смысле таинственного и непонятного, и в зависимости от полученного образования и образа мыслей одни смотрят на это таинственное и непонятное как на нечто подлинное и истинное, а другие видят в нем суеверие и обман. Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности. Прибавим, что если те, которые признают мистическое истинным знанием, остаются все же при том, что оно есть нечто всецело таинственное, то они обнаруживают этим, что и для них также мышление означает только абстрактное полагание тождественности, а следовательно, для достижения истины нужно, по их мнению, отказаться от мышления, или, как часто выражаются, нужно ограничить разум. Но, как мы уже видели, абстрактное рассудочное мышление столь мало представляет собой нечто неизбежное и окон-

чательное, что оно, наоборот, обнаруживается как постоянное снятие самого себя и как переход в свою противоположность, разумное же мышление как таковое состоит именно в том, что оно содержит в самом себе противоположности как идеальные моменты. Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое.

§ 83

Логика распадается на три части.

I. *Учение о бытии.*

II. *Учение о сущности.*

III. *Учение о понятии и идее.*

Таким образом, она содержит учение о мысли:

I. В ее непосредственности — о понятии в себе.

II. В ее рефлексии и опосредствовании — о для-себя-бытии и видимости (Schein) понятия.

III. В ее возвращении в самое себя и о ее развитии у-себя-бытия — о понятии в себе и для себя⁴⁸.

Прибавление. Указанное здесь разделение логики, как и все данные выше разъяснения о мышлении, должно рассматриваться лишь как предвосхищение, и ее оправдание, или доказательство, может получиться лишь из подробного рассмотрения самой мысли, ибо доказать означает в философии показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть. Отношение, в котором находятся друг к другу названные здесь три главные ступени мысли, или логической идеи, следует вообще понимать так, что лишь *понятие* есть истина и, говоря более точно, лишь оно есть истина *бытия и сущности*, которые, фиксированные в их изолированной самостоятельности, должны, следовательно, вместе с тем рассматриваться как неистинные; бытие должно рассматриваться как неистинное потому, что оно пока есть лишь *непосредственное*, а сущность — потому, что она пока есть лишь *опосредствованное*. Можно было бы тотчас же задать вопрос: если это так, то почему мы начинаем с неистинного, а не начинаем прямо с истинного? Ответом служит то, что истина именно как таковая должна *доказать* себя, а такое доказательство здесь, в рамках логики, состоит в том, что понятие показывает себя опосредствованным

через себя и самим собой и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным. В конкретной и реальной форме указанное здесь отношение между тремя ступенями логической идеи проявляется таким образом, что бог, который есть истина, познается нами в этой его истине, т. е. как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух в их отличии от бога.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

УЧЕНИЕ О БЫТИИ

§ 84

Бытие — это понятие только *в себе*; определения этого понятия суть *сущие* определения; в своем различии они суть *другие* по отношению друг к другу, и их дальнейшее определение (форма диалектического) есть *переход* в *другое*. Это дальнейшее определение есть одновременно обнаружение *вовне* и, следовательно, развертывание *в себе* сущего понятия и вместе с тем *погружение* бытия *в себя* (das Insichgehen), его углубление в самое себя. Выявление понятия в сфере бытия представляет собой нечто двоякое: оно столь же становится тотальностью бытия, сколь и снимает непосредственность бытия, или форму бытия как такового.

§ 85

Само бытие, а также и последующие определения (не только бытия, но и логические определения вообще), можно рассматривать как определения абсолютного, как *метафизические определения бога*; но в более строгом смысле к этим определениям относится лишь первое, простое определение некой сферы, и затем третье, которое есть возвращение из процесса различения к простому отношению с собой. Ибо дать метафизическое определение бога — значит выразить его природу в *мыслях*, как таковых; но логика обнимает все мысли, пока они остаются еще в форме мысли. *Вторые* же определения, которые суть некая сфера в ее *различности*, представляют собой, напротив, дефиниции *конечного*. Но если бы мы употребляли

форму определений, то это означало бы, что представлению преподносится некий субстрат, ибо *абсолют*, который должен служить выражением бога в значении и форме мысли, остается по отношению к своему предикату (к определенному и действительному выражению в мыслях) лишь некой *имеющейся в виду* мыслью, неопределенным для себя субстратом. Так как мысль (а это единственное, что здесь важно) содержится лишь в предикате, то форма предложения, равно как и названный субъект, представляет собой нечто совершенно лишнее (ср. § 31 и ниже о суждении § 166 и сл.).

Прибавление. Каждая сфера логической идеи оказывается некой тотальностью определений и неким изображением абсолюта. Таковым оказывается также и бытие, которое содержит в себе три ступени: *качество*, *количество* и *меру*. *Качество* есть в первую очередь тождественная с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество. *Количество* есть, напротив, внешняя бытию, безразличная для него определенность. Так, например, дом остается тем, что он есть, будь он больше или меньше, и красное остается красным, будь оно светлее или темнее. Третья ступень бытия, *мера*, есть единство первых двух, качественное количество. Все вещи имеют свою меру, т. е. качественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие имеет также свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были. Мера служит отправным пунктом перехода ко второй главной сфере идеи — к *сущности*.

Названные здесь три формы бытия именно потому, что они первые, суть вместе с тем и самые бедные, т. е. самые абстрактные. Непосредственное чувственное сознание, поскольку оно также и мыслит, ограничивается преимущественно абстрактными определениями качества и количества. Это чувственное сознание обычно рассматривается как наиболее конкретное и, значит, вместе с тем и наиболее богатое: оно, однако, таково лишь по материалу; но с точки зрения его мыслительного содержания оно, напротив, есть самое бедное и абстрактное.

А
КАЧЕСТВО

а. Бытие

§ 86

Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственность, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и определенным.

Примечание. Все сомнения и возражения, которые могли бы быть выдвинуты против того, чтобы начинать науку с абстрактного пустого *бытия*, устраняются простым сознанием того, что несет с собой природа начала. Бытие можно определить как «я» = «я», как *абсолютную индифферентность* или *тождество* и т. д. Исходя из потребности начинать либо с безусловно *достоверного*, т. е. с достоверного самого по себе, либо с дефиниции или созерцания *абсолютно истинного* можно предположить, что эти и тому подобные формы непременно должны быть первыми. Но так как внутри каждой из этих форм уже имеется *опосредствование*, то они не есть истинно первое, ибо всякое опосредствование есть выход из некоего первого в некое второе и происходит из различенного. Если «я» = «я» или также интеллектуальное созерцание на самом деле берутся исключительно только как первые определения, то они в этой чистой непосредственности суть не что иное, как *бытие*, точно так же, как и, наоборот, чистое бытие, взятое не как абстрактное бытие, а как бытие, содержащее опосредствование, есть чистое мышление или созерцание.

Если мы высказываем *бытие* как предикат абсолютного, то мы получаем первую дефиницию абсолютного: *абсолютное есть бытие*. Это есть (в мысли) самая начальная, наивысшая и наибогачейшая дефиниция. Это — дефиниция *элеатов*, но вместе с тем и та известная дефиниция, которая гласит, что *бог есть совокупность всех реальностей*. Она предполагает именно, что следует абстрагироваться от той ограниченности, которая имеется во всякой реальности, так что бог есть лишь *реальное* во всякой реальности, *всереальнейшее*. Так как реальность уже содержит в себе рефлексия, то более непосредственно это высказано в утверждении Якоби о боге Спинозы — что он есть *принцип бытия во всем наличном бытии*.

Прибавление 1-е. Начиная мыслить, мы не имеем ничего, кроме мысли в ее чистой неопределенности, ибо для определения уже требуется одно (Eines) и некое другое (Anderes); вначале же мы не имеем еще никакого другого. Лишенное определений, как мы его имеем здесь, есть непосредственное, а не опосредствованное отсутствие определений, не снятие всякой определенности, а непосредственность отсутствия определений, отсутствие определений до всякой определенности, неопределенность как наипервейшее. Но это мы и называем бытием. Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как таковая, оно образует начало. Сущность также есть нечто лишенное определений, но это то лишенное определений, которое уже прошло через опосредствование и поэтому содержит в себе определение уже как снятое.

Прибавление 2-е. В истории философии мы находим различные ступени логической идеи в форме выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особую дефиницию абсолюта⁴⁹. Подобно тому как развитие логической идеи оказывается движением от абстрактного к конкретному, так и в истории философии наиболее ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы. Отношение между более ранними и более поздними философскими системами в общем такое же, как между предшествующими и последующими ступенями логической идеи, а именно последующие ступени содержат в себе предшествующие как снятые. Таково истинное значение имеющего место в истории философии и часто ложно понимаемого опровержения одной философской системы другой, и прежде всего предшествующей системы со стороны последующей. Когда говорят об опровержении философского учения, то обычно имеют в виду лишь абстрактно отрицательный смысл, а именно что опровергнутая философия не имеет больше вообще никакого значения, что она устранена и с нею теперь покончено. Если бы это было так, то изучение истории философии стало бы совершенно безотрадным занятием, так как оно учит нас, как все выступавшие во времени философские системы находили свое опровержение. Если справедливо, что все философские системы были опровергнуты, то одновременно справедливо и утверждение, что ни одно философское учение не было и не может быть опровергнуто.

Последнее верно в двойном отношении: во-первых, поскольку каждая философская система, заслуживающая этого названия, имеет своим содержанием идею и, во-вторых, поскольку каждая философская система есть изображение особенного момента, или особенной ступени в процессе развития идеи. Опровержение философского учения означает, следовательно, лишь то, что ее предел перейден и ее определенный принцип низведен до идеального момента. История философии по своему существенному содержанию имеет дело не с прошедшим, а с вечным и вполне наличным и должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов. Но эти божественные образы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии. Задачей самой истории философии остается более точно выяснить, в какой мере имеющее место в истории философии развитие ее содержания, с одной стороны, согласуется с диалектическим развитием чистой логической идеи, а с другой стороны, отступает от него. Здесь же мы должны только заметить, что логика начинается с того же, с чего начинается история философии в подлинном смысле этого слова. Это начало мы находим в элеатской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие и говорит: «Только бытие есть, а небытия нет». Учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова, потому что философия есть вообще мыслящее познание, а здесь впервые фиксирована чистая мысль и сделана предметом для самой себя.

Люди, правда, мыслили с самого начала существования человеческого рода, ибо лишь мышлением они отличаются от животных, но потребовались тысячелетия, для того чтобы люди овладели мышлением в его чистоте и одновременно в его подлинной объективности. Элеаты приобрели славу смелых мыслителей, но к этому абстрактному поклонению перед ними часто присоединяется замечание, что эти философы все же заходили слишком далеко, признавая истинным единственно лишь бытие и отказывая в истинности всему прочему, что помимо бытия составляет предмет нашего сознания. Совершенно верно, что нельзя остановиться на одном лишь бытии, но бессмысленно рассматривать остальное содержание нашего сознания как находящееся *наряду* с бытием и *вне* его или как нечто лишь

также существующее. Истинное отношение, напротив, состоит в том, что бытие как таковое не есть нечто прочное и окончательное, но в качестве диалектического переходит в свою противоположность, которая, взятая также непосредственно, есть *ничто*. Остается, таким образом, верным, что бытие есть первая чистая мысль, и, с чего бы ни начинали (с «я» = «я», с абсолютной индифферентности или даже с самого бога), эти начала суть лишь представление, а не мысль; начало как содержание мысли есть именно лишь бытие.

§ 87

Это чистое бытие есть *чистая абстракция* и, следовательно, *абсолютно отрицательное*, которое, взятое также непосредственно, есть *ничто*.

Примечание. 1) Из этого вытекает вторая дефиниция абсолютного, согласно которой оно есть *ничто*. Это определение фактически содержится в утверждении, что вещь в себе есть нечто неопределенное, совершенно бесформенное и, следовательно, бессодержательное; оно содержится также и в утверждении, что бог *есть лишь высшее существо* и ничего больше, ибо здесь бог берется как такая же отрицательность; это та же абстракция, то ничто, которое *буддисты* делают принципом всего, а также последним конечным результатом и целью всего. 2) Если противоположность взята в этой непосредственности как *бытие* и *ничто*, то кажется очень странным, что эта противоположность уничтожается, и поэтому пытаются фиксировать бытие и предохранить его от перехода. Размышляя, приходят к мысли, что нужно найти для бытия твердое определение, благодаря которому мы могли бы отличить его от ничто. Бытие, например, понимают как пребывающую во всех изменениях, допускающую бесконечное количество определений *материю* и т. д. или же принимают его без дальнейших размышлений за какое-нибудь *еди-ничное* существование как первый попавшийся чувственный или духовный предмет. Но все такие дальнейшие и более конкретные определения уже не оставляют бытие *чистым бытием*, таковым, каково оно непосредственно есть вначале. Лишь в этой чистой неопределенности и благодаря ей оно есть *ничто*, *невыразимое*; отличие бытия от ничто есть одно лишь *мнение*.

Задача сознания — понять, что оба этих начала есть не что иное, как пустые абстракции, и одно из них столь

же пусто, как и другое. *Стремление* находить в бытии или в них обоих устойчивое значение и есть та самая *необходимость*, которая заставляет бытие и ничто двигаться дальше и сообщает им истинное, т. е. конкретное, значение. Это движение есть логическое выведение (*Ausführung*) и дальнейшее развитие понятия. *Размышление*, находящее для этих начал более глубокие определения, есть логическое мышление, порождающее такие определения, но не случайным, а необходимым образом. Каждое дальнейшее значение, которое они получают, должно поэтому рассматриваться лишь как *более точное определение* и *более истинная дефиниция* абсолютного; такое определение уже более не представляет собой пустой абстракции подобно бытию и ничто, а есть некое конкретное, в котором оба, бытие и ничто, суть моменты. Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы *свобода*, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (*Affirmation*).

Прибавление. Бытие и ничто сперва *должны* быть только различны, т. е. их различие существует лишь *в себе*, но еще не *положено*. Когда мы вообще говорим о некоем различии, мы этим предполагаем *две* вещи, каждая из которых обладает определением, которым не обладает другая. Но бытие есть как раз то, что совершенно лишено определений, и такое же отсутствие определений есть ничто. Различие между ними есть, следовательно, лишь мнимое, совершенно абстрактное различие, которое вместе с тем различием не является. При всех других различиях у нас всегда есть также и общее, под которое подходят обе различающиеся вещи. Если мы, например, говорим о двух различных видах, то род есть то, что общее обоим видам. Мы говорим также: существуют природные и духовные сущности. Здесь сущность есть то, что общее им обоим. Но различие между бытием и ничто не имеет общей почвы, и именно поэтому оно вовсе и не есть различие — оба определения представляют в данном случае одну и ту же беспочвенность. Если бы на это возразили, что и бытие и ничто суть мысли и мысль, следовательно, есть то, что общее им обоим, то возражающий упустил бы из виду, что бытие не представляет собой особенную, определенную мысль, а является, наоборот, еще совершенно неопределенной мыслью, которая именно вследствие этого неотличима от ничто. Бытие часто представляют себе

как абсолютное богатство, а ничто, напротив, как абсолютную бедность. Но если, рассматривая весь мир, мы говорим: все есть — и не говорим ничего больше, то мы опускаем все определенное и имеем, следовательно, вместо абсолютной полноты абсолютную пустоту. Это применимо также и к дефиниции бога как голого бытия, каковой дефиниции с одинаковым правом противостоит дефиниция буддистов (бог есть ничто), выводом из которой является утверждение, что человек становится богом посредством самоуничтожения.

§ 88

Точно так же и *ничто* как непосредственное, равное самому себе, есть, наоборот, *то же самое*, что и *бытие*. Истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих, это единство есть *становление*.

Примечание. 1) Положение «*бытие и ничто суть одно и то же*» кажется *представлению* или рассудку таким парадоксальным, что они не хотят принимать его всерьез. И в самом деле, в этом положении мышление берет на себя труднейшее из дел, ибо бытие и ничто суть противоположность во всей ее *непосредственности*, т. е. здесь перед нами противоположности, ни в одной из которых еще не *положено* определение, которое содержало бы в себе их отношение. Но они, как мы показали в предшествующем параграфе, *содержат* это определение, и оно одно и то же в них обоих. Дедукция их единства постольку совершенно *аналитична*, да и вообще все движение философии как методическое, т. е. *необходимое*, движение есть не что иное, как *полагание* того, что уже содержится в понятии. Но так же, как правильно, что бытие и ничто едины, так же правильно, что они совершенно различны, что одно *не* есть то, что есть другое. Но так как различие здесь еще не определилось, ибо бытие и ничто суть именно непосредственные, то оно здесь *невыразимо* (das Un-sagbare), есть одно лишь *мнение*.

2) Не нужно большого остроумия, чтобы сделать смешным положение, что бытие и ничто суть одно и то же, или чтобы привести различные нелепости, выдавая их за следствия и применения этого положения. Можно, например, сказать, что, согласно этому положению, безразлично, *существуют* ли мой дом, мое имущество, воздух для дыхания, этот город, солнце, право, дух, бог или *не существуют*. В такого рода примерах, с одной стороны,

подсовывают *частные цели, полезность* вещи для меня и задают вопрос, все ли равно мне, существует ли эта полезная вещь или нет. На самом же деле философия и есть то учение, которое должно освободить человека от бесконечного множества конечных целей и намерений и сделать его равнодушным к ним, так чтобы ему и впрямь было все равно, есть ли подобные вещи или их нет. Но вообще, так как речь идет о некотором *содержании*, тем самым устанавливается связь с *другими* существованиями, целями и т. д., относительно которых заранее *предполагается*, что они обладают значимостью. От *таких предпосылок* ставится в зависимость, есть ли бытие или небытие *некоего определенного содержания одно и то же* или *не одно и то же*. Вместо пустого (leer) различия между бытием и небытием подсовывают, таким образом, различие, *наполненное содержанием*. С другой стороны, берут в себе существенные цели, абсолютные существования и идеи и подводят их под определения *бытия* или *небытия*. Но такие конкретные предметы есть еще и нечто совершенно иное, чем только *сущее* или *несущее*; такие скудные абстракции, как бытие и ничто (а они суть наиболее скудные, потому что представляют собой лишь определения начала), совершенно не адекватны природе этих предметов; истинное содержание давно вышло за пределы как самих этих абстракций, так и противоположности между ними. Вообще, когда вместо бытия и ничто подсовывают некое конкретное, пустомыслие постигает обычная для него судьба: то, что получает его представление и о чем оно говорит, есть нечто совершенно иное, чем то, о чем идет речь; здесь же идет речь только об абстрактном бытии и абстрактном ничто.

3) Могут сказать, что единство бытия и ничто *непостижимо* в понятиях. Но понятие этого единства указано в предшествующих параграфах, и оно не представляет собой ничего иного, кроме того, что мы указали; понять его не означает ничего иного, кроме усвоения сказанного там. Но под пониманием обычно разумеют еще нечто большее, чем подлинное понятие: требуют более многообразного, богатого сознания, представления так, чтобы такое понятие было представлено в виде конкретного случая, с которым мышление в своей обычной практике было бы более знакомо. Поскольку невозможность понять в данном случае выражает лишь непривычку фиксировать абстрактные мысли без какой-либо чувственной примеси и

схватывать спекулятивные положения, то нам ничего более не остается сказать, кроме того, что философское знание, несомненно, отличается по своему характеру от того знания, к которому мы привыкли в обыденной жизни, равно как и от того знания, которое господствует в других науках. Но если непонимание означает лишь утверждение, что нельзя себе *представить* единства бытия и ничто, то это на самом деле настолько неверно, что скорее, наоборот, каждый обладает бесконечным множеством представлений об этом единстве; утверждение, что некто не обладает такими представлениями, может означать лишь, что он не опознает данного понятия в каком-нибудь из этих представлений и не узнает в нем примера этого понятия. Таким примером служит ближайшим образом *становление*. Каждый имеет представление о становлении и также признает, что это есть *одно* представление; каждый, далее, признает, что если проанализировать это представление, то мы убедимся, что в нем содержится определение бытия, а также того, что полностью ему противоположно — определение *ничто*; далее, эти два определения нераздельны в *одном* представлении, так что становление есть единство бытия и ничто. Другим ближайшим примером служит *начало*. Вещи *еще нет*, когда она начинается, но в начале содержится не только ее *ничто*, но уже также и ее *бытие*. Начало само есть становление, но, говоря о начале, мы, кроме того, имеем в виду дальнейшее движение. Если желать сообразоваться с обычным ходом науки, можно было бы начать логику с представления о чисто мыслимом начале, следовательно, с представления о начале как начале, и проанализировать это представление; как результат анализа, может быть, скорее допустили бы, что бытие и ничто обнаруживают себя в неразрывном единстве.

4) Но нужно еще заметить, что выражения «бытие и ничто есть *одно и то же*» или «единство бытия и ничто», а равно и другие единства такого рода (единство субъекта и объекта и т. д.) справедливо вызывают возражения, потому что в них есть та неправильность, что выдвигается на первый план *единство*, а различие хотя и предполагается (например, в этом выражении полагается единство двух различных — бытия и ничто), но не высказывается и не признается явно; создается видимость, что в этих выражениях незаконно абстрагируются от различия, что оно не имеется в виду. И в самом деле, спекулятивное

определение не может быть правильно выражено в форме такого положения; единство должно быть достигнуто в одновременно *наличном* и *положенном* различии. *Становление* — вот истинное выражение результата бытия и ничто, так как оно есть их единство; оно есть не только *единство* бытия и ничто, но и *беспокойство* в самом себе — единство, которое не только неподвижно как отношение с собой, но благодаря различию бытия и ничто, которое заключено в нем, противопоставляется в себе самому себе. *Наличное бытие*, напротив, есть это *единство*, или *становление* в этой форме единства; наличное бытие поэтому *односторонне* и *конечно*. Противоположность здесь как будто бы исчезла, она содержится в единстве лишь в себе, но не *положена* в нем.

5) Положению, что бытие есть переход в ничто и ничто — переход в бытие, положению о *становлении*, противостоит положение: «Из ничего ничто не происходит» или «Нечто происходит лишь из чего-нибудь» — положение о вечности материи, положение пантеизма. Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: «Что-нибудь происходит из чего-нибудь» или «Из ничего не возникает ничего» — на самом деле снимает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактное рассудочное положение тождества. Но должно казаться странным, что положения, гласящие: «Из ничего ничего не происходит» или «Нечто происходит лишь из чего-нибудь» — провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нимало не сознают, что эти положения суть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этих положений.

Прибавление. Становление есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие, бытие же и ничто суть, напротив, пустые абстракции. Если мы говорим о понятии бытия, то оно может состоять лишь в том, что оно есть становление, ибо как бытие оно есть пустое ничто, а как пустое ничто оно есть пустое бытие. В бытии, следовательно, мы имеем ничто, и в последнем — бытие. Но это бытие, которое в ничто остается у себя, есть становление. В этом единстве становления мы не должны упускать различия, ибо без последнего мы снова возвратимся к абстрактному бытию. Становление есть лишь *положенность* того, что бытие есть согласно своей истине.

Часто приходится слышать утверждение, что мышление противоположно бытию. Однако прежде всего следовало бы спросить, что здесь понимается под бытием. Если мы берем бытие так, как его определяет рефлексия, то мы можем о нем сказать только, что оно есть всецело тождественное и утвердительное. Если же мы затем обратимся к рассмотрению мышления, то от нас не ускользнет, что последнее есть по меньшей мере также всецело тождественное с собой. Обоим, бытию и мышлению, принадлежит одно и то же определение. Но мы не должны брать это тождество бытия и мышления конкретно, не должны, следовательно, говорить: камень как сущий есть то же самое, что и мыслящий человек. Конкретное есть нечто совершенно иное, чем абстрактное определение как таковое. А в бытии нет и речи о чем-либо конкретном, ибо бытие есть именно лишь то, что совершенно абстрактно. Согласно этому, и сам по себе вопрос о бытии бога, бесконечно конкретного в самом себе, малоинтересен.

Как первое конкретное определение становление есть вместе с тем первое подлинное определение мысли. В истории философии этой ступени логической идеи соответствует система Гераклита. Говоря, все течет (*πάντα ρεῖ*), Гераклит этим провозглашает *становление* основным определением всего сущего, элеаты же, напротив, как мы заметили выше, признавали единственной истиной бытие, неподвижное, неизменное бытие. Имея в виду принцип элеатов, Гераклит говорит далее: «Бытие есть не более чем небытие» (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί*); тем самым он высказывает отрицательность абстрактного бытия и его положенного в становлении тождества со столь же несостоятельным в своей абстрактности ничто. Здесь мы видим вместе с тем образец подлинного опровержения одной философской системы другой системой; это опровержение состоит именно в том, что показывается собственная диалектика принципа опровергнутой философии и последний низводится на степень идеального момента более высокой конкретной формы идеи. Но и становление, взятое в себе и для себя, все еще есть в высшей степени скудное определение, и оно должно углубляться далее в себя и наполняться содержанием. Такое углубление становления в себя представляет собой, например, *жизнь*. Последняя есть становление, но ее понятие этим не исчерпывается. В еще более высокой форме становление выступает перед нами в лице *духа*. Последний есть также становление, но более

интенсивное, более богатое, чем голое логическое становление. Моменты, единство которых представляет собой дух, суть не голые абстракции, не бытие и ничто, но система логической идеи и природы.

в. Наличное бытие

§ 89

В становлении бытие как тождественное с ничто и ничто как тождественное с бытием суть лишь исчезающие моменты; благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает (fällt) в единство, в котором оба момента сняты. *Результат* становления представляет собой, следовательно, *наличное бытие*.

Примечание. Дойдя до этого первого примера, мы раз навсегда напомним то, что мы указали в § 82 и примечании к нему, а именно что есть только один способ, которым может быть обеспечено движение и развитие науки, — закреплять результаты в их истине. Когда в каком-нибудь предмете или понятии обнаруживается противоречие (а нет вообще *абсолютно ничего*, в чем мы не могли бы и. не были бы вынуждены обнаружить противоречие, т. е. противоположные определения; рассудочное абстрагирование есть не что иное, как насильственное закрепление *одной* определенности, усилие сознания затемнить и удалить содержащуюся в нем другую определенность), когда познают такое противоречие, то обычно делают из этого вывод: «Следовательно, это противоречие есть *ничто*». Так, например, *Зенон* сначала показал относительно движения, что оно противоречит себе, а затем сделал вывод, что оно, следовательно, *не существует*. Или другой пример: древние признавали неистинными определениями *возникновение* и *исчезновение* — эти два вида становления — и выражали этот свой взгляд так, что *единое*, т. е. абсолютное, не возникает и не исчезает. Эта диалектика, таким образом, останавливается лишь на отрицательной стороне результата и абстрагируется от того, что вместе с этим действительно *налично*, от *определенного* результата, каковым здесь является чистое *ничто*, но *ничто*, которое заключает в себе *бытие*, и точно так же бытие, которое заключает в себе *ничто*. Таким образом: 1) *наличное бытие* есть единство бытия и ничто, в котором исчезла непосредственность этих определений и, следовательно, в их отношении исчезло их противоречие — единство,

в котором они еще суть только моменты; 2) так как результат есть снятое противоречие, то он есть в форме *простого единства* с собой, т. е. сам есть некое *бытие*, но бытие, содержащее отрицание или определенность; он есть становление, положенное в *форме одного* из своих моментов, в форме бытия.

Прибавление. Даже наше обычное представление о становлении подразумевает, что там, где имеется становление, получается нечто, и становление, следовательно, имеет результат. Но здесь возникает вопрос: каким образом становление приходит к тому, чтобы не оставаться одним лишь становлением, а иметь еще вдобавок некий результат? Ответ на этот вопрос вытекает из природы становления, как она обнаружилась перед нами выше. Становление содержит в себе бытие и ничто и содержит их таким образом, что оба они полностью переходят друг в друга и взаимно снимают друг друга. Становление, таким образом, оказывается безудержным движением, но оно не может удержаться в этой абстрактной подвижности, ибо, так как бытие и ничто исчезают в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть некое исчезающее, огонь, который потухает в самом себе, пожрав свой материал.

Но результат этого процесса есть не пустое ничто, а тождественное с отрицанием бытие, которое мы называем *наличным бытием* и значение которого ближайшим образом обнаруживается в том, чтобы быть *ставшим*.

§ 90

а) *Наличное бытие* есть бытие, имеющее *определенность*, которая есть непосредственная, или сущая определенность, есть *качество*. Наличное бытие, рефлексированное в этой своей определенности *в самое себя*, есть *налично-сущее, нечто*. Категории, развивающиеся в наличном бытии, мы отмечаем только суммарно.

Прибавление. *Качество* есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность в отличие от рассматриваемого после него *количества*, которое, правда, также есть определенность бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определенность. Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть. Далее, качество есть по существу лишь категория конечного, которая

поэтому и находит свое подлинное место лишь в царстве природы, а не в мире духа. Так, например, в царстве природы так называемые простые вещества (кислород, углерод и т. д.) должны рассматриваться как существующие качества. Напротив, в царстве духа качество встречается лишь в виде чего-то подчиненного, и им не исчерпывается какой-нибудь определенный образ (Gestalt) духа. Рассматривая, например, субъективный дух, составляющий предмет психологии, мы можем, правда, сказать, что то, что называется *характером*, есть по своему логическому значению качество, но это не следует понимать так, что характер есть такая же насквозь проникающая душу и непосредственно тождественная с нею определенность, как это имеет место с вышеобозначенными простыми веществами в царстве природы. Более определенно как таковое качество обнаруживается в духе постольку, поскольку последний находится в несвободном, болезненном состоянии. Это бывает в состоянии страсти, и в особенности в состоянии страсти, дошедшей до сумасшествия. О сумасшествии, когда сознание всецело проникнуто чувством ревности, страха и т. д., можно с полным правом сказать, что это сознание может быть определено как качество.

§ 91

Качество как *сущая* определенность в противопоставлении содержащемуся в нем, но отличному от него *отрицанию* есть *реальность*. Отрицание, будучи уже не абстрактным ничто, а неким наличным бытием и *нечто*, есть лишь форма в последнем, оно есть *иноебытие*. Так как это иноебытие хотя и есть собственное определение качества, но все же ближайшим образом отлично от него, то качество есть *бытие-для-другого* — широта наличного бытия, нечто. Бытие качества как таковое в противоположность этому отношению с другим есть *в-себе-бытие*.

Прибавление. Основа всякой определенности есть отрицание. (omnis determinatio est negatio, как говорит Спиноза). Лишенное мысли мнение рассматривает определенные вещи как лишь положительные и фиксирует их под формой бытия. Однако голым бытием дело не кончается, ибо оно, как мы раньше убедились, совершенно пусто и неустойчиво. В указанном здесь смешении наличного бытия как определенного бытия с абстрактным бытием заключается, впрочем, нечто правильное, а именно то, что

в наличном бытии момент отрицания на самом деле содержится лишь как бы скрыто, и лишь в для-себя-бытии этот момент отрицания выступает свободно и добывается своего права. Если мы, далее, рассматриваем наличное бытие как сущую определенность, то мы тогда имеем в нем то, что понимают под *реальностью*. Так, например, говорят о реальности некоторого плана или некоторого намерения и понимают под этим то, что план, или намерение, уже не есть лишь нечто внутреннее, субъективное, а получил наличное бытие. В том же смысле можно также назвать тело реальностью души и право — реальностью свободы или всю Вселенную вообще — реальностью божественного понятия. Но часто говорят о реальности еще и в другом смысле и понимают под нею то, что нечто ведет себя соответственно своему существенному определению или своему понятию. Так, например, говорят: это — реальное занятие или: это — реальный человек. Здесь речь идет не о непосредственном, внешнем наличном бытии, а, скорее, о соответствии некоего налично существующего своему понятию. Но понимаемая так реальность уже более не отличается от идеальности (*der Idealität*), с которой мы ближайшим образом познакомимся как с для-себя-бытием.

§ 92

β) Бытие, фиксированное как отличное от определенности, как *в-себе-бытие*, было бы лишь пустой абстракцией бытия. В наличном бытии определенность едина с бытием, и вместе с тем она, положенная как отрицание, есть *граница, предел*. Инобытие есть поэтому не некое безразличное наличному бытию, находящееся вне его, но его собственный момент. *Нечто* благодаря своему качеству, во-первых, *конечно* и, во-вторых, *изменчиво*, так что конечность и изменчивость принадлежат его бытию.

Прибавление. Отрицание в наличном бытии еще непосредственно тождественно с бытием, и это отрицание есть то, что мы называем *границей*. Лишь в своей границе и *благодаря* ей нечто есть то, что оно есть. Нельзя, следовательно, рассматривать границу как лишь внешнее наличному бытию; она, наоборот, проникает все наличное бытие. Понимание границы как лишь внешнего определения наличного бытия основано на смешении качественной границы с количественной. Здесь речь идет пока о качественной границе. Если мы, например, рассматриваем участок земли величиной в три моргена, то это его количест-

венная граница. Но этот участок земли есть, кроме того, луг, а не лес или пруд, и это составляет его качественную границу. Человек, поскольку он хочет быть действительным, должен налично существовать, должен ограничивать себя. Кому конечно слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевает в себе.

Присматриваясь ближе к границе, мы находим, что она включает в себе противоречие и, следовательно, оказывается диалектической, а именно: граница составляет, с одной стороны, реальность наличного бытия, а с другой стороны, она есть его отрицание. Но далее, граница как отрицание нечто есть не абстрактное ничто вообще, а сущее ничто или то, что мы называем «другим». Мысль о каком-либо нечто влечет за собой мысль о другом, и мы знаем, что имеется не только нечто, но также еще и другое. Но другое не есть то, что мы лишь находим, так что нечто могло бы мыслиться также и без него, но нечто есть в себе другое самого себя, и в другом для него объективируется его же собственная граница. Если же мы теперь поставим вопрос, в чем состоит различие между нечто и другим, то окажется, что оба они суть одно и то же; эта тождественность и находит в латинском языке свое выражение в обозначении *aliud-aliud*⁵⁰. Другое, противостоящее нечто, само есть некое нечто, и мы поэтому говорим: *нечто* другое. Точно так же, с другой стороны, первое нечто, противопоставленное другому, тоже определенному как нечто, само есть некое другое. Когда мы говорим: *нечто* другое, то мы сначала представляем себе, что нечто, взятое само по себе, есть лишь нечто и определение «другое» придается ему лишь чисто внешним рассмотрением. Мы думаем, например, что луна, которая есть нечто другое, чем солнце, могла бы быть, если бы даже солнца не было. Но на самом деле луна (как нечто) имеет свое другое в ней самой, и это составляет ее конечность. Платон говорит: «Бог сделал мир из природы одного и другого (τοῦ ἑτέρου); он их соединил и образовал из них третье, которое имеет природу одного и другого»⁵¹. В этих словах выражена вообще природа конечного, которое как нечто не противостоит равнодушно другому, а есть в себе другое самого себя и, значит, изменяется. В изменении обнаруживается внутреннее противоречие, которым наличное бытие страдает с самого начала и которое заставляет последнее выходить за свои пределы. Для представления

наличное бытие видится сначала в качестве простого положительного и вместе с тем в качестве спокойно пребывающего внутри своей границы. Мы, правда, знаем также, что все конечное (а таково наличное бытие) подвержено изменению. Эта изменчивость наличного бытия видится, однако, представлению в качестве только возможности, реализация которой не имеет основания в нем самом. На деле же изменчивость лежит в понятии наличного бытия, и изменение есть лишь обнаружение того, что наличное бытие есть в себе. Живое умирает, и умирает именно потому, что оно как таковое носит в себе зародыш смерти.

§ 93

Нечто становится неким другим, но другое само есть некое нечто; оно, следовательно, само в свою очередь также становится неким другим и т. д. *до бесконечности.*

§ 94

Эта *бесконечность* есть *дурная*, или *отрицательная*, бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только *долженствование* снятия конечного. Прогресс в бесконечность не идет дальше выражения того противоречия, которое содержится в конечном, а именно конечное есть как *нечто*, так и его *другое*; этот прогресс есть вечная и непрестанная смена этих приводящих друг к другу определений.

Прибавление. Рассматривая моменты наличного бытия — нечто и другое — в их раздельности, мы получаем следующее: нечто становится другим, а это другое само есть некое нечто, которое, как таковое, изменяется в свою очередь, и т. д. до бесконечности. Рефлексия полагает, что она дошла здесь до чего-то высокого и даже до наивысочайшего. Но этот прогресс в бесконечность не есть истинно бесконечное, которое состоит, наоборот, в том, что в своем другом оно пребывает у самого себя, или (выражая то же самое как процесс) состоит в том, что оно в своем другом приходит к самому себе. Очень важно надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса. Когда говорят о бесконечности пространства и времени, то обычно имеют в виду именно бесконечный прогресс. Говорят, например, «*это время*», «*теперь*» и за-

тем непрерывно выходят за эту границу вперед и назад. Точно так же обстоит дело с пространством, бесконечность которого доставляет любящим назидания астрономам материал для многих пустых декламаций. При этом еще обычно утверждают, что мышление непременно должно потерпеть поражение, начав рассматривать эту бесконечность. Верно во всяком случае, что мы, наконец, перестаем двигаться все дальше и дальше по пути такого рассмотрения, но мы поступаем так не вследствие возвышенности этого занятия, а вследствие того, что оно скучно. Слишком длительное рассматривание этого бесконечного прогресса скучно потому, что здесь беспрестанно повторяется одно и то же. Сначала ставят границу, затем переступают ее, и так до бесконечности. Мы здесь, следовательно, ничего другого не имеем, кроме поверхностной смены, которая никогда не выходит из области конечного. Если думают, что посредством выхода в эту бесконечность мы освобождаемся от конечного, то нужно сказать, что на самом деле это освобождение, которое дается бегством. Но убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает. Если же говорят далее, что бесконечное недостижимо, то это совершенно правильно, но правильно лишь постольку, поскольку бесконечное определяется как абстрактно отрицательное. Философия не возится с такой пустой и лишь потусторонней вещью. То, чем занимается философия, есть всегда некое конкретное и всецело наличное. Задачу философии видели также и в том, чтобы ответить на вопрос, как бесконечное решается на то, чтобы выйти за свои пределы. На этот вопрос, в основании которого лежит предпосылка о наличии резкой противоположности между конечным и бесконечным, можно ответить лишь, что сама эта противоположность есть неистинное и что бесконечное на самом деле вечно выходит и не выходит за свои пределы. Впрочем, говоря: бесконечное есть не-конечное, мы этим уже на деле высказали истину, ибо, так как само конечное есть первое отрицание, не-конечное есть отрицание отрицания, тождественное с собой отрицание и, следовательно, вместе с тем и истинное утверждение.

Рассмотренная здесь бесконечность рефлексии есть лишь попытка достигнуть истинной бесконечности, неудачный межеумок (*Mittelding*). Это вообще та философская точка зрения, которая в новейшее время выдвигалась

в Германии. Согласно этой точке зрения, конечное *должно* быть снято, а бесконечное должно быть признано не только отрицательным, но также и неким положительным. В этом долженствовании всегда заложено бессилие, проявляющееся в том, что нечто признается правомерным, и все же это, признаваемое правомерным, не может проложить себе дорогу. Кантовская и фихтевская философия не пошли в своем этическом учении дальше этой точки зрения долженствования. Непрерывное приближение к закону разума — это наибольшее, что может быть достигнуто на этом пути. Кроме того, этим же постулатом обосновывают также и бессмертие души.

§ 95

γ) На деле здесь имеется лишь то, что нечто становится другим, а это другое в свою очередь становится другим. Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть *другим*), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается с *самим собою*, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть *истинная бесконечность*. Или, с отрицательной стороны, изменяется именно *другое*, оно становится *другим другого*. Таким образом, бытие снова восстановлено, но как отрицание отрицания и есть *для-себя-бытие*.

Примечание. Дуализм, делающий непреодолимой противоположность между конечным и бесконечным, не учитывает того простого обстоятельства, что таким образом бесконечное сразу же оказывается лишь *одним из этих двух*, что его, следовательно, превращают в лишь *особенное*, причем другим особенным оказывается конечное. Такое бесконечное, которое есть только особенное, которое стоит *наряду* с конечным, имеет, следовательно, в последнем свой предел и границу, и есть *не* то, чем оно должно быть, не бесконечное, а лишь *конечное*. В таком отношении, в котором конечное помещается *здесь, по эту сторону*, а бесконечное — *там, по ту сторону*, конечному приписывается *равное* с бесконечным *достоинство независимости и самостоятельности существования*; бытие конечного с этой точки зрения превращается в абсолютное бытие; в таком дуализме оно стоит прочно само по себе. Если бы конечное соприкоснулось, так сказать, с этим бесконеч-

ным, то оно было бы уничтожено, но конечное, согласно этому взгляду, не может соприкасаться с бесконечным, между ними существует бездна, непроходимая пропасть; бесконечное *остаётся* по одну сторону, а конечное — по другую. Утверждение о непоколебимом пребывании конечного по ту сторону от бесконечного, считающее себя выше всякой метафизики, всецело стоит на почве ординарнейшей рассудочной метафизики. Здесь происходит то же самое, что мы находим в бесконечном прогрессе: *то* соглашаются, что конечное *не есть в себе и для себя*, что оно *не* обладает самостоятельной действительностью, *абсолютным* бытием, что оно представляет собой лишь нечто преходящее; *то* сейчас же забывают это и представляют себе конечное чем-то лишь противостоящим бесконечному, всецело оторванным от него и неподвластным уничтожению, пребывающим самостоятельно и для себя. Мышление полагает, что оно таким образом поднимается к бесконечному, а на самом деле с ним происходит как раз противоположное: оно приходит к такому бесконечному, которое есть только конечное, и, полагая, что покинуло конечное, оно скорее удерживает его, превращает его в абсолютное.

После этого разъяснения несостоятельности проводимой рассудком противоположности между конечным и бесконечным (полезно было бы сравнить с этим разъяснением диалог Платона «Филеб») на ум легко может прийти выражение, что, следовательно, конечное и бесконечное *едины*, что истина, истинная бесконечность, должна быть определена и высказана как *единство* бесконечного и конечного. Такое выражение в известной мере правильно, но оно в такой же мере неточно и неправильно, и к нему применимо то, что мы заметили выше относительно *единства* бытия и ничто. Это выражение навлекает на себя справедливый упрек в оконечивании бесконечности, в выдвигании некоего конечного бесконечного, ибо это выражение дает повод думать, что конечное здесь сохраняется, в нем не высказано ясно и определено, что конечное *снимается* в бесконечности. Или же, если бы было принято в соображение, что конечное, положенное в его единстве с бесконечным, во всяком случае не может остаться тем, чем оно было вне этого единства, что оно по крайней мере должно несколько пострадать в своем определении (подобно тому как калий теряет свои свойства, соединяясь с кислотой), то это выражение давало бы повод думать, что

такая же судьба постигает и бесконечное, что оно, как отрицательное, со своей стороны также притупляется о конечное. Это и происходит на самом деле с абстрактным, односторонним рассудочным бесконечным. Но истинное бесконечное не находится в положении односторонней кислоты, а сохраняет себя. Отрицание отрицания не есть нейтрализация; бесконечное есть положительное, и только конечное есть снятое.

В для-себя-бытии выступает определение *идеальности*. *Наличное бытие*, взятое ближайшим образом лишь со стороны его бытия или его утвердительности, обладает *реальностью* (§ 91), и, следовательно, конечность также ближайшим образом выступает в определении реальности. Но истину конечного составляет, наоборот, его *идеальность*. И точно так же бесконечное рассудка, которое ставится им *рядом* с конечным, само есть одно из двух конечных, есть неистинное, *идеальное* (ein ideelles) ^{51a}.

Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому *идеализм*. Важно только не принимать за бесконечное то, что по своему определению тотчас же превращается в особенное и конечное. Поэтому здесь мы уделили особое внимание и развили пространно это различие: от него зависит основное понятие философии — истинно бесконечное. Это различие вполне уясняется простыми и кажущимися поэтому незначительными, но неопровержимыми соображениями, содержащимися в этом параграфе.

с. Для-себя-бытие

§ 96

а) Для-себя-бытие как отношение с самим собой есть *непосредственность*, а как отношение отрицательного с самим собой оно есть для-себя-сущее, *единое, одно* (das Eins) — то, что в самом себе не имеет различий и, следовательно, *исключает другое* из себя.

Прибавление. Для-себя-бытие есть завершенное качество и как таковое содержит в себе бытие и наличное бытие как свои идеальные моменты. Как *бытие* для-себя-бытие есть простое отношение с собой, а как *наличное бытие* оно определено, но теперь эта определенность уже не есть более конечная определенность, нечто в его отличии от другого, но бесконечная определенность, содержащая в себе различие как снятое.

Ближайший пример для-себя-бытия имеем мы в «я». Мы раньше всего знаем себя в качестве налично сущего, отличного от других налично сущих и соотношенного с ними. Но дальше мы знаем эту обширную область наличного бытия как то, что заострено в простую форму для-себя-бытия. Когда мы говорим «я», это есть выражение бесконечного и вместе с тем отрицательного отношения с собой. Можно сказать, что человек отличается от животного и, следовательно, от природы вообще главным образом тем, что он знает себя как «я». Этим мы в то же время говорим, что вещи, принадлежащие царству природы, не доходят до свободного для-себя-бытия, но как ограниченные наличным бытием суть всегда лишь бытие для другого. Далее, мы вообще должны понимать для-себя-бытие как *идеальность* в противоположность наличному бытию, которое мы обозначили выше как *реальность*. *Реальность* и *идеальность* обычно рассматриваются как два определения, противостоящие друг другу с одинаковой самостоятельностью, и, согласно этому, говорят, что кроме реальности есть *также* и идеальность. Но идеальность не есть нечто, имеющееся вне и наряду с реальностью, а понятие идеальности, несомненно, состоит в том, что она есть истина реальности, т. е. что реальность, положенная как то, что она есть в себе, сама оказывается идеальностью. Не следует поэтому думать, что мы оказываем идеальности подобающую ей честь, признавая, что на реальности все не кончается и вне ее существует еще и идеальность. Такая идеальность, стоящая рядом с реальностью или даже над ней, была бы на самом деле лишь пустым названием. Идеальность обладает содержанием, лишь будучи идеальностью чего-то; но это нечто не есть голое неопределенное «это» или «то», а есть определенное в качестве реальности наличное бытие, которое, фиксированное в его «для себя», не обладает истинностью. Поэтому не без права различие между природой и духом понимали таким образом, что основным определением идеальности должна быть реальность, а основным определением реальности — идеальность. Природа как раз не есть застывшее и завершенное «для себя», которое, следовательно, могло бы существовать и без духа, лишь в духе достигает она своей цели и своей истины, и точно так же дух в свою очередь не есть лишь абстрактное потустороннее природы, а есть поистине дух и подтверждает себя в качестве такового лишь постольку, поскольку он содержит в себе природу как снятую. Нужно

при этом напомнить о двояком значении нашего немецкого выражения *aufheben* (снимать). *Aufheben* — значит, во-первых, устранить, отрицать, и мы говорим, например, что закон, учреждение и т. д. *seien aufgehoben* (отменены, упразднены). Но *aufheben* означает также *сохранить*, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (*aufgehoben sei*). Эта двойственность в словоупотреблении, когда одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна рассматриваться как случайная, и тем менее мы должны упрекать язык в путанице, а должны усмотреть здесь спекулятивный дух нашего языка, переступающего пределы голого рассудочного «или-или».

§ 97

β) Отношение отрицательного с собой есть *отрицательное* отношение, есть, следовательно, отличие единого от самого себя, *отталкивание* одного, т. е. полагание *многих одних*. Со стороны *непосредственности* для-себя-сущего эти многие суть *сущие*, и отталкивание сущего одного становится поэтому их отталкиванием *друг друга* как наличных, иначе говоря, становится их взаимным *исключением* друг друга.

Прибавление. Когда речь идет об одном, нам тотчас же приходят на ум *многие*. Здесь возникает вопрос: откуда берутся многие? В представлении мы не находим ответа на этот вопрос, так как оно рассматривает многие как непосредственно наличные, и единое считается только одним среди многих. Согласно же понятию, одно, напротив, образует предпосылку многих, и в мысли об одном уже заключается то, что оно полагает само себя как многое. Для-себя-сущее одно как таковое не есть безотносительное подобно бытию, а есть отношение подобно наличному бытию; но оно соотносится не с другим подобно нечто, а как единство нечто и другого оно есть отношение с самим собой, и это отношение есть именно отрицательное отношение. Таким образом, одно оказывается совершенно несовместимым с собой, отталкивает от себя самое себя, и то, чем оно себя полагает, есть *многое*. Можно эту сторону в процессе для-себя-бытия обозначить образным выражением: *отталкивание* (*Repulsion*). Об отталкивании говорят в основном при рассмотрении материи и понимают под этим выражением именно то, что материя, будучи многим, в каждом из этих многих *одних* ведет себя как исключаяющая все остальные. Не следует, впрочем, пони-

мать процесс отталкивания в том смысле, что одно есть *отталкивающее*, а многие — *отталкиваемые*; скорее, как мы заметили выше, он состоит как раз в том, что единое исключает себя из самого себя и полагает себя как многое, но каждое из многих само есть единое, и поскольку оно ведет себя как таковое, то это всестороннее отталкивание переходит в свою противоположность — в *притяжение*.

§ 98

γ) Но каждое из *многих* есть то же самое, что и другие многие, каждое есть одно или же единое во многом, они поэтому тождественны. Или: если будем рассматривать отталкивание в нем самом, то оно как отрицательная *позиция* многих одних относительно друг друга есть столь же существенным образом их *отношение* друг к другу; и так как те, с которыми соотносится единое в своем отталкивании, суть одни, то оно относится в них с самим собой. Отталкивание есть поэтому столь же необходимо *притяжение*, и исключаящее одно, или для-себя-бытие, снимает себя. Качественная определенность, которая достигла в одном своего в себе и для себя определенного бытия, перешла, таким образом, в определенность как *снятую*, т. е. в бытие как *количество*.

Примечание. Атомистическая философия представляет собой ту точку зрения, с которой абсолютное определяет себя как для-себя-бытие, как одно и как множественность одних. Основной их силой эта философия и признавала обнаруживающееся в понятии одного отталкивание; но, согласно атомистической философии, соединяет одни не притяжение, а *случай*, т. е. то, что лишено мысли. Так как единое фиксируется как одно, то его соединение с другим должно, разумеется, выглядеть как нечто совершенно внешнее. *Пустота*, другой принцип атомистической философии, есть само отталкивание, которое представляют себе как *сущее* ничто между атомами. Новейшая атомистика (а физика все еще придерживается этого принципа), отказавшись от атомов, придерживается, однако, маленьких частиц, молекул; тем самым она приблизилась к чувственному представлению, пожертвовав мыслительным определением. Поставив, далее, рядом с силой отталкивания силу притяжения, новейшая атомистика, правда, *завершила* противоположность, и открытие этой так называемой силы природы было предметом большой гордости. Но взаимоотношение притяжения и отталкивания,

то, что составляет конкретность и истину, следовало бы вырвать из того тумана, из той путаницы, в которой их оставил также и Кант в своих *«Метафизических началах естествознания»*. Еще большее значение, чем в физике, атомистическое воззрение получило в *политических учениях* нового времени. Согласно последним, воля *единичных лиц* как таковых есть принцип государства; силой притяжения являются частные потребности, склонности отдельных лиц, а всеобщее — само государство — есть внешнее договорное отношение.

Прибавление 1-е. Атомистическая философия образует существенную ступень в историческом развитии идеи, и принципом этой философии является вообще для-себя-бытие в форме многого. Если еще и в наше время атомистика пользуется большим почетом у таких естествоиспытателей, которые знать ничего не хотят о метафизике, то здесь следует напомнить о том, что не избежешь метафизики, а именно сведения природы к мыслям, бросаясь в объятия атомистики, так как атом на деле сам представляет собой мысль, и понимание материи как состоящей из атомов есть, следовательно, метафизическое ее понимание. Ньютон, правда, прямо предостерегал физику, чтобы она не впадала в метафизику; к чести его, следует, однако, заметить, что он сам отнюдь не поступал согласно этому предостережению. Чистыми физиками, только физиками являются на самом деле лишь животные, так как они не мыслят; человек же, напротив, как мыслящее существо есть врожденный метафизик. Важно поэтому лишь то, является ли та метафизика, которую применяют, настоящей, а именно: не придерживаются ли вместо конкретной, логической идеи односторонних, фиксированных рассудком определений мысли и не эти ли определения образуют основу как нашей теоретической, так и практической деятельности. Этот именно упрек заслужила атомистическая философия. Древние атомисты рассматривали (как это часто происходит и в наше время) все как многое, и случай, согласно их воззрению, сводит вместе носящиеся в пустоте атомы. Но отношение многих друг с другом отнюдь не случайно, а имеет свое основание (как мы уже заметили раньше) в них самих. Канту принадлежит заслуга завершения понятия материи тем, что он ее рассматривает как единство отталкивания и притяжения. В этом воззрении правильно то, что притяжение, несомненно, должно быть признано другим моментом, содержа-

щимся в понятии для-себя-бытия, и что, следовательно, притяжение столь же существенно принадлежит материи, как и отталкивание. Но эта так называемая динамическая конструкция материи имеет тот недостаток, что отталкивание и притяжение постулируются без дальнейших особенностей, а не дедуцируются, а такая дедукция показала бы также, как и почему происходит то их единство, которое в динамической конструкции есть лишь бездоказательное утверждение. Если, впрочем, Кант определенно настаивал на том, что не следует рассматривать материю как существующую для себя и лишь затем (как бы мимоходом) снабженную двумя указанными силами, а следует ее рассматривать как существующую исключительно в их единстве, и если немецкие физики в продолжение некоторого времени допускали эту чистую динамику, то большинство этих физиков в новейшее время нашло снова более удобным возвратиться к прежней атомистической точке зрения и вопреки предостережению их коллеги, покойного Кестнера, рассматривать материю как состоящую из бесконечно малых частичек, называемых атомами, которые приводятся в отношение друг с другом посредством игры соединенных с ними сил отталкивания и притяжения или каких-либо других сил. Это тоже метафизика, остерегаться которой у нас есть, несомненно, достаточно оснований, ибо она бессмысленна.

Прибавление 2-е. Указанного в предшествующем параграфе перехода качества в количество мы не встречаем в нашем обыденном сознании. Последнее считает качество и количество двумя самостоятельными, рядоположными определениями и поэтому утверждает: вещи определены не только качественно, но *также* и количественно. Откуда берутся эти определения и как они относятся друг к другу, об этом здесь не спрашивают. Но количество есть не что иное, как снятое качество, и это снятие получает место именно посредством рассмотренной здесь диалектики качества. Мы имели сначала *бытие*, и его истиной оказалось становление; последнее образовало переход к наличному бытию, истина которого заключается в изменении. Но изменение обнаружило себя в своем результате не свободным от отношения с другим и от перехода в другое для-себя-бытие, и, наконец, это для-себя-бытие оказалось в обеих сторонах своего процесса, в отталкивании и притяжении, снятием самого себя и, следовательно, снятием качества вообще в тотальности его моментов. Но это

снятое качество не есть ни абстрактное ничто, ни столь же абстрактное и лишенное определений бытие, а есть лишь безразличное к определенности бытие, и именно эта форма бытия и выступает в нашем обыденном сознании как *количество*. Мы, согласно этому, рассматриваем сначала вещи под углом зрения их качества и считаем последнее тождественной с бытием вещи определенностью. Когда мы после этого переходим к рассмотрению количества, последнее тотчас же рождает в нас представление о безразличной внешней определенности, так что вещь, хотя ее количество и изменяется и она становится больше или меньше, все же остается тем, что она есть.

В КОЛИЧЕСТВО

а. Чистое количество

§ 99

Количество (Quantität) есть чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как *снятая*, или *безразличная*.

Примечание. 1) Слово «величина» (Größe) не подходит для обозначения количества постольку, поскольку оно преимущественно обозначает *определенное* количество. 2) Математика определяет обыкновенно величину как то, что может быть *увеличено* или *уменьшено*; как ни неудовлетворительна эта дефиниция, ибо она снова содержит в себе то, что подлежит определению, но все же она показывает, что определение величины есть определение, положенное как *изменчивое* и *безразличное*, так что, несмотря на ее изменение, на увеличение протяжения или напряжения, вещь (например, дом, красный цвет) не перестанет быть домом, красным цветом. 3) Абсолютное есть чистое количество — это понимание абсолютного совпадает в общем с тем, согласно которому абсолютному дается определение *материи*, в которой форма хотя и налична, но представляет безразличное определение. Количество составляет также основное определение абсолютного, когда последнее понимается так, что в нем, как в абсолютно индифферентном, всякое различие лишь количественно. Как примеры количества можно, кроме того, брать также и чистое пространство, время и т. д., по-

сколько реальное понимается как *безразличное* пространственно-временное наполнение.

Прибавление. Обычная в математике дефиниция величины, согласно которой величина есть то, что может быть увеличено или уменьшено, кажется на первый взгляд более ясной и приемлемой, чем данное в предшествующем параграфе определение понятия. Однако при более пристальном рассмотрении мы убеждаемся, что математическая дефиниция содержит в себе то же самое, что и понятие количества, с тем, однако, различием, что она содержит в себе в форме предпосылки и представления то, что у нас получилось и должно получиться лишь путем логического развития. Если говорят о величине, что ее понятие состоит в том, что она может быть увеличена или уменьшена, то этим как раз высказывают, что величина (или, правильнее, количество) в отличие от качества есть такое определение, к изменению которого определенная вещь относится безразлично. Что же касается недостатка, поставленного нами выше в упрек обычной дефиниции количества, то он состоит в том, что увеличение и уменьшение означают только иное определение величины. Но в таком случае количество было бы прежде всего лишь неким изменчивым вообще. Но ведь и качество изменчиво, и указанное нами раньше различие между количеством и качеством выражается тогда только с помощью того, что величина определяется через увеличение *или* уменьшение, и это означает, что, в какую бы сторону ни изменялось определение величины, вещь остается тем, что она есть. Здесь мы должны еще заметить, что философия вообще вовсе не ограничивается только правильным и, еще того менее, только правдоподобным, т. е. такими дефинициями, правильность которых непосредственно ясна для сознания, оперирующего представлениями; философия ищет *доказанных* (bewährte) дефиниций, т. е. таких, содержание которых не воспринимается извне как преднайденное, а познается как имеющее свое основание в свободном мышлении и, значит, в самом себе. Это находит свое применение к данному случаю таким образом, что, как бы ни была правильной и непосредственно ясной обычно даваемая в математике дефиниция величины, она все же еще не удовлетворяет требование знать, в какой мере эта особенная мысль обоснована во всеобщем мышлении и, следовательно, необходима. К этому

присоединяется еще и дальнейшее соображение, что если количество непосредственно берется из представления и не опосредуется мышлением, то очень легко может случиться, что оно будет переоцениваться в отношении границ его применимости и даже будет возведено в абсолютную категорию. Это и на самом деле происходит, когда признают *точными* только те науки, предметы которых могут быть подвергнуты математическому исчислению. Здесь снова обнаруживается рассмотренная нами раньше (§ 98, прибавление) дурная метафизика, которая заменяет конкретную идею односторонними и абстрактными определениями рассудка. Плохо обстоит бы в самом деле с нашим познанием, если бы только потому, что такие предметы, как свобода, право, нравственность и даже сам бог, не могут быть измерены и исчислены или выражены в математической формуле, мы, отказавшись от точного познания этих предметов, должны были бы удовлетвориться в общем неопределенным представлением, а все, что относится к особенным их определениям, предоставлять прихоти каждого отдельного человека, чтобы он создавал из них все, что ему угодно. Какие практически вредные выводы получаются из такого понимания, ясно без дальнейших пояснений. При более внимательном рассмотрении оказывается, впрочем, что упомянутая здесь исключительно математическая точка зрения, согласно которой, количество, эта определенная ступень логической идеи, отождествляется с самой идеей, что эта точка зрения есть не что иное, как точка зрения *материализма*, и это в самом деле находит себе полное подтверждение в истории научного сознания, в особенности во Франции, начиная с середины прошлого века. Материя, взятая абстрактно, есть именно то, в чем хотя и имеется форма, но лишь как безразличное и внешнее определение.

Наше рассуждение будет, впрочем, очень превратно понято, если его истолкуют в том смысле, что мы здесь унижаем достоинство математики или что, признавая количественное определение чисто внешним и безразличным определением, мы оправдываем лень и поверхностность ума и предлагаем оставить в покое количественные определения или по крайней мере не слишком строго исследовать их. Количество есть во всяком случае ступень идеи, которой как таковой следует воздавать должное прежде всего как логической категории, а затем также

и в предметном мире — как в царстве природы, так и в царстве духа. Но здесь сразу же обнаруживается и различие между этими двумя царствами: определения величины имеют различную важность для предметов царства природы и предметов царства духа. В природе как идее в форме инобытия и вместе с тем вне-себя-бытия количество играет большую роль, чем в мире духа — этом мире свободной внутренней жизни (*Innerlichkeit*). Мы, правда, рассматриваем и духовное содержание под углом зрения количества, но сразу ясно, что, когда мы рассматриваем бога как триединого, число *три* имеет здесь гораздо более подчиненное значение, чем в том случае, когда мы, например, рассматриваем измерения пространства или три стороны треугольника, основное определение которого и состоит в том, что он есть плоскость, ограниченная тремя линиями. В пределах самой природы мы также находим указанное различие, большее и меньшее значение количественного определения (в неорганической природе количество играет, так сказать, более важную роль, чем в органической). Если мы в пределах неорганической природы будем различать между механической областью и физической и химической областями в более узком смысле слова, то здесь снова обнаруживается то же различие, и механика есть та научная дисциплина, в которой меньше, чем в какой-либо другой, можно обходиться без помощи математики, или, вернее, та научная дисциплина, в которой без помощи математики нельзя сделать ни шагу. Она поэтому обыкновенно рассматривается вслед за самой математикой как точная наука *par excellence*, причем мы должны снова напомнить сделанное раньше замечание относительно совпадения материалистической и исключительно математической точек зрения. Согласно всему здесь сказанному, следует признать поиски, как это часто случается, всех различий и всех определенностей предметного только в количественном одним из предрассудков, наиболее мешающих как раз развитию точного и основательного познания. Дух, например, несомненно, нечто большее, чем природа, животное — нечто большее, чем растение, но мы очень мало узнаем об этих предметах и об их различиях, если остановимся только на таком «больше» или «меньше» и не пойдем дальше, не поймем их в их своеобразии, т. е. прежде всего в данном случае в их качественной определенности.

Количество, взятое в его непосредственном соотношении с собой, или, иными словами, в определении положенного притяжением равенства с самим собой, есть *непрерывная* величина, а взятое в другом, содержащемся в нем определении одного, оно — *дискретная* величина. Но первое количество также и дискретно, ибо оно есть лишь непрерывность *многого*, а второе также и непрерывно, и его непрерывность есть одно как *тождественное* многих одних, как *единица*.

Примечание. 1) Не следует поэтому рассматривать непрерывные и дискретные величины как *виды*, один из которых не обладает определением другого; на самом же деле они отличаются друг от друга лишь тем, что *одно и то же целое* один раз полагается под одним из своих определений, а другой раз — под другим. 2) Антиномия пространства, времени или материи, в которой исследуется вопрос, делимы ли они до бесконечности или состоят из неделимых, есть не что иное, как рассмотрение количества то как непрерывного, то как прерывного. Если положить пространство, время и т. д. лишь с определением непрерывного количества, то они будут *делимы до бесконечности*, но, положенные с определением дискретной величины, они в себе *разделены* и состоят из неделимых одних; один способ рассмотрения так же односторонен, как и другой.

Прибавление. Количество как ближайший результат для-себя-бытия содержит в себе как идеальные моменты обе стороны своего процесса: отталкивание и притяжение; оно поэтому столь же непрерывно, сколь и дискретно. Каждый из этих двух моментов содержит в себе также и другой, и *нет*, следовательно, ни только непрерывной, ни только дискретной величины. Если, несмотря на это, говорят о непрерывной и дискретной величинах как о двух особенных, противостоящих друг другу видах величины, то это лишь результат нашей абстрагирующей рефлексии, которая, рассматривая определенные величины, в одном случае оставляет без внимания один, а в другом — другой из моментов, содержащихся в понятии количества в неразрывном единстве. Говорят, например, что пространство, занимаемое этой комнатой, есть непрерывная величина, а собравшиеся в нем сто человек образуют дискретную величину. Но пространство в одно и то же время и непрерывно и дискретно, и, согласно этому, мы говорим

о пространственных точках, делим пространство (например, определенную длину) на столько-то и столько-то футов, дюймов и т. д.; это мы можем делать, только исходя из предпосылки, что пространство *в себе* дискретно.

Но с другой стороны, состоящая из ста человек дискретная величина вместе с тем непрерывна, и непрерывность этой величины имеет основание в том, что обще им всем — в роде «человек», который проходит сквозь всех этих отдельных людей и связывает их друг с другом.

в. Определенное количество

§ 101

Количество, существенно положенное с содержащейся в нем определенностью, исключаящей все прочие, есть *определенное количество* (Quantum), ограниченное количество.

Прибавление. Определенное количество есть *наличное бытие* количества, а чистое количество соответствует, напротив, *бытию*, степень же (которая будет рассмотрена далее) — для-себя-бытию. Что же касается перехода от чистого количества к определенному количеству, то он имеет свое основание в том, что, в то время как в чистом количестве различие как различие между непрерывностью и дискретностью имеется лишь в себе, в определенном количестве это различие, напротив, положено, и положено так, что отныне количество вообще выступает как различенное или ограниченное. Но этим самым определенное количество распадается вместе с тем на неопределенное множество определенных величин. Каждая из этих определенных величин, как отличная от других, образует единство, точно так же, как и последнее, рассматриваемое для себя, есть многое. Но таким образом определенное количество определено как *число*.

§ 102

Определенное количество находит свое развитие и полную определенность в *числе*, которое подобно своему элементу — единице (Eins) — содержит в себе как свои качественные моменты *множество* (Anzahl) со стороны момента дискретности и *единство* (Einheit) — со стороны момента непрерывности.

Примечание. В арифметике обычно формы исчисления даются как случайные способы действия над числами.

Если есть необходимость и смысл в этих действиях, то этот смысл заключается в некоем принципе, а последний может лежать лишь в тех определениях, которые содержатся в самом понятии числа; мы здесь вкратце укажем этот принцип. Определения понятия числа суть определенное *множество* и *единство* (Einheit), а само число есть единство (Einheit) их обоих. Но единство в применении к эмпирическим числам есть только их *равенство*; таким образом, принцип арифметических действий должен состоять в том, что числа ставятся в отношение единства и определенного множества и устанавливается равенство этих определений.

Так как сами единицы (die Eins) или сами числа безразличны друг к другу, то единство (die Einheit), в которое они приводятся, вообще имеет видимость внешнего сочетания. Исчислять — значит поэтому вообще *считать*, и различие способов исчисления зависит только от качественного характера чисел, а принципом этого последнего являются определения единства и множества.

Нумерация есть первое действие, это — составление числа *вообще*, сочетание скольких угодно *единиц*. Но арифметическое действие есть исчисление и сочетание не просто единиц, а того, что уже представляет собой число.

Числа суть *непосредственно* и *сначала* совершенно неопределенно числа вообще; они поэтому вообще неравны; сочетание или исчисление таких чисел есть *сложение*.

Ближайшее за этим определение состоит в том, что числа вообще *равны*, они, следовательно, составляют одно единство, и имеется определенное *множество* таких чисел: исчисление таких чисел есть *умножение*, причем безразлично, как распределяются между обоими числами, между сомножителями, определенное множество и единство, какой из них принимается за определенное множество и какой — за единство.

Третью определенность представляет собой, наконец, *равенство* определенного множества и единства. Сочетание определенных так чисел есть *возведение в степень* и ближайшим образом — возведение в *квадрат*. Дальнейшее возведение в степень есть формальное продолжение умножения числа на само себя неопределенное количество раз. Так как в этом третьем определении достигнуто полнейшее равенство единственного имеющегося различия (множества и единства), то не может быть больше арифметических действий, чем эти три. Сочетанию чисел

соответствует разложение чисел, согласно тем же определенностям. Поэтому наряду с тремя указанными действиями, которые могут быть названы *положительными*, существуют также и три *отрицательных* действия.

Прибавление. Так как число есть вообще определенное количество в его полной определенности, то мы пользуемся им для определения не только так называемых дискретных величин, но также и для так называемых непрерывных величин. Приходится поэтому также и в геометрии прибегать к помощи числа в тех случаях, в которых дело идет об указании определенных пространственных конфигураций и их отношений.

с. Степень

§ 103

Граница тождества с целым само́ определе́нного количества; как многообразное *в себе*, она есть *экстенсивная* величина, но как в себе *простая* определенность, она есть *интенсивная* величина, или *степень*.

Примечание. Отличие непрерывных и дискретных величин от экстенсивных и интенсивных состоит в том, что первые относятся к количеству *вообще*, а вторые — к *границе*, или определенности количества, как таковой. Экстенсивные и интенсивные величины также не суть два особых вида, каждый из которых содержит в себе определенность, которой нет в другом. То, что есть экстенсивная величина, есть столь же и интенсивная величина, и наоборот.

Прибавление. *Интенсивная* величина, или *степень*, отлична по своему понятию от *экстенсивной* величины, или определенного количества, и недопустимо поэтому, как это часто делают, не признавать этого различия и идентифицировать эти две формы величины, не различая их. Это именно происходит в физике, когда в ней, например, объясняются различия удельного веса тем, что тело, удельный вес которого вдвое больше удельного веса другого тела, содержит в себе вдвое больше материальных частиц (атомов), чем другое тело. Это смешение происходит также и в учении о теплоте или о свете, когда объясняют различные степени температуры или яркости большим или меньшим количеством тепловых или световых частиц (молекул). Физики, пользующиеся подобными объяснениями, когда им указывают на несостоятельность

последних, отговариваются, правда, тем, что этими объяснениями они отнюдь не думают разрешить вопроса о (как известно, непознаваемом) в-себе-бытии таких явлений и что они пользуются подобными выражениями лишь в видах большего *удобства*. Что же касается большего удобства, то оно должно состоять в более легком применении исчисления. Но непонятно, почему интенсивные величины, также находящие свое определенное выражение в числе, не могли бы быть так же легко вычислены, как и экстенсивные величины. Было бы ведь еще удобнее совершенно освободиться как от вычисления, так и от самого мышления. Следует еще заметить против указанной отговорки, что, пускаясь в объяснения такого рода, физики во всяком случае выходят за пределы области восприятия и опыта, вступают в область метафизики и (объявляемой в других случаях бесполезной и даже вредной) спекуляции. В опыте мы, разумеется, найдем, что если из двух кошельков с талерами один вдвое тяжелее другого, то это происходит потому, что в одном из этих кошельков имеется двести талеров, а в другом — только сто. Эти монеты можно видеть и вообще воспринимать органами чувств; напротив, атомы, молекулы и т. п. лежат вне области чувственного восприятия, и дело мышления — решать, каковы их приемлемость и значимость. Но (как мы указали раньше в прибавлении к § 98) абстрактный рассудок фиксирует содержащийся в понятии для-себя-бытия момент многого в форме атомов и принимает их как нечто последнее, и тот же самый абстрактный рассудок, вступая в противоречие как с наивным созерцанием, так и с подлинным конкретным мышлением, рассматривает в данном случае экстенсивные величины как единственную форму количества и не признает интенсивных величин во всей их своеобразной определенности там, где они имеются налицо, а, опираясь на несостоятельную саму по себе гипотезу, стремится насильственным образом свести их к экстенсивным величинам. Если среди упреков, которые делали новейшей философии, особенно часто приходилось слышать упрек, что она сводит все к тождеству, и ее поэтому насмешливо прозвали философией тождества, то данное здесь пояснение показывает, что именно философия настаивает на различении того, что отлично друг от друга как согласно понятию, так и согласно опыту, а профессиональные эмпирики, напротив, возводят

абстрактное тождество в высший принцип познания; их философию поэтому справедливо можно было бы назвать философией тождества. Совершенно правильно, впрочем, что, подобно тому как нет лишь непрерывных и лишь дискретных величин, точно так же нет лишь интенсивных и лишь экстенсивных величин и что, следовательно, оба этих определения количества не противостоят друг другу как самостоятельные виды. Каждая интенсивная величина также и экстенсивна, и, наоборот, каждая экстенсивная величина также и интенсивна. Так, например, известная степень температуры есть интенсивная величина, которой как таковой соответствует также и совершенно простое ощущение; если же обратимся к термометру, то мы найдем, что этой степени температуры соответствует определенное расширение ртутного столбика, и эта экстенсивная величина изменяется вместе с температурой как интенсивной величиной; точно так же обстоит дело в области духа — более интенсивный характер простирает свое действие дальше, чем менее интенсивный.

§ 104

В степени *понятие* определенного количества *положено*. Она есть величина, безразличная для себя и простая, так что ту определенность, которая делает ее определенным количеством, она находит всецело *вне себя*, в других величинах. В этом противоречии, в том, что *для-себя-сущая* безразличная граница есть абсолютно *внешнее*, положен *бесконечный* количественный *прогресс* — положена некая непосредственность, которая непосредственно переходит в свою противоположность, в *опосредствованность* (в выхождение за пределы только что положенного определенного количества), и наоборот.

Примечание. Число есть мысль, но оно есть мысль как некое совершенно внешнее самому себе бытие. Оно не принадлежит к области созерцания, так как оно есть мысль, но оно есть мысль, имеющая своим определением внешнее созерцание. Определенное количество поэтому не только *может* быть увеличиваемо или уменьшаемо до бесконечности, но оно само есть по своему понятию постоянное *выхождение* за пределы самого себя. Бесконечный количественный прогресс есть также лишенное мысли повторение одного и того же противоречия, которое представляет собой определенное количество вообще, и оно же, положенное в своей определенности, есть степень.

Совершенно излишне выражать это противоречие в форме бесконечного прогресса; по этому поводу *Зенон* у Аристотеля справедливо говорит: «Одно и то же, скажем ли мы что-нибудь *однажды* или будем повторять это все снова и снова»⁵².

Прибавление 1-е. Если, согласно выше приведенной (§ 99) обычной в математике дефиниции, величиной называется то, что может увеличиваться или уменьшаться, и если признать, что нет никаких возражений против правильности лежащего в основании этой дефиниции созерцания, то все же остается пока нерешенным вопрос, на каком основании мы признаем за величиной способность к такому *увеличению* или *уменьшению*. Если в ответ на этот вопрос ссылаются просто на опыт, то этого ответа недостаточно, потому что независимо даже от того, что мы тогда получаем лишь представление величины, а не мысль о ней, эта величина оказывается лишь возможностью (возрастания и уменьшения), и нам недостает знания необходимости такого возрастания и уменьшения. Напротив, на пути нашего логического развития количество оказалось не только ступенью самое себя определяющего мышления, но обнаружилось также, что в *понятии* количества лежит его обязательный выход за собственные пределы и что мы здесь, следовательно, имеем дело с чем-то не только возможным, но и необходимым.

Прибавление 2-е. Рефлектирующий рассудок держится преимущественно количественного бесконечного прогресса, когда ему вообще приходится размышлять о бесконечности. Но относительно этой формы бесконечного прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественного бесконечного прогресса, а именно что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы *долженствования* и, таким образом, на деле остается в конечном. Что же касается, далее, количественной формы этого бесконечного прогресса, который Спиноза справедливо называет лишь воображаемой бесконечностью (*infinitum imaginationis*), то нужно сказать, что поэты (в особенности Галлер и Клопшток) нередко также пользовались этим представлением, чтобы с его помощью сделать наглядной бесконечность не только природы, но и самого бога. Мы находим, например, у Галлера знаменитое описание бесконечности бога, в котором он говорит:

Нагромождаю чисел тьму,
Миллионы складываю в горы,
Ссыпаю в кучу времена,
Миров бесчисленных просторы;
Когда ж с безумной высоты
Я на тебя взгляну, то ты —
Превыше не в пример
Всех чисел и всех мер:
Они — лишь часть тебя.

Здесь, следовательно, перед нами прежде всего то постоянное выхождение количества, и в частности числа, за пределы самого себя, которое Кант называет страшным, но в котором страшна, пожалуй, лишь скука, вызываемая в нас никогда не прекращающимся, поочередным полаганием границы и снятием ее, так что в конце концов не двигаешься с места. Но далее вышеназванный поэт метко прибавляет к этому описанию дурной бесконечности заключение:

Откинув их, тебя я зрю.

Здесь выражена та мысль, что истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного, и что, если мы хотим достигнуть сознания этого истинно бесконечного, мы должны отказаться от *progressus in infinitum*⁵³.

Прибавление 3-е. Пифагор, как известно, строил свою философию на числах и считал основным определением вещей число. Это понимание должно на первый взгляд казаться обыденному сознанию совершенно парадоксальным и даже безумным; возникает поэтому вопрос, как мы должны относиться к нему. Чтобы ответить на этот вопрос, должно раньше всего напомнить, что задача философии состоит вообще в том, чтобы свести вещи к мыслям, и именно к определенным мыслям. Но число, несомненно, есть мысль, которая стоит ближе всего к чувственному, или, выражаясь определеннее, оно есть мысль самого чувственного, поскольку мы под последним понимаем вообще внеположность и множественность. Мы, следовательно, усматриваем в попытке понимать Вселенную как число первый шаг к метафизике. Пифагор, как известно, стоит в истории философии посредине между ионийскими философами и элеатами. В то время как первые — как заметил уже Аристотель — не идут дальше рассмотрения сущности вещей как чего-то материального (как некой *ὄλη*), а последние, в лице Парменида,

подвинулись дальше и пришли к чистому мышлению в форме бытия, пифагорейская философия, ее принцип как бы образуют мост между чувственным и сверхчувственным⁵⁴. Из этого ясно, как мы должны смотреть на тех, которые полагают, что Пифагор, очевидно, заходил слишком далеко, понимая сущность вещей как только числа, и прибавляют к этому замечание, что вещи, правда, можно считать и против этого ничего нельзя возразить, но они все же суть нечто *большее*, чем одни лишь числа. Что касается этого *большого*, приписываемого вещам, то мы, правда, охотно соглашаемся, что вещи суть нечто большее, чем только числа, однако важно знать, что разумеют под этим *большим*. Обыденное чувственное сознание не поколеблется соответственно своей точке зрения ответить на поставленный здесь вопрос указанием на то, что вещи воспринимаются чувственно, и скажет, что вещи поэтому могут быть не только исчисляемы, но, кроме того, также и видимы, осязаемы и т. д. Упрек в адрес пифагорейской философии сводился бы, таким образом, к тому, что она, употребляя современный способ выражения, слишком идеалистична. Но в действительности дело обстоит как раз наоборот, как уже следует из того, что мы сказали раньше относительно исторического места пифагорейской философии. Если приходится согласиться с тем, что вещи суть нечто *большее*, чем простые числа, то это следует понимать так, что мысль о числе недостаточна, для того чтобы выразить посредством нее определенную сущность или понятие вещей. Вместо того, следовательно, чтобы утверждать, что Пифагор со своей философией чисел заходил *слишком далеко*, было бы правильнее сказать наоборот, что он зашел *недостаточно далеко*, и прибавить к этому, что уже элеаты сделали следующий шаг к чистому мышлению. Далее, существуют если не вещи, то состояния вещей и вообще явления природы, определенность которых существенно основана на определенных числах и численных отношениях. Это именно имеет место в случае различия и гармонического созвучия звуков; известен рассказ о том, что именно восприятие этих явлений натолкнуло Пифагора на понимание сущности вещей как числа. Хотя сведение к числам тех явлений, в основании которых лежат определенные числа, и представляет большой научный интерес, все же никоим образом недопустимо рассматривать определенность мысли вообще как одну лишь числовую определенность. На первый взгляд

кажется, правда, соблазнительным привести в связь с числами наиболее всеобщие определения мысли и сказать, согласно этому, что *единица* есть простое и непосредственное, *два* — различие и опосредствование, *три* — единство их обоих. Эти связи, однако, носят совершенно внешний характер, и в названных числах как таковых нет ничего, что делало бы их выражением как раз этих определенных мыслей. Чем дальше, впрочем, мы идем по этому пути, тем более обнаруживается полная произвольность соединения определенных чисел с определенными мыслями. Так, например, можно рассматривать 4 как единство 1 и 3 и, значит, единство связанных с ними мыслей. Но 4 есть точно так же удвоение 2; 9 — точно так же есть не только квадрат 3, но и сумма 8 и 1, 7 и 2 и т. д. Если еще и в наше время известные тайные общества придают большое значение всякого рода числам и фигурам, то это следует рассматривать, с одной стороны, как невинную игру и, с другой — как признак беспомощности мышления. Говорят в защиту этой игры с числами и фигурами, что под ними скрывается глубокий смысл и что они могут вызывать в нас много значительных мыслей. В философии, однако, важно не то, что *можно* мыслить, а то, что *действительно* мыслят, и подлинную стихию мысли следует искать не в произвольно выбранных символах, а только в самом мышлении.

§ 105

Это свойство определенного количества *быть внешним* самому себе в своей *для-себя-сущей* определенности составляет его *качество*. В этой внешности оно есть именно оно само и соотносится с собой. В нем соединены внешность, т. е. количественное, и для-себя-бытие — качественное. Определенное количество, так положенное *в нем самом*, есть количественное *отношение* — определенность, которая есть столь же *непосредственное* определенное количество, показатель (der Exponent) отношения, сколь и *опосредствование*, а именно *отношение* какого-либо определенного количества с другим определенным количеством. Эти два определенных количества образуют две стороны отношения. Но эти две стороны отношения не имеют непосредственного значения, а обязаны им лишь этому отношению.

Прибавление. Количественный бесконечный прогресс кажется сначала непрерывным выходением числа за

свои пределы. Однако при более близком рассмотрении оказывается, что количество в этом прогрессе возвращается к самому себе, ибо в этом поступательном движении, взятом со стороны мысли, содержится вообще лишь следующее: число определяется числом, и это образует *количественное отношение*. Если мы говорим, например, 2:4, то мы здесь имеем две величины, которые имеют значение не в их непосредственности, как таковые, а в их взаимном отношении друг к другу. Но это отношение (показатель отношения) само в свою очередь есть величина, которая отличается от соотнесенных друг к другу величин тем, что с ее изменением изменяется и само отношение, между тем как к изменению своих двух сторон отношение остается безразличным, и остается тем же самым до тех пор, пока не изменится показатель. Мы можем поэтому вместо 2:4 поставить 3:6, и отношение все же не изменится, потому что показатель 2 остается в обоих случаях тем же самым.

§ 106

Стороны отношения суть еще непосредственные определенные количества, и качественное и количественное определения остаются еще внешними друг другу. Но по их истине, согласно которой само количественное в своей внешности есть отношение с собой, или, иными словами, так как количество в себе объединяет для-себя-бытие и равнодушие к определенности, оно есть *мера*.

Прибавление. Количество, пройдя в рассмотренном диалектическом движении через свои моменты, оказалось возвращением к качеству. Сначала под понятием количества мы имели в виду снятое качество, т. е. не тождественную с бытием, а, напротив, безразличную, лишь внешнюю определенность. Это понятие (как мы заметили раньше) лежит в основании обычной в математике дефиниции величины, согласно которой величина есть то, что может увеличиваться и уменьшаться. Если на первый взгляд эта дефиниция может создать впечатление, что величина есть то, что вообще изменчиво (ибо увеличивать и уменьшать означает вообще лишь иначе определять величину), и, таким образом, она не отличалась бы от также изменчивого по своему понятию *наличного бытия* (второй ступени качества), то содержание этой дефиниции должно было быть дополнено в том смысле, что в количестве мы имеем такое изменчивое, которое, несмотря на

свое изменение, остается тем же самым. Оказывается, таким образом, что понятие количества содержит в себе противоречие, и это-то противоречие и составляет диалектику количества. Результат этой диалектики есть не просто возвращение к качеству (как если бы последнее было истинно, а количество, напротив, неистинно), а единство и истина их обоих, качественное количество, или *мера*. При этом можно еще заметить, что, если мы, рассматривая предметный мир, занимаемся количественными определениями, мы на самом деле всегда уже имеем в виду как цель такого рассмотрения меру, и на это указывает наш язык, который называет исследование количественных определений и отношений *измерением* (Messen). Мы измеряем, например, длину приведенных в колебательное движение различных струн под углом зрения соответствующих этим различиям длины качественных различий звуков, порожденных колебательным движением. Точно так же и в химии мы узнаем количество соединяемых друг с другом веществ, чтобы познать обуславливающие такие соединения меры, т. е. количества, которые лежат в основании определенных качеств. В статистике числа, которыми она занимается, также интересны лишь обусловленными ими качественными результатами. Голые числовые изыскания как таковые, без указанной здесь руководящей точки зрения справедливо считаются предметом пустого любопытства, которое не может удовлетворить ни теоретического, ни практического интереса.

С МЕРА

§ 107

Мера есть качественно определенное количество прежде всего как *непосредственное*; она есть определенное количество, с которым связано некое наличное бытие или некое качество.

Прибавление. Мера как единство качества и количества есть, следовательно, вместе с тем завершенное бытие. Когда мы говорим о бытии, оно является сначала как что-то совершенно абстрактное и лишенное определений, но бытие существенно есть то, что состоит в самоопределении, и своей завершенной определенности бытие

достигает в мере. Можно также рассматривать меру как дефиницию абсолюта, и, согласно этому способу рассмотрения, было сказано, что бог есть мера всех вещей. Это же воззрение составляет также основной тон некоторых древнееврейских гимнов, в которых прославление бога состоит главным образом в провозглашении, что именно он положил всему границы: морю и суше, рекам и горам, а также и различным видам животных и растений. В религиозном сознании древних греков божественность меры в ее отношении к нравственности изображается в виде *Немезиды*. В этом представлении заключена, кроме того, мысль, что все человеческое: богатство, честь, могущество и точно так же радость, печаль и т. д. — имеет свою определенную меру, превышение которой ведет к разрушению и гибели. Что же касается предметного мира, то и здесь мы встречаем меру. Мы видим, во-первых, в природе такие существования, существенное содержание которых образует мера. Такова в особенности Солнечная система, которую мы вообще должны рассматривать как царство свободной меры. Если мы перейдем, далее, к рассмотрению остальной неорганической природы, то здесь мера как бы отступает на задний план, ибо здесь во многих случаях существующие качественные и количественные определения обнаруживают свое безразличие друг к другу. Так, например, качества скалы или реки не связаны с определенной величиной. При ближайшем рассмотрении мы, однако, находим, что и такие предметы, как вышеназванные, не всецело лишены меры, ибо при химическом исследовании вода в реке и отдельные составные части скалы оказываются в свою очередь качествами, обусловленными количественными отношениями веществ, содержащихся в них. Более заметна мера для непосредственного созерцания в органической природе. Различные виды животных и растений имеют как в своем целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем следует отметить еще то обстоятельство, что менее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от вышестоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры. Так, например, мы находим среди окаменелостей так называемые аммоновы рога, одни из которых можно разглядеть только через микроскоп, а другие имеют величину в экипаж-

ное колесо. Та же неопределенность меры обнаруживается также в некоторых растениях, стоящих на более низкой ступени органического развития, как это, например, имеет место в папоротниках.

§ 108

Поскольку в мере качество и количество находятся лишь в *непосредственном* единстве, их различие выступает в них таким же непосредственным образом. Специфическое определенное количество поэтому есть отчасти просто определенное количество, и наличное бытие способно возрастать и уменьшаться, не нарушая благодаря этому меры, которая постольку есть *правило*, отчасти же изменение определенного количества есть также и изменение качества.

Прибавление. Имеющееся в мере тождество качества и количества есть пока лишь *в себе*, но оно еще не *положено*. Это означает, что каждое из тех двух определений, единство которых есть мера, проявляется также и для себя, так что, с одной стороны, количественные определения наличного бытия могут изменяться без изменений качества, а с другой — это безразличное возрастание и уменьшение имеет, однако, свою границу, переход которой изменяет и качество. Так, например, температура воды сначала не оказывает никакого влияния на ее капельно-жидкое состояние, но затем при возрастании или уменьшении температуры достигается точка, на которой это состояние сцепления качественно изменяется, и вода переходит, с одной стороны, в пар и, с другой, — в лед. Когда происходит количественное изменение, оно кажется сначала совершенно невинным, но за этим изменением скрывается еще и нечто другое, и это кажущееся невинным изменение количественного представляет собой как бы хитрость, посредством которой уловляется качественное. Эту антиномию меры уже древние греки старались сделать наглядной, облекая ее в различные формы. Так, например, они ставили вопросы: создает ли прибавление *одного* пшеничного зерна кучу, становится ли хвост лошади голым, если вырвать из него *один* волос? Если мы будем склонны ответить на эти вопросы отрицательно ввиду природы количества как безразличной внешней определенности бытия, то нам быстро придется признать, что это безразличное увеличение и уменьшение имеет

также и свою границу и что при этом достигается, наконец, такая точка, за которой благодаря дальнейшему прибавлению только *одного* пшеничного зерна возникает куча и благодаря дальнейшему вырыванию лишь *одного* волоска хвост оголяется. Здесь дело обстоит так же, как в рассказе о крестьянине, который увеличивал ношу своего бодро шествовавшего осла каждый раз на *один* лот до тех пор, пока осел наконец не пал под своей ставшей невыносимой ношей. Было бы очень несправедливо объявить подобного рода вопросы лишь праздною болтовней, так как на самом деле мы здесь имеем дело с мыслями, очень важными и в практическом и, в частности, в нравственном отношении. Так, например, в отношении к расходам, которые мы делаем, сначала имеется некоторый простор, в пределах которого не имеет значения, расходуются ли несколько больше или меньше. Но если переступают ту или другую сторону определяемой для каждого человека индивидуальными обстоятельствами меры, то напоминает о себе качественная природа меры (так же, как в вышеприведенном примере с различной температурой воды), и то, что еще недавно следовало рассматривать как хорошее ведение хозяйства, превращается в скупость или в расточительность. Точно так же и в области политики: строй государства столь же независим, сколь и зависим от величины территории, числа жителей и других (такого же рода) количественных определений. Например, рассматривая государство с территорией в тысячу квадратных миль и населением в четыре миллиона человек, мы вначале должны будем без особых раздумий согласиться, что увеличение или уменьшение на несколько квадратных миль территории или на несколько тысяч населения не может оказать существенного влияния на строй государства. Но столь же мало можно отрицать, что при непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает наконец такой момент, когда независимо от других обстоятельств и только вследствие этого количественного изменения государственный строй качественно уже больше не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города.

Безмерность (das Maßlose) есть прежде всего выхождение меры в силу ее количественной природы за пределы своей качественной определенности. Но так как это другое количественное отношение, которое в сравнении с первым безмерно, тем не менее также качественно, то безмерное есть также мера. Эти два перехода (от качества к определенному количеству и от последнего опять обратно к качеству) могут быть представлены как *бесконечный прогресс* — как снятие и самовосстановление меры в безмерном.

Прибавление. Количество, как мы видели, не только способно изменяться, т. е. увеличиваться и уменьшаться, но оно вообще как таковое есть выходение за свои пределы. Эту свою природу количество сохраняет также и в мере. Но так как наличное в мере количество переступает известную границу, то благодаря этому снимается также и соответствующее ему качество. Но этим, однако, отрицается не качество вообще, а лишь это определенное качество, место которого тотчас же занимает другое качество. Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии⁵⁵. Такого рода узловую линию мы прежде всего находим в разнообразных формах в природе. О качественно различном агрегатном состоянии воды, связанном с увеличением и уменьшением температуры, мы уже упоминали раньше. Так же обстоит дело с различными степенями окисления металла. Различие музыкальных тонов тоже может быть приведено как пример совершающегося в процессе меры перехода вначале лишь количественного изменения в изменение качественное.

§ 110

То, что здесь происходит, на деле состоит в следующем: *непосредственность*, которой еще обладает мера как таковая, снимается; в мере сами качество и количество суть сначала *непосредственные*, и мера есть лишь их *относительное тождество*. Но оказывается, что мера снимается в безмерном; в безмерном мера, однако, также приходит к самой себе, ибо безмерное, хотя и есть ее отрицание, вместе с тем само есть единство количества и качества.

Бесконечное, утверждение как отрицание отрицания имеет теперь своими сторонами качество и количество вместо прежних более абстрактных сторон: бытия и ничто, нечто и другого и т. д., т. е. а) сначала качество *перешло* в количество (§ 98) и количество — в качество (§ 105), и этот переход обнаружил, что оба они суть *отрицания*; б) но в их *единстве* (в мере) они сначала отличны друг от друга, и одно *опосредует* другое; в) после же того как непосредственность этого единства оказалась снимающей себя, это единство *положено* теперь тем, что оно есть *в себе*, простым отношением с собой, которое содержит в самом себе бытие вообще и его формы как снятые. Бытие, или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует себя *собой* и приходит в отношение с самой собой и которая, следовательно, есть также опосредствование, снимающее себя, приводящее себя к отношению с собой, к непосредственности, есть *сущность*.

Прибавление. Процесс меры не есть голая дурная бесконечность бесконечного прогресса в форме постоянно возвращающегося перехода качества в количество и количества в качество, но есть вместе с тем истинная бесконечность совпадения с самим собой в своем другом. Качество и количество сначала противостоят друг другу в мере как нечто и другое. Но качество есть *в-себе-количество*, и, наоборот, количество точно так же есть *в-себе-качество*. Так как они, таким образом, переходят друг в друга в процессе меры, то каждое из этих двух определений переходит лишь в то, чем оно уже и раньше было в себе, а мы получаем теперь подвергшееся отрицанию в своих определениях и вообще снятое бытие, которое есть *сущность*. В-себе-сущность была уже в мере, и ее процесс состоит лишь в том, что она полагает себя тем, чем она была в себе. Обыденное сознание понимает вещи как сущие и рассматривает их со стороны качества, количества и меры. Но затем эти непосредственные определения оказываются не неподвижными, а переходящими друг в друга, и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только отношение. Форма отношения есть в бытии лишь наша рефлексия; напротив, в сущности отношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) нечто стало другим, то тем самым нечто исчезло; не так в сфере сущности:

здесь мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к *его* другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо при переходе различного в различное различное не исчезает, но различные остаются в их отношении. Если мы говорим, например, *бытие* и *ничто*, то бытие и ничто берутся для себя. Совершенно иначе обстоит дело с *положительным* и *отрицательным*. Последние имеют, правда, определения бытия и ничто. Но положительное, взятое для себя, лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным. Точно так же обстоит дело с отрицательным. В сфере бытия соотнесенность (*die Bezogenheit*) есть лишь *в себе*; в сущности она, напротив, положена. В этом, следовательно, состоит вообще различие между формами бытия и сущности. В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ

§ 112

Сущность есть понятие как *положенное* понятие; в сфере сущности определения суть лишь *относительные*, но еще не рефлексированные в себя самое; поэтому понятие здесь не есть еще *для себя*. Сущность как бытие, опосредствующее себя собой через свою же отрицательность, есть отношение с самой собой, лишь будучи отношением с другим; это другое, однако, есть не как непосредственно сущее, а как *положенное* и *опосредствованное*. Бытие не исчезло в сущности, но, с одной стороны, сущность как простое отношение с самой собой есть бытие, а с другой — бытие в его одностороннем определении есть *непосредственное*, низведено лишь к отрицательному, к видимости (zu einem Scheine). Сущность тем самым есть бытие как *видимость* (als Scheinen) в себе самой.

Примечание. Абсолютное есть *сущность*. Эта дефиниция постольку тождественна с дефиницией, что абсолютное есть *бытие*, поскольку бытие есть одновременно простое отношение с собой; но эта дефиниция вместе с тем выше, потому что сущность есть погруженное *в самое себя* бытие, т. е. простое отношение сущности с собой есть это отношение, положенное как отрицание отрицательного, как опосредствование себя в самой себе самой собой. Но, когда определяют абсолютное как *сущность*, отрицательность часто понимают лишь в смысле *абстракции* от всех определенных предикатов. Это отрицательное действие, абстрагирование, оказывается тогда внешним сущности, и сама сущность есть, таким образом, лишь некий результат *без этой ее предпосылки*, caput mortuum

абстракции. Но так как эта отрицательность не есть внешнее бытию, а есть его собственная диалектика, то его истина, сущность, будет бытием, ушедшим *в самое себя*, или *сущим в самом себе*; отличие сущности от непосредственного бытия составляет *рефлексия*, ее видимость в себе самой, и эта рефлексия есть отличительное определение самой сущности.

Прибавление. Когда мы говорим о сущности, то мы отличаем от нее бытие как непосредственное и рассматриваем последнее в отношении к сущности как голую *видимость*. Но эта видимость не есть просто ничто, а есть бытие как снятое. Точка зрения сущности представляет собой точку зрения рефлексии. Мы употребляем выражение *рефлексия* прежде всего по отношению к свету, когда он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное: во-первых, некое непосредственное, некое сущее и, во-вторых, то же самое как опосредствованное, или положенное. Но то же самое происходит, когда мы рефлектируем о предмете, или (как обыкновенно говорят) размышляем о нем, поскольку именно здесь предмет не признается нами в его непосредственности, мы хотим познать его как опосредствованный. Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим. Непосредственное бытие вещей здесь представляют себе как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность. Если, далее, говорят: все вещи имеют сущность, то этим высказывают, что они поистине не то, чем они непосредственно представляются. Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное и наоборот дело еще не окончено — имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность. Что же касается другого значения и употребления категории сущности, то мы можем здесь прежде всего напомнить о том, что в немецком языке, употребляя вспомогательный глагол *sein* (быть), мы пользуемся для обозначения прошлого выражением *Wesen* (сущность), обозначая прошедшее бытие словом *gewesen* (было). В основании этой неправильности словопользования лежит правильное воззрение на отношение

между бытием и сущностью, поскольку мы и на самом деле можем рассматривать сущность как прошедшее бытие, причем мы только должны еще заметить, что то, что прошло, не подвергается поэтому абстрактному отрицанию, а лишь снимается и, следовательно, вместе с тем и сохраняется. Если, например, мы говорим: Цезарь ist gewesen (был) в Галлии, то этим отрицается лишь непосредственность того, что здесь высказывается о Цезаре, а не вообще его пребывание в Галлии, ибо последнее ведь и есть то, что образует содержание этого высказывания, но это содержание мы здесь представляем себе снятым. Когда в повседневной жизни идет речь о Wesen, то часто понимают под этим лишь некоторое объединение или совокупность. Мы говорим, например: Zeitungswesen (пресса), Postwesen (почта), Steuerwesen (налоги) и разумеем под этими выражениями лишь то, что мы должны брать эти вещи не по отдельности в их непосредственности, а как некий комплекс; должны, далее, брать их также в их различных соотношениях. То, что содержится в таком словоупотреблении, не очень отличается от того, что мы разумеем здесь под выражением Wesen (сущность). Говорят также о *конечных* Wesen (существах) и называют человека конечным Wesen (существом). Однако когда говорят о Wesen, то это, собственно говоря, означает, что вышли за пределы конечности, и постольку это обозначение человека не точно. Если же, далее, говорят: дана, есть высшая сущность, высшее существо (ein höchstes Wesen) — и этим выражением «высшее существо» обозначают бога, то к этому должно сделать два замечания. Во-первых, выражение *дано* есть выражение, указывающее на конечное, и мы соответственно этому говорим: дано столько-то и столько-то планет или: даны растения с такими-то свойствами и даны растения с другими свойствами. Таким образом, то, что дано, есть нечто, вне и наряду с чем имеется также еще и другое. Но *вне* и *наряду* с богом как с простой бесконечностью не может быть никакой другой сущности. То, что дано вне бога, не обладает в своей отделенности от бога никакой существенностью, и в своей изолированности оно должно рассматриваться как нечто, лишенное само по себе опоры и сущности, как голая видимость. Отсюда, во-вторых, следует, что говорить о боге только как о *высшем* существе есть весьма неудовлетворительный способ выражения. Применяемая здесь категория количества находит на са-

мом деле свое надлежащее место лишь в области конечного. Мы говорим, например: это — самая высокая гора на земле и представляем при этом, что кроме этой самой высокой горы имеются еще и другие высокие горы. Точно так же дело обстоит, когда мы говорим о ком-нибудь, что он богатейший или ученейший человек в своей стране. Бог, однако, не есть *одно* существо в ряду других существ и не есть лишь *высшее* существо, а есть *единственная* сущность, причем мы должны тотчас же заметить, что, хотя это понимание бога образует важную и необходимую ступень в развитии религиозного сознания, оно все же еще отнюдь не исчерпывает глубины христианского представления о боге. Если мы рассматриваем бога как сущность и останавливаемся на этом, то мы знаем его лишь как всеобщую, не встречающую противодействия силу, или, другими словами, как *господа*. Но хотя страх господень и есть начало премудрости, он все же есть лишь начало премудрости. Иудейская, а затем также и магометанская религии понимают бога как господа, и по существу *только* как господа. Недостаток этих религий состоит вообще в том, что здесь конечное не получает должного признания; сохранение самостоятельного значения конечного (либо как предметов природы, либо как конечных проявлений духа) составляет отличительную особенность языческих и, значит, вместе с тем политеистических религий. Далее, часто также утверждали, что бог как высшее существо не может быть познан. Это вообще точка зрения современного просвещения и, строже говоря, точка зрения абстрактного рассудка, который удовлетворяется тем, что говорит: *il y a un être suprême*⁵⁶ — и на этом успокаивается. Когда говорят так и рассматривают бога лишь как высшее *потустороннее* существо, то тем самым утверждают мир в его непосредственности, как нечто прочное, положительное и при этом забывают, что сущность есть как раз снятие всего непосредственного. Бог как абстрактная, потусторонняя сущность, вне которой, следовательно, лежат различие и определенность, есть на самом деле одно только название, одно только *saput mortuum* абстрагирующего рассудка. Истинное познание бога начинается знанием того, что вещи в их непосредственном бытии не обладают истиной.

Не только по отношению к богу, но также и в других случаях часто пользуются категорией сущности абстрактным образом и тогда при рассмотрении вещей фиксируют

их сущность как нечто равнодушное к определенному содержанию своего явления и существующее для себя. Так, обычно говорят, что в людях важна их сущность, а не их деяния и их поведение. Это правильно, если это означает, что то, что человек делает, должно рассматриваться не в своей непосредственности, а лишь так, как оно опосредствовано его внутренним содержанием, как проявление этого внутреннего содержания. Но при этом не нужно упускать из виду, что сущность и, далее, внутреннее находят свое подтверждение единственно лишь в том, как они выступают в явлении. В основании же ссылок людей на свою сущность, отличную от их дел, лежит лишь намерение утвердить свою голую субъективность и нежелание сообразовать свои поступки с тем, что значимо в себе и для себя.

§ 113

Отношение с собой в сфере сущности есть форма *тождества*, рефлексии-в-самое-себя; последняя заняла здесь место *непосредственности* бытия; обе суть одни и те же абстракции отношения с собой.

Примечание. Лишенная мысли чувственность, принимающая все ограниченное и конечное за *сущее*, переходит в упорство рассудка, настойчиво понимающего это ограниченное и конечное как *нечто тождественное с собой*, в самом себе непротиворечивое.

§ 114

Так как это тождество происходит из бытия, то сначала оно выступает как обремененное только определениями бытия и относящееся к ним как к чему-то *внешнему*. Если бытие берется обособленно от сущности, то оно называется *несущественным*. Но сущность есть в-себе-бытие, она *существенна* лишь постольку, поскольку она имеет в самой себе свое отрицательное, отношение с другим, опосредствование. Она имеет поэтому в самой себе несущественное как свою собственную видимость. Но так как в видимости или опосредствовании содержится различие и так как различенное (как отличное от тождества, из которого оно происходит и в котором его нет или в котором оно содержится как видимость) само получает форму тождества, то она, таким образом, имеет форму относящейся с собой непосредственности, или бытия; сфера сущности превращается благодаря этому в еще

несовершенное соединение *непосредственности* и *опосредствования*. В ней все так положено, что она относится с самой собой и вместе с тем выводит за пределы самой себя, в ней все положено как *бытие рефлексии*, бытие, которое светится видимостью (*scheint*) в другом и в котором светится видимостью другое. Она поэтому есть также сфера *положенного противоречия*, которое в сфере бытия остается еще лишь *в себе*.

Примечание. Так как субстанциально во всем этом *одно и то же* понятие, то в развитии сущности встречаются те же самые определения, что и в развитии бытия, но в *рефлектированной* форме. Таким образом, вместо *бытия* и *ничто* выступают теперь формы *положительного* и *отрицательного*. Положительное в качестве *тождества* соответствует лишенному противоположности бытию, а отрицательное развито (светится видимостью в самом себе) как *различие*. Затем, здесь самостановление как *основание наличного бытия*, рефлектированного из основания, есть существование и т. д. Эта (труднейшая) часть логики содержит преимущественно категории метафизики и наук вообще как порождения рефлектирующего рассудка, который берет различия как *самостоятельные* и вместе с тем *также* признает их относительность; но, ставя обе эти мысли рядом или друг за другом, он связывает их лишь посредством слова *также*, не объединяя их в понятие.

А

СУЩНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ

а. Чистые рефлективные определения

а) *Тождество*

§ 115

Сущность светится *в самой себе* видимостью, или есть чистая рефлексия; ^{56a} таким образом, она есть лишь отношение с собой, но не как непосредственное отношение, а как рефлектированное, она есть *тождество с собой*.

Примечание. Это тождество есть *формальное* или *рассудочное* тождество постольку, поскольку его удерживают и *абстрагируют* от различия. Или, скорее, *абстракция* и есть полагание этого формального тождества, превращение в себе конкретного в эту форму простоты, безразлично,

происходит ли это превращение так, что часть наличного в конкретном многообразии *опускается* (посредством так называемого *анализирования*) и выделяется лишь *одна* его часть, или так, что, опуская различия многообразных определенностей, их *сливают в одну* определенность.

Тождество, связанное с абсолютом как субъектом предложения, гласит: *абсолют есть тождественное с собой*. Как ни истинно это суждение, оно все же двусмысленно, и остается неизвестным, берут ли его в его надлежащем смысле или нет; оно поэтому по меньшей мере неполно в своем выражении, ибо остается нерешенным, имеется ли здесь в виду абстрактное рассудочное *тождество*, т. е. тождество, противопоставленное другим определениям сущности, или имеется в виду тождество как в самом себе *конкретное*. Взятое во втором смысле, тождество, как окажется ниже, есть сначала *основание*, а затем поистине *понятие*. Да и само слово «абсолютный» часто употребляется в том же значении, что и слово «абстрактный»; так, например, *абсолютное пространство*, *абсолютное время* ничего другого не означают, кроме абстрактного пространства и абстрактного времени.

Определения сущности, взятые как *существенные* определения, становятся предикатами предполагаемого субъекта, и так как они существенны, то этот субъект есть *все*. Возникающие благодаря этому предложения были провозглашены *всеобщими законами мышления*. Закон *тождества* гласит: «*Все тождественно с собой, $A=A$* »; в отрицательной форме: « *A не может в одно и то же время быть A и не- A* ». Вместо того чтобы быть истинным законом мышления, это предложение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*. Уже сама *форма* этого предложения находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, чего требует его форма. В частности же, этот закон уничтожается следующими так называемыми законами мышления, которые устанавливают в качестве законов прямую его противоположность. Если утверждают, что хотя этот закон не может быть доказан, но *каждое* сознание действует согласно ему и, как показывает опыт, тотчас же соглашается с ним, как только оно его услышит, то этому мнимому школьному опыту следует противопоставить все-

общий опыт, что никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит согласно этому закону, что нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, которая существовала бы согласно ему. Выражения, следующие этому нормативному (seinsollenden) закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми: именно таков всеобщий опыт. Признающая только такие законы школа, а также ее логика, которая серьезно излагает их, давно дискредитировали себя как перед судом здравого смысла, так и перед судом разума.

Прибавление. Тожество есть прежде всего то же самое, что мы рассматривали раньше как бытие, но это — бытие как ставшее через снятие непосредственной определенности и, следовательно, бытие как идеальность. Очень важно должным образом понять истинное значение тождества, а для этого прежде всего нужно, чтобы оно понималось не только как абстрактное тождество, т. е. не как тождество, исключающее различие. Это тот пункт, которым отличается всякая плохая философия от того, что единственно заслуживает названия философии. Тожество в его истине (как идеальность непосредственно сущего) есть высокое определение как для нашего религиозного сознания, так и для всякого вообще мышления и сознания. Можно сказать, что истинное знание о боге начинается со знания его в качестве тождества — абсолютного тождества, а это включает в себя признание также и того, что все могущество и все величие мира превращается в ничто перед богом и может сохраняться лишь как отсвет *его* могущества и *его* величия. Точно так же следует сказать, что тождество как сознание самого себя есть то, чем отличается человек от природы вообще и от животного в частности; животное не может постигнуть себя как «я», т. е. как чистое единство себя в самом себе. Что же касается, далее, значения тождества для мышления, то здесь важнее всего не смешивать истинного тождества, содержащего в себе как снятые бытие и его определения, с абстрактным, только формальным тождеством. Все те упреки в односторонности, жесткости, бессодержательности и т. д., которые так часто делают мышлению с точки зрения чувства и непосредственного созерцания, имеют своим основанием превратную предпосылку, что деятельность мышления представляет собой лишь деятельность абстрактного отождествле-

ния, а формальная логика сама подтверждает эту предпосылку, выдвигая тот, якобы высший закон мышления, который был указан ранее. Если бы мышление не было ничем иным, но только этим абстрактным тождеством, то оно должно было бы быть признано самым излишним и самым скучным делом. Конечно, понятие и, далее, идея тождественны с собой; они, однако, тождественны с собой лишь постольку, поскольку они вместе с тем содержат в себе также и различие.

β) *Различие*

§ 116

Сущность есть лишь чистое тождество и видимость в самой себе, поскольку она есть относящаяся с собой отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя; она, следовательно, существенно содержит в себе определение *различия*.

Примечание. Инобытие здесь больше уже не есть *качественное* инобытие, определенность, граница, а, как находящееся в сущности, относящейся к самой себе, отрицание есть вместе с тем отношение, различие, положенность, опосредствованность.

Прибавление. Если задают вопрос, каким образом тождество приходит к различию, то в основании этого вопроса лежит та предпосылка, что тождество как голое, т. е. как абстрактное тождество, есть нечто самостоятельное, независимое, и различие точно так же есть нечто другое, тоже самостоятельное и независимое. Однако эта предпосылка делает невозможным ответ на поставленный вопрос, ибо если тождество рассматривается как нечто отличное от различия, то у нас, таким образом, имеется единственно лишь различие. Благодаря этому нельзя доказать перехода к различию, так как для того, кто спрашивает, каким образом совершается этот переход, нет исходного пункта этого перехода. Вопрос оказывается, следовательно, при ближайшем рассмотрении бессмысленным, и тому, кто задает его, следовало бы сначала поставить другой вопрос, а именно: что он понимает под тождеством, — тогда оказалось бы, что он не связывает с тождеством никакой мысли и что оно для него лишь пустое слово. Далее, как мы видели, тождество есть, несомненно, некое отрицательное, но не абстрактное, пустое ничто, а отрицание бытия и его определений. Но, как таковое,

тождество есть вместе с тем отношение, а именно отрицательное отношение с собой или различие себя от самого себя.

§ 117

Различие есть: 1) *непосредственное* различие, *разность*, т. е. различие, в котором каждое различенное есть *само по себе* то, что оно есть, и равнодушно к своему отношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее. Вследствие равнодушия различенных к своему отличию последнее пребывает вне их в чем-то третьем, *производящем сравнение*. Это внешнее различие есть — как тождество соотнесенных — *сходство*, а как нетождество их — *несходство*.

Примечание. Рассудок доводит разъединение этих определений до такой степени, что, хотя сравнение имеет один и тот же субстрат для схождения и несхождения, оно все же видит в них различные *стороны* этого субстрата и разные точки зрения на него; однако сходство, взятое для себя, есть лишь прежнее определение — тождество, и несходство, взятое для себя, есть различие.

Разность тоже превратили в закон. Этот закон гласит: *«Все различно»* или: *«Нет двух вещей, которые были бы совершенно одинаковы»*. Здесь «всему» приписывается предикат (различие), противоположный тому, который приписывался ему в первом положении (тождество); здесь, следовательно, дается закон, противоречащий первому закону. Можно попытаться устранить это противоречие, сказав: так как разность получается лишь благодаря внешнему сравнению, то всякое нечто, взятое для себя, только *тождественно себе*, и, таким образом, первый закон не противоречит второму. Но в таком случае разность также *не принадлежит* нечто или всему, не составляет существенного определения этого субъекта; это второе положение, таким образом, не может быть даже и высказано. Если же, с другой стороны, *само* нечто, согласно положению, разностно, то оно таково благодаря *своей собственной* определенности; но в таком случае здесь уже имеется в виду не разность как таковая, а определенное различие. Таков именно смысл вышеприведенного положения Лейбница.

Прибавление. Поскольку рассудок приступает к рассмотрению тождества, он на самом деле уже выходит за свои пределы и имеет перед собой не тождество, а различие в форме голой разности. Когда мы говорим,

согласно так называемому закону мышления, закону тождества: море есть море, воздух есть воздух, луна есть луна и т. д., то мы считаем эти предметы равнодушными друг к другу, и мы, следовательно, имеем перед собой не тождество, а различие. Но мы не останавливаемся на рассмотрении вещей лишь как разных, а *сравниваем* их друг с другом и получаем благодаря этому определения сходства и несходства. Занятие конечных наук состоит в значительной мере в применении этих определений, и когда в наше время говорят о научном рассмотрении, то под этим преимущественно понимают тот метод, который имеет своей задачей сравнивать рассматриваемые предметы. Нельзя не признать, что таким путем были достигнуты некоторые очень значительные результаты, и в этом отношении следует в особенности напомнить о великих успехах новейшего времени в областях сравнительной анатомии и сравнительного языкознания. При этом, однако, мы не только должны заметить, что ученые заходили слишком далеко, предполагая, что этот сравнительный метод можно применять с одинаковым успехом во всех областях познания, но должны, кроме того, особенно подчеркнуть, что одно лишь сравнение не может дать полного удовлетворения научной потребности и что достигнутые этим методом результаты должны рассматриваться как только подготовительные, хотя и необходимые, работы для подлинно постигающего познания. Поскольку, впрочем, при сравнении дело идет о том, чтобы свести имеющиеся налицо различия к тождеству, математика должна рассматриваться как наука, в которой эта цель достигнута наиболее полно (правда, она достигла этого успеха именно потому, что количественное различие есть совершенно внешнее различие). Так, например, геометрия при рассмотрении треугольника и четырехугольника, которые качественно различны, абстрагируется от этого качественного различия и признает их равными друг другу по величине. Что ни эмпирические науки, ни философия отнюдь не должны завидовать математике из-за этого ее преимущества, об этом мы уже сказали раньше (§ 99, прибавление), и это связано, кроме того, с тем, что мы заметили выше о голом рассудочном тождестве.

Рассказывают, что когда Лейбниц высказал однажды при дворе закон разности, то придворные кавалеры и дамы, гуляя по саду, старались отыскать два одинаковых листа, чтобы, показав их, опровергнуть высказанный фи-

лософом закон мышления. Это, без сомнения, удобный и даже еще в наше время любимый способ занятия метафизикой. Относительно высказанного Лейбницем закона следует, однако, заметить, что различие следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными⁵⁷.

§ 118

Сходство (*die Gleichheit*) есть тождество лишь таких вещей, которые суть *не* одни и те же, не тождественны друг другу, и несходство есть *отношение* между несходными вещами. Эти два определения, следовательно, не распадаются на равнодушные друг к другу разные стороны или точки зрения, а каждое из них светится в другом. Разность есть поэтому различие рефлексии или *различие в самом себе, определенное различие*.

Прибавление. Между тем как голые различенные обнаруживают себя равнодушными друг к другу, сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого. Это поступательное движение от голой разности к противоположности мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнение имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же, наоборот, различение имеет смысл лишь при предположении наличного сходства. Поэтому, когда ставится задача указать какое-либо различие, мы не считаем большим остроумием различение таких предметов, отличие которых друг от друга непосредственно явно (как, например, перо и верблюд); с другой стороны, скажут, что тот, кто умеет сравнивать между собой только близкие предметы (например, бук с дубом или собор с церковью), не обнаруживает большого искусства в сравнении. Мы требуем, следовательно, тождества при различии и различия при тождестве. Однако в области эмпирических наук часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом и то односторонне видят задачу науки в сведении наличных различий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это случается главным образом в естествознании. Здесь в первую очередь ставят себе задачей открытие все новых и новых веществ, сил, родов, видов

и т. д., или, следуя иному направлению, доказательство того, что тела, которые до сих пор считались простыми, суть на самом деле сложные; физики и химики новейшего времени с насмешкой говорят о древних, которые удовлетворялись лишь четырьмя и то не простыми элементами. С другой стороны, видят одно лишь тождество; соответственно этому не только электричество и химизм рассматриваются как существенно тождественные, но даже органические процессы пищеварения и ассимиляции берутся как только химические процессы. Уже раньше [§ 103, прибавление] мы заметили, что, хотя новейшую философию нередко (в насмешку) называли философией тождества, как раз философия (и главным образом спекулятивная логика) показывает ничтожность абстрагирующегося от различия, чисто рассудочного тождества; правда, она столь же энергично настаивает на том, что мы не должны успокаиваться на одной лишь голой разности, а должны познавать внутреннее единство всего сущего.

§ 119

2) Различие в себе есть *существенное* различие *положительного и отрицательного*; первое есть тождественное отношение с собой таким образом, что оно *не* есть отрицательное, а второе есть различенное для себя таким образом, что оно *не* есть положительное. Так как каждое из них самостоятельно, поскольку оно не есть *другое*, то каждое из них *светится видимостью* в другом и есть лишь постольку, поскольку есть другое. Различие сущности есть поэтому *противоположение*, согласно которому различное имеет перед собой не *вообще* другое, а *свое* другое, т. е. каждое из различенных имеет свое определение только в своем отношении с другим, рефлексировано в самое себя лишь постольку, поскольку оно рефлексировано в другое. И точно так же обстоит дело с другим. Каждое есть, таким образом, другое своего другого.

Примечание. Различие в себе дает положение: «Все существенно различно» или выраженное иначе: «Из двух противоположных предикатов лишь один может быть приписан некоторому нечто и не может быть ничего третьего». Этот закон противоположности противоречит самым явным образом закону тождества, так как нечто, согласно одному закону, должно быть только *отношением с собой*, а согласно другому, оно должно быть *противоположным — отношением со своим другим*. В том-то и со-

стоит своеобразная бессмыслица абстракции, что она стоит рядом как законы два таких противоречащих друг другу положения, даже не сравнивая их между собой. Закон *исключенного третьего* есть закон определяющего рассудка, который, желая избежать противоречия, как раз впадает в него. А, согласно этому закону, должно быть либо $+A$, либо $-A$; но этим уже положено третье A , которое не есть ни $+$, ни $-$ и которое *в то же самое время* полагается и как $+A$, и как $-A$. Если $+$ означает 6 миль направления на запад, а $-$ 6 миль направления на восток, т. е. $+$ и $-$ уничтожают друг друга, то 6 миль пути или пространства остаются теми же, чем они были и без этой противоположности, и с нею. Даже голая противоположность $+$ и $-$ числа или абстрактного направления имеет, если угодно, свое третье, а именно нуль; мы, однако, не думаем отрицать, что пустая рассудочная противоположность между $+$ и $-$ занимает свое законное место в такого рода абстракциях, как число, направление и т. д.

В учении о контрадикторных понятиях одно понятие называется, например, голубым (даже чувственное представление цвета называется в таком учении понятием), а другое — *не-голубым*, так что выходит, что это другое не есть некое утвердительное, например *желтое*, а фиксируется лишь как абстрактно отрицательное. О том, что отрицательное в нем самом есть одновременно и положительное, смотри следующий параграф; это вытекает уже из определения, что противоположное некоему другому есть *его* другое. Пустота противоположности между так называемыми контрадикторными понятиями нашла свое полное выражение в той, так сказать, грандиозной формулировке всеобщего закона, согласно которой *каждая* вещь во *всех* так противоположаемых предикатах обладает одним и не обладает другим, какие бы предикаты мы ни взяли, так что дух есть либо белый, либо не-белый, либо желтый, либо не-желтый и т. д. до бесконечности.

Так как забывают, что тождество и противоположение сами противоположны друг другу, то принимают закон противоположения за закон тождества в форме закона противоречия, и *понятие*, которое не обладает ни одним из двух противоречащих друг другу признаков (см. выше) или обладает обоими, как, например, четырехугольный круг, объявляется логически ложным. Хотя многоуголь-

ный круг и прямолинейная дуга круга также противоречат этому закону, геометры, не колеблясь, рассматривают круг как многоугольник, сторонами которого являются прямые линии. Но такая вещь, как круг (его простая определенность), еще не есть *понятие*; в понятии же круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу.

Играющее такую важную роль в физике представление о *полярности* содержит в себе более правильное определение противоположения, но так как физика в своем понимании законов мысли придерживается обычной логики, то она ужаснулась бы, если бы она решилась развить понятие полярности и пришла бы к тем мыслям, которые заключаются в последней.

Прибавление 1-е. Положительное есть снова тождество, но в его высшей истине, тождество как тождественное отношение с самим собой, и в то же время оно есть тождество как то, что не есть отрицательное. Отрицательное для себя есть не что иное, как само различие. Тождественное как таковое есть прежде всего то, что не имеет определения; напротив, положительное есть тождественное с собой, но тождественное с собой как определенное в противоположность некоему другому, а отрицательное есть различие с тем определением, что оно не есть тождество. Это — различие различия в нем самом.

Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным. Так, например, имущество и долг не есть два особых, самостоятельно существующих вида имущества. То, что у одного, у должника, представляет собой нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное. И это верно также относительно пути на восток, который есть также путь на запад. Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем отношении друг с другом. Северный полюс магнита невозможен без южного и южный — без северного. Если разрежем магнит на две половины, то мы не получим в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в

электричестве положительное и отрицательное электричество не суть два различных, отдельно существующих флюида. Вообще в противоположности различное имеет в качестве противостоящего себе не только *некое* другое, но *свое* другое. Обычное сознание рассматривает различные как равнодушные друг к другу. Говорят: я — человек, а вокруг меня — воздух, вода, животные и вообще другое. Здесь все раздельно. Но философия имеет своей целью изгнать безразличие и познать необходимость вещей так, чтобы другое явилось в качестве противостоящего *своему* другому. Так, например, неорганическая природа должна рассматриваться не только как нечто другое, чем органический мир, но также и как необходимое другое органического мира. Они находятся в существенном отношении друг с другом, и одно существует лишь постольку, поскольку оно исключает из себя другое и именно через это соотносится с ним. Точно так же природа не существует без духа, и дух — без природы. Мы вообще делаем очень важный шаг вперед, когда в области мышления перестаем говорить, что возможно еще и другое. Говоря таким образом, занимаются случайным, истинное же мышление, как было замечено выше, есть мышление о необходимом. То обстоятельство, что новейшее естествознание пришло к признанию, что противоположность, воспринимаемая нами ближайшим образом в магнетизме как полярность, проходит красной нитью через всю природу, есть всеобщий закон природы, мы, без сомнения, должны признать существенным шагом вперед в науке; но при этом следовало бы, чтобы наряду с противоположностью не продолжала без дальнейших околичностей пользоваться признанием голая разность. Так, например, цвета то справедливо рассматриваются как находящиеся по отношению друг к другу в полярной противоположности (так называемые дополнительные цвета), то они снова берутся как безразличные друг к другу и как чисто количественные различия красного, желтого, зеленого и т. д.

Прибавление 2-е. Вместо того чтобы говорить согласно закону исключенного третьего (который есть закон абстрактного рассудка), мы скорее должны были бы сказать: все противоположно. И в самом деле нигде: ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы — нет того абстрактного «или-или», которое утверждается рассудком. Все где-либо существующее есть некое

конкретное и, следовательно, некое в самом себе различное и противоположное. Конечность вещей и состоит в том, что их непосредственное наличное бытие не соответствует тому, что они суть в себе. Так, например, в неорганической природе кислота есть в себе вместе с тем и основание, т. е. ее бытие состоит лишь в ее отнесенности с другим. Но это же означает, что кислота не есть нечто спокойно пребывающее в противоположности, а стремится к тому, чтобы положить себя как то, что она есть в себе. Противоречие — вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя. Но снятое противоречие не есть абстрактное тождество, ибо последнее само есть лишь одна сторона противоположности. Ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть *основание*, которое содержит в себе как снятые и низведенные лишь к идеальным моментам и тождество и различие.

§ 120

Положительное есть то *различное*, которое должно быть для себя и вместе с тем *не* должно оставаться безразличным к своему отношению со своим другим. *Отрицательное* должно быть самостоятельным, быть отрицательным отношением с собой, быть для себя, но вместе с тем оно как отрицательное необходимо должно иметь это свое отношение с собой, свое положительное, лишь в другом. Оба, следовательно, суть положенное противоречие, оба суть в себе одно и то же. Оба суть одно и то же также и для себя, так как каждое из них есть снятие другого и самого себя. Они оба поэтому погружаются в *основание* (gehen zu Grunde),^{57a} или, иначе говоря, существенное различие как различие в себе и для себя есть непосредственно лишь отличие себя от самого себя, содержит в себе, следовательно, тождественное; к такому полному в себе и для себя сущему различию принадлежит, следовательно, как само оно, так и тождество. Как относящееся с собой различие, оно одновременно уже провозглашено и как тождественное с собой, и *противоположное* есть вообще то, что содержит в самом себе одно и его другое, себя и свое противоположное. В-себе-бытие сущности, определенное таким образом, есть *основание*.

*Основание*⁵⁸ есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказалось различие и тождество, рефлексия-в-самое-себя, которая есть столь же и рефлексия-в-другое, и наоборот. Оно есть *сущность*, положенная как *тотальность*.

Примечание. Закон основания гласит: «Все имеет свое достаточное *основание*», т. е. истинная сущность нечто не состоит ни в определении нечто как тождественного с собой, ни в его определении как различного, ни в его определении как только положительного или только отрицательного, а состоит в том, что нечто имеет свое бытие в некоем другом, которое как его тождественное-с-собой есть его сущность. Последняя есть также не абстрактная рефлексия *в самое себя*, а рефлексия *в другое*. Основание есть *в самой себе* сущая сущность, сущность есть существенным образом основание, и она есть основание лишь постольку, поскольку она есть основание нечто, основание некоего другого.

Прибавление. Если мы говорим об основании, что оно есть *единство* тождества и различия, то под этим единством не следует понимать абстрактного тождества, так как в таком случае у нас получилось бы лишь другое название, а на деле — снова лишь то же самое рассудочное тождество, неистинность которого нами уже познана. Чтобы предупредить это недоразумение, можно поэтому также сказать, что основание есть не только единство, но точно так же и различие тождества и различия. Основание, которое сначала обнаружилось перед нами как снятие противоречия, выступает, следовательно, как новое противоречие. Но, как таковое, оно не спокойно пребывает в самом себе, а скорее отталкивает себя от самого себя. Основание есть основание лишь постольку, поскольку оно обосновывает; но то, что произошло из основания, есть лишь оно же само, и в этом заключается формализм основания. Обоснованное и основание имеют одно и то же содержание, и различие между ними есть лишь различие формы между простым отношением с собой и опосредствованием, или положенностью. Когда мы спрашиваем об основаниях вещей, мы стоим вообще на уже раньше [§ 112, прибавление] упомянутой точке зрения рефлексии; мы желаем видеть вещь как бы удвоенно:

во-первых, в ее непосредственности и, во-вторых, в ее основании, где она больше уже не непосредственна. В этом заключается простой смысл так называемого закона достаточного основания, который высказывает лишь то, что вещи должны существенно рассматриваться как опосредствованные. Установлением этого закона мышления формальная логика дает дурной пример другим наукам, поскольку она требует, чтобы они не признавали своего содержания непосредственно, между тем как она сама устанавливает этот закон, не выводя его и не показывая его опосредствования. С таким же правом, с каким логик утверждает, что наша способность мышления так уж устроена, что мы относительно всего принуждены спрашивать об основании, с таким же правом мог бы медик на вопрос, почему тонет человек, упавший в воду, ответить: человек так уж устроен, что он не может жить под водой; точно так же юрист, которому задают вопрос, почему наказывают преступника, мог бы ответить: гражданское общество так уж устроено, что преступления не должны оставаться безнаказанными. Но если даже не принимать во внимание этого требования, которое мы имеем право предъявить к логике, — требования, чтобы она обосновала закон основания, то все же она должна по крайней мере ответить на вопрос, что мы должны понимать под основанием. Обычное объяснение: основание есть то, что имеет следствие, — кажется на первый взгляд более ясным и понятным, чем данное выше определение этого понятия. Но если мы спросим далее, что такое следствие, и получим в ответ объяснение: следствие есть то, что имеет основание, — то обнаружится, что понятность этого объяснения состоит лишь в том, что в нем предполагается известным то, что у нас получилось как результат предшествующего движения мысли. Но дело логики ведь именно и состоит в том, чтобы показать, что мысли, лишь представляемые и как таковые не постигнутые в понятии и не доказанные, образуют ступени самого себя определяющего мышления; таким путем эти мысли вместе с тем постигаются и доказываются.

В повседневной жизни, а также в конечных науках очень часто пользуются этой формой рефлексии, применяя ее для того, чтобы разгадать, как, собственно, обстоит дело с рассматриваемым предметом. Хотя против этого способа рассмотрения ничего нельзя возразить, поскольку дело идет, так сказать, лишь об удовлетворении самых

необходимых домашних потребностей познания, мы все-таки должны заметить, что он не может дать полного удовлетворения ни теоретической, ни практической нашей потребности, и именно потому, что основание еще не имеет в себе и для себя определенного содержания и, следовательно, рассматривая нечто как обоснованное, мы получаем лишь формальное различие между непосредственностью и опосредствованием. Мы видим, например, электрическое явление и спрашиваем о его основании. Если мы получаем ответ, что основание этого явления — электричество, то это то же самое содержание, которое мы непосредственно имели перед собой, и вся разница только в том, что содержание теперь переведено в форму внутреннего.

Но далее следует еще заметить, что основание не только просто тождественно с собой, но также и различно, и можно поэтому указать разные основания для одного и того же содержания; эта разность оснований, согласно понятию различия, совершает дальнейшее поступательное движение и переходит в противоположность, в форму оснований *за* и *против* одного и того же содержания. Если мы рассматриваем, например, какой-нибудь поступок, скажем воровство, то оно есть содержание, в котором можно различать несколько сторон. Этот поступок есть нарушение права собственности; однако вор, который нуждался, благодаря этому поступку получил средства для удовлетворения своих потребностей, и может случиться, что тот, которого обокрали, не делал хорошего употребления из своей собственности. Верно, правда, что имевшее здесь место нарушение собственности представляет собой решающую точку зрения, перед которой должны отступить все другие, но, однако, закон основания не дает нам указания на решающее значение именно этой стороны дела. Правда, согласно обычной формулировке закона, речь идет в нем не об основании вообще, а о *достаточном* основании, и можно было бы поэтому думать, что в приведенном в качестве примера поступке все другие выдвинутые точки зрения, кроме точки зрения нарушения права собственности, суть только основания, но недостаточные основания. Но на это мы должны, однако, заметить, что когда говорят о достаточном основании, то предикат «достаточное» либо излишен, либо он носит такой характер, что выводит нас за пределы категории основания как такового. Излишен и тавтологичен

указанный предикат, если им должна быть выражена вообще лишь способность обосновывать, так как основание есть основание лишь постольку, поскольку оно обладает этой способностью. Если солдат бежит с поля сражения, чтобы сохранить свою жизнь, он, правда, поступает противно закону, однако нельзя сказать, что основание, побудившее его так поступить, не было достаточным, так как в ином случае он остался бы на своем посту. Но далее следует сказать, что если, с одной стороны, все основания достаточны, то, с другой стороны, ни одно основание как таковое не достаточно, и именно потому, что, как мы уже заметили выше, основание еще не имеет в себе и для себя определенного содержания и, следовательно, не самодеятельно и не может ничего произвести. Как мы увидим, только *понятие* есть такое в себе и для себя определенное и, следовательно, самодеятельное содержание, и именно о понятии идет речь у *Лейбница*, когда он говорит о *достаточном* основании и настаивает, что следует рассматривать вещи с этой точки зрения. Лейбниц прежде всего при этом имел в виду еще и в наше время столь излюбленное многими чисто механическое понимание, которое он справедливо объявлял недостаточным. Так, например, когда органический процесс кровообращения сводят лишь к сокращению сердца, то это чисто механическое понимание, и столь же механистичны те теории уголовного права, которые видят цель наказания в обезвреживании преступника, запугивании или в других подобных внешних основаниях. На деле к Лейбницу очень несправедливы те, которые думают, что он удовлетворялся чем-то столь скудным, как формальный закон основания. Выдвинутый им способ рассмотрения есть прямая противоположность тому формализму, который успокаивается на одних лишь основаниях там, где требуется постигающее в понятиях познание. В этом отношении Лейбниц противопоставлял друг другу *causas efficientes* и *causas finales*⁵⁹ и требовал не останавливаться на первых, а двигаться дальше и проникать в последние. Согласно этому различию, свет, тепло, влага должны были бы рассматриваться как *causae efficientes*, но не как *causae finalis* роста растений, последней же будет не что иное, как понятие самого растения.

Здесь можно еще заметить, что останавливаться на одних только основаниях (главным образом в области

права и нравственности) свойственно вообще точке зрения и принципу софистов. Когда говорят о софистике, под нею обыкновенно понимают лишь такой способ рассмотрения, который ставит себе задачей искажать право и истину и вообще представлять вещи в ложном свете. Эта тенденция, однако, не принадлежит непосредственно софистике, точка зрения которой есть не что иное, как точка зрения рассуждательства (*des Rasonnements*). Софисты выступили в Греции в ту эпоху, когда греков в религиозной и нравственной области перестали удовлетворять одни лишь авторитет и традиция и когда они почувствовали потребность осознать как опосредствованное мышлением то, что они должны были признавать для себя значимым. Этому требованию софисты пошли навстречу, обучая отыскивать различные точки зрения, с которых можно рассматривать вещи, а эти различные точки зрения суть прежде всего не что иное, как основания. Но, как мы заметили раньше, поскольку основание еще не имеет в себе и для себя определенного содержания и можно так же легко находить основания для безнравственных и противоправных действий, как для нравственных и правовых, постольку решение того, какие основания должны быть признаны имеющими значение, оказывается предоставленным субъекту. От его индивидуального устроения и индивидуальных намерений зависит, какому основанию он отдаст предпочтение. Этим подрывается объективная почва того, что имеет значимость в себе, того, что всеми признано, и благодаря этой отрицательной стороне софистики софисты заслуженно получили ту дурную репутацию, о которой мы упомянули выше. Сократ, как известно, вел борьбу с софистами, но он боролся с ними не тем, что просто противопоставлял их рассуждению авторитет и традицию, а скорее тем, что он диалектически вскрывал несостоятельность одних лишь оснований и в противовес последним выдвигал справедливость и добро, вообще всеобщее или понятие воли. Если в наше время не только при рассмотрении мирских дел, но также и в проповедях преимущественно лишь резонируют и, например, приводят всевозможные основания для благодарности, которой мы обязаны богу, то Сократ, равно как и Платон, не поколебался бы объявить такого рода рассуждения софистикой, ибо, как мы сказали, для последней характерно не

содержание, которое может быть и истинным, а форма оснований, благодаря которой можно как все защищать, так и нападать на все. В наше богатое рефлексией и резонирующее время человек, который не умеет указать хорошего основания для всего, что угодно, даже для самого дурного и превратного, должен быть уж очень недалеким. Все, что есть в мире испорченного, испорчено на хороших основаниях. Апелляция к основаниям, доводам сначала заставляет нас отказаться от того, чего мы придерживались; но когда мы знакомимся на опыте, как обстоит дело с основаниями, то мы становимся глухими к ним, и они перестают нам импонировать.

§ 122

Сущность есть сначала видимость и опосредствование *в самой себе*. Как тотальность опосредствования ее единство с собой теперь положено как снятие различий и поэтому снятие опосредствования. Это, следовательно, восстановление *непосредственности*, или *бытия*; но это восстановление бытия, поскольку оно *опосредствовано снятием опосредствования*. Это — *существование* (die Existenz).

Примечание. Основание здесь еще не имеет *содержания*, определенного в себе и для себя, оно также еще не есть цель, поэтому оно ни *деятельно*, ни *продуктивно*; некое существование лишь *происходит* из основания. *Определенное* основание есть поэтому нечто формальное; оно есть какая-либо определенность, поскольку эта определенность полагается как *отнесенная с самой собой*, как утверждение (als Affirmation), находящееся в отношении с зависящим от него непосредственным существованием. Именно потому, что определенное основание есть *основание*, оно есть также *хорошее* основание, ибо «хорошее», говоря совершенно абстрактно, — значит только некое утвердительное, и хороша всякая определенность, которая каким-нибудь образом может быть высказана как свершившееся утвердительное. Для всего поэтому можно найти и указать основание, и *хорошее основание* (например, хороший мотив действия) может вызвать какое-нибудь действие или *не вызвать* его, может иметь следствие или *не иметь* его. Побудительный мотив становится действием, например, лишь после присоединения к нему воли, и лишь воля делает его действенным и причиной.

в. Существование

§ 123

Существование есть непосредственное единство рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое. Оно есть поэтому неопределенное множество существующих как рефлексированных в самое себя и одновременно также видимых в другом (*in-Anderes-scheinen*), *относительно* существующих, которые образуют мир взаимозависимостей и бесконечное сцепление оснований и обосновываемых. Основания сами суть существования, и существующие суть также со многих сторон столь же основания, сколь и обоснованные.

Прибавление. Выражение *Existenz* (существование, от слова *existere*) указывает на происхождение из чего-то, и существование есть бытие, происшедшее из основания, восстановленное через снятие опосредствования. Сущность как снятое бытие первоначально обнаружилась для нас как видимость в самой себе, и определения этой видимости суть тождество, различие и основание. Последнее есть единство тождества и различия, и, как таковое, оно есть вместе с тем различие себя от самого себя. Но отличное от основания столь же мало есть голое различие, сколь мало основание само есть абстрактное тождество. Основание есть снятие самого себя, и то, к чему оно снимает себя, результат его отрицания, есть существование. Последнее как происшедшее из основания содержит его в самом себе, и основание не остается позади существования, а состоит лишь в том, что снимает себя и переводит себя в существование. Понимание этого мы находим также и в обычном сознании постольку, поскольку, рассматривая основание чего-то, мы видим в этом основании не нечто абстрактно внутреннее, а скорее нечто в свою очередь существующее. Так, например, мы берем в качестве основания пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир прежде всего предстает рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые, одновременно рефлексированные в самое себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое. В этой пестрой игре мира как совокупности существующих вначале нигде не видно

твердой опоры; все выступает здесь только как относительное, обусловленное другим и обусловливающее другое. Рефлектирующий рассудок занимается отыскиванием и прослеживанием этих всесторонних отношений, но вопрос о конечной цели остается при этом без ответа, и поэтому потребность постигающего в понятиях разума выходит вместе с дальнейшим развитием логической идеи за пределы этой точки зрения голой относительности.

§ 124

Рефлексия-в-другое существующего, однако, нераздельна от рефлексии-в-самое-себя; основание есть их единство, из которого произошло существование. Сущее содержит в самом себе поэтому относительность и свою многообразную связь с другими существующими и *рефлектирует* в самое себя как *основание*. Таким образом, существующее есть *вещь*.

Примечание. *Вещь в себе*, приобретая такую известность в кантовской философии, показывает нам себя здесь в процессе своего возникновения, а именно как абстрактную рефлексию-в-самое-себя в противоположность рефлексии-в-другое и различными определениями вообще — рефлексией, за которую цепляются как за пустую *основу* этих определений.

Прибавление. Если утверждают, что *вещь в себе* непознаваема, то с этим можно согласиться постольку, поскольку под процессом познания понимают постижение предмета в его конкретной определенности, а вещь в себе есть не что иное, как совершенно абстрактная и неопределенная вещь вообще. Впрочем, с тем же правом, с которым говорят о *вещи в себе*, можно было бы также говорить о *качестве в себе*, *количестве в себе* и так далее о всех других категориях и понимать под этим данные категории в их абстрактной непосредственности, т. е. в отвлечении от их развития и внутренней определенности. То обстоятельство, что именно лишь вещь фиксируется в своем «в себе», мы должны рассматривать как произвол рассудка. Но выражение «в себе» применяется, далее, также к содержанию как природного, так и духовного мира, и соответственно этому говорят, например, об электричестве или о растении *в себе*, а также о человеке или государстве *в себе*, понимая под «в себе» этих предметов то, что они по-настоящему представляют собой. Здесь дело обстоит так же, как с вещью в себе вообще,

и именно так, что, когда мы останавливаемся только на «в себе» предметов, мы понимаем их не в их истине, а в односторонней форме голой абстракции. Так, например, человек в себе есть ребенок, задача которого состоит не в том, чтобы оставаться в этом абстрактном и неразвитом «в себе», а в том, чтобы стать также и *для себя* тем, что он пока есть лишь *в себе*, а именно свободным и разумным существом. И точно так же государство «в себе» есть еще неразвитое, патриархальное государство, в котором содержащиеся в понятии государства различные политические функции еще не конституировались соответственно своему понятию. В том же смысле можно также рассматривать росток как растение в себе. Эти примеры должны показать нам, что очень заблуждаются те, которые думают, что «в себе» вещей или вещь в себе есть вообще нечто недоступное нашему познанию. Все вещи суть сначала *в себе*, но на этом дело не останавливается, и подобно тому, как природа ростка, который есть растение в себе, состоит лишь в том, что он развивается, вещь вообще переступает пределы голого в себе как абстрактной рефлексии-в-самое-себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя так же, как рефлексию-в-другое, *поэтому она обладает свойством*.

с. Вещь

§ 125

Вещь есть тотальность как положенное в едином развитии определений основания и существования. Со стороны одного из своих моментов — *рефлексии-в-другое* — она имеет в себе различия, благодаря которым она есть *определенная* и конкретная вещь. а) Эти определения различаются *друг от друга*; в вещах, а не в самих себе имеют они свою рефлексию-в-самое-себя. Они суть свойства вещей, и их отношение с вещами находит выражение в слове «обладать» (haben).

Примечание. *Обладание* как отношение занимает место *бытия*. Хотя нечто имеет также *качество*, но это перенесение обладания на сущее не точно, так как такая определенность, как качество, непосредственно едина с нечто, и нечто *перестает быть*, когда оно теряет свое качество. *Вещь* же есть рефлексия-в-самое-себя как тождество, отличное также и от различия, от своих определений. Глагол haben (обладать) употребляется во многих языках для обозначения *прошедшего*, и справедливо употреб-

ляется, так как прошедшее есть *снятое бытие*, и дух есть рефлексия-в-самое-себя этого прошедшего; лишь в духе оно имеет еще наличие (*Bestehen*), но дух отличает это снятое в нем бытие также и от себя.

Прибавление. В вещи все рефлексивные определения возвращаются как существующие. Так вещь, сначала как вещь в себе, есть тождественное с собой. Но тождества, как мы видели, нет без различия, и свойства, которыми обладает вещь, суть существующие различия (*Unterschied*) в форме разности (*Verschiedenheit*). Если раньше разные обнаруживали свое равнодушие друг к другу и их отношение друг с другом было положено лишь внешним их сравнением, то теперь мы имеем в лице вещи связь, которая объединяет разные свойства. Не надо, впрочем, смешивать свойства с качеством. Говорят, правда, также: нечто *обладает* качествами. Это выражение, однако, неуместно, поскольку слово «обладать» внушает мысль о самостоятельности, которая еще не присуща непосредственно тождественному со своими качествами нечто. Нечто есть то, что оно есть, только благодаря своему качеству, между тем как, напротив, вещь, хотя она также существует лишь постольку, поскольку она обладает свойствами, все же не связана неразрывно с тем или другим определенным свойством и, следовательно, может также и потерять его, не перестав из-за этого быть тем, что она есть.

§ 126

β) Но рефлексия-в-другое есть в сфере *основания* непосредственно в себе самой также и рефлексия-в-самое-себя. Свойства поэтому также тождественны себе, *самостоятельны* и свободны от их связанности с вещью. Но так как они суть *отличные друг от друга* определенности вещи, они сами не суть вещи, ибо вещи конкретны, а суть в себя рефлексированные существования как абстрактные определенности, *материи*.

Примечание. Материи, например магнетическая; электрическая, и не называются *вещами*. Они суть качества в собственном смысле слова, единые со своим бытием, суть определенности, достигшие непосредственности как бытия, которое есть рефлексированное бытие, существование.

Прибавление. Возведение свойств, которыми вещь *обладает*, в самостоятельные материи или вещества, из

которых она *состоит*, обосновано, несомненно, в понятии вещи и встречается поэтому также и в опыте. Но если из того, что известные свойства вещи, как, например, цвет, запах и т. д., можно изображать как особые вещества цвета, запаха и т. д., мы сделаем вывод, что этим все и кончается, и что для того, чтобы узнать, что собственно происходит в вещах, мы ничего другого не должны делать, как разлагать их на те вещества, из которых они составлены, то этот вывод противоречит как мысли, так и опыту. Это разложение на самостоятельные вещества находит надлежащее место только в неорганической природе, и химик совершенно прав, разлагая, например, поваренную соль или гипс на их вещества и говоря затем, что кухонная соль состоит из соляной кислоты и натрия, а гипс — из серной кислоты и извести. Наука о Земле точно так же рассматривает с полным правом гранит как сложное тело, состоящее из кварца, полевого шпата и глиммера. Эти вещества, из которых состоит данная вещь, сами в свою очередь суть вещи, которые как таковые могут быть снова разложены на более абстрактные вещества (как, например, серная кислота, которая состоит из серы и кислорода). В то время как такого рода вещества или материи могут быть фактически представлены как существующие для себя, часто бывает также, что другие свойства вещей тоже рассматриваются как особые материи, хотя они и не обладают этой самостоятельностью. Так, например, говорят о теплороде, об электрической и магнетической материях, а между тем эти вещества и материи должны рассматриваться как голые фикции рассудка. Таков вообще метод абстрактной рассудочной рефлексии: она произвольно выхватывает отдельные категории, обладающие значимостью лишь как определенные ступени развития идеи, и затем применяет их таким образом, что к ним сводятся все привлеченные к рассмотрению предметы; это делается, как утверждают, для того, чтобы объяснить эти предметы, но на самом деле такое сведение противоречит непредубежденному созерцанию и опыту. Понимание вещей как состоящих из самостоятельных веществ применяется часто в таких областях, в которых оно больше уже не обладает силой. Уже в пределах природы в применении к органической жизни эта категория оказывается неудовлетворительной. Говорят, правда, что животное состоит из костей, мускулов, нервов и т. д., однако непосредственно ясно, что здесь

совсем иное положение дел, чем с куском гранита, который состоит из вышеназванных веществ. В граните эти вещества относятся совершенно равнодушно к своему соединению и могут столь же прекрасно существовать и без него; различные же части и члены органического тела сохраняются только в их соединении, и, отделенные друг от друга, они перестают существовать как таковые.

§ 127

Материя, таким образом, есть *абстрактная*, или неопределенная рефлексия-в-другое, или она есть рефлексия-в-самое-себя, но при этом как *определенная*; она есть поэтому *налично сущая вечность*, устойчивость вещей. Вещь, таким образом, имеет в материях свою рефлексия-в-самое-себя (противоположное тому, что мы видели в § 125), состоит не из себя, а *из материй*, и есть только их поверхностная связь, внешнее соединение их.

§ 128

γ) Материя как *непосредственное единство* существования с собой также равнодушна к определенности; многие разные материи сливаются поэтому в *одну материю*, в существование, имеющее рефлексивное определение *тождества*; по отношению к единой материи эти различные определенности и внешнее *отношение*, в котором они находятся друг с другом в вещи, суть *форма*, т. е. рефлексивное определение различия, но как существующее и как тотальность.

Примечание. Эта единая, лишенная определений материя есть то же самое, что и вещь в себе, но последняя в себе совершенно абстрактна, а материя есть в себе также сущее для другого, в первую очередь для формы.

Прибавление. Каждая из различных материй, из которых состоит вещь, *в себе* есть то же самое, что и другая. Мы получаем, следовательно, одну материю вообще, в которой различие положено как внешнее ей, т. е. как голая форма. Понимание всех без исключения вещей как имеющих своей основой одну и ту же материю и различающихся друг от друга лишь внешне (со стороны своей формы) очень привычно рефлектирующему сознанию. Материя сама по себе признается при этом совершенно неопределенной, но способной получить какое угодно определение и вместе с тем безусловно перманентной и

остающейся равной самой себе во всех переходах и изменениях. В конечных вещах мы, несомненно, находим это равнодушие материи к определенным формам; так, например, мраморная глыба равнодушна к тому, дадут ли ей форму той или другой статуи или колонны. При этом не следует, однако, упускать из виду, что такая материя, как мраморная глыба, лишь относительно (по отношению к скульптору) равнодушна к форме, но отнюдь не бесформенна вообще. Соответственно этому минералог и рассматривает лишь относительно бесформенную мраморную глыбу как определенную формацию камня и отличает ее от других также определенных формаций, например от песчаника, порфира и т. п. Лишь абстрагирующий рассудок, следовательно, фиксирует материю в ее изолированности и как бесформенную в себе; на деле же, напротив, мысль о материи, безусловно, заключает в себе принцип формы, и поэтому мы нигде в опыте и не встречаем существование бесформенной материи. Понимание материи как изначально данной и в себе бесформенной очень древне, и мы его встречаем уже у греков сначала в мифическом образе хаоса, который представляют себе как бесформенную основу существующего мира; следствием этого представления является рассмотрение бога не как творца Вселенной, а только как мирообразователя, как демиурга. Более глубокое воззрение, напротив, признает, что бог сотворил мир из ничего; этим высказывается вообще, с одной стороны, что материя как таковая не обладает самостоятельностью, и, с другой, — что форма не привходит в материю извне, а как тотальность носит принцип материи в самой себе; эта свободная и бесконечная форма, как мы вскоре увидим, есть *понятие*.

§ 129

Вещь, таким образом, распадается на *материю* и *форму*, каждая из которых есть тотальность вещиности и самостоятельно существует для себя. Но *материя*, которая должна быть положительным, неопределенным существованием, содержит как существование столь же рефлексию-в-другое, сколь и в-себе-бытие; как единство этих определений она сама есть тотальность формы. Форма же как тотальность уже содержит в себе определение рефлексии-в-самое-себя, или, иначе говоря, как *относящаяся с собой* форма она обладает тем, что должно составлять

определение материй. Обе они суть *в себе* одно и то же. Это их единство, будучи *положено*, есть вообще *отношение* между формой и материей, которые тем не менее также и различны.

§ 130

Вещь как эта тотальность представляет собой противоречие, заключающееся в том, что со стороны своего отрицательного единства она есть *форма*, в которой материя определена и низведена на степень *свойств* (§ 125), и вместе с тем она *состоит* из *материй*, которые в рефлексии вещи в самое себя столь же самостоятельны, сколь и подверглись отрицанию. Вещь, таким образом, есть *существенное существование*, снимающее себя в самом себе, есть *явление*.

Примечание. *Отрицание*, так же *положенное* в вещи, как и самостоятельность материй, мы встречаем в физике как *пористость*. Каждая из многочисленных материй (цветовое вещество, пахучее вещество и другие, среди которых, по мнению некоторых физиков, находится также и звуковое вещество, а затем еще и тепловое вещество, электрическая материя и т. д.) *также подвергается отрицанию*, и в этом их отрицании, в их порах находятся многие другие самостоятельные материи, которые также пористы и со своей стороны дают существовать внутри себя другим материям. Поры не представляют собой ничего *эмпирического*, а суть изобретение рассудка, который представляет себе таким образом момент отрицания самостоятельных материй и прикрывает дальнейшее развитие противоречий той туманной путаницей, в которой все материи *самостоятельны* и каждая из них *также отрицает* другую. Если подобным же образом гипостазировались способности или деятельности духа, то их живое единство тоже превращается в путаное представление о воздействии их друг на друга.

Как эти поры (речь идет не о порах в органических телах — о порах дерева, кожи и т. д., — а о порах в так называемых материях, как, например, в цветовом, тепловом и т. д. веществах или в металлах, кристаллах и т. п.) не находят своего подтверждения в опыте, так и сама материя, а также оторванная от формы вещь, слагающаяся из материй, или вещь, которая сама устойчива и лишь обладает свойствами, — все это продукты рефлектирующего рассудка, который, наблюдая и думая, что он

сообщает то, что он наблюдает, на самом деле создает метафизику, представляющую во всех отношениях протворение, остающееся, однако, от него скрытым.

В ЯВЛЕНИЕ

§ 131

Сущность должна *являться*. Ее видимость (Scheinen) в ней есть ее снятие в непосредственность, которая как рефлексия-в-самой-себе есть *устойчивое существование* (Bestehen) (материя), тогда как *форма* есть рефлексия-в-другое, *снимающее себя* устойчивое существование. Видимость есть то определение, благодаря которому сущность есть не бытие, а сущность; развитая же видимость есть явление. Сущность поэтому не находится *за* явлением или *по ту сторону* явления, но именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление.

Прибавление. Существование, положенное в его протворении, есть явление. Последнее не следует смешивать с голой видимостью. Видимость есть ближайшая истина бытия или непосредственности. Непосредственное не есть то, чем мы его предполагаем, не есть нечто самостоятельное, зависящее только от себя, а есть лишь видимость, и как видимость оно сосредоточено в простоте сущей в самой себе сущности. Последняя есть ближайшим образом тотальность видимости в самой себе, но она не остается в этом внутреннем, а выступает как основание вовне, в существование, и последнее как имеющее свое основание не в самом себе, а в некоем другом как раз и есть только явление. Когда мы говорим о явлении, мы связываем с ним представление о неопределенном многообразии существующих вещей, бытие которых есть всецело лишь опосредствование и которые, следовательно, не имеют своего основания в самих себе, но имеют силу лишь как моменты. Отсюда следует вместе с тем, что сущность не остается позади или по ту сторону явления, а скорее, как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарит ему радость существования. Положенное так явление не стоит на собственных ногах и имеет свое бытие не в самом себе, а в чем-то другом. Бог, который как сущность есть благодать, потому

что он дает существование моментам своей видимости в самой себе, создает мир; но он вместе с тем есть власть над этими моментами и как справедливость показывает, что содержание этого существующего мира, поскольку последний хочет существовать для себя, есть только явление.

Явление есть вообще очень важная ступень логической идеи, и можно сказать, что философия отличается от обыденного сознания тем, что она рассматривает как простое явление то, чему обыденное сознание приписывает значимость сущего и самостоятельность. Но при этом важно основательно понять значение явления, а именно: когда говорят о чем-либо, что оно есть *только* явление, это может быть неправильно понято в том смысле, будто в сравнении с этим лишь являющимся *сущее*, или *непосредственное*, есть нечто высшее. На деле здесь имеет место как раз обратное: явление есть нечто высшее, чем простое бытие. Явление есть вообще истина бытия и более богатое определение, чем последнее, поскольку содержит в себе объединенными моменты рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое, тогда как бытие, или непосредственность, напротив, еще односторонне лишено отношений и (кажущимся образом) зависит лишь от себя. Но все же это «лишь», несомненно, указывает на недостаток явления, и этот недостаток состоит в том, что явление пока еще надломлено в самом себе, не имеет в самом себе опоры.

Выше, чем голое явление, прежде всего *действительность*; о ней как о третьей ступени сущности мы будем говорить далее.

В истории новой философии именно *Канту* принадлежит та заслуга, что он первый снова выдвинул вышеуказанное различие между обыденным и философским сознанием. Кант, однако, остановился на полпути, поскольку он понимал явление лишь в субъективном смысле и вне его фиксировал абстрактную сущность как недоступную нашему познанию *вещь в себе*. Но быть лишь явлением — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, но, низводя его на степень просто явления, именно таким способом манифестирует себя как сущность. Нельзя, впрочем, ставить в вину наивному сознанию то, что оно

в своем стремлении к тотальности не успокаивается на утверждении субъективного идеализма о том, что мы имеем дело исключительно лишь с явлениями. Однако с этим наивным сознанием легко приключается та беда, что, берясь за спасение объективности познания, оно возвращается к абстрактной непосредственности и без дальнейших околичностей принимает ее за истинное и действительное. *Фихте* в своем небольшом произведении под заглавием «Ясное как солнце изложение широкой публике подлинной сущности новейшей философии; опыт принудить читателя к пониманию» рассмотрел в популярной форме антагонизм между субъективным идеализмом и непосредственным сознанием; в форме диалога между автором и читателем он старается показать правомерность субъективно-идеалистической точки зрения. В этом диалоге читатель жалуется на то, что ему, читателю, никак не удастся стать на эту точку зрения, и высказывает то безотрадное настроение, которое внушает ему мысль, что окружающие его вещи представляют собой не действительные вещи, а только явления. Мы, несомненно, не можем ставить в вину читателю эту скорбь, поскольку от него требуют, чтобы он считал себя заключенным в безысходном кругу одних лишь субъективных представлений. Впрочем, если отказаться от чисто субъективного понимания явления, то мы должны будем сказать, что у нас есть все основания быть довольными тем, что в лице окружающих нас вещей мы имеем дело только с явлениями, а не с прочными и самостоятельными существованиями, так как в последнем случае мы как телесно, так и духовно умерли бы с голоду.

а. Мир явлений

§ 132

Являющееся существует таким образом, что его *устойчивость* непосредственно снимается, и последняя есть лишь *один* из моментов самой формы. Форма содержит в самой себе устойчивость, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, в рефлексии-в-самое-себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким

образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивой формой и, следовательно, также и отсутствием устойчивости. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство отношения с собой, и существование разворачивается в *тотальность* и *мир* явлений, в мир рефлексированной конечности.

в. Содержание и форма

§ 133

Внеположность мира явлений есть тотальность и полностью содержится в своем *отношении с собой*. Отношение явления с собой, таким образом, вполне определено, имеет *форму* в самом себе, и так как оно обладает ею в этой тождественности, то оно обладает ею как *существенной устойчивостью*. Таким образом, форма есть *содержание*, а в своей развитой определенности она есть закон явлений. В форму же, поскольку она не рефлексирована в самое себя, входит отрицательный момент явления, несамостоятельное и изменчивое, — она есть *равнодушная, внешняя форма*.

Примечание. При рассмотрении противоположности между формой и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а форма в одно и то же время *и* содержится в самом *содержании*, и представляет собой нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она как рефлексированная в самое себя есть содержание; во-вторых, она как *нерефлексированная* в самое себя есть *внешнее, безразличное для содержания существование*. В себе здесь дано абсолютное отношение между формой и содержанием, а именно: переход их друг в друга, так что *содержание* есть не что иное, как *переход формы* в содержание, а *форма* — *переход содержания* в форму. Этот переход есть одно из важнейших определений. Но он *полагается* впервые в *абсолютном отношении*.

Прибавление. Форма и содержание представляют собой пару определений, которыми рефлексирующий рассудок часто пользуется и преимущественно так, что содержание рассматривается им как *существенное и самостоятельное*, а форма, напротив, как *несущественная и несамостоятельная*. Против этого следует, однако, заметить, что на деле оба одинаково *существенны* и что нет бесформенного содержания, точно так же как нет бесформенного веще-

ства: отличаются же они (содержание и вещество, или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе и не лишено формы, однако в своем наличном бытии обнаруживает себя равнодушным к ней; напротив, содержание как таковое есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что оно содержит в себе развитую форму. Мы находим также, однако, далее, что форма бывает равнодушной к содержанию и его внешнему существованию, и это бывает именно потому, что явление вообще еще обременено внешностью. Возьмем, например, книгу: для ее содержания, конечно, безразлично, написана она или напечатана, переплетена она в картон или в кожу. Но это отнюдь не значит, что (если отвлечься от такой внешней и безразличной формы) само содержание книги бесформенно. Существует, разумеется, достаточно много книг, которые справедливо можно назвать бесформенными также и со стороны их содержания. Но здесь имеется в виду, однако, не отсутствие всякой формы, а лишь отсутствие *надлежащей* формы. Но эта надлежащая форма так мало безразлична для содержания, что она, скорее, составляет само это содержание. Произведение искусства, которому недостает надлежащей формы, не есть именно поэтому подлинное, т. е. истинное, произведение искусства, и для художника как такового служит плохим оправданием, если говорят, что по своему содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собой истинные произведения искусства. Можно сказать об «Илиаде», что ее содержанием является Троянская война или, еще определеннее, гнев Ахилла; это дает нам все, и одновременно еще очень мало, ибо то, что делает «Илиаду» «Илиадой», есть та поэтическая форма, в которой выражено содержание. Точно так же содержанием «Ромео и Джульетты» является гибель двух любящих вследствие раздора между их семьями; но это еще не бессмертная трагедия Шекспира. Что же касается, далее, отношения между содержанием и формой в научной области, то мы для пояснения этого отношения должны напомнить о различии между философией и остальными науками. Конечный характер последних состоит вообще в том, что в них мышление как только формальная деятельность берет свое содержание извне, как данное и что содержание в них не осознается как

определенное изнутри мыслью, лежащей в его основании, что, следовательно, содержание и форма не вполне проникают друг в друга; между тем в философии это раздвоение отпадает, и ее поэтому можно назвать бесконечным познанием. Однако и философское мышление очень часто также рассматривается как одна лишь формальная деятельность; в особенности это относится к логике, которая по всеобщему признанию имеет дело лишь с мыслями как таковыми, и считается неподлежащим спору, что она бессодержательна. Если под содержанием понимать лишь то, что можно ощупать руками, вообще чувственно воспринимаемое, то мы охотно согласимся, что как философия вообще, так и в особенности логика не имеют *никакого* содержания, т. е. не имеют такого чувственно воспринимаемого содержания. Но уже обычное сознание и всеобщее словоупотребление отнюдь не понимают под содержанием исключительно то, что может быть чувственно воспринимаемо, или вообще только наличное бытие. Когда говорят о бессодержательной книге, то под этим, как известно, понимают не только книгу с пустыми страницами, а и книгу, содержание которой таково, что оно почти равняется отсутствию всякого содержания. При более строгом рассмотрении окажется в последнем счете, что то, что образованное сознание называет содержанием, есть не что иное, как богатство мысли. Но тем самым признается, что не следует рассматривать мысли как безразличные к содержанию и в себе пустые формы и что как в искусстве, так и во всех других областях истинность и деятельность содержания существенным образом зависят от того, что оно оказывается тождественным с формой.

§ 134

Но *непосредственное* существование есть определенность как самой устойчивости содержания, так и формы. Это непосредственное существование есть поэтому в той же мере внешнее определенности содержания, в какой эта внешность, которой содержание обладает благодаря моменту своей устойчивости, важна для содержания. Явление, положенное таким образом, есть *отношение*, в котором одно и то же, содержание есть развитая форма, внешность и *противоположность* самостоятельных существований и их *тождественное* отношение, и только в этом тождественном отношении различные и суть то, что они суть.

а) *Непосредственное* отношение есть отношение целого и частей; содержание есть целое и *состоит* из частей (формы), из своей противоположности. Части отличны друг от друга и самостоятельны. Но они представляют собой части только в их тождественном отношении друг с другом или, другими словами, постольку, поскольку они, взятые вместе, составляют целое. Но это *вместе* есть противоположность и отрицание части.

Прибавление. Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления. Все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее не абстрактно для себя, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другим.

Отношение целого и частей *неистинно* постольку, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу. Целое по своему понятию есть то, что содержит в себе части. Но если целое будет положено как то, что оно есть по своему понятию, если оно будет разделено, то оно перестанет быть целым. Существуют, правда, вещи, которые соответствуют этому отношению, но они поэтому и представляют собой только низкие и неистинные существования. При этом следует вообще напомнить о том, что когда в философском обсуждении говорится о неистинном, то это не должно понимать так, что этого неистинного не существует. Дурное государство или больное тело могут все же существовать; но эти предметы неистинны, ибо их понятие и их реальность не соответствуют друг другу.

Отношение целого и частей как непосредственное отношение есть нечто очень понятное рефлектирующему рассудку, и он поэтому часто удовлетворяется им даже там, где на самом деле имеют место более глубокие отношения. Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они есть то, что они есть, лишь в их единстве и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами,

а с трупами. Этим мы не хотим сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, но что внешнего и механического отношения целого и частей недостаточно, для того чтобы познать органическую жизнь в ее истине. И если так обстоит дело с органической жизнью, то в гораздо большей мере это верно в случае применения этого отношения к духу и образованиям духовного мира. Хотя в психологии не говорят явно о частях души или духа, но все-таки в основании чисто рассудочного рассмотрения этой дисциплины также лежит представление об этом конечном отношении постольку, поскольку различные формы духовной деятельности, так называемые особенные силы и способности, перечисляются и описываются друг за другом только в их изолированности.

§ 136

β) Тожественное в этом отношении, имеющееся в нем отношение с собой, непосредственно есть, следовательно, *отрицательное* отношение с собой. И оно есть такое отношение именно как опосредствование, в котором тождественное *равнодушно* к различию, и в то же время оно [тождественное] есть *отрицательное* отношение с собой, которое отталкивает самое себя как рефлексию-в-самое-себя к различию, полагает себя существующим как рефлексия-в-другое и, наоборот, возвращает эту рефлексию-в-другое к отношению с собой и к равнодушию; это — отношение силы и ее *обнаружения*.

Примечание. Отношение целого и частей есть непосредственное и потому лишенное мысли отношение и переход тождества-с-собой в разность.

Здесь переходят от целого к частям и от частей к целому, забывая, что каждый из этих двух членов противоположен другому, и принимая то целое, то части за самостоятельные существования. Или, иными словами, так как части существуют в целом, а целое состоит из частей, то в разное время то один, то другой член есть *устойчивое* существование, а его другое — *несущественное*. Механическое отношение в его поверхностной форме состоит вообще в том, что части выступают как самостоятельные по отношению друг к другу и к целому.

Прогресс в бесконечное, связанный с *делимостью* материи, может воспользоваться также этим отношением, и он состоит тогда в лишенном мысли попеременном чередовании обеих этих сторон. Вещь берут вначале как нечто

целое, а затем переходят к *определению частей*; это опровержение после этого забывается, и то, что было частью, рассматривается как целое, затем снова выступает определение части и т. д. до бесконечности. Но эта бесконечность, взятая как отрицательное, представляет собой *отрицательное* отношение отношения к себе, *силу*, тождественное с собой целое как в-себе-бытие и как снимающее это в-себе-бытие и обнаруживающее себя и, наоборот, обнаружение, исчезающее и возвращающееся в силу.

Несмотря на эту бесконечность, сила также и конечна, ибо содержание, то, что представляет собой *одно и то же* в силе и ее обнаружении, есть это тождество лишь *в себе*; каждая сторона отношения еще не есть для себя конкретное тождество, еще не есть тотальность. Обе стороны вследствие этого разнятся друг от друга, и отношение их есть нечто *конечное*. Сила нуждается поэтому в возбуждении извне, действует слепо, и благодаря этой неудовлетворительности формы содержание также ограничено и случайно. Оно еще не истинно тождественно с формой, еще не представляет собой понятия и цели, которая была бы в себе и для себя определенной целью. Это различие в высшей степени существенно, но его нелегко понять: оно точно определится лишь в самом понятии цели. Если его не принимают во внимание, то это приводит к путаному пониманию бога как силы; этой путаностью страдает в особенности понимание бога *Гердером*.

Часто говорят, что *природа* самой *силы неизвестна* и мы познаем лишь ее обнаружение. Но с одной стороны, *определение содержания силы* целиком совпадает с содержанием *обнаружения*, и объяснение какого-нибудь явления некоей силой есть поэтому пустая тавтология. То, что остается неизвестным, есть, следовательно, на самом деле не что иное, как та пустая форма рефлексии-в-самосебя, которая только и отличает силу от обнаружения, — форма, которая как раз довольно хорошо известна. Эта форма ничего не прибавляет к содержанию и к закону, которые познаются единственно только из явления. Нас, кроме того, всегда уверяют, что, говоря об обнаружении силы, мы ничего не утверждаем относительно природы силы. Непонятно в таком случае, зачем форма силы введена в науку. С другой стороны, природа силы во всяком случае есть нечто неизвестное, ибо еще недостает необходимости связи содержания силы как в самом себе,

так и в его ограниченности, т. е. в определенности содержания силы через посредство некоего другого вне его.

Прибавление 1-е. Отношение силы и ее обнаружения должно рассматриваться как бесконечное по сравнению с непосредственным отношением целого и частей, так как в отношении силы и ее обнаружения положено тождество обеих сторон, которое в отношении целого и частей имелось пока еще только в себе. Целое, хотя оно и состоит из частей, перестает, однако, быть целым, когда его делят; сила же, напротив, показывает себя силой лишь благодаря тому, что она обнаруживает себя и в своем обнаружении возвращается к самой себе, ибо обнаружение есть само в свою очередь сила. Но далее следует сказать, что это отношение снова конечно, и его конечность состоит вообще в этой опосредствованности, подобно тому как, наоборот, отношение целого и частей оказалось конечным из-за его непосредственности. Конечность опосредствованного отношения силы и ее обнаружения проявляется прежде всего в том, что каждая сила обусловлена и для своего существования нуждается помимо себя в чем-то другом. Так, например, магнетическая сила имеет, как известно, своим носителем преимущественно железо, другие свойства которого (цвет, удельный вес, соотношение с кислотами и т. д.) не связаны с этим отношением к магнетизму. Точно так же обстоит дело со всеми прочими силами, которые всегда обусловлены и опосредствованы еще другими силами. Конечность силы, далее, обнаруживается в том, что она нуждается в возбуждении, для того чтобы обнаружиться. То, чем сила возбуждается, само в свою очередь есть обнаружение некоторой силы, которая, для того чтобы обнаружиться, также должна быть возбуждена. Мы, таким образом, получаем либо снова бесконечный прогресс, либо взаимность возбуждения и возбужденности, причем, однако, здесь все еще недостает абсолютного начала движения. Сила еще не есть подобно цели то, что определяет себя в самой себе; содержание ее есть заданное, и тем самым внешнее ей содержание, и, обнаруживаясь, она, как обыкновенно выражаются, в своем действии слепа; под этим следует понимать именно различие между абстрактным обнаружением силы и целесообразной деятельностью.

Прибавление 2-е. Хотя так часто повторяемое утверждение, будто мы можем познать лишь обнаружение силы, а не самое ее, должно быть отвергнуто как необоснован-

ное, потому что сила ведь только и состоит в том, что она обнаруживается, и в понимаемой как закон тотальности обнаружения мы, следовательно, познаем вместе с тем и самое силу, не следует, однако, упускать из виду, что в этом утверждении о непознаваемости внутренней сущности силы заключается правильное предчувствие конечности этого отношения. Отдельные обнаружения той или другой силы выступают пред нами сначала в их неопределенном многообразии и разрозненности как случайные; мы затем сводим это многообразие к его внутреннему единству, которое обозначаем как силу, и, познав господствующий в нем закон, начинаем сознавать по видимости случайное как нечто необходимое; но различные силы суть сами в свою очередь некое многообразное и в простой своей рядоположности представляются нам случайными. В эмпирической физике говорят поэтому о силах тяжести, магнетизма, электричества и т. д.; и точно так же в эмпирической психологии говорят о силе памяти, о силе воображения, о силе воли и о различных других душевных силах. При этом снова возникает потребность осознать также и эти различные силы как некое единое целое, и эта потребность не получила бы удовлетворения, если бы мы свели эти различные силы, скажем, к общей им, единой первосиле. В лице такой изначальной силы мы на деле имели бы лишь пустую абстракцию, такую же бессодержательную, как и абстрактная вещь в себе. К этому прибавляется еще и то, что отношение силы и ее обнаружения есть существенно опосредствованное отношение, и понимание силы как изначальной, или зависящей только от себя, противоречит, следовательно, ее понятию.

При таком положении дела с природой силы мы, правда, не протестуем, когда говорят, что существующий мир есть обнаружение божественных сил, но не решимся рассматривать самого бога единственно лишь как силу, потому что сила представляет собой вторичное и конечное определение. Когда в эпоху так называемого возрождения наук начали сводить отдельные явления природы к лежащим в их основании силам, церковь объявила это предприятие безбожным, ибо если сила тяготения приводит в движение небесные тела, если рост растений вызывается растительной силой и т. д., то для божественного мироправления ничего не остается, и бог поэтому низводится

на степень праздного зрителя этой игры сил. Естествоиспытатели, правда, и в особенности Ньютон, пользуясь рефлексивной формой силы для объяснения явлений природы, определенно заявляли, что этим не наносится ни малейшего ущерба славе бога как творца и правителя Вселенной; однако это объяснение при помощи сил последовательно приводит к тому, что резонирующий рассудок идет дальше, фиксирует отдельные силы в их самостоятельности (*für sich*) и принимает их в этой конечности как нечто последнее. Пред лицом этого оконченного мира самостоятельных сил и вещей для определения бога остается лишь абстрактная бесконечность непознаваемого, высшего потустороннего существа. Такова точка зрения материализма и современного просвещения, которые, отказываясь от знания того, *что такое* бытие бога, ограничиваются лишь знанием *факта* его бытия. Хотя церковь и религиозное сознание правы в этой полемике, поскольку конечных рассудочных форм во всяком случае недостаточно ни для познания природы, ни для познания образований духовного мира в их истине, все же, с другой стороны, нельзя упускать из виду формальную правоту прежде всего эмпирических наук; эта правота состоит вообще в их совершенно справедливом требовании, чтобы наличный мир в определенности его содержания был предметом мыслящего познания, чтобы мы не останавливались лишь на абстрактной вере в то, что мир сотворен и управляется богом. Если наше опирающееся на авторитет церкви религиозное сознание нас поучает, что именно бог сотворил Вселенную своей всемогущей волей, что именно он ведет светила по их путям и дает всем тварям жизнь и благоденствие, то все же остается еще вопрос: *почему?* Ответ на этот вопрос и составляет вообще общую задачу науки как эмпирической, так и философской. Когда религиозное сознание отказывается признать эту задачу и ее законность, ссылаясь на неисповедимость путей божьих, оно этим само становится на вышеупомянутую точку зрения исключительно рассудочного просвещения, и такую ссылку следует рассматривать как противоречащую ясно выраженной заповеди христианской религии — познать бога в духе и в истине, — как произвольное заверение, порожденное отнюдь не христианским, а ханжески-фанатическим смирением.

Сила как целое, в самом себе отрицательное отношение с собой, есть отталкивание себя от себя и *обнаружение* себя *вовне*. Но так как эта рефлексия-в-другое, различие частей есть столь же рефлексия-в-самое-себя, то обнаружение есть опосредствование, благодаря которому сила, возвращающаяся в самое себя, существует как сила. Само ее обнаружение есть снятие различия обеих сторон, которое налично в этом отношении, и полагание тождества, которое *в себе* составляет содержание. Истина силы есть поэтому отношение, две стороны которого различаются между собой как *внешнее* и *внутреннее*.

§ 138

γ) *Внутреннее* есть основание в качестве голой формы одной *стороны* явления и отношения, в качестве пустой формы рефлексии-в-самое-себя, которой противостоит точно так же существование как форма другой стороны отношения с пустым определением рефлексии-в-другое — как *внешнее*. Их тождество есть наполненное тождество, *содержание*, положенное в процессе движения силы *единство* рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое. Оба [внутреннее и внешнее] суть та же самая *единая* тотальность и делают это единство содержанием.

§ 139

Внешнее есть поэтому, *во-первых*, то же самое *содержание*, что и внутреннее. То, что внутренне, налично также внешне, и наоборот. Явление не показывает ничего такого, чего не было бы в сущности, и в сущности нет ничего такого, что не являлось бы.

§ 140

Но *во-вторых*, внутреннее и внешнее есть также определения формы и совершенно *противоположны* друг другу, так как одно есть абстракция тождества с собой, а другое есть абстракция голого многообразия, или реальности. Но ввиду того, что они как моменты единой формы существенно тождественны, положенное только *лишь* в одной абстракции есть *непосредственно* также *лишь* в другой. Поэтому то, что есть *лишь* некое *внутреннее*, есть также *лишь* некое *внешнее*; и то, что есть *лишь* внешнее, есть также *лишь* только *внутреннее*.

Примечание. Обычная ошибка рефлексии состоит в том, что она рассматривает *сущность* как нечто только *внутреннее*. Если сущность берут только с этой стороны, то этот способ рассмотрения ее также совершенно *внешен*, и так понимаемая сущность есть пустая внешняя абстракция.

Природы *внутреннюю* суть, —

говорит один поэт, —

Познать бессилён ум людской;
Он счастлив, если видит путь
К знакомству с *внешней* скорлупой*.⁶⁰

Поэт скорее должен был бы сказать, что тогда именно, когда сущность природы определяется для него как *внутреннее*, он знает лишь *внешнюю* скорлупу. В бытии вообще, а также в только чувственном восприятии, пока *понятие* есть лишь внутреннее, оно есть нечто внешнее бытию и чувственному восприятию, есть субъективное, лишенное истины бытие и мышление. Поскольку понятие, цель, закон суть пока лишь *внутренние* задатки, чистые возможности, они как в природе, так и в духе суть *вначале* лишь внешняя неорганическая природа, наука кого-то третьего, чуждая власть и т. д.

Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (речь идет, конечно, не о телесной внешности, не о наружности), таков он и внутренне, и если он *только* внутренний, т. е. если он остается добродетельным, моральным и т. д. *только* в области намерений, умонастроений, а его внешнее не тождественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое.

Прибавление. Как единство обоих предшествующих отношений отношение внешнего и внутреннего есть вместе с тем снятие голой относительности и явления вообще. Но так как рассудок все же фиксирует внешнее и внутреннее в их раздельности, то обе эти пустые формы одинаково ничтожны. Как при рассмотрении природы,

* Ср. гневное восклицание Гёте в «Zur Naturwissenschaft» (Zur Morphologie), т. I, тетрадь 3-я:

Всю жизнь об этом мне твердят без толку,
Я ж негодную — хоть и втихомолку;
На скорлупу и на ядро бесцельно
Делить природу: все в ней нераздельно.

так и при рассмотрении духовного мира очень важно надлежащим образом понять характер отношения внутреннего и внешнего и остерегаться ошибки, будто лишь *первое* есть существенное, что только оно, собственно говоря, имеет значение, а последнее, напротив, есть несущественное и безразличное. Эту ошибку мы встречаем прежде всего там, где, как это часто случается, различие между природой и духом сводят к абстрактному различию между внешним и внутренним. Что касается понимания природы, то последняя во всяком случае есть внешнее не только для духа, но и *в себе* внешнее вообще. Это «вообще» не следует, однако, толковать в смысле абстрактной внешности, ибо таковой вовсе нет, а следует понимать, скорее, так, что идея, составляющая общее содержание природы и духа, налична в природе лишь внешним образом, но что именно поэтому она вместе с тем налична в последней только внутренним образом. Как бы ни восставал против этого понимания природы абстрактный рассудок со своими или-или, оно все-таки имеет место как в нашем обычном сознании, так и (наиболее определенно) в нашем религиозном сознании. Согласно последнему, природа не меньше духовного мира есть откровение бога, и они отличаются друг от друга только тем, что природа не доходит до того, чтобы осознать свою божественную сущность, тогда как это осознание составляет подлинную задачу духа (прежде всего конечного духа). Те, кто рассматривает сущность природы как нечто лишь внутреннее и поэтому нам недоступное, становятся этим на точку зрения тех древних, которые считали бога завистливым; против этой точки зрения, однако, высказались уже Платон и Аристотель. Бог сообщает и открывает нам, что он такое, и ближайшим образом он открывает это именно посредством природы и в природе. Но далее, недостаток, или несовершенство, предмета состоит вообще в том, что он есть лишь нечто внешнее и, следовательно, вместе с тем лишь нечто внутреннее, или — что то же самое — он есть лишь нечто внутреннее и, следовательно, вместе с тем лишь нечто внешнее. Так, например, ребенок как человек вообще, правда, есть разумное существо, но разум ребенка как такового есть сначала нечто внутреннее, т. е. имеется в нем как задаток, предназначение и т. д. Это же самое лишь внутреннее имеет для ребенка форму чего-то лишь внешнего, предстоит ему как воля его родителей, знание его учителя и вообще как

окружающий его разумный мир. Воспитание и образование ребенка состоят в том, что он, существовавший сначала только *в себе* и, следовательно, для других (для взрослых), становится также и *для себя*. Разум, наличный в ребенке сначала лишь как внутренняя возможность, осуществляется посредством воспитания, и, наоборот, религия, нравственность и наука, которые сначала рассматривались ребенком как внешний авторитет, начинают сознаваться им как свое собственное и внутреннее. Так же, как с ребенком, обстоит дело и с взрослым человеком, поскольку последний вопреки своему определению остается в плену у своего естественного знания и воления; так, например, хотя для преступника наказание, которому он подвергается, имеет форму внешнего насилия, оно на самом деле есть лишь проявление его собственной преступной воли.

Из предшествующих разъяснений мы можем усмотреть, как должны мы относиться к человеку, который в противовес малоуспешности своих дел и даже достойным порицания деяниям ссылается на внутреннюю сторону своего характера, которую следует-де отличать от внешних его проявлений, на свои превосходные намерения и убеждения. В отдельных случаях может действительно оказаться, что благодаря неблагоприятным внешним обстоятельствам благие намерения и целесообразные планы терпят неудачу при попытке их осуществления. Но, вообще говоря, и здесь имеет значение существенное единство внутреннего и внешнего. Мы поэтому должны сказать: что человек *делает*, таков он и есть, и лживому тщеславию, которое тешится сознанием своего внутреннего превосходства, мы должны противопоставить евангельское изречение: «По плодам их узнаете их». Это изречение справедливо прежде всего по отношению к религии и нравственности, но оно приложимо также и по отношению к научным и художественным успехам. Что касается последних, то, например, проницательный учитель, заметив в ребенке крупные задатки, может высказать мнение, что в нем таится Рафаэль или Моцарт, и результат покажет, насколько такое мнение было обоснованно. Но если бы бездарный живописец или плохой поэт утешались тем, что их душа преисполнена высокими идеалами, то это плохое утешение, и когда они требуют, чтобы их судили не по тому, что они дали, а по их намерениям, то такая претензия справедливо отклоняется как пустая

и необоснованная. Часто бывает также и наоборот, а именно: что при суждении о людях, давших нечто хорошее и значительное, пользуются ложным различием между внутренним и внешним, для того чтобы утверждать, что это — лишь их внешнее, внутренне же они стремятся к чему-то совершенно другому, к удовлетворению своего тщеславия или других таких же малодостойных страстей. Это — образ мыслей зависти, которая, будучи сама неспособной свершить нечто великое, стремится низвести великое до своего уровня и таким образом умалить его. В противовес этой точке зрения следует напомнить о прекрасном афоризме Гёте, что против великих достоинств других людей нет иного средства спасения, кроме любви. Если же, далее, видя похвальные дела других, говорят о лицемерии, чтобы свести их значение к нулю, то мы должны заметить, что, хотя человек может в отдельных случаях притворяться и многое скрывать, он, однако, не может скрыть своей внутренней природы вообще, которая непременно проявляется в *decursus vitae*⁶¹, так что также и в этом отношении можно сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков. В особенности грешила в новейшее время перед великими историческими личностями и искажала их истинный облик так называемая прагматическая историография своим противным истине отделением внешнего от внутреннего. Вместо того чтобы удовлетвориться простым рассказом о великих делах, совершенных героями всемирной истории, и признать их внутренний характер соответствующим содержанию их дел, историки-прагматисты считали своим правом и обязанностью выискивать мнимые скрытые мотивы, лежащие за сообщаемыми ими явными фактами. Они полагали, что историческое исследование обнаруживает тем большую глубину, чем больше ему удастся лишить доселе почитавшегося и прославлявшегося героя его ореола и низвести его в отношении его происхождения и его настоящего значения до уровня посредственности. Они поэтому часто рекомендовали изучение психологии как вспомогательной дисциплины такого историко-прагматического исследования, потому что мы из последней-де узнаем, каковы те подлинные побуждения, которыми вообще руководствуется человек в своих действиях. Но эта психология есть не что иное, как то мелочное знание людей, которое, вместо того чтобы рассматривать всеобщие и существенные черты человеческой

природы, делает предметом своего рассмотрения преимущественно лишь частное и случайное в изолированных влечениях, страстях и т. д. Впрочем, по отношению к мотивам, лежащим в основании великих исторических дел, историку, применяющему этот психолого-прагматический способ рассмотрения, все же остается выбор между субстанциальными интересами отечества, справедливости, религиозной истины и т. д. и субъективными и формальными интересами тщеславия, властолюбия, корысти и т. д. Но историки-прагматисты выбирают последние, видят в них настоящие побудительные причины потому, что в противном случае не получила бы подтверждения предпосылка о противоположности между внутренним (умонастроением действующего) и внешним (содержанием действия). Но так как, согласно истине, внутреннее и внешнее имеют одно и то же содержание, то мы вопреки этому школьному мудрствованию должны определенно утверждать, что, если бы исторические герои преследовали лишь субъективные и формальные интересы, они не свершили бы совершенных ими дел. С точки зрения единства внутреннего и внешнего мы должны признать, что великие люди хотели того, что они сделали, и сделали то, что хотели.

§ 141

Пустые абстракции, посредством которых тождественное содержание удерживается в отношении, снимают себя в непосредственном переходе одной в другую. Само содержание есть не что иное, как их тождество (§ 138); они суть видимость сущности, положенной как видимость. Через обнаружение силы внутреннее полагается в *существовании*; это *полагание* есть *опосредствование* пустыми абстракциями; оно исчезает в самом себе и становится *непосредственностью*, в которой *внутреннее* и *внешнее* тождественны *в себе и для себя*, и их различие определено как лишь положенность. Это тождество есть *действительность*.

С

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

§ 142

Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. Обнаружение действительного есть само дей-

ствительное, так что оно в этом обнаружении также остается существенным и лишь постольку существенно, поскольку оно имеется в непосредственном внешнем существовании.

Примечание. Раньше мы имели в качестве форм непосредственного *бытия* и *существование*; *бытие* есть вообще нереллектированная непосредственность и *переход* в другое. *Существование* есть непосредственное единство бытия и рефлексии; оно поэтому — *явление*, которое возникает из основания и погружается в основание. Действительное есть *положенность* этого единства, ставшее тождественным с собой отношение; оно поэтому не подвержено *переходу*, и его *внешность* (Äußerlichkeit) есть его энергия; оно в последней рефлектировано в себя; его наличное бытие есть лишь *проявление самого себя*, а не другого.

Прибавление. Действительность и мысль, или, точнее, идея, обыкновенно тривиально противопоставляются друг другу. Поэтому приходится часто слышать, что, хотя против правильности и истинности известной мысли нечего возразить, однако ничего подобного не встречается или не может быть осуществлено в действительности. Однако те, кто так говорит, доказывают тем самым, что они не поняли надлежащим образом ни природы мысли, ни природы действительности, ибо, с одной стороны, мысль представляется в этом случае синонимом субъективного представления, субъективного плана или намерения и т. п., а действительность, с другой стороны, — синонимом чувственного, внешнего существования. В повседневной жизни, где категории и их обозначения не так строго различаются, такое словоупотребление, пожалуй, допустимо, и там может на самом деле случиться, что, например, план, или так называемая идея (например, системы налогов), сам по себе вполне хорош и целесообразен, но в так называемой действительности не встречается и при данных условиях неосуществим. Если, однако, абстрактный рассудок завладевает этими определениями и преувеличивает различие между ними до такой степени, что оно превращается в твердую и прочную противоположность, так что, если верить ему, мы в действительном мире обязаны выбросить из головы идеи, то должно во имя науки и здравого разума решительно отвергнуть подобного рода взгляды, ибо, с одной стороны, идеи вовсе не обитают только в нашей голове и идея вообще не столь бессильна, чтобы осуществление или неосуществление ее

зависело от нашего произвола, она, скорее, есть безусловно действительное и также действительное; с другой же стороны, действительность не так дурна и неразумна, как это воображают лишённые мысли или порвавшие с мышлением бессильные практики. В отличие от голого явления действительность как прежде всего единство внутреннего и внешнего так мало противостоит разуму, что она, наоборот, насквозь разумна, и то, что неразумно, именно поэтому не должно рассматриваться как действительное. С этим, впрочем, согласуется образованное чувство языка, когда, например, затрудняются признать действительным поэтом или действительным государственным человеком такого поэта или такого государственного человека, которые не умеют создать ничего разумного и дельного.

В этом разобранным нами вульгарном понимании действительности и смешении ее с осязаемым и непосредственно воспринимаемым следует также искать основание широко распространенного предрассудка об отношении между философскими системами Платона и Аристотеля. Согласно этому предрассудку, различие между Платоном и Аристотелем состоит в том, что первый признает истинным идею, и только идею, а последний, напротив, отмечая идею, держится действительности, и поэтому он должен рассматриваться как основатель и вождь эмпиризма. Относительно этого взгляда мы должны заметить, что действительность, несомненно, составляет принцип аристотелевской философии; это, однако, не вульгарная действительность непосредственно наличного, а идея как действительность. Полемика Аристотеля против Платона состоит, далее, в том, что он называет платоновскую идею одной только *δύναμις*⁶² и утверждает в противовес этому, что идею, которая обоими одинаково признается единственно истинной, следует рассматривать как *ἐνέργεια*, т. е. как внутреннее, которое всецело проявляется вовне, и, следовательно, как единство внутреннего и внешнего или как действительность (в том эмфатическом смысле этого слова, который был здесь обсужден).

§ 143

Действительность как данное конкретное содержит в себе вышеуказанные определения и их различия, она есть поэтому также и их развитие, так что вместе с тем они в ней определены как видимость, как лишь положен-

ные (§ 141). а) Как *тождество* вообще действительность есть прежде всего *возможность*, есть рефлексия-в-самое-себя, которая положена как противостоящая *конкретному* единству действительного, как *абстрактная и несущественная существенность*. Возможность есть то, что *существенно* для действительности, но существенно таким образом, что есть вместе с тем *только* возможность.

Примечание. Именно определение *возможности*, вероятно, привело *Канта* к тому, чтобы рассматривать ее и вместе с нею действительность и необходимость как *модальности*, «потому что эти определения абсолютно ничего не прибавляют к понятию, а лишь выражают отношение к способности познания»⁶³. На самом деле возможность есть пустая абстракция рефлексии-в-самое-себя, есть то же самое, что выше называлось внутренним, с тем лишь различием, что оно теперь определено как снятое, *только положенное*, внешнее внутреннее и, таким образом, несомненно, также *положено* как голая модальность, как недостаточная абстракция или, говоря конкретнее, как принадлежащее лишь субъективному мышлению. Напротив, действительность и необходимость поистине менее всего суть лишь *способ рассмотрения* для некоего другого, а представляют собой как раз противоположное: они положены как то, что есть не только положенное, а *завершенное* в себе конкретное.

Так как возможность по сравнению с конкретным как действительностью есть ближайшим образом только *форма тождества с собой*, то правилом для нее служит только требование, чтобы ничто не противоречило себе в самом себе, и, таким образом, *все возможно*, ибо всякому содержанию можно посредством абстракции сообщить эту форму тождества. Но *все* столь же *невозможно*, ибо так как всякое содержание есть конкретное, то определенность может быть понята в нем как определенная противоположность и, следовательно, как противоречие. Нет поэтому более пустых разговоров, чем разговоры о возможности и невозможности. В философии в особенности не должно быть речи о том, чтобы показать, что *нечто возможно* (или что *возможно еще нечто другое*) и что нечто, как это также выражают, *мыслимо*. Историка следует также непосредственно предостерегать против употребления этой категории, которая, как мы объяснили, уже сама по себе неистинна; но остроумие пустого рассудка больше

всего наслаждается праздным придумыванием различных возможностей.

Прибавление. Возможность кажется на первый взгляд представлению более богатым и полным определением, а действительность, напротив, более бедным и ограниченным. Говорят поэтому: все возможно, но не все, что возможно, также и действительно. На деле, т. е. согласно мысли, действительность есть более широкое определение, ибо она как конкретная мысль содержит в себе возможность как абстрактный момент. Понимание этого мы встречаем также и в нашем обыденном сознании, поскольку, говоря о возможном в отличие от действительного, мы обозначаем его как *лишь* возможное. Обыкновенно говорят, что возможность состоит в мыслимости. Но мышление в этом словоупотреблении означает лишь понимание содержания в форме абстрактного тождества. Так как всякое содержание может быть облечено в эту форму и для этого требуется лишь, чтобы это содержание было вырвано из тех отношений, в которых оно находится, то наиболее абсурдные и бессмысленные вещи могут рассматриваться как возможные. Возможно, что сегодня вечером луна упадет на землю, ибо луна есть тело, отделенное от земли, и может поэтому так же упасть вниз, как камень, брошенный в воздух; возможно, что турецкий султан делается папой, ибо он — человек и может как таковой обратиться в христианскую веру, сделаться католическим священником и т. д. В этих разговорах о возможности преимущественно используется закон достаточного основания, применяемый вышеуказанным нами способом — утверждают: возможно то, в пользу чего можно найти основание. Чем необразованнее человек, чем менее известны ему определенные отношения предметов, которые он намерен рассматривать, тем более он склонен распространяться о всякого рода пустых возможностях, как это, например, бывает в политической области с так называемыми политиками пивных. Далее, в практических отношениях за категорией возможности нередко скрываются злая воля и косность, чтобы с ее помощью увильнуть от исполнения определенных обязанностей, и в этом отношении имеет силу то же самое, что мы заметили выше об употреблении закона достаточного основания. Разумные, практические люди не дают себя обольщать возможным именно потому, что оно только возможно, а держатся за действительное, но, разумеется,

понимают под последним не только непосредственное налично-существующее. В повседневной жизни нет, впрочем, недостатка во всякого рода поговорках, которые справедливо выражают пренебрежительное отношение к абстрактной возможности. Так, например, говорят: лучше синицу в руки, нежели журавля в небе. Далее следует сказать, что с таким же правом, с каким все рассматривается как возможное, мы можем рассматривать все как невозможное, а именно постольку, поскольку всякое содержание, которое как таковое всегда конкретно, всегда содержит в себе не только различные, но и противоположные определения. Так, например, сказать «я есмь» невозможно, ибо утверждение «я есмь» есть в одно и то же время утверждение и простого отношения с собой и вместе с тем всецело отношения с другим. Так же обстоит дело со всем прочим содержанием природного и духовного мира. Можно сказать: материя невозможна, ибо она есть единство отталкивания и притяжения. И это верно по отношению к жизни, праву и свободе, а главное, по отношению к самому богу как истинному, т. е. триединному богу, каковое понятие и на самом деле отвергается последовательным абстрактно-рассудочным просвещением как якобы противоречащее мышлению. Следует сказать вообще, что именно пустой рассудок вращается в этих пустых формах, и дело философии по отношению к этим формам состоит лишь в обнаружении их ничтожности и бессодержательности. Возможно ли нечто или невозможно, это зависит от содержания, т. е. от тотальности моментов действительности, которая в своем раскрытии обнаруживает себя как необходимость.

§ 144

β) Но действительное в его отличии от возможности как рефлексии-в-самое-себя само есть только *внешнее* конкретное, *несущественное* непосредственное. Или, иными словами, оно непосредственно, поскольку само действительное есть первоначально (§ 142) простое, лишь непосредственное единство внутреннего и внешнего, есть *несущественное* внешнее и, таким образом, одновременно (§ 140) лишь *внутреннее*, абстракция рефлексии-в-самое-себя; оно само, следовательно, определено как нечто *лишь* возможное. Оцениваемая как одна лишь возможность действительность есть нечто *случайное*, и, обратно, возможное само есть только *случайное*.

Возможность и случайность суть моменты действительности, суть внутреннее и внешнее, положенные лишь как формы, которые составляют *внешность* действительного. Они имеют свою рефлексию-в-самое-себя в лице *в самом себе* определенного действительного, в лице *содержания* как их существенного определяющего основания.

Конечность случайного и возможного состоит поэтому, как мы видим теперь, в том, что определение формы отлично от содержания, и, *возможно* или *случайно* нечто, *зависит от содержания*.

Прибавление. Возможность как то, что есть лишь внутреннее действительности, есть именно поэтому также и лишь внешняя действительность, или *случайность*. Случайное есть вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего бытия не в самом себе, а в другом. Это тот образ, в котором действительность первоначально предстает сознанию и который часто смешивают с самой действительностью. Случайность, однако, есть действительное лишь в односторонней форме рефлексии-в-другое, или, иными словами, есть действительное в значении чего-то лишь возможного. Мы соответственно этому рассматриваем случайное как нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным, чье бытие или небытие, бытие того или иного рода имеет свое основание не в нем самом, а в другом. Преодоление этого случайного есть вообще, с одной стороны, задача познания; с другой стороны, очень важно в практической области не застревать в случайности хотения или *произвола*. И все же часто, в особенности в новейшее время, случайность непростительно возвеличивалась, и ей приписывали как в природном, так и в духовном мире ценность, которой она на самом деле не обладает. Что касается прежде всего природы, то она нередко служит предметом удивления главным образом лишь благодаря богатству и многообразию ее образований. Однако это богатство как таковое, взятое независимо от уровня раскрытия в нем идеи, не представляет собой высокого интереса для разума, и в великом многообразии органических и неорганических образований оно доставляет нам лишь зрелище случайности, теряющейся в тумане неопределенности. Это пестрое многообразие видов животных и растений, беспрестанно меняющийся вид и расположение облаков и т. п.

не должны во всяком случае ставиться выше столь же случайных фантазий предающегося своему произволу духа. Удивление, с которым мы встречаем подобного рода явления, представляет собой очень абстрактное отношение к вещам, от которого следует перейти к более конкретному проникновению во внутреннюю гармонию и закономерности природы.

Особенно важно правильно оценить случайность в ее отношении к воле. Когда говорят о свободе воли, то часто понимают под этим голый произвол, т. е. волю в форме случайности. Но хотя произвол как способность определять себя к тому или иному, несомненно, есть существенный момент свободной по своему понятию воли, он, однако, отнюдь не есть сама свобода, а есть только формальная свобода. Истинно свободная воля, содержащая в себе произвол в снятом виде, осознает свое содержание как в себе и для себя прочное и вместе с тем знает, что оно, безусловно, принадлежит ей самой. Напротив, воля, остающаяся на ступени произвола даже в том случае, когда она решает в пользу истинного и справедливого по своему содержанию, все еще страдает тщеславным представлением, что, если бы ей было угодно, она могла бы решить также и в пользу другого поступка. Впрочем, при ближайшем рассмотрении произвол оказывается противоречием, поскольку здесь форма и содержание еще противопоставляются друг другу. Содержание произвола есть нечто данное, и мы его знаем как содержание, имеющее свое основание не в самой воле, а во внешних обстоятельствах. Свобода по отношению к такому содержанию существует поэтому лишь в форме выбора; это — формальная свобода и должна рассматриваться как лишь мнимая свобода, поскольку тем же внешним обстоятельствам, в которых имеет свое основание предназначенное волей содержание, мы должны приписывать также и то, что воля решает как раз в пользу одного, а не другого.

Хотя, как мы выяснили, случайность есть лишь односторонний момент действительности и поэтому ее не следует смешивать с последней, ей все же как определенной форме идеи следует отдавать должное также и в предметном мире. Это верно прежде всего по отношению к природе, на поверхности которой, так сказать, случайность находит себе свободное поприще; мы должны признать это обстоятельство, а не претенциозно утверждать (как это ошибочно приписывают философии), что события

могли происходить в ней только так, а не иначе. Но случайное точно так же проявляется и в духовном мире, как мы уже заметили выше относительно воли, которая содержит в себе случайное в форме произвола, но содержит его в себе лишь как снятый момент. И по отношению к духу и его деятельности следует также остерегаться, чтобы само по себе прекрасное стремление к разумному познанию не ввело нас в искушение попытаться представить явления, которым на деле присущ характер случайности, как необходимые, или, как обыкновенно выражаются, конструировать их *a priori*. Так, например, в языке, хотя он представляет собой как бы тело мышления, случай все же, несомненно, играет значительную роль, и точно так же обстоит дело с правовыми, художественными и т. д. формами. Совершенно правильно, что задача науки, и в особенности философии, состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь нашему субъективному представлению и поэтому должно быть всецело устранено, для того чтобы достигнуть истины. Научные стремления, односторонние идущие по этому пути, не избежат справедливого упрека в бесплодной игре ума и чрезмерном педантизме.

§ 146

Вышеуказанная *внешняя* сторона действительности обнаруживает при ближайшем рассмотрении, что случайность как непосредственная действительность есть то, что тождественно с собой, но она есть тождественное с собой существенно лишь как *положенность*, которая в то же время снята, есть налично существующая внешность. Внешняя сторона действительности есть, таким образом, нечто *предположенное*, непосредственное наличное бытие которого есть вместе с тем *возможность* и по своему определению должна быть снята; быть возможностью иного есть *условие*.

Прибавление. Случайное как непосредственная действительность есть вместе с тем возможность чего-то другого. Оно, однако, есть уже не та абстрактная возможность, которую мы имели сначала, но возможность как *сущее*, и, таким образом, она есть *условие*. Когда мы говорим об условии существования некоторой вещи, то имеем в виду два момента: во-первых, некое наличное бытие, некое

существование, вообще нечто непосредственное и, во-вторых, назначение этого непосредственного быть снятым и служить для осуществления другого. Непосредственная действительность как таковая есть вообще не то, чем она должна была бы быть, но есть надломленная в себе, конечная действительность, назначение которой — быть поглощенной. Другую же сторону действительности представляет собой ее существенность. Последняя есть прежде всего внутреннее, которое как голая возможность также имеет своим назначением быть снятой. Как снятая возможность она есть возникновение новой действительности, предпосылкой которой была первая непосредственная действительность. Это — то изменение, которое содержит в себе понятие условия. Когда мы рассматриваем условия некоторой вещи, последние представляются нам чем-то совершенно невинным. На деле же такая непосредственная действительность содержит в себе зародыш чего-то совершенно другого. Сначала это другое есть только возможность, но эта форма затем снимает себя и превращается в действительность. Эта новая действительность, которая таким образом рождается, есть подлинно внутреннее непосредственной действительности, и оно пожирает последнюю. Таким образом, возникает совершенно другая форма (Gestalt) вещей, и вместе с тем не возникает ничего другого по сравнению с тем, что было раньше, ибо первая действительность лишь полагается соответственно ее сущности. Условия, которые жертвуют собой, идут к основанию и поглощаются, сливаются в другой действительности лишь с самими собой. Таков вообще процесс действительности. Она есть вообще не только непосредственно сущее, но как существенное бытие она есть снятие своей собственной непосредственности, и благодаря этому она опосредует себя самой собой.

§ 147

γ) Эта внешность действительности, развитая, таким образом, как *круг* определений возможности и непосредственной действительности, развитая как *опосредствование* их друг другом, есть *реальная возможность* вообще. Как такой круг она, далее, есть *тотальность*, есть, таким образом, *содержание*, определенный в себе и для себя *предмет* (Sache); рассматриваемая же со стороны различия определений в этом единстве, она также есть сама по себе конкретная *тотальность формы*, есть непо-

средственное самопереведение внутреннего во внешнее и внешнего во внутреннее. Это самодвижение формы есть *деятельность*, приведение в действие предмета как *реального* основания, которое снимает себя в действительности, с одной стороны, и приведение в действие случайной действительности, условий, а именно рефлексия условий в самое себя и снятие ими самих себя в другой действительности, в действительности самого *предмета* (Sache) — с другой. Когда *все условия* имеются налицо, предмет необходимо *должен* стать действительным, и сам предмет есть одно из условий, ибо, будучи вначале лишь внутренним, сам он есть лишь некое предположенное. *Развитая* действительность как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в *одно* движение, есть *необходимость*.

Примечание. Необходимость; пожалуй, правильно определяли как единство возможности и действительности. Но, выраженное лишь таким образом, это определение поверхностно и вследствие этого непонятно. Понятие необходимости очень трудно; оно трудно именно потому, что необходимость есть само понятие, чьи моменты следует понимать как действительности, которые вместе с тем суть лишь формы, в себе разделенные и преходящие. Мы поэтому дадим в следующих двух параграфах еще более подробное изложение моментов, составляющих необходимость.

Прибавление. Когда говорят, что нечто необходимо, мы прежде всего спрашиваем: почему? Необходимое, следовательно, должно оказаться чем-то положенным, опосредствованным. Но если мы не пойдем дальше одного лишь опосредствования, у нас все же не будет того, что понимают под необходимостью. Голое опосредствование есть то, что есть не через себя, а через другое, и, следовательно, оно также есть только случайное. От необходимого, напротив, мы требуем, чтобы оно было тем, что оно есть само через себя, чтобы оно, следовательно, будучи опосредствованным, вместе с тем содержало в себе опосредствование как снятое. Соответственно этому мы говорим о необходимом: оно *есть*, и, таким образом, мы его считаем простым отношением с собой, в котором отпадает обусловленность другим.

Часто говорят, что необходимость *слепа*, и справедливо говорят это, поскольку в ее процессе *цель*, как таковая, еще не есть *для себя*. Процесс необходимости начинается

с существования разрозненных обстоятельств, которые, по-видимому, независимы и не имеют никакой связи между собой. Эти обстоятельства суть непосредственная действительность, которая совпадает в самой себе, и из этого отрицания происходит новая действительность. Мы имеем здесь содержание, которое по форме удвоено в самом себе: оно, во-первых, есть содержание предмета, о котором идет речь, и оно, во-вторых, есть содержание разрозненных обстоятельств, которые являются как что-то положительное и сначала имеют значимость как таковые. Это содержание как нечто ничтожное внутри себя превращается соответственно этому своему характеру в свое отрицательное и становится, таким образом, содержанием предмета. Непосредственные обстоятельства как условия идут ко дну (*gehen zu Grunde*), но вместе с тем также и сохраняются как содержание предмета. Тогда говорят, что из этих обстоятельств и условий произошло нечто совершенно иное, и называют поэтому необходимость, которая и есть этот процесс, слепой. Если же мы, напротив, рассмотрим целесообразную деятельность, то здесь в лице цели мы имеем содержание, которое известно уже заранее; эта деятельность поэтому не слепа, а зряча. Если говорят, что мир управляется провидением, то при этом имеют в виду, что цель есть вообще то, что действует как в себе и для себя определенное, определенное еще до того, как получается результат, так что результат соответствует тому, что было известно и желаемо заранее. Впрочем, понимание мира как определяемого необходимостью и вера в божественное провидение отнюдь не должны рассматриваться как взаимно исключающие друг друга. Как мы скоро увидим, в основании божественного провидения лежит *понятие*. Последнее есть истина необходимости и содержит последнюю в себе как снятую, равно как и, наоборот, необходимость *в себе* есть понятие. Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии, и нет поэтому ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме, который делают философии истории за то, что она видит свою задачу в познании необходимости того, что произошло в истории человечества. Благодаря такому пониманию своей задачи философия истории приобретает значение теодицеи, и те, кто думает, что они почитают божественное провидение тем, что исключают из него необходимость, на самом деле низводят его посредством этой абстракции на степень

слепого, неразумного произвола. Непредубежденное религиозное сознание говорит о вечных и непреложных божественных предначертаниях, и в этом заключается явное признание того, что необходимость принадлежит к сущности бога. Человек в своем отличии от бога, со своим частным мнением и волеием действует по капризу и произволу, и поэтому часто из его действий выходит совершенно другое, чем то, что он предполагал и хотел; бог же, напротив, знает, чего он хочет, не определяется в своей вечной воле внутренней или внешней случайностью, а непреодолимо свершает задуманное.

Точка зрения необходимости имеет большое значение для нашего умонастроения и поведения. Понимание происходящего как необходимого кажется на первый взгляд совершенно несвободной позицией. Древние, как известно, понимали необходимость как *судьбу*, а современная точка зрения есть, скорее, точка зрения *утешения*. Последняя состоит вообще в том, что, отказываясь от наших целей, наших интересов, мы делаем это в надежде получить возмещение за самоотречение. Судьба, напротив, не оставляет места для утешения. Присматриваясь ближе к представлению древних о судьбе, мы убеждаемся, что оно, однако, показывает нам отнюдь не картину несвободы, а скорее, наоборот, картину свободы. Это получается потому, что несвобода основана на удерживании противоположности, так что мы признаем то, что *есть* и совершается, находящимся в противоречии с тем, что *должно* быть и совершаться. Напротив, древние мыслили следующим образом: *так как* нечто есть, то оно именно *таково*, каким оно должно быть. Здесь, следовательно, нет антагонизма и, значит, нет также несвободы, печали и страдания. Это отношение к судьбе, несомненно, как мы заметили раньше, не оставляет места для утешения; но такое умонастроение и не нуждается в утешении именно потому, что здесь субъективность еще не достигла своего бесконечного значения. Эта точка зрения должна быть решающей при сравнении античного и нашего современного христианского умонастроения. Если мы будем понимать под субъективностью лишь конечную, непосредственную субъективность со случайным и произвольным содержанием ее частных склонностей и интересов, будем вообще понимать под нею то, что называют лицом (Person) в отличие от предмета в эмфатическом значении этого слова (в том смысле, в котором справедливо говорят, что важен *пред-*

мет, а не лицо), то нельзя будет не восхищаться спокойной покорностью древних судьбе, нельзя не признать это умонастроение более возвышенным и достойным, чем современное, которое упрямо преследует свои субъективные цели и, когда оно все же видит себя вынужденным отказаться от их достижения, утешается лишь надеждой, что получит за это возмещение в другой форме. Но далее следует сказать, что субъективность не есть только противостоящая предмету дурная и конечная субъективность, но она, согласно своей истине, имманентна предмету, и как, следовательно, бесконечная субъективность она есть истина самого предмета. Понимаемая так, точка зрения утешения получает совершенно другое и более высокое значение, и в этом именно смысле христианская религия должна рассматриваться как религия утешения, и именно как религия абсолютного утешения. Христианство, как известно, содержит в себе учение, что бог хочет, чтобы все люди были спасены, и тем самым утверждает, что субъективность обладает бесконечной ценностью. Далее, утешительность христианской религии заключается в том, что так как здесь бог сам познается как абсолютная субъективность, а субъективность содержит в себе момент особенности, то поэтому и *наша* особенность признается не только тем, что должно быть абстрактно отрицаемо, но и тем, что одновременно должно быть сохранено. Древние, правда, также рассматривали своих богов как личных богов, однако личность какого-нибудь Зевса, Аполлона и т. д. есть не действительная, а лишь представляемая личность, или, выражаясь иначе, эти боги суть лишь персонификации, которые как таковые не *сами знают себя*, а лишь *познаваемы* со стороны. Этот недостаток и это бессилие античных богов мы находим также и в религиозном сознании древних, поскольку последние считали, что не только люди, но и сами боги подчинены судьбе (περσφύεον или εἰμαρμένη); эту судьбу мы должны представлять себе как нераскрытую необходимость и, следовательно, как нечто всецело безличное, не имеющее самости и слепое. Христианский бог есть, напротив, не только знаемый, но и абсолютно, всецело знающий себя бог и не только представляемая, но скорее абсолютно действительная личность.

Более подробное рассмотрение и дальнейшее развитие затронутых здесь пунктов есть дело философии религии;

здесь же мы должны только заметить, что очень важно, чтобы человек понимал происходящее с ним в смысле старой поговорки, гласящей: каждый сам кует свое счастье. Это означает, что человек пожинает только свои собственные плоды. Противоположное воззрение состоит в том, что мы сваливаем вину за то, что нас постигает, на других людей, на неблагоприятные обстоятельства и т. п. Это — точка зрения несвободы и вместе с тем источник недовольства. Когда же, напротив, человек признает, что происходящее с ним есть лишь эволюция его самого и что он несет лишь свою собственную вину, он относится ко всему как свободный человек и во всех обстоятельствах своей жизни сохраняет веру, что он не претерпевает несправедливости. Человек, живущий в раздоре с самим собой и своей судьбой, совершает много несуразных и недостойных поступков как раз благодаря ложному представлению, что другие к нему несправедливы. В том, что постигает нас, есть, правда, и много случайного. Однако это случайное имеет своим основанием природность человека. Но если человек сохраняет все же сознание своей свободы, то постигающие его неприятности не убивают гармонии и мира его души. Таким образом, довольство и недовольство людей и, следовательно, сама их судьба определяются характером их воззрения на природу необходимости.

§ 148

Из трех моментов процесса необходимости — *условия, предмета (der Sache) и деятельности* —

а. *Условие α)* есть нечто предполагаемое (*das Vorausgesetzte*); как только *полагаемое* условие существует лишь по отношению к предмету, но как *предполагаемое* оно есть для себя случайное, внешнее обстоятельство, существующее безотносительно к предмету. Но, будучи случайным по отношению к предмету, который есть *тотальность*, это предполагаемое есть вместе с тем *полный круг условий*. β) *Условия пассивны*, употребляются как материал для предмета и, следовательно, входят в *содержание* предмета; они также соответствуют этому содержанию и уже содержат в себе *все его определения*.

б. *Предмет* есть точно так же α) нечто предполагаемое; как *полагаемый*, он есть только нечто внутреннее и возможное, а как *предполагаемый* — некое самостоятельное для себя содержание. β) Посредством использования

условий предмет получает свое внешнее существование, реализует свои содержательные определения, которые со своей стороны соответствуют условиям, так что оказывается, что предмет произведен условиями и обязан им своими определениями.

с. *Деятельность* точно так же α) есть для себя (некоторый человек, некоторый характер), существует самостоятельно, и вместе с тем она возможна лишь там, где имеются условия и предмет. β) Она есть движение, переводящее условия в предмет и последний в условия как в сферу существования, или, вернее, движение, выводящее предмет из условий, в которых он имеется *в себе*, и дающее предмету существование посредством снятия существования, которым обладают условия.

Поскольку эти три момента обладают в отношении друг друга формой *самостоятельного существования*, этот процесс выступает как *внешняя необходимость*. Эта необходимость имеет своим предметом некоторое *ограниченное* содержание, ибо предмет есть это целое в *простой* определенности; но так как это целое по своей форме внешне себе, оно тем самым внешне себе также и в самом себе — по своему содержанию, и эта внешность в предмете есть предел его содержания.

§ 149

Необходимость поэтому есть в себе *единая, тождественная с собой*, но полная содержания сущность, которая так светится видимостью в самой себе, что ее различия принимают форму *самостоятельных действительностей*, и это тождественное есть вместе с тем (как абсолютная *форма*) *деятельность* снятия [непосредственности] в опосредованном бытии, и опосредствования в непосредственности. То, что необходимо, существует через *другое*, которое распалось на *опосредствующее основание* (предмет и деятельность) и на некую *непосредственную* действительность, на случайное, которое вместе с тем есть условие. Необходимое как сущее через некое другое не есть в себе и для себя, а есть лишь *положенное*. Но это опосредствование есть в то же время непосредственно снятие самого себя. Основание и случайное условие переводятся в непосредственность, вследствие чего эта положенность снимается в действительности, и предмет *возвращается к самому себе*. В этом возвращении в самое себя необходимое *просто есть* как безусловная действительность.

Необходимое есть, таким образом, то, что *опосредствовано* кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы, и в то же время оно таково *непосредственно*, оно таково, потому что оно есть.

а. Субстанциальное отношение

§ 150

Необходимое есть в самом себе *абсолютное отношение*, т. е. тот раскрытый нами (в предшествующих параграфах) процесс, в котором отношение также снимает себя и переводит в абсолютное тождество.

В своей непосредственной форме оно есть отношение *субстанциальности* и *акцидентальности*. Абсолютное тождество этого отношения с собой есть *субстанция* как таковая, которая как необходимость есть отрицательность этой формы внутреннего существования и, следовательно, полагает себя как *действительность*. Однако она точно так же есть *отрицательность* того внешнего существования, согласно которому действительность как непосредственное есть лишь нечто *акцидентальное*, благодаря одной лишь возможности переходящее в некоторую другую действительность. Этот *переход* есть субстанциальное тождество как *деятельность формы* (§ 148, 149).

§ 151

Субстанция есть, таким образом, тотальность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как *абсолютная мощь*, и вместе с тем как *богатство всякого содержания*. Но это содержание есть не что иное, как сама эта манифестация, поскольку рефлексированная в самое себя, перешедшая в содержание определенность сама есть лишь момент формы, которая переходит в *мощь* субстанции. Субстанциальность есть абсолютная деятельность формы и мощь необходимости, и всякое содержание есть лишь момент, который принадлежит только этому процессу, есть абсолютное превращение друг в друга формы и содержания.

Прибавление. В истории философии мы встречаем *субстанцию* как принцип Спинозистской философии. Относительно значения и ценности этой философии, которую столь же превозносили, сколь и отвергали, возникли очень большие недоразумения со времени выступления Спинозы, и о ней много судили вкривь и вкось. Против спи-

нозовской системы выдвигали преимущественно упрек в атеизме, а затем в позднейшее время — в пантеизме; ее упрекали в этом именно потому, что Спиноза понимал бога как субстанцию, и только как субстанцию. Какое значение мы должны придавать этим упрекам, это мы узнаем, рассмотрев то место, которое субстанция занимает в системе логической идеи. Субстанция представляет собой существенную ступень в процессе развития идеи; она, однако, не есть абсолютная идея, но идея в еще ограниченной форме необходимости. Бог, правда, есть необходимость, или, иначе, *абсолютный предмет*, но бог есть вместе с тем абсолютная *личность*, и это именно тот пункт, которого Спиноза не достиг и по отношению к которому следует признать, что спинозовская философия осталась позади истинного понятия бога — понятия, которое образует содержание христианского религиозного сознания. Спиноза был по своему происхождению еврей, и в его философии в мыслительной форме выразилось то восточное воззрение, согласно которому все конечное есть лишь нечто преходящее, исчезающее. Хотя это восточное воззрение, учение о субстанциальном единстве, образует основу всякого дальнейшего подлинного развития, нельзя, однако, останавливаться на нем; то, чего ему недостает, это — западный принцип индивидуальности, который одновременно со спинозизмом впервые выступил в философской форме в лейбницевской монадологии.

Если мы снова обратимся к упреку в атеизме, сделанному философии Спинозы, то мы должны будем признать, что этот упрек должен быть отклонен как необоснованный, поскольку его философским учением не только не отрицается существование бога, но и, наоборот, последний признается единственным истинно *сущим*. Нельзя также утверждать, что, хотя Спиноза и говорит о боге как о единственно истинном, этот спинозовский бог не есть, однако, истинный бог и поэтому как бы не есть бог. Ведь с таким же правом мы должны были бы обвинить в атеизме также и всех тех философов, которые в своем философствовании остановились на той или другой низшей ступени идеи, и точно так же мы должны были бы обвинять в атеизме не только евреев и магометан за то, что они знают бога только как *господа*, но также и всех тех многочисленных христиан, которые рассматривают бога только как непознаваемое, высшее и потустороннее существо. Упрек в атеизме, который делают спинозовской

философии, сводится при ближайшем рассмотрении к тому, что принцип различия или конечности не получает в ней подобающего ему места, и эту систему следовало бы называть не атеизмом, а, наоборот, *акосмизмом*, так как, согласно ей, мира в смысле положительного сущего, собственно говоря, не существует. Отсюда легко также усмотреть, как мы должны относиться к упреку в *пантеизме*. Если, как это часто бывает, под пантеизмом понимать учение, рассматривающее в качестве бога конечные вещи как таковые и комплекс этих конечных вещей, то следует освободить философию Спинозы от упрека в пантеизме, так как, согласно ей, конечные вещи, или мир вообще, просто не обладают истиной; эта философия, напротив, несомненно, пантеистична как раз потому, что она исповедует акосмизм.

Признанный таким образом недостаток, которым страдает эта философия в отношении своего *содержания*, оказывается вместе с тем также и недостатком в отношении ее *формы*, а именно: Спиноза ставит субстанцию во главе своей системы и определяет ее как единство мышления и протяжения, не показывая, каким образом он приходит к этому различию и к возвращению его в субстанциальное единство. В дальнейшем Спиноза рассматривает содержание по так называемому математическому методу, и соответственно этому он сначала дает дефиниции и аксиомы, и затем к ним присоединяются теоремы, единственное доказательство которых состоит в рассудочном сведении их к этим недоказанным предпосылкам. Хотя спинозовская философия восхваляется за строгую последовательность ее метода даже теми, которые всецело отвергают ее содержание и ее выводы, на деле это безусловное признание ее формы столь же лишено основания, сколь и безусловное отбрасывание ее содержания. Неудовлетворительность содержания спинозизма состоит в том, что в нем форма не осознана в ее имманентности содержанию и поэтому присоединяется к нему лишь как внешняя, субъективная форма. Субстанция принимается Спинозой непосредственно, без предшествующего диалектического опосредствования; она поэтому как всеобщая отрицательная мощь есть как бы лишь та темная бесформенная бездна, которая поглощает в себя всякое определенное содержание как изначально ничтожное в самом себе и не порождает из себя ничего такого, что обладало бы в себе положительной устойчивостью.

Вследствие того что субстанция как абсолютная мощь есть мощь, которая *относится к себе* лишь как к внутренней возможности и, следовательно, определяет себя к акцидентальности, мощь, от которой отличается полагаемая при этом внешность, субстанция есть особое *отношение* (точно так же, как в первой форме необходимости она есть субстанция). Она есть *причинное отношение*.

в. Причинное отношение

Субстанция есть *причина*, поскольку она, с одной стороны, в противоположность своему переходу в акцидентальность, рефлексирована в самое себя и, таким образом, есть *изначальная вещь* (*ursprüngliche Sache*), с другой стороны, она вместе с тем снимает рефлексию-в-самое-себя или свою голую возможность, полагает себя в качестве своего отрицательного и таким образом порождает некое *действие*, некую действительность, которая, следовательно, есть лишь *положенная*, однако благодаря процессу действия вместе с тем также и необходимая действительность.

Примечание. Как *изначальная вещь*, причина обладает определением абсолютной самостоятельности и устойчивого существования по отношению к действию, но в необходимости, тождество которой и составляет сама вышеуказанная изначальность, она переходит в действие, и только в него. В действии нет иного содержания (поскольку здесь снова может идти речь об определенном содержании), чем в причине; вышеуказанное тождество представляет собой само абсолютное содержание. Но это тождество есть также определение формы, изначальность причины снимается в действии, в котором она делает себя *положенностью*. Причина все же при этом не исчезает, и действие не становится единственным действительным, ибо эта *положенность* точно так же непосредственно снята, она есть скорее рефлексия причины в самое себя, ее изначальность; лишь в действии причина действительна и есть причина. Причина в себе и для себя есть поэтому *causa sui*.

Якоби, увязавший в одностороннем представлении опосредствования, считал («Briefe über Spinoza», 2-е изд., стр. 416) *causa sui* (или *effectus sui*, что то же самое), эту

абсолютную истину причины, одним лишь формализмом. Он также утверждает, что бог должен быть определен не как основание, но по существу как причина вещей. Более основательное размышление о природе причины показало бы ему, что он этим не достиг того, чего хотел. Даже в *конечной* причине и в представлении о ней имеется нечто это тождество в отношении содержания; дождь (причина) и мокрота (действие) суть одна и та же существующая вода. Что же касается формы, то в действии (в мокроте) причина (дождь) отпадает, но этим самым отпадает также и определение действия, которое без причины есть ничто, и остается только безразличная мокрота.

Причина в обычном смысле причинного отношения *конечна*, поскольку ее содержание конечно (как, например, в конечных субстанциях) и поскольку мы представляем себе причину и действие как два различных самостоятельных существования, но они таковы лишь в том случае, когда мы, рассматривая их, абстрагируемся от причинного отношения. Так как в сфере конечности мы никогда не выходим за пределы *различия* определений форм в их отношении, то попеременно причина определяется *также* как некоторое *положенное*, или *действие*; она тогда имеет в свою очередь другую причину. Так возникает и здесь прогресс в бесконечность, идущий от действия к причинам. И точно так же получается *нисходящий* прогресс, когда действие, рассматриваемое со стороны тождества с причиной, само определяется нами как причина, и именно как некая *другая* причина, которая в свою очередь порождает другие действия и т. д. до бесконечности.

Прибавление. Насколько упорно рассудок не приемлет субстанциальности, настолько же ему, напротив, привычна причинность, т. е. отношение причины и действия. Когда дело идет о том, чтобы понять некоторое содержание как необходимое, то рассудочная рефлексия видит свою задачу в сведении этого содержания главным образом к причинному отношению. Но хотя это отношение, несомненно, и принадлежит к необходимости, оно, однако, есть лишь одна сторона в процессе необходимости, который в такой же мере есть снятие содержащегося в причинности опосредствования, как и обнаружение себя простым отношением с собой. Если мы не идем дальше при-

чинности как таковой, то мы имеем ее не в ее истине, а лишь как конечную причинность, и конечность этого отношения состоит тогда в том, что причина и действие удерживаются в их различии. Но причина и действие не только различны, но и тождественны, и это тождество можно найти даже в нашем повседневном сознании: мы говорим о причине, что она есть причина лишь постольку, поскольку она вызывает действие, и о действии — что оно есть действие лишь постольку, поскольку оно имеет причину. Причина и действие, следовательно, по содержанию одно и то же, и различие между ними представляет собой ближайшим образом лишь различие между *полаганием* и *положенностью*, но это различие формы снова снимает себя, так что причина есть не только причина чего-то другого, но и самой себя, и действие есть не только действие чего-то другого, но и действие самого себя. Конечность вещей состоит, согласно этому, в том, что, хотя причина и действие тождественны по своему понятию, эти две формы все же выступают раздельно, так что причина есть, правда, также и действие, а действие — также и причина, однако причина есть действие не в том отношении, в котором она есть причина, и действие есть причина не в том отношении, в котором оно есть действие. Это снова приводит к бесконечному прогрессу в виде бесконечного ряда причин, который обнаруживает себя вместе с тем бесконечным рядом действий.

§ 154

Действие *отличается* от причины; первое как таковое есть *положенность*. Но положенность есть одновременно и рефлексия-в-самое-себя, и непосредственность, и действие причины, полагание ее есть вместе с тем *предположение*, поскольку мы крепко держимся отличия действия от причины. Тем самым дана, следовательно, *другая субстанция*, на которую направлено действие. Как *непосредственная* эта другая субстанция не есть относящаяся с собой отрицательность и она не *активна*, а *пассивна*. Но как субстанция она также и активна, снимает первоначально положенную непосредственность и положенное в нее действие: она *реагирует*, т.е. снимает активность первой субстанции, которая со своей стороны есть это снятие своей непосредственности, или действия, положенного в ней; эта первая субстанция снимает, следовательно, активность другой субстанции и также реагирует. Таким

образом, причинность переходит в отношение взаимодействия.

Примечание. Хотя во взаимодействии причинность еще не положена в своем истинном определении, в нем все же бесконечный прогресс причин и действий снят истинным образом, ибо однонаправленный переход от причин к действиям и от действий к причинам отклоняется от своего пути и принимает *обратное направление*. Этот поворот бесконечного прогресса к замкнутому в самом себе отношению состоит здесь, как и повсюду, в простой рефлексии того, что в этом лишенном мысли повторении имеется лишь одно и то же, а именно: две причины и их отношение друг к другу. Развитие этого отношения, взаимодействие само, однако, есть чередование *различения* — различения не причин, а моментов, в *каждом из которых, взятом для себя*, полагается также и *другой* момент, именно потому, что они нераздельны и вследствие этого *тождественны*, так как причина есть причина в действии и действие есть действие в причине.

с. Взаимодействие

§ 155

Определения, которые удержаны во взаимодействии как различные, суть а) *в себе* одно и то же; одна сторона столь же есть причина, первоначальное, активное, пассивное и т. д., как и другая. Точно так же предположение другого определения и действие на него, непосредственная изначальность и положенность посредством смены суть одни и те же в обеих сторонах. Вследствие своей непосредственности причина, принимаемая как *первая, пассивна*, есть *положенность* и *действие*. Различие названных выше двух причин поэтому бессодержательно, и, собственно говоря, *в себе* существует лишь *одна* причина, которая столь же снимает себя как субстанцию в своем действии, сколь и утверждает свою самостоятельность как причины только в этом производимом ею действии.

§ 156

[β] Но это единство есть также и *для себя*, так как все это взаимное чередование моментов есть, собственно говоря, *полагание* причиной самой себя, и лишь это полагание есть ее бытие. Несущественность различия есть не только в себе, или наша рефлексия (предшествующий па-

раграф), но само взаимодействие означает, что каждое из положенных определений снова снимается и превращается в противоположное, означает, следовательно, полагание той несущестственности моментов, которая есть в себе. В изначальность полагается действие, т. е. изначальность снимается; действие причины становится реакцией и т. д.

Прибавление. Взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии, и к этому-то отношению обыкновенно и прибегает рефлексия, когда она убеждается в неудовлетворительности рассмотрения вещей с точки зрения причинности вследствие вышеуказанного бесконечного прогресса. Так, например, в исторических исследованиях раньше всего рассматривается вопрос, являются ли характер и нравы определенного народа причиной его государственного устройства и его законов или, наоборот, их действием, и затем приходят к пониманию этих двух факторов: характера и нравов, с одной стороны, и государственного устройства и законов — с другой, с точки зрения взаимодействия, так что причина в том же отношении, в каком она есть причина, есть вместе с тем действие, и действие в том же отношении, в каком оно есть действие, есть вместе с тем и причина. То же самое происходит при рассмотрении природы, и в особенности живого организма, отдельные органы и функции которого также оказываются находящимися в отношении взаимодействия друг к другу. Но хотя взаимодействие есть, несомненно, ближайшая истина отношения причины и действия и оно, так сказать, находится на пороге понятия, однако именно поэтому не следует удовлетворяться применением этого отношения, когда дело идет о постигающем в понятиях познании. Если не идут дальше рассмотрения содержания с точки зрения взаимодействия, то остаются на деле при таком способе рассмотрения, в котором совершенно отсутствует понятие; мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование опосредствования, которое является главным мотивом применения отношения причинности, снова остается неудовлетворенным. Если мы ближе присмотримся к отношению взаимодействия, мы увидим, что его неудовлетворительность состоит в том, что, вместо того чтобы быть эквивалентом понятия, оно само прежде всего требует, чтобы его постигли в понятиях. А чтобы понять отноше-

ние взаимодействия, мы должны не оставлять обе его стороны в непосредственной данности, а должны, как мы это указали в двух предшествующих параграфах, познать их как моменты третьего, высшего, которое как раз и есть понятие. Если мы, например, рассматриваем нравы спартанского народа как действие его государственного устройства и, наоборот, государственное устройство как действие нравов, то этот способ рассмотрения может быть и правилен, однако он все же не дает окончательного удовлетворения, потому что на самом деле мы не поняли ни государственного устройства, ни нравов этого народа. Удовлетворение получается лишь тогда, когда мы познаем, что эти две стороны, а также и все остальные стороны, которые обнаруживают нам жизнь и история спартанского народа, имеют своим основанием понятие.

§ 157

[γ] Это чистое чередование с самим собой есть, таким образом, *раскрытая*, или *положенная*, *необходимость*. Связь необходимости как таковой есть тождество, еще *внутреннее* и скрытое тождество, потому что оно есть тождество таких вещей, которые считаются *действительными*, но самостоятельностью которых именно и должна быть необходимость. Шестивие субстанции через причинность и взаимодействие есть поэтому лишь *полагание* того, что *самостоятельность* есть бесконечное *отрицательное* отношение с собой; оно есть отрицательное отношение вообще, в котором различение и опосредствование превращаются в изначальность взаимно *самостоятельных действительных* вещей; оно есть бесконечное *отношение с самим собой*, потому что их самостоятельность выступает лишь как их тождество.

§ 158

Эта истина необходимости есть, следовательно, *свобода*, и истина субстанции есть *понятие*, самостоятельность, которая есть отталкивание себя от себя в различные самостоятельные существования, и именно как это отталкивание, тождественна с собой; и это пребывающее у самого себя *взаимодвижение* остается лишь с *самим собой*.

Прибавление. Необходимость обыкновенно называют жестокой, и справедливо ее называют так, поскольку не

идут дальше ее как таковой, т. е. не идут дальше ее непосредственной формы. Мы имеем здесь пред собой состояние или вообще некое содержание, которое обладает для себя своей устойчивостью, и под необходимостью разумеют прежде всего то, что на такое содержание настигает некое другое содержание и губит первое. В этом состоит жестокость и прискорбность непосредственной, или абстрактной, необходимости. Тождество этих двух содержаний, которые в необходимости являются связанными друг с другом и поэтому теряют свою самостоятельность, есть пока лишь внутреннее тождество и еще не существует для тех, которые подчинены необходимости. Таким образом, свобода в этой стадии есть пока лишь абстрактная свобода, которую мы спасаем лишь посредством отказа от того, чем мы непосредственно являемся и чем мы обладаем. Но, как мы видели, процесс необходимости таков, что благодаря ему преодолевается имеющаяся вначале неподатливая внешняя оболочка и открывается ее внутреннее ядро. Тогда обнаруживается, что связанные друг с другом содержания на деле не чужды друг другу, а суть лишь моменты *единого* целого, каждый из которых в отношении с другим остается у себя и соединяется с самим собой. Это — преобразование необходимости в свободу, и эта свобода есть не только свобода абстрактного отрицания, но скорее конкретная и положительная свобода. Отсюда мы можем также заключить, насколько превратно понимание свободы и необходимости как взаимно исключających друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую. Нравственный человек сознает содержание своей деятельности чем-то необходимым, имеющим силу в себе и для себя, и этим так мало наносится ущерб его свободе, что последняя даже, наоборот, лишь благодаря этому сознанию становится действительной и содержательной свободой в отличие от произвола, который есть еще бессодержательная и лишь возможная свобода. Наказываемый преступник может рассматривать постигающее его наказание как ограничение своей свободы; на деле, однако, наказание не есть чуждая сила, которой он подчиняется, а лишь проявление его собственных деяний, и, признавая это, он ведет себя как свободный человек. Высшая самостоятельность человека состоит вообще в том.

чтобы знать себя как то, что всецело определяется абсолютной идеей; такое сознание и поведение Спиноза называет *amor intellectualis Dei* ⁶⁴.

§ 159

Понятие есть, следовательно, *истина бытия и сущности*, так как видимость рефлексии-в-самое-себя есть в то же время самостоятельная непосредственность, и это бытие различной действительности есть непосредственно лишь видимость *в себе самой*.

Примечание. Так как понятие оказалось истиной бытия и сущности, которые *возвратились* в него как в свое основание, то и оно, наоборот, *развилось* из бытия как из своего основания. Первая сторона этого поступательного движения может рассматриваться как *углубление* бытия в самое себя, причем благодаря этому поступательному движению раскрылось его внутреннее; вторая же сторона может рассматриваться как происхождение *более совершенного из менее совершенного*. Так как такое развитие рассматривалось лишь с последней стороны, то это ставилось в упрек философии. Более определенный смысл, который здесь имеют эти поверхностные мысли о менее совершенном и более совершенном, состоит в отличии бытия как *непосредственного* единства с собой от понятия как *свободного опосредствования* собой. Так как бытие обнаружило себя *моментом* понятия, то последнее, следовательно, оказалось истиной бытия. Как эта рефлексия-в-самое-себя и как снятие опосредствования понятие есть *предполагание непосредственного* — предполагание, тождественное с возвращением в самое себя, а это тождество составляет свободу и понятие. Если поэтому этот *момент* понятия называют несовершенным, то понятие, совершенное, несомненно, развивается из несовершенного, ибо оно существенно есть это снятие своей предпосылки. Но в то же время именно понятие, полагая себя, создает эту предпосылку, как это обнаружилось при рассмотрении причинности вообще и взаимодействия в особенности.

Понятие определено по отношению к бытию и сущности таким образом, что оно есть *сущность, возвратившаяся к бытию* как к простой непосредственности, благодаря чему его видимость обладает действительностью и ее действительность есть вместе с тем *свободная видимость в себе самой*. Бытие имеет понятие, следовательно, как свое про-

стое отношение с собой, или как непосредственность своего единства *в самом себе*. Бытие есть столь бедное определение, что оно есть наименьшее, что мы можем указать в понятии.

Переход от необходимости к свободе или от действительного к понятию очень труден потому, что мы должны мыслить самостоятельную действительность как обладающую всей своей субстанциальностью в ее переходе и тождестве с ее *другой* самостоятельной действительностью; таким образом, и понятие также очень трудно для понимания, потому что оно само и есть это тождество. Но действительная субстанция как таковая — причина, которая в своем для-себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть в самое себя, — уже подчинена *необходимости* (или судьбе) перейти в положенность, и это подчинение как раз и представляет собой наибольшую трудность. *Мышление* необходимости, напротив, есть скорее разрешение этой трудности, ибо оно есть совпадение себя в другом с *самим собой*; оно есть *освобождение*, которое не есть бегство в абстракцию, а состоит в том, что в другом действительном, с которым действительное связано властью необходимости, оно не имеет себя как другое, а имеет свое собственное бытие и полагание. Как *существующее для себя* это освобождение называется «я»; как развитое в свою тотальность — *свободный дух*; как чувство — *любовь*; как наслаждение — *блаженство*. Великое воззрение Спинозовской субстанции есть лишь *в себе освобождение* от конечного для-себя-бытия, понятие же само есть *для себя* мощь необходимости и *действительная* свобода.

Прибавление. Если называют понятие, как это мы делаем здесь, истиной бытия и сущности, то должен возникнуть вопрос, почему мы не начали с него. Ответом на этот вопрос служит то, что там, где дело идет о мыслящем познании, нельзя начать с истины, потому что истина в качестве начала основана на одном лишь заверении, а мыслимая истина как таковая должна доказать себя мышлению. Если бы в начале логики мы поставили понятие и (хотя это по содержанию совершенно правильно) определили бы его как единство бытия и сущности, то возник бы вопрос, что нужно мыслить под бытием и что под сущностью и как бытие и сущность доходят до того, чтобы совмещаться в единстве понятия. Но тогда, следовательно, вышло бы, что мы начали с понятия только по названию,

а не по существу. Настоящим началом служило бы бытие, как мы это и сделали, только с тем различием, что определения как бытия, так и сущности пришлось бы заимствовать непосредственно из представления, между тем как мы, напротив, рассматривали бытие и сущность в их собственном диалектическом развитии и познали их как снимающих самих себя, чтобы перейти в единство понятия.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

§ 160

Понятие есть то, что *свободно* как *сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *тотальность*, в которой каждый из моментов есть *целое*, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть *в-себе-и-для-себя-определенное*.

Прибавление. Точка зрения понятия есть вообще точка зрения абсолютного идеализма, и философия есть познание посредством понятий, поскольку все то, что прочее сознание считает сущим и самостоятельным в своей непосредственности, в ней познается лишь как идеальный момент. В рассудочной логике понятие рассматривается обычно только как простая форма мышления и, говоря более точно, как общее представление; к этому подчиненному (*untergeordnete*) пониманию понятия относится так часто повторяемое со стороны ощущения и сердца утверждение, будто понятие как таковое есть нечто мертвое, пустое и абстрактное. На деле все обстоит как раз наоборот: понятие есть принцип всякой жизни и есть, следовательно, вместе с тем всецело конкретное. Это является выводом из всего проделанного до сих пор логического движения и не требует поэтому здесь доказательства. Что же касается противоположности между формой и содержанием, выдвинутой против понятия как чего-то якобы лишь формального, то эту противоположность вместе со всеми остальными, за которые крепко держится рефлексия, мы уже оставили позади как диалектически (т. е. через самое себя) преодоленную, и именно понятие содержит в самом себе как снятые все прежние определения

мышления. Конечно, понятие следует рассматривать как форму, но как бесконечную, творческую форму, которая заключает в самой себе всю полноту всякого содержания и служит вместе с тем его источником. Можно также называть понятие абстрактным, если под конкретным понимать лишь чувственное конкретное и вообще непосредственно воспринимаемое; понятие как таковое нельзя ощупать руками, и мы должны вообще оставить в стороне слух и зрение, когда дело идет о понятии. И однако понятие, как мы заметили выше, есть в то же время всецело конкретное постольку, поскольку оно содержит в самом себе в идеальном единстве бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер.

Если, как мы заметили выше, различные ступени логической идеи могут рассматриваться как ряд дефиниций абсолютного, то дефиниция абсолютного, которую мы даем здесь, гласит: абсолютное есть *понятие*. При этом следует, разумеется, понимать понятие в другом и высшем смысле, чем тот, в котором его понимает рассудочная логика, рассматривающая понятие лишь как в себе бессодержательную форму нашего субъективного мышления. Можно было бы, пожалуй, поставить еще следующий вопрос: если в спекулятивной логике понятие имеет совершенно другое значение, чем то, которое обычно связывают с этим выражением, то почему мы все же называем здесь это совершенно другим понятием и даем тем самым повод к недоразумениям и путанице? На такой вопрос мы должны были бы ответить, что, как бы ни было велико расстояние между понятием формальной логики и спекулятивным понятием, все же оказывается при ближайшем рассмотрении, что более глубокий смысл, в котором употребляется термин «понятие», отнюдь не так чужд обычному словоупотреблению, как это кажется сначала. Говорят о выведении некоего содержания (например, правовых определений собственности) из понятия собственности, и точно так же говорят наоборот — о сведении такового содержания к понятию. Но тем самым признают, что понятие есть не только бессодержательная в себе форма, так как, с одной стороны, из такой формы ничего нельзя было бы вывести и, с другой стороны, сведением данного содержания к пустой форме понятия само содержание только лишилось бы своей определенности, но не было бы познано.

Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, но есть *развитие*, так как различенное одновременно непосредственно положено как тождественное с другим и с целым и определенность положена как свободное бытие целостного понятия.

Прибавление. Переход в другое есть диалектический процесс в сфере *бытия*, а видимость в другом есть диалектический процесс в сфере *сущности*. Движение *понятия* есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать его развитие так, будто различные части растения — корень, стебель, листья и т. д. — уже существуют в зародыше *реально*, но только в очень малом виде. Недостаток этой так называемой гипотезы включения (*Einschachtelungshypothese*) состоит, следовательно, в том, что то, что пока имеется лишь идеальное, рассматривается как уже существующее. Правильно же в этой гипотезе то, что понятие в своем процессе остается у самого себя и что через него поэтому не полагается ничего нового по содержанию, а происходит лишь изменение формы. Эту природу понятия, обнаруживающего себя в своем процессе как развитие самого себя, имеют в виду также тогда, когда говорят о врожденных человеку идеях или, как это делал Платон, когда рассматривают приобретение знания как воспоминание, что, однако, нельзя понимать так, будто содержание развитого в результате обучения сознания уже существовало раньше в этом же сознании в своей развитой и определенной форме. Движение понятия мы должны рассматривать лишь как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое. В учении христианства это выражено так, что бог не только сотворил мир, противостоящий ему как некое другое, но родил от века сына, в котором он как дух находится у себя самого.

Учение о понятии делится на: 1) учение о субъективном, или *формальном*, понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об

объективности; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине.

Примечание. Обычная логика содержит в себе только те предметы, которые здесь составляют *часть третьей* части всей логики, и, кроме того, уже рассмотренные выше так называемые законы мышления; а в прикладной логике сохраняется еще кое-что о познании, причем связывают с этим также психологический, метафизический и даже эмпирический материал, который вводится потому, что эти формы мышления все же недостаточны сами по себе; но с введением этого материала наука логики потеряла определенность направления. Сами же формы мышления, которые по крайней мере входят в собственную область логики, рассматриваются лишь как определения сознательного, притом лишь рассудочного, а не разумного мышления.

Предыдущие логические определения, определения бытия и сущности, суть, правда, не только определения мысли; в своем переходе, в диалектическом моменте и в своем возвращении в самое себя и в тотальность они обнаруживаются как *понятия*. Но они суть (ср. § 84 и 112) лишь *определенные* понятия, понятия в себе, или, что одно и то же, понятия *для нас*, так как то *другое*, в которое каждое определение *переходит* или в котором оно *светится видимостью* (scheint) и, следовательно, есть как нечто относительное, не определено как *особенное*, а их третье еще не определено как *единичное*, или *субъект*, не положено тождество определения в его противоположном, его свобода, потому что это определение не есть *всеобщность*. То, что обычно понимают под *понятиями*, представляет собой *рассудочные определения* или лишь общие *представления*; они поэтому вообще суть *конечные* определения (ср. § 62).

Логiku понятия обычно понимают как лишь *формальную науку*, т. е. думают, что она интересуется лишь *формой* понятия, суждения и умозаключения как таковой, но совершенно не интересуется тем, *истинно* ли нечто; или, другими словами, считается, что ответ на последний вопрос зависит исключительно лишь от *содержания*. Если бы логические формы понятия действительно были мертвыми, недействительными и безразличными вместилищами представлений или мыслей, то знание их было бы совершенно ненужным для истины делом, без которого вполне можно было бы обойтись. Но на самом деле формы поня-

тия суть, как раз наоборот, *живой дух действительного*, а в действительном истинно лишь то, что истинно *в силу этих форм, через них и в них*. Но истинность этих форм, взятых для себя, точно так же, как и их необходимая связь, никогда до сих пор не рассматривалась и не служила предметом исследования.

А

СУБЪЕКТИВНОЕ ПОНЯТИЕ

а. Понятие как таковое

§ 163

Понятие как таковое содержит в себе: 1) момент *всеобщности*, как свободное равенство с самим собой в его определенности, 2) момент *особенности*, определенности, в которой всеобщее остается незамутненно равным самому себе, и 3) момент *единичности*, как рефлексии-в-самое-себя определенностей всеобщности и особенности, отрицательное единство с собой, которое есть *в-себе-и-для-себя-определенное* и вместе с тем тождественное с собой, или всеобщее.

Примечание. Единичное есть то же самое, что и действительное, но первое произошло из понятия и, следовательно, в качестве всеобщего, *положено* как отрицательное тождество с собой. Так как *действительное* вначале лишь *в себе* или *непосредственно* есть *единство сущности* и существования, то оно *может* действовать. Единичность же понятия есть безусловно *действующее* и действует при этом уже не подобно *причине*, которая по видимости производит некое другое; единичность понятия производит *самое себя*. Но единичность следует при этом брать не в смысле лишь *непосредственной единичности*, в том смысле, в каком мы говорим о единичных вещах или единичных людях; эта определенность единичности появляется впервые лишь в суждении. Каждый момент понятия сам есть целое понятие (§ 160), но единичность, субъект есть понятие, *положенное* как тотальность.

Прибавление 1-е. Когда говорят о понятии, то обычно перед нашим умственным взором возникает лишь абстрактная всеобщность, и обычно поэтому понятие определяют как общее представление. Говорят, согласно этому, о понятии цвета, растения, животного и т. д. и считают,

что эти понятия возникли благодаря тому, что опускается все особенное, отличающее друг от друга различные цвета, растения, животные и т. д., и сохраняется то, что у них есть общего. Таков рассудочный способ понимания понятия, и чувство здесь право, объявляя такие понятия пустыми и бессодержательными, голыми схемами и тенями. Но всеобщее понятие не есть только общее, которому противостоит особенное, обладающее своим собственным существованием; оно есть, напротив, само себя обособляющее (специфицирующее) и с незамутненной ясностью остающееся у самого себя в своем другом. В высшей степени важно как для познания, так и для практического поведения, чтобы мы не смешивали голое общее с истинно всеобщим, с универсальным. Все упреки, которые обыкновенно выдвигаются с точки зрения чувства против мышления, и в особенности философского мышления, а также часто повторяющиеся утверждения об опасности, грозящей якобы со стороны слишком далеко заходящего мышления, основаны на этом смешении. Всеобщее в его истинном и широком значении есть, впрочем, мысль, о которой нужно сказать, что понадобились тысячелетия, прежде чем она вошла в сознание людей, и лишь благодаря христианству она получила полное признание. Столь высокообразованные в других отношениях греки не знали ни бога в его истинной всеобщности, ни человека. Боги греков были лишь особенными силами духа, а всеобщий бог, бог народов, был для греков еще неизвестным богом. Поэтому и существовала для греков абсолютная пропасть между ними самими и варварами, и человек как таковой еще не был признан в его бесконечной ценности и его бесконечном праве. Ставился вопрос, в чем лежит основание того, что в современной Европе исчезло рабство, и для объяснения этого явления привлекалось то одно, то другое особенное обстоятельство. Истинное основание того, почему в христианской Европе нет больше рабов, следует искать в принципе самого христианства. Христианская религия есть религия абсолютной свободы, и лишь для христиан обладает значимостью человек как таковой в его бесконечности и всеобщности. То, чего недостает рабу, это признания его личностности; принцип же личностности есть всеобщность. Господин рассматривает раба не как личность, а как не обладающую самостью вещь, сам раб не числится «я», его «я» есть господин.

Указанное нами различие между лишь общим и истинно всеобщим мы находим превосходно выраженным в знаменитом «Общественном договоре» Руссо, где говорится, что законы государства должны иметь своим источником всеобщую волю (*volonté générale*), но они вовсе не обязательно должны быть потому волей *всех* (*volonté de tous*). Руссо сделал бы гораздо более основательный вклад в теорию государства, если бы он всегда имел в виду это различие. Всеобщая воля есть *понятие* воли, и законы, имеющие свое основание в этом понятии, суть особенные определения воли.

Прибавление 2-е. Относительно обычно даваемого в рассудочной логике объяснения возникновения и образования понятия следует еще заметить, что не *мы* вовсе образуем понятия и что вообще понятие не должно рассматриваться как нечто возникшее. Понятие во всяком случае не есть только бытие, или непосредственное, в него входит также и опосредствование; последнее лежит в нем самом, и понятие есть опосредствование через себя и самим собой. Ошибочно думать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений, а уже затем привносится наша субъективная деятельность, которая посредством вышеупомянутой операции абстрагирования и соединения того, что обще предметам, образует их понятие. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия. В нашем религиозном сознании мы это выражаем, говоря, что бог сотворил мир из ничего, или, иначе выражаясь, что мир и конечные вещи произошли из полноты божественной мысли и божественных предначертаний. Этим мы признаем, что мысль, или, говоря точнее, понятие, есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале.

§ 164

Понятие целиком *конкретно*, потому что отрицательное единство с собой как определенность в себе и для себя, которая есть единичность, само составляет свое отношение с собой, всеобщность. Поэтому моменты понятия не могут быть обособлены друг от друга. Рефлексивные определения *должны* быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, обособленно от противоположных определений; но так как в понятии их *тождество* положено,

то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими.

Примечание. Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собой *исключительно в том смысле*, что оно содержит в себе одновременно особенное и единичное. Особенное, далее, есть различенное, или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобще в самом себе и есть как единичное. Точно так же единичное есть единичное в том смысле, что оно есть *субъект*, основа, содержащая в самом себе род и вид, само есть субстанциальное. Ясность понятия есть *положенная* нераздельность моментов в их различии (§ 160), ясность, которая не нарушается и не омрачается никаким различием, но остается прозрачной.

Нет ничего обычного утверждения, что понятие есть нечто *абстрактное*. Это отчасти правильно постольку, поскольку мышление вообще, а не эмпирически-конкретное чувственное служит его стихией; кроме того, это правильно постольку, поскольку понятие еще не есть *идея*. В меру этого субъективное понятие еще формально; оно, однако, формально вовсе не в том смысле, будто оно должно иметь или получить еще и другое содержание, кроме его собственного. Будучи само абсолютной формой, оно есть всяческая *определенность*, но так, как эта определенность есть в своей истине. Поэтому понятие, будучи абстрактным, есть, однако, конкретное, и именно целиком конкретное есть субъект как таковой. Абсолютно конкретное есть дух (см. прим. к § 159), понятие, поскольку оно *существует* как понятие, отличающее себя от своей объективности, которая, однако, несмотря на это различие, остается *его* объективностью. Всякое другое конкретное, как бы оно ни было богато, не в такой мере внутренне тождественно с собой и поэтому не в такой мере конкретно в себе; менее же всего конкретно то, что обычно понимают под конкретным, — внешне связанное многообразие. То, что называют понятиями и даже определенными понятиями (например, человек, дом, животное и т. д.), суть простые определения и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия.

Момент *единичности* впервые *полагает* моменты понятия как различия, так как единичность есть отрицательная рефлексия понятия в самое себя, и поэтому единичность есть *прежде всего* свободное различие понятия как *первое отрицание*; тем самым полагается *определенность* понятия, но определенность как *особенность*, т. е. *положено*, что различные моменты, во-первых, обладают в отношении друг друга лишь определенностью моментов понятия, и, во-вторых, положено также их тождество: одно есть другое; эта *положенная* особенность понятия есть *суждение*.

Примечание. Обычное разделение понятий на ясные, отчетливые и адекватные принадлежит не учению о понятии, а психологии, так как под ясными и отчетливыми понятиями имеют в виду *представления*; причем под ясным представлением разумеется абстрактное, простое представление, а под отчетливым — такое представление, в котором выделен еще какой-нибудь *признак*, т. е. какая-нибудь определенность, служащая указанием для *субъективного* познания. Нет более красноречивого признака внешнего характера и упадка логики, чем эта излюбленная категория *признака*. То, что называется *адекватным* понятием, больше намекает на подлинное понятие и даже на идею, но и оно еще не выражает ничего другого, кроме того формального обстоятельства, что понятие, а также представление соответствуют своему объекту — внешней вещи. В основании деления понятий на так называемые *субординированные* и *координированные* лежит лишенное понятия различие между всеобщим и особенным, отношение и соотношение между которыми имеет своим основанием некоторую внешнюю рефлексия. Далее, разделение понятий на *контрарные* и *контрадикторные*, *утвердительные* и *отрицательные* и т. д. есть не что иное, как случайный набор определенностей мысли, которые сами по себе принадлежат сфере бытия или сущности, где они уже были нами рассмотрены, и которые не имеют никакого отношения к определенности понятия как таковой. Подлинные различия понятия — всеобщее, особенное и единичное — также составляют его *виды* лишь постольку, поскольку они насильно удерживаются раздельно друг от друга внешней рефлексией. Имманентное различие и определение понятия имеют место в *суждении*, ибо процесс суждения есть процесс определения понятия.

Суждение есть понятие в его особенности, как различающее *отношение* своих моментов, которые положены как для себя сущие и вместе с тем тождественные с собой, а не друг с другом ⁶⁵.

Примечание. Говоря о суждении, обычно мыслят *самостоятельные* крайности, субъект и предикат: субъект есть вещь или самостоятельное определение, предикат есть также всеобщее определение, которое находится вне этого субъекта (скажем, в моей голове), а затем я присоединяю предикат к субъекту и таким образом образуя суждение. Однако так как при помощи связки *есть* предикат указывает (aussagt) на субъект, то это внешнее, субъективное *подведение* субъекта под предикат снова снимается, и суждение берется как некое определение самого предмета. *Этимологическое* значение слова Urteil (суждение) в нашем языке глубже и выражает первичное единство понятия, которое, различаясь, производит *первоначальное* деление, чем и является суждение поистине.

Абстрактное суждение выражается в предложении: «*Единичное есть всеобщее*». Это те определения, которые имеют по отношению друг к другу *субъект* и *предикат* первоначально, когда моменты понятия берутся в их непосредственной определенности или первой абстракции (предложения «*Особенное есть всеобщее*» и «*Единичное есть особенное*» составляют дальнейшее определение суждения). Удивительно отсутствие наблюдательности, в результате которого мы не находим в логиках указания на тот факт, что в *каждом* суждении высказывается положение «*Единичное есть всеобщее*» или, еще определеннее, «*Субъект есть предикат*» (например, «Бог есть абсолютный дух»). Конечно, определения — единичность и всеобщность, субъект и предикат — различны, но тем не менее это не устраняет того вполне всеобщего *факта*, что каждое суждение высказывает эти определения как тождественные.

Связка «*есть*» вытекает из природы понятия, согласно которой оно в своем овнешнении (Entäußerung) *тождественно* с собой; единичное и всеобщее как *его* моменты суть такие определенности, которые не могут быть изолированы. Предшествовавшие рефлексивные определенности в своих отношениях (Verhältnissen) имеют *также*

и соотношение друг с другом (*die Beziehung aufeinander*), но их связь есть лишь *обладание* (*Haben*), а не *бытие* (*Sein*), не есть *тождество*, *положенное как таковое*, или *всеобщность*. В суждении мы поэтому впервые видим истинную *особенность* понятия, ибо суждение есть определение или различие понятия — определенность, которая, однако, остается *всеобщностью*.

Прибавление. Суждение обыкновенно рассматривается как соединение понятий, и именно *разнородных* понятий. Правильно в этом понимании то, что понятие, несомненно, образует предпосылку суждения и выступает в суждении в форме различия. Говорить о *разнородных* понятиях, напротив, неправильно, ибо понятие как таковое, хотя оно и конкретно, есть, однако, существенно *единое* понятие, и содержащиеся в нем моменты не должны рассматриваться как различные виды; также ошибочно говорить о *связывании* сторон суждения, так как, когда говорят о связывании, связываемые стороны мыслятся существующими также и без этой связи, сами по себе. Внешний характер этого понимания обнаруживается затем еще явственнее, когда говорят о суждении, что оно получается благодаря тому, что субъекту *приписывается* предикат. Субъект при этом считается существующим для себя, вовне, а предикат — находящимся в нашей голове. Этому представлению, однако, противоречит уже связка «есть». Когда мы говорим: «Эта роза *есть* красная» или «Эта картина прекрасна», мы этим утверждаем, что не мы извне заставили розу быть красной или картину быть прекрасной, но что это составляет собственные определения этих предметов. Дальнейший недостаток обычного для формальной логики понимания суждения состоит в том, что, согласно этой логике, суждение представляется вообще лишь чем-то случайным и переход от понятия к суждению не доказывается. Но понятие как таковое не остается недвижимым в самом себе, вне процесса, как это полагает рассудок; оно, наоборот, как бесконечная форма целиком деятельно, есть как бы *punctum saliens*⁶⁶ всякой жизненности и, значит, отличает себя от самого себя. Это положенное собственной деятельностью понятия распадение его на различие своих моментов есть *суждение*, смысл которого поэтому должен быть понят как *обособление* понятия. Понятие, правда, *в себе* уже есть особенное, но в понятии как таковом особенное еще не *положено*, а находится в прозрачном единстве со всеобщим.

Так, например, зародыш растения, как мы раньше (§ 160, прибавление) заметили, уже, правда, содержит в себе особенное корня, ветвей, листьев и т. д., но это особенное, однако, существует пока лишь в себе и полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, что должно рассматриваться как суждение о растении. Этот пример может служить также и для того, чтобы сделать для нас ясным, что ни понятие, ни суждение не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понятие предмет означает, следовательно, осознать его понятие. Не наша субъективная деятельность приписывает предмету тот или другой предикат, когда мы переходим к обсуждению предмета, а мы рассматриваем предмет в положенной его понятием определенности.

§ 167

Суждение обычно берется в *субъективном* смысле как *операция* и форма, имеющая место лишь в *самосознующем* мышлении. Но этого различия нет еще в логике, и суждение следует брать в том совершенно всеобщем смысле, что *все вещи суть суждения*, т. е. суть *единичные*, имеющие в себе некую *всеобщность* или внутреннюю природу, или, иными словами, они *суть индивидуализированное, оединиченное всеобщее*; всеобщность и единичность в них отличны друг от друга и в то же самое время тождественны.

Примечание. Вышеуказанному, лишь субъективному толкованию суждения, согласно которому я *приписываю* некоему субъекту некий предикат, противоречит явно объективное выражение суждений: «Роза *есть* красная», «Золото *есть* металл» и т. д., — значит, не я *приписываю* субъекту некое свойство.

Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним, — состояние, отдельный поступок и т. п.: «Цезарь родился в Риме в таком-то году, вел в продолжение десяти лет войну в Галлии, перешел Рубикон» и т. д. — все это предложения, а не суждения. Совершенно нелепо также утверждать, что такого рода предложения, как, например, «Я сегодня хорошо спал» или: «Становитесь под ружье!», *могут быть* облечены в форму суждения. Лишь в том случае предложение

«Мимо проезжает карета» было бы суждением, а именно субъективным суждением, если бы подвергалось сомнению, является ли каретой движущийся мимо предмет или движется ли предмет или тот пункт, с которого мы его наблюдаем, — лишь в том, следовательно, случае, когда мы стремимся найти определение для еще неопределенного надлежащим образом представления.

§ 168

Точкой зрения суждения является *конечность*, и *конечность* вещей с этой точки зрения состоит в том, что они суть некоторое суждение, что хотя их наличное бытие и их всеобщая природа (их тело и их душа) соединены друг с другом, ибо в противном случае они были бы ничто, все же эти их моменты уже различны между собой и вообще отделимы друг от друга.

§ 169

В абстрактном суждении «Единичное есть всеобщее» субъект как то, что отрицательно относится к себе, есть непосредственно *конкретное*, предикат же, напротив, есть *абстрактное*, неопределенное *всеобщее*. Но так как они связаны через *есть*, то предикат также должен содержать в своей всеобщности определенность субъекта; таким образом, эта определенность есть *особенность*, и последняя есть *положенное тождество* субъекта и предиката; определенность, следовательно, как равнодушная к этому различию формы здесь есть *содержание*.

Примечание. Лишь в предикате субъект получает свою четкую определенность и содержание; сам по себе он поэтому — одно лишь представление или пустое наименование. В суждениях «Бог есть всереальнейшее существо» и т. д. или «Абсолютное тождественно с собой» и т. д. бог, абсолютное представляют собой голое наименование; только в предикате говорится, что *представляет собой* субъект. Что такое этот конкретный субъект еще помимо того, это *данного* суждения не касается (ср. § 31).

Прибавление. Если говорят: «Субъект есть то, о чем нечто высказывается, а предикат есть то, что высказывается о нем», — то это очень тривиально, и мы почти ничего не узнаем о различии между ними. Субъект есть по своему смыслу прежде всего единичное, а предикат — всеобщее. В дальнейшем развитии суждения субъект не остается только непосредственно единичным, а предикат

не остается только абстрактно всеобщим; субъект и предикат получают затем и другое значение: предикат получает значение особенного и единичного, субъект — значение особенного и всеобщего. Таким образом, в двух сторонах суждения при сохранении ими одних и тех же названий субъекта и предиката имеет место перемена их значения.

§ 170

Что же касается более строгого определения субъекта и предиката, то следует сказать, что *первый* как отрицательное отношение с самим собой (§ 163, 166, примечание) есть то прочное, лежащее в основании, в котором предикат обладает и своей устойчивостью и присутствует идеально (он *присущ* субъекту); и так как субъект вообще и *непосредственно* конкретен, то определенное содержание предиката есть лишь *одна* из *многих* определенностей субъекта, и последний богаче и шире предиката.

Предикат, наоборот, как всеобщее обладает самостоятельной устойчивостью и равнодушен к тому, есть данный субъект или нет его; он выходит за пределы субъекта, *подводит* его под себя и со своей стороны шире субъекта. Только *определенное содержание* предиката (предшествующий параграф) составляет тождество субъекта и предиката.

§ 171

Субъект, предикат и определенное содержание, или тождество, положены сначала в суждении в самом их отношении как *различные*, внешние друг другу. Но *в себе*, т. е. согласно понятию, они *тождественны*, так как конкретная тотальность субъекта состоит в том, что он есть не какое-нибудь неопределенное многообразие, а только *единичность*, есть особенное и всеобщее в некотором тождестве, и именно это единство есть предикат (§ 170). В связке, далее, *тождество* субъекта и предиката хотя и *положено*, но положено сначала как абстрактное *есть*. Согласно этому *тождеству*, субъект должен быть *положен* в определении предиката, благодаря чему предикат получает определение субъекта и связка *наполняется*. Это — *дальнейшее определение* суждения, которое через посредство наполненной содержанием связки переходит в *умозаключение*. Само развитие суждения состоит в том, что всеобщность, которая вначале есть только абстрактная,

чувственная всеобщность, специфицируется как *совокупность всех* (Allheit), *род* и *вид* и, наконец, как развитая *всеобщность понятия*.

Примечание. Только познание процесса определения суждения сообщает *связь* и *смысл* тому, что обыкновенно приводят в логике как *виды* суждения. Помимо того, что обычное перечисление выглядит совершенно случайным, в своем указании различных видов суждения оно есть нечто поверхностное и даже нечто нелепое и дикое. Признаки, которыми отличаются друг от друга положительное, категорическое, ассерторическое суждения, отчасти взяты с потолка, отчасти остаются неопределенными. Различные суждения должны рассматриваться как необходимо вытекающие друг из друга и как *последовательное определение понятия*, ибо само суждение есть не что иное, как *определенное понятие*.

По отношению к обоим предшествовавшим сферам — *бытия* и *сущности* — *определенные понятия* как суждения суть воспроизведения этих сфер, но воспроизведения, положенные в простом отношении понятия.

Прибавление. Различные виды суждений должны быть понимаемы не только как эмпирическое многообразие, но и как некая определенная мышлением тотальность. Одной из великих заслуг Канта является то, что он впервые выдвинул это требование. Хотя выдвинутое Кантом, согласно схеме его таблицы категорий, деление суждений на суждения качества, количества, отношения и модальности не может быть признано удовлетворительным отчасти из-за чисто формального применения схемы этих категорий, отчасти также и из-за их содержания, однако в основании этого деления все же лежит истинное воззрение, что различные виды суждения определяются именно всеобщими формами самой логической идеи. Мы, согласно этому, получаем сначала три главных вида суждений, которые соответствуют ступеням бытия, сущности и понятия. Второй из этих главных видов соответственно характеру сущности как ступени дифференциации сам в свою очередь двойствен. Внутреннее основание этой систематики суждения следует искать в том, что так как понятие есть идеальное единство бытия и сущности, то раскрытие его, получающееся в суждении, тоже должно сначала воспроизводить эти две ступени в преобразованном сообразно понятию виде, а само понятие оказывается тем, что определяет истинное суждение. Различные виды

суждения должны рассматриваться не как стоящие рядом друг с другом, не как обладающие одинаковой ценностью, а, наоборот, как последовательный ряд ступеней, и различие между ними зависит от логического значения предиката. Понимание этого мы встречаем уже в обыденном сознании, поскольку оно, не колеблясь, приписывает лишь слабую степень способности суждения тому, кто произносит лишь такого рода суждения, как, например, «Эта стена зеленая», «Эта печь тепла» и т. д., и называет человеком, обнаруживающим истинную способность суждения, лишь того, в суждении которого идет речь о том, прекрасно ли известное произведение искусства, хорош ли данный поступок и т. п. В суждениях первого рода их содержание составляет лишь абстрактное качество, для решения о наличии которого вполне достаточно непосредственного восприятия; наоборот, если мы говорим о произведении искусства, что оно прекрасно, или о поступке, что он хорош, названные предметы приходится сравнивать с тем, чем они должны быть, т. е. с их понятием.

а) Качественное суждение

§ 172

Непосредственное суждение есть *суждение наличного бытия*, есть субъект, положенный в некоей всеобщности как в своем предикате, который есть некое непосредственное и, следовательно, чувственное качество. 1) *Положительное* суждение — единичное есть некое особенное. Но единичное *не* есть некое особенное; говоря точнее, такое единичное качество не соответствует конкретной природе субъекта. 2) *Отрицательное* суждение.

Примечание. Одним из существеннейших логических предрассудков является то, что такого рода качественные суждения, как, например, «роза красна» или «роза не красна», могут содержать в себе истину; они могут быть *правильными*, т. е. правильными в ограниченном круге восприятия, конечного представления и мышления; правильность эта зависит от содержания, которое точно так же есть конечное, само по себе не истинное содержание. Истина же опирается лишь на форму, т. е. на положенное понятие и соответствующую ему реальность; но такая истина не дана в качественном суждении.

Прибавление. Истинность и правильность очень часто рассматриваются в повседневной жизни как одно и то

же, и соответственно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь правильности. Последняя касается вообще только формального согласия нашего представления со своим содержанием, какой бы характер ни носило это содержание помимо этого. Истина же, напротив, состоит в согласии предмета с самим собой, т. е. со своим понятием. Пусть будет совершенно правильно, что такой-то болен или что такой-то украл; но такое содержание не истинно, ибо больное тело не соответствует понятию жизни, и точно так же воровство есть поступок, не соответствующий понятию человеческой деятельности. Из этих примеров видно, что, как бы ни было правильно непосредственное суждение, в котором о некотором непосредственном единичном высказывается некое абстрактное качество, оно все же может не содержать в себе истины, так как в нем субъект и предикат не находятся в отношении реальности и понятия. Неистинность непосредственного суждения состоит, далее, в том, что его форма и содержание не соответствуют друг другу. Если мы говорим: «Эта роза есть красная», то связка *есть* подразумевает, что субъект и предикат находятся в согласии друг с другом. Но роза как некое конкретное не только красна, но также и благоухает, обладает некоторой определенной формой и другими разнообразными определениями, не содержащимися в предикате *красная*. Этот предикат, с другой стороны, как некое абстрактное всеобщее принадлежит не только этому субъекту. Существуют еще и другие цветы и вообще другие предметы, которые также имеют красный цвет. Субъект и предикат в непосредственном суждении как бы соприкасаются друг с другом только в *одной* точке, но не покрывают друг друга. Иначе обстоит дело с суждением понятия. Когда мы говорим: «Этот поступок хорош», то это — суждение понятия. Мы тотчас же замечаем, что здесь между субъектом и предикатом имеет место не такое шаткое и внешнее отношение, как в непосредственном суждении. Между тем как в последнем предикат составляет абстрактное качество, которое может принадлежать, но может также и не принадлежать субъекту, в суждении понятия, напротив, предикат есть как бы душа субъекта, являющегося телом этой души, и как тело всецело определяется ею.

В этом отрицании, как *первом*, субъект еще отнесен к предикату, который благодаря этому оказывается относительно всеобщим и лишь *определенность* которого подвергается отрицанию («роза не красна» — подразумевает, что она все же обладает цветом, прежде всего другим цветом, что, однако, было бы снова лишь положительным суждением). Но единичное не есть всеобщее. Таким образом, 3) суждение распадается в самом себе: аа) на пустое *тождественное* отношение: единичное есть единичное — *тождественное* суждение и бб) на наличное полное несоответствие между субъектом и предикатом — на так называемое *бесконечное* суждение.

Примечание. Примером последнего служат такие суждения, как, например, «Дух не есть слон», «Лев не есть стол» и т. п., — предложения правильные, но столь же бессмысленные, как и тождественные предложения: «Лев есть лев», «Дух есть дух». Эти предложения, хотя и представляют собой истину непосредственного, так называемого качественного суждения, не суть, однако, вообще суждения и могут встречаться лишь в субъективном мышлении, которое может фиксировать также и неистинную абстракцию. Рассматриваемые объективно, они выражают природу *сущего*, или *чувственных* вещей, выражают именно то, что последние суть распадение на *пустое* тождество и на *наполненное* отношение, которое, однако, есть *качественное инобытие соотнесенных друг с другом*, их полное несоответствие друг другу.

Прибавление. Отрицательно-бесконечное суждение, в котором между субъектом и предикатом уже нет более никакого отношения, обыкновенно приводится в формальной логике лишь как бессмысленный курьез. Однако на самом деле мы должны рассматривать это бесконечное суждение не только как случайную форму субъективного мышления; оно оказывается, наоборот, ближайшим диалектическим результатом предшествующих непосредственных суждений (положительного и просто-отрицательного суждений), конечность и неистинность которых в нем явно выступают наружу. Как объективный пример отрицательно-бесконечного суждения можно рассматривать преступление. Кто совершает преступление (например, воровство), тот отрицает не только особенное право другого лица на эту определенную вещь, как это имеет место в гражданском споре, но отрицает и вообще его право, и

вора поэтому не только обязывают отдать назад украденную им вещь, но и, кроме того, подвергают еще наказанию, потому что он нарушает право как таковое, т. е. право вообще. Гражданская тяжба является, наоборот, примером просто-отрицательного суждения, так как в ней отрицается лишь данное особенное право и, следовательно, признается право вообще. Здесь дело обстоит так же, как в отрицательном суждении: «Этот цветок не красен», которым отрицается в цветке только этот особенный цвет, а не цвет вообще, ибо цветок может быть еще голубым, желтым и т. д. Точно так же и смерть есть бесконечно-отрицательное суждение в отличие от болезни, которая есть просто-отрицательное суждение. В болезни тормозится или отрицается только та или иная особенная жизненная функция; напротив, в смерти, как обычно говорят, расстаются друг с другом душа и тело, т. е. субъект и предикат совершенно разъединяются.

β) *Рефлективное суждение*

§ 174

Единичное, положенное в суждении *как* единичное (рефлектированное в самое себя), обладает некоторым предикатом, в сравнении с которым субъект как относящийся к себе вместе с тем остается неким *другим*. В *существовании* субъект уже более не непосредственно качествен, а находится в *отношении* и в *связи* с чем-то другим, с неким внешним миром. *Всеобщность*, следовательно, получила значение этой относительности (например: полезен, опасен; тяжесть, кислота, затем влечение и т. д.).

Прибавление. Суждение рефлексии отличается вообще от качественного суждения тем, что его предикат уже больше не есть некоторое непосредственное абстрактное качество, а есть такое суждение, благодаря которому обнаруживается, что субъект находится в отношении с чем-то другим. Если мы, например, говорим: «Эта роза — красная», то мы рассматриваем субъект в его непосредственной единичности, вне отношения к другому. Если же мы, напротив, произносим суждение: «Это растение — целебное», то мы рассматриваем субъект в его отношении (через предикат — целебность) с другим (с болезнью, которая может быть излечена этим растением). Точно так же обстоит дело с суждениями: «Это тело эластично», «Этот инструмент полезен», «Это наказание действует

устрашающе» и т. п. Предикаты таких суждений суть вообще рефлексивные определения, через которые совершается, правда, выход за пределы непосредственной единичности субъекта, но вместе с тем еще не указывается понятие последнего. Обычное рассуждательство растекается преимущественно в такого рода суждениях. Чем конкретнее предмет, о котором идет речь, тем больше точек зрения он дает рефлексии; эта рефлексия, однако, не исчерпывает его своеобразной природы, т. е. его понятия.

§ 175

1) Субъект, единичное *как* единичное (в *сингулярном* суждении) есть некое всеобщее. 2) В этом соотношении он поднимается над своей единичностью (*Singularität*). Это расширение есть внешнее расширение, субъективная рефлексия, сначала неопределенная *особенность* (в *партикулярном* суждении, которое непосредственно столь же отрицательно, сколь и положительно, единичное разделено в самом себе: оно отчасти соотносится с собой, отчасти с другим). 3) Некоторые суть всеобщее; таким образом, особенность расширена до всеобщности, или, иначе говоря, всеобщность, определенная единичностью субъекта, есть *совокупность всех* (*die Allheit*) (общность, обычная *рефлексивная* всеобщность).

Прибавление. Субъект, будучи определен в *сингулярном* суждении как всеобщее, тем самым выходит за свои пределы как этого голого единичного. Если мы говорим: «Это растение целебно», то такое суждение подразумевает, что не только это единичное растение целебно, а что многие или несколько растений целебны, и это дает *партикулярное* суждение («Некоторые растения целебны», «Некоторые люди изобретательны» и т. д.). Через партикулярность непосредственно единичное теряет свою самостоятельность и вступает в связь с другим единичным. Человек как *этот* человек уже больше не есть только этот отдельный человек, а стоит в ряду с другими людьми и есть, таким образом, один из множества людей. Но именно поэтому он принадлежит также своему всеобщему, поднят до него. Партикулярное суждение столь же положительно, сколь и отрицательно. Если только некоторые тела эластичны, то остальные не эластичны. Это в свою очередь приводит к дальнейшему движению, к переходу к третьей форме рефлексивных суждений, т. е. к суждению, касающемуся совокупности всех данных предметов

(«Все люди смертны», «Все металлы электропроводны»). Совокупность всех (*die Allheit*) есть та форма всеобщности, на которую рефлексия обычно набредает прежде всего. Единичности образуют при этом основу, и наша субъективная деятельность объединяет их и определяет как «всех». Всеобщее представляется здесь лишь внешней связкой, охватывающей существующие сами по себе и равнодушные к этому объединению единичности. Однако на деле всеобщее есть основание и почва, корень и субстанция единичного. Когда мы, например, рассматриваем Кая, Тита, Семпрония и остальных жителей города или страны, то обстоятельство, что все они люди, есть не только общее им всем, но их *всеобщее, род*, без которого всех этих единичностей не было бы. Иначе обстоит дело с той поверхностной, лишь так называемой всеобщностью, которая на самом деле есть только принадлежащее всем единичным, то, что им всем обще. Было замечено, что люди в отличие от животных имеют между собой то общее, что у них имеется ушная мочка. Ясно, однако, что если бы даже тот или другой человек и не обладал ушными мочками, то этим ничуть не затрагивалось бы все прочее его бытие, его характер, его способности и т. п. Было бы, напротив, бессмысленно предположить, что Кай мог бы и не быть человеком и все же быть мужественным, ученым и т. д. Отдельный человек как особенное есть то, что он представляет собой лишь постольку, поскольку он прежде всего есть человек как таковой, поскольку он есть во всеобщем. И это всеобщее есть не только то, что находится вне и наряду с другими абстрактными качествами или лишь рефлексивными определениями, но есть то, что проникает собой и заключает в себе все особенное.

§ 176

Благодаря тому что субъект определен также как всеобщее, тождество его и предиката, а также вследствие этого и само определение суждения *положены* как различные. Это единство *содержания* как всеобщности, тождественной с отрицательной рефлексией субъекта в самое себя, делает отношение суждения *необходимым* отношением.

Прибавление. Дальнейшее движение от рефлексивного суждения совокупности (*der Allheit*) к суждению необходимости мы находим уже в нашем обыденном сознании, так как мы говорим: тем, чем все обладают,

обладает род, и оно поэтому необходимо. Когда мы говорим: *все растения, все люди и т. д.*, то это то же самое, как если бы мы сказали: растение *вообще*, человек *вообще* и т. д.

γ) Суждение необходимости

§ 177

Суждение необходимости как тождество содержания в его различии: 1) с одной стороны, содержит в предикате *субстанцию* или *природу субъекта*, конкретное всеобщее — *род*; а с другой — ввиду того что это всеобщее содержит в себе также и определенность (как отрицательное), оно содержит в себе *исключительную* существенную определенность — *вид*; таково *категорическое* суждение.

2) В силу своей субстанциальности обе стороны получают формы самостоятельных действительностей, тождество которых есть только *внутреннее* тождество, и, следовательно, действительность одного есть вместе с тем *не его* бытие, а бытие *другого*; таково *гипотетическое* суждение.

3) Когда в этом овнешнении (*Entäußerung*) понятия *положено* одновременно внутреннее тождество, то всеобщее есть род, который в своих исключаящих друг друга единичностях тождествен с собой; суждение, которое имеет это всеобщее своими двумя сторонами (всеобщее как таковое и всеобщее как круг исключаящих друг друга обособлений), суждение, чье *или-или*, а также *«как то, так и это»* есть род, — такое суждение есть *дизъюнктивное суждение*. Всеобщность сначала как род, а теперь также как круг (*als der Umkreis*) ее видов определена и положена этим как тотальность.

Прибавление. Категорическое суждение («Золото есть металл», «Роза есть растение») есть *непосредственное* суждение необходимости и соответствует в сфере сущности субстанциальному отношению. Все вещи суть некие категорические суждения, т. е. они обладают своей субстанциальной природой, которая образует их прочную и непреходящую основу. Лишь тогда, когда мы рассматриваем вещи с точки зрения их рода и как необходимо определенные последним, суждение начинает быть истинным. Следует признать недостаточностью логической культуры то, что суждения типа: «Золото дорого» и «Золото есть металл» — рассматриваются как равноценные.

Что золото дорого, это касается внешнего отношения его к нашим склонностям и потребностям, к стоимости его добывания и т. д.; и золото остается тем, что оно есть, даже если это внешнее отношение изменится или отпадет. То же, что золото — металл, напротив, составляет субстанциональную природу золота, без которой оно со всем, что в нем есть помимо этого или что может быть о нем высказано, не может существовать. Так же обстоит дело, когда мы говорим: «Кай — человек»; мы этим высказываем, что все, чем бы еще ни был Кай, имеет ценность и значение лишь постольку, поскольку соответствует этой его субстанциональной природе быть человеком. Но далее, категорического суждения также еще недостаточно, поскольку в нем не уделено должного места моменту особенности. Так, например, золото есть, правда, металл, но серебро, медь, железо и т. д. суть также металлы, и род «металл как таковой» относится равнодушно к своим особым видам. Поэтому получается дальнейшее движение от категорического к *гипотетическому* суждению, которое может быть выражено формулой: если есть А, то есть и В. Перед нами здесь тот же самый переход, который мы имели раньше как переход от отношения субстанциональности к отношению причинности. В гипотетическом суждении определенность содержания представляется опосредствованной, зависимой от другого, и это именно и есть отношение причины и действия. Значение гипотетического суждения состоит вообще в том, что благодаря ему всеобщее полагается в своем обособлении, и мы получаем, таким образом, третью форму суждения необходимости, дизъюнктивное суждение. А есть или В, или С, или D; поэтическое произведение искусства или эпично, или лирично, или драматично; цвет есть или желтый, или синий, или красный и т. д. Обе стороны дизъюнктивного суждения тождественны; род есть тотальность своих видов, и тотальность видов есть род. Это единство всеобщего и особенного есть понятие, и последнее образует теперь содержание суждения.

δ) Суждение понятия

§ 178

Суждение понятия имеет своим содержанием понятие, тотальность в простой форме, всеобщее в его совершенной определенности. Субъект 1) есть ближайшим

образом некое единичное, имеющее своим предикатом *рефлексию* особенного наличного бытия по отношению к своему всеобщему — согласие или несогласие этих двух определений: хорош, истинен, правилен и т. д. Это — *ассерторическое* суждение.

Примечание. Лишь такого рода суждение, суждение о том, хорош или дурен, истинен, прекрасен и т. д. данный предмет, поступок и т. д., называют также и в повседневной жизни словом «судить». Силу суждения не приписывают человеку, который, например, умеет образовывать лишь положительные или отрицательные суждения, вроде следующих: «Эта роза — красная», «Эта картина — красная, зеленая, пыльная» и т. д.

Благодаря принципу непосредственного знания и веры ассерторическое суждение, притязания которого на самодостаточность в обществе признаются скорее неуместными, в философии стало единственной и существенной формой учения. В так называемых философских произведениях, утверждающих этот принцип, можно прочесть сотни и сотни *уверений* в отношении разума, знания, мышления и т. д., которые, так как внешнему авторитету теперь придают мало значения, стараются снискать себе веру бесконечными повторениями одного и того же.

§ 179

Ассерторическое суждение в своем вначале непосредственном субъекте не содержит отношения между особенным и всеобщим, которое выражено в предикате. Это суждение есть поэтому лишь некая *субъективная* партикулярность, и ему с равным правом или, скорее, с равным отсутствием права противостоит противоположное уверение. Оно поэтому тотчас же оказывается 2) лишь *проблематическим* суждением. Но раз 3) объективная партикулярность *положена* в *субъекте*, раз его особенность положена как конститутивная черта (*Beschaffenheit*) его наличного бытия, то субъект выражает теперь отношение этой особенности со своей конститутивной чертой, т. е. отношение со своим родом, выражает, следовательно, то, что (см. предшествующий параграф) составляет содержание предиката: *этот* (непосредственная единичность) *дом* (род), *будучи таким-то и таким-то* (особенность), *хорош или плох* — таково *аподиктическое* суждение. *Все вещи* суть некий *род* (имеют определение и цель) в некой *единичной* действительности, обладающей

неким особенным строем, и их конечность состоит в том, что их особенное может согласовываться или не согласовываться со всеобщим.

§ 180

Таким образом, субъект и предикат каждый есть все суждение целиком. Непосредственный характер субъекта показывает себя сначала *опосредствующим основанием* между единичностью действительности и его всеобщностью, основанием суждения. Что на самом деле положено — это единство субъекта и предиката как само понятие; последнее есть наполнение пустого «есть», связки, и так как его моменты вместе с тем различаются как субъект и предикат, то оно положено как их единство, как опосредствующее их отношение; это — умозакключение.

с. Умозакключение

§ 181

Умозакключение есть единство понятия и суждения; оно есть понятие как простое тождество, в которое возвратились различия форм суждения, и оно есть суждение, поскольку оно вместе с тем положено в реальности, а именно в различии своих определений. Умозакключение есть *разумное* и *все разумное*.

Примечание. Правда, обычно указывается, что умозакключение есть *форма разумного*, но в качестве лишь субъективной формы без какой бы то ни было связи между этой формой и разумным содержанием (например, каким-либо разумным основоположением, поступком, идеей и т. д.). Вообще много и часто говорят о *разумном* и апеллируют к нему, не указывая, в чем состоит *определенность* этого разумного, что она собой представляет, и меньше всего думают при этом об умозакключении. На самом же деле *формальное умозакключение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого-либо разумного содержания. Но так как содержание может быть разумным лишь в силу той определенности, благодаря которой *мышление* есть разум, то оно может быть разумным лишь через форму, которая есть умозакключение. Но последнее есть не что иное, как *положенное* (сначала формально), *реальное понятие*, как это показано в предшествующем параграфе. Умозакключение есть поэтому *существенное основание всего*

истинного; и дефиниция абсолютного гласит теперь, что оно есть умозаключение, или, выражая это определение в виде предложения, *все есть умозаключение*. Все есть *понятие*, и его наличное бытие есть различие моментов, так что его *всеобщая* природа сообщает себе внешнюю реальность посредством особенности, и благодаря этому и как отрицательная рефлексия-в-самое-себя она делает себя *единичным*. Или, наоборот, действительное есть некое *единичное*, которое посредством *особенности* поднимается до *всеобщности* и делает себя тождественным с собой. Действительное есть единое, но оно есть точно так же расхождение моментов понятия, и умозаключение есть круговорот опосредствования его моментов, круговорот, посредством которого оно себя полагает как единое.

Прибавление. Подобно понятию и суждению умозаключение также обычно рассматривается лишь как форма нашего субъективного мышления, и говорят, согласно этому, что умозаключение есть обоснование суждения. Конечно, суждение требует умозаключения, но это поступательное движение осуществляется не только благодаря нашей субъективной деятельности, а само суждение полагает себя как умозаключение и в нем возвращается к единству понятия. Точнее, именно аподиктическое суждение образует переход к умозаключению. В аподиктическом суждении мы имеем некое единичное, которое через свои отличительные качества относится к своему всеобщему, т. е. к своему понятию. Особенное является здесь как опосредствованная середина между единичным и всеобщим, и это есть основная форма умозаключения, дальнейшее развитие которого, понимаемое формально, состоит в том, что единичное и всеобщее также занимают место особенного, благодаря чему затем образуется переход от субъективности к объективности.

§ 182

Непосредственное умозаключение состоит в том, что определения понятия, будучи *абстрактными*, находятся лишь во внешнем *отношении* друг к другу, так что мы имеем две *крайности* — *единичность* и *всеобщность*; понятие же как смыкающая эти две крайности середина, есть также лишь абстрактная *особенность*. Крайности, следовательно, положены в качестве *самостоятельных, равнодушных* как друг к другу, так и к своей середине. Это

умозаключение есть, таким образом, разумное, в котором нет понятия, формальное *рассудочное умозаключение*. В нем субъект объединяют с некоторой *другой* определенностью; или, иначе говоря, всеобщее подводит под себя через это опосредствование *внешний* ему субъект. Умозаключение разума, напротив, состоит в том, что субъект через опосредствование смыкается с *самим собой*. Таким образом, он лишь теперь становится субъектом, или, иначе говоря, лишь теперь субъект оказывается в самом себе умозаключением разума.

Примечание. В дальнейшем нашем рассмотрении рассудочное умозаключение сохраняет соответственно обычному его истолкованию субъективный вид, вид, который оно имеет, когда говорят, что *мы* делаем такие умозаключения. И действительно, рассудочное умозаключение есть только *субъективное* умозаключение. Но это умозаключение имеет также то объективное значение, что оно выражает лишь *конечность* вещей, но выражает ее тем определенным способом, которого здесь достигла форма. В конечных вещах субъективность как вещьность отделима от их свойств, их особенности, но она столь же отделима от их всеобщности; она отделима от последней как тогда, когда эта всеобщность есть голое качество вещи и ее внешняя связь с другими вещами, так и тогда, когда она есть род и понятие вещи.

Прибавление. В полном согласии с вышеупомянутым пониманием умозаключения как формы разумного определяли сам разум как способность умозаключать, а рассудок, напротив, как способность образовывать понятия. Не говоря уже о том, что в основании такого определения лежит поверхностное представление о духе, как о простой совокупности рядомположенных сил или способностей, мы должны заметить относительно этого сочетания рассудка с понятием и разума с умозаключением, что мы столь же мало имеем права рассматривать умозаключение вне его дальнейших определений как разумное, сколь мало мы имеем права рассматривать понятие только как рассудочное определение. С одной стороны, то, о чем формальная логика обычно трактует в учении об умозаключении, есть на самом деле не что иное, как голое умозаключение рассудка, которому отнюдь не подобает честь значиться формой разумного и даже просто разумным. С другой же стороны, понятие как таковое столь мало является только формой рассудка, что мы должны

сказать как раз обратное: лишь абстрагирующий рассудок низводит понятие на степень формы рассудка. Согласно этому, и различают обычно голое рассудочное понятие и понятие разума. Однако это различие не следует понимать так, что *существуют* двоякого рода понятия, а скорее так, что наша *деятельность* либо останавливается на одной лишь отрицательной и абстрактной форме понятия, либо понимает его, согласно его истинной природе, как вместе с тем положительное и конкретное. Так, например, если мы рассматриваем понятие свободы как абстрактную противоположность необходимости, то это только рассудочное понятие свободы; истинное же и разумное понятие свободы содержит в самом себе необходимость как снятую. Равным образом определение бога так называемым деизмом есть лишь рассудочное понятие бога; христианская же религия, знающая бога триединым, содержит в себе разумное понятие бога.

а) Качественное умозаключение

§ 183

Первое умозаключение есть *умозаключение наличного бытия*, или *качественное умозаключение*, как было указано в предшествующем параграфе. Его форма есть 1) $E - O - B$, т. е. некий субъект как единичное *смыкается* с неким *всеобщим определением* посредством *некоего качества*.

Примечание. Тот факт, что субъект (*terminus minor*)⁶⁷ обладает кроме определения единичности еще и другими определениями, и что точно так же и другой крайний термин (предикат заключительного предложения, *terminus maior*) кроме того определения, что он есть некое всеобщее, обладает еще дальнейшими определениями, — этот факт не имеет здесь значения; здесь имеют значение и приписываются во внимание только те формы, посредством которых эти члены создают умозаключение.

Прибавление. Умозаключение наличного бытия есть только рассудочное умозаключение, а именно постольку, поскольку здесь единичность, особенность и всеобщность противостоят друг другу совершенно абстрактно. Таким образом, это умозаключение есть наибольшее выходение понятия за свои пределы (*Äußersichkommen des Begriffs*). Перед нами здесь некое непосредственно единичное как субъект; в этом субъекте выдвигается какая-нибудь осо-

бенная сторона, некоторое свойство, и посредством последнего единичное обнаруживает себя всеобщим. Так, например, мы говорим: «Эта роза красна, красное есть цвет, роза, следовательно, обладает цветом». В обычной логике рассматривается главным образом именно эта форма умозаключения. Прежде рассматривали умозаключение как абсолютное правило всякого познания и научное утверждение считалось оправданным только в том случае, если оно было доказано как опосредствованное умозаключением. В наше время различные формы умозаключения встречаются еще почти исключительно в учебных руководствах по логике, и знание этих форм считается пустой школьной мудростью, из которой нельзя сделать никакого дальнейшего употребления ни в практической жизни, ни в науке. Относительно этого мы должны прежде всего заметить, что, хотя и было бы излишне и педантично по всякому поводу выступать со всем аппаратом формального умозаключения, все же различные формы умозаключения никогда не теряют значения в нашем познании. Когда, например, человек, проснувшись утром в зимнюю пору, слышит скрип саней на улице и это его приводит к заключению, что ночью был сильный мороз, то он этим производит умозаключение, и подобную операцию мы повторяем ежедневно в самых разнообразных обстоятельствах. Следовательно, для нас как мыслящих людей осознание этой своей повседневной деятельности должно было бы представлять по меньшей мере немалый интерес, подобно тому как общепризнанный интерес представляют не только функции нашей органической жизни, как, например, пищеварения, кровообращения, дыхания и т. д., но также и процессы и формы окружающей нас природы. При этом следует тут же согласиться с тем, что, подобно тому как не требуется предварительного изучения анатомии и физиологии, для того чтобы надлежащим образом переваривать пищу, дышать и т. д., так не требуется и предварительно изучать логику, для того чтобы делать правильные умозаключения. Аристотель был первым, заметившим и описавшим различные формы и так называемые фигуры умозаключения в их субъективном значении, и он сделал это так точно и определенно, что ничего существенно нового к этому нельзя было прибавить. Но хотя это создание Аристотеля делает ему великую честь, однако в своих собственно философских исследованиях он

отнодъ не пользовался ни формами рассудочного умозаключения, ни вообще формами конечного мышления (см. § 189) ⁶⁸.

§ 184

Это умозаключение а) совершенно *случайно* по своим определениям, так как средний термин как абстрактная особенность есть *только какая-либо определенность* субъекта, и последний как *непосредственный* и, следовательно, эмпирически-конкретный обладает несколькими такими определенностями; субъект, следовательно, может быть соединен также с *разными другими* всеобщностями, и точно так же *единичная* особенность может в свою очередь иметь в самой себе различные определенности; и с этой стороны, следовательно, субъект может быть отнесен к *различным* всеобщим посредством *одного и того же medius terminus*.

Примечание. Формальное умозаключение перестали употреблять скорее потому, что оно вышло из моды, чем потому, что увидели его неправильность, которая оправдала бы его неупотребление. Этот и следующий параграфы показывают ничтожность такого умозаключения для истины.

Согласно указанной в этом параграфе стороне дела, такими умозаключениями можно, что называется, *доказать* самые различные положения. Нужно только брать тот *medius terminus*, от которого можно сделать переход к требуемому определению. Но с другим *средним термином* можно *доказать* другое, и даже противоположное. Чем конкретнее предмет, тем большим числом сторон, принадлежащих ему и могущих служить *средними терминами*, он обладает. Решение вопроса о том, какая из этих сторон более существенна, должно в свою очередь основываться на таком умозаключении, которое задерживается на отдельной определенности, и также легко можно найти для последней такую сторону и такое *соображение*, согласно которым можно допустить ее *важность и необходимость*.

Прибавление. Как ни мало думают в повседневной жизни об умозаключении рассудка, все же оно постоянно играет в ней определенную роль. Так, например, в гражданской тяжбе задача адвокатов состоит в том, чтобы выдвигать для своих клиентов достаточные правовые основания. Но такое правовое основание в логическом отношении представляет собой не что иное, как *средний тер-*

мин. То же самое имеет место в дипломатических переговорах, когда, например, различные державы заявляют притязания на одну и ту же область. При этом можно выдвигать право наследования, географическое положение области, происхождение и язык его обитателей или какое-нибудь другое основание в качестве *среднего термина*.

§ 185

β) Это умозаключение случайно также в силу имеющейся в нем формы *отношения*. Согласно понятию умозаключения, истинное есть отношение различий посредством некоторой середины, которая есть их единство. Но отношения крайних терминов со средним (так называемых *посылок, большей и меньшей*) представляют собой, скорее, *непосредственные* отношения.

Эта противоречивость умозаключения получает в свою очередь выражение в бесконечном *прогессе*, а именно как требование, чтобы каждая из посылок также была доказана посредством умозаключения; но так как последнее имеет две такие непосредственные посылки, то это все удваивающееся и удваивающееся требование повторяется *до бесконечности*.

§ 186

Этот отмеченный здесь (вследствие его эмпирической важности) *недостаток* умозаключения, которому, взятому в этой форме, приписывается абсолютная правильность, должен снять самого себя в ходе дальнейшего определения умозаключения. Здесь, внутри сферы понятия, как и в суждении, *противоположная* определенность имеется не только *в себе*, но также и положена; таким образом, также и для дальнейшего определения умозаключения мы должны принимать только то, что каждый раз полагается им самим.

Через непосредственное умозаключение, формой которого является $E - O - B$, *единичное* опосредуется всеобщим и положено в этом *заключении* как *всеобщее*. Таким образом, единичное как субъект, само ставовясь всеобщим, есть теперь единство двух крайних терминов и их опосредствование; это дает *вторую фигуру* умозаключения: 2) $B - E - O$. Последняя выражает истину первой фигуры, состоящую в том, что опосредствование произошло в единичном и, таким образом, представляет собой нечто случайное.

Вторая фигура смыкает всеобщее (последнее, определенное в предшествующем заключении через единичность, переходит во вторую фигуру и теперь занимает здесь место непосредственного субъекта) с особенным. *Всеобщее*, таким образом, положено этим заключением как особенное, следовательно, как то, что опосредствует крайние термины, место которых теперь занимают другие; это — *третья фигура* умозаключения: 3) О — В — Е.

Примечание. В обычных изложениях так называемые *фигуры* умозаключения (Аристотель справедливо называет только *три* такие фигуры; четвертая фигура есть *излишнее* и даже, можно сказать, нелепое добавление позднейших авторов) лишь рядопологаются, и излагающие их нисколько не помышляют о том, чтобы показать их необходимость, а еще меньше — их значение и ценность. Не приходится поэтому удивляться, что позднее фигуры стали рассматриваться как продукты пустого формализма. Но они имеют очень важное значение, основываясь на необходимости того, чтобы *каждый момент* в качестве определения понятия сам становился *целым и опосредствующим основанием*. Вопрос же о том, какими определениями должны обладать помимо этого посылки, чтобы в результате получилось *правильное* умозаключение в различных фигурах, должны ли они быть универсальными и т. д. или отрицательными, — этот вопрос составляет предмет *механического* исследования, справедливо преданного забвению вследствие его механической природы, в которой отсутствуют понятие и внутреннее значение. Меньше всего можно сослаться на *Аристотеля*, чтобы доказать важность такого исследования и вообще рассудочного умозаключения. Аристотель, правда, открыл и описал эти, как и многочисленные другие, формы духа и природы. Но в своих метафизических *понятиях*, равно как и в своих *понятиях* природы и духа, он был столь далек от желания положить в их основание и сделать их критерием форму рассудочного умозаключения, что можно даже сказать, что ни одно из этих понятий не могло бы возникнуть или быть сохранено, если бы оно должно было подчиняться законам рассудка. Несмотря на манеру Аристотеля давать большое количество описательного и рассудочного материала, господствующим у него всегда остается *спекулятивное* понятие, и он не допускает, чтобы в эту форму перешел тот рассудочный про-

цесс умозаключения, который сначала так определенно излагается им.

Прибавление. Объективный смысл фигур умозаключения состоит вообще в том, что все разумное оказывается трояким умозаключением, а именно так, что каждый из его членов занимает место как крайностей, так и опосредствующей середины. Так именно обстоит дело с тремя членами философской науки, т. е. с логической идеей, природой и духом. Здесь сначала природа есть средний, смыкающий член. Природа, эта непосредственная тотальность, разворачивает себя в эти два крайних члена — логическую идею и дух. Но дух есть дух, лишь будучи опосредствован природой. Во-вторых, дух, который мы знаем как индивидуальное, деятельное, есть также середина, а природа и логическая идея суть крайние члены. Именно дух познает в природе логическую идею и возвышает, таким образом, природу до ее сущности.

Точно так же, в-третьих, сама логическая идея есть середина; она есть абсолютная субстанция как духа, так и природы, всеобщее, все проникающее собой. Таковы члены абсолютного умозаключения.

§ 188

Так как каждый момент занимал место середины и крайностей, то *снимается определенность* их различий, и умозаключение имеет сначала своим отношением внешнее, лишенное различия моментов тождество рассудка, равенство; это — *количественное*, или *математическое*, умозаключение. Если две вещи равны третьей, они равны между собой.

Прибавление. Известно, что упомянутое здесь количественное умозаключение встречается в математике как аксиома, о которой, как и о других аксиомах, обыкновенно говорят, что ее содержание не может быть доказано, по оно и не нуждается в этом доказательстве, потому что оно непосредственно очевидно. Однако на самом деле эти математические аксиомы суть не что иное, как логические положения, которые, поскольку в них высказываются особые и определенные мысли, должны быть выведены из всеобщего и самого себя определяющего мышления, и это выведение следует рассматривать как их доказательство. Это верно и по отношению к признаваемому в математике аксиомой количественному умозаключению, которое оказывается ближайшим результатом качественного,

или непосредственного, умозаключения. Количественное умозаключение есть, впрочем, совершенно бесформенное умозаключение, так как в нем снимается различие членов, которое определено понятием. Какие положения здесь должны быть посылками, это зависит от внешних обстоятельств, и поэтому при применении этого умозаключения делают предпосылкой то положение, которое уже твердо установлено и доказано в другом месте.

§ 189

Благодаря этому по отношению к *форме* получилось два результата: во-первых, каждый момент, выполняя функцию и занимая место середины, а следовательно, вообще целого, при этом потерял *в себе* односторонность своего абстрактного характера (§ 182 и 184); во-вторых, завершилось *опосредствование* (§ 185), хотя и оно также завершилось только *в себе*, а именно только как *круг* взаимно предполагающих друг друга опосредствований. В первой фигуре $E - O - V$ обе посылки: $E - O$ и $O - V$ — еще не опосредствованы; первая посылка опосредствуется в третьей фигуре, а вторая посылка — во второй фигуре. Но каждая из этих двух фигур предполагает для опосредствования своих посылок также и наличие двух других фигур.

Вследствие этого опосредствующее единство понятия не должно больше быть положено лишь как абстрактная особенность, а должно быть положено как *развитое* единство единичности и всеобщности и в первую очередь как *рефлектированное* единство этих определений; *единичность вместе с тем* определена как всеобщность. Такая середина дает *умозаключение рефлексии*.

β) Умозаключение рефлексии

§ 190

Если середина есть уже 1) не только абстрактная особенная определенность субъекта, но вместе с тем и *все единичные конкретные субъекты*, которые обладают этой определенностью, хотя и наряду с другим, то мы получаем умозаключение *совокупности* (*der Allheit*). Бóльшая посылка как совокупность всех, имеющая субъектом особенную определенность, *средний термин*, сама скорее *предполагает заключение*, которому *предпослана* эта бóльшая посылка. Она опирается поэтому 2) на *индукцию*, середину которой составляет *полное* перечисление еди-

ничных, как таковых: а, b, с, d и т. д. Но так как непосредственная эмпирическая единичность отличается от всеобщности и поэтому не может дать полноты, то индукция опирается 3) на *аналогию*, середина которой находится в единичном, но в смысле его существенной всеобщности, его рода или существенной определенности. Первое умозаключение для своего опосредствования отсылает нас ко второму умозаключению, а второе — к третьему. Но последнее не менее первых двух требует определенной в самой себе всеобщности или единичности как рода, после того как формы внешнего отношения единичности и всеобщности были пройдены в фигурах рефлексивного умозаключения.

Примечание. Посредством умозаключения совокупности исправляется вскрытый в § 184 недостаток основной формы умозаключения рассудка, но он исправляется так, что возникает новый недостаток, а именно то, что должно было быть заключением, предполагается большей посылкой как *непосредственное* положение. «Все люди смертны, следовательно, Кай смертен»; «Все металлы электропроводны, следовательно, также, например, электропроводна и медь». Чтобы иметь возможность высказать эти большие посылки, в которых *все* должно означать *непосредственные* единичности и которые должны быть по существу *эмпирическими* положениями, нужно, чтобы еще до того были сами по себе констатированы в качестве правильных положения о *единичном* Кае, о *единичной* меди. Каждому справедливо бросается в глаза не только педантизм, но и пустой, ничего не говорящий формализм таких умозаключений, как: «Все люди смертны, Кай человек и т. д.».

Прибавление. Умозаключение совокупности всех отсылает к умозаключению индукции, в котором единичные субъекты образуют смыкающую середину. Когда мы говорим: «Все металлы электропроводны», то это — эмпирическое положение, которое вытекает из исследования всех отдельных металлов. Мы получаем, таким образом, индуктивное умозаключение, которое имеет следующую форму:

$$\begin{array}{c} \text{O} - \text{E} - \text{V} \\ \text{E} \\ \text{E} \\ \cdot \end{array}$$

Золото есть металл, серебро есть металл, свинец есть металл и т. д. Это — большая посылка. К этому присоединяется меньшая посылка: «Все эти тела суть проводники электричества», и из этого вытекает заключение, что все металлы суть проводники электричества. Здесь, следовательно, связующим является единичность как совокупность всех. Это умозаключение в свою очередь отсылает к другому умозаключению. Оно имеет свой серединой полное перечисление единичных. Это предполагает, что в известной области наблюдение и опыт достигли своего завершения. Но так как здесь дело идет о единичностях, то снова получается бесконечный прогресс (Е, Е, Е...). В индукции единичности никогда не могут быть исчерпаны. Когда говорят: «Все металлы, все растения и т. д.», то это означает лишь: «Все металлы, все растения, с которыми мы до сих пор познакомились». Любая индукция поэтому неполна. Мы, скажем, сделали то или другое наблюдение, мы, пожалуй, сделали очень много наблюдений, но мы все же не наблюдали все случаи, все отдельные экземпляры. Этот присущий индукции недостаток приводит к *аналогии*. В умозаключении аналогии мы из того, что вещи известного рода обладают известным свойством, заключаем, что и другие вещи этого рода также обладают этим свойством. Когда, например, мы говорим: «До сих пор у всех планет мы обнаруживали данный закон движения, следовательно, и вновь открытая планета также, вероятно, движется по тому же закону», то это — умозаключение по аналогии. Аналогия справедливо пользуется большим почетом в эмпирических науках, и посредством нее были достигнуты значительные успехи. Инстинкт разума дает почувствовать, что то или другое эмпирически найденное определение имеет свое основание во внутренней природе или в роде данного предмета и опирается на это определение в своем дальнейшем движении. Аналогия, впрочем, может быть поверхностной или основательной. Если, например, говорят: «Человек Кай — ученый; Тит также человек, следовательно, он, вероятно, тоже ученый», то это, несомненно, весьма плохая аналогия, и именно потому, что ученость вовсе не есть принадлежность человеческого рода. Однако мы очень часто встречаем подобные поверхностные аналогии. Так, например, обыкновенно говорят: «Земля есть небесное тело и населена живыми существами; Луна есть также небесное тело, следовательно, и на Луне, вероятно, есть

живые существа». Эта аналогия ничем не лучше вышеуказанной. То обстоятельство, что на Земле есть обитатели, имеет свое основание не только в том, что она представляет собой небесное тело, для этого требуются еще другие условия; так, например, для этого требуется, чтобы небесное тело было окружено атмосферой, чтобы в связи с этим на нем была вода и т. д.; а эти именно условия как раз, насколько мы знаем, отсутствуют на Луне. То, что в новейшее время получило название натурфилософии, состоит в большей своей части в праздной игре пустыми, внешними аналогиями, относительно которых, однако, от нас требуют, чтобы мы почитали их глубокими достижениями; благодаря им философское рассмотрение природы заслуженно потеряло кредит.

γ) Умозаключение необходимости

§ 191

Это умозаключение, взятое согласно лишь абстрактным определениям, имеет своей серединой *всеобщее*, подобно тому как умозаключение рефлексии имеет своей серединой *единичность*; последнее умозаключение имеет форму второй фигуры, первое — третьей фигуры (§ 187). Всеобщее здесь положено как существенно определенное в самом себе. В первую очередь 1) *особенное* в значении определенного *рода* или вида есть опосредствующее определение, это имеет место в *категорическом* умозаключении; 2) далее, *единичное* в значении непосредственного бытия, так что оно представляет собой столь же опосредствующее, сколь и опосредствуемое; это имеет место в *гипотетическом* умозаключении; 3) затем опосредствующее *всеобщее* полагается так же, как тотальность своих *обособлений* и как некое *единичное* особенное, как исключаящая единичность; это имеет место в *дизъюнктивном* умозаключении. Таким образом, в определениях дизъюнктивного умозаключения выступает одно и то же всеобщее, и эти определения представляют собой лишь различные формы его выражения.

§ 192

Умозаключение взято в предшествующих параграфах, согласно содержащимся в нем различиям, и всеобщим результатом их развития оказывается снятие различиями самих себя и вне-себя-бытие понятия. 1) Каждый из

этих моментов обнаруживает себя *тотальностью* моментов, следовательно, целостным умозаключением; они, таким образом, *в себе* тождественны; 2) *отрицание* их различий и их опосредствования составляет *для-себя-бытие*, так что одно и то же всеобщее находится в этих формах, а также положено как их тождество. В этой идеальности моментов процесс умозаключения получает следующее определение: он существенно содержит в себе отрицание определенностей, через которые он шествует; он есть, следовательно, опосредствование через снятие опосредствования и смыкание субъекта не с *другим*, а со *снятым* другим, с *самим собой*.

Прибавление. В обычной логике рассмотрением учения об умозаключении заканчивается первая часть, так называемое учение об элементах. Затем следует в качестве второй части так называемое учение о методах, которое должно показать, как посредством применения к наличным объектам форм мышления, рассмотренных в учении об элементах логики, создается целое научного познания. Откуда получают эти объекты и что такое вообще мысль об объективности, об этом рассудочная логика ничего не сообщает. Мышление считается здесь лишь субъективной и формальной деятельностью, и объективное в противоположность мышлению берется как что-то прочное и для себя налично данное. Но этот дуализм не истинен, и бессмысленно брать определения субъективности и объективности вне дальнейшего рассмотрения и не задаваясь вопросом о их происхождении. Оба определения (как субъективность, так и объективность) суть во всяком случае мысли, а именно определенные мысли, которые должны показать, что они имеют свое основание во всеобщем и само себя определяющем мышлении. Это мы сделали здесь сначала по отношению к субъективности. Мы познали ее, или субъективное понятие (в которое входит понятие как таковое, суждение и умозаключение), как диалектический результат двух первых главных ступеней логической идеи, а именно: бытия и сущности. Если говорят о понятии, что оно субъективно, и только субъективно, то это совершенно правильно постольку, поскольку оно во всяком случае есть сама субъективность. Столь же субъективны, как понятие, суждение и умозаключение, каковы определения вслед за так называемыми законами мышления (законом тождества, законом различия и законом основания) образуют в обычной логике содержание

учения об элементах логики. Но не следует рассматривать эту субъективность с ее названными здесь определениями (понятием, суждением и умозаключением) как пустой ящик, который должен быть наполнен извне посредством налично данных для себя объектов, ибо сама субъективность, будучи диалектической, прорывает свой предел и, пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность.

§ 193

Эта *реализация* (Realisierung) понятия, в которой всеобщее есть эта *единая*, ушедшая назад в себя *тотальность*, чьи различные члены суть также эта *тотальность*, и которая через снятие опосредствования определила себя как *непосредственное* единство, — эта реализация понятия есть *объект*.

Примечание. Каким бы странным ни казался на первый взгляд этот переход от субъекта, от понятия вообще и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход приемлемым для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется *объектом*, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно понимают не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто конкретное, в себе *завершенное* самостоятельное; эта полнота есть *тотальность* понятия. Что *объект* есть также и *предмет*, и *внешнее* некоторому другому, это определится потом, поскольку он полагает себя в *противоположность субъективному*; здесь же, как то, во что перешло понятие из своего опосредствования, он пока есть лишь *непосредственный*, простой объект; точно так же и понятие впервые определится как *субъективное* лишь в последующей противоположности.

Объект, далее, есть вообще *единое* (еще не определенное в себе) целое, объективный мир вообще, бог, абсолютный объект. Но объект имеет также различие в себе, распадается в самом себе на неопределенное многообразие (как объективный мир), и каждое из этих *единичных* (Vereinzelten) есть также некий объект, некое в самом

себе конкретное, полное, самостоятельное наличное бытие.

Объективность мы сопоставляли с бытием, существованием и действительностью; точно так же мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное непосредственное) с переходом к объективности. *Основание*, из которого происходит существование и рефлексивное *отношение*, которое снимает себя и переходит в действительность, есть не что иное, как еще не вполне *положенное понятие*, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное *единство*, а отношение есть лишь соотнесение друг с другом *реальных* сторон, которые лишь должны быть *рефлектированы в самое себя*. Понятие же есть единство их обоих, и объект есть не только существенное, но в самом себе всеобщее единство, содержащее в самом себе не только реальные различия, но и эти же различия как тотальности.

Ясно, впрочем, что во всех этих переходах дело идет о чем-то большем, чем лишь о том, чтобы показать вообще неотделимость (*die Unzertrennlichkeit*) понятия или мышления от бытия. Мы часто указывали, что бытие есть только простое отношение с самим собой и что это скудное определение во всяком случае содержится в понятии или также в мышлении. Смысл этих переходов не в том, чтобы брать определения так, как они лишь *содержатся* в понятии (этим недостатком страдает также и онтологическое доказательство бытия божия благодаря положению, гласящему, что бытие есть *одна* из реальностей), а в том, чтобы брать понятие так, как оно *должно быть* определено прежде всего для себя как понятие, с которым эта отдаленная (*entfernte*) абстракция бытия или даже объективности еще не имеет ничего общего, и в том, чтобы, приглядываясь лишь к его определенности как определенности *понятия*, увидеть, переходит ли она и как она переходит в некую форму, которая отлична от определенности, как она принадлежит понятию и является в нем.

Если продукт этого перехода, объект, соотносится с понятием, которое, поскольку это касается его своеобразной формы, исчезло, то результат может быть *правильно* выражен формулировкой, что *в-себе-понятие*, или, если угодно, субъективность, и объект *суть одно и то же*. Но столь же правильно то, что они *различны*. Так как одно

утверждение столь же правильно, сколь и другое, то этим самым сказано, что одно утверждение столь же *неправильно*, сколь и другое; такой способ выражения не может изобразить истинного положения дела. То *в себе*, о котором идет речь в этих утверждениях, есть нечто абстрактное, и оно еще более одностороннее, чем само понятие, односторонность которого снимается вообще тем, что оно снимает себя и переходит в объект, в противоположную односторонность. Это *в себе* должно поэтому через *негацию* определить себя к для-себя-бытию. Как повсюду, так и здесь спекулятивное тождество не есть вышеуказанное тривиальное тождество, в котором понятие и объект в себе тождественны. Это замечание мы довольно часто повторяли, но это повторение не может стать слишком частым, если мы желаем положить конец пустым, всецело проистекающим из злой воли недоразумениям относительно этого тождества. Мы должны, впрочем, прибавить, что нет основания надеяться, что эта цель будет достигнута.

Если, впрочем, будем брать это единство в совершенно общем виде, оставляя в стороне одностороннюю форму его в-себе-бытия, мы найдем, что оно, как известно, служит *предпосылкой онтологического доказательства* бытия божья и выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее* ⁶⁹. У Ансельма, у которого мы впервые встречаем замечательную мысль об этом доказательстве, идет, правда, речь лишь о том, находится ли некоторое содержание только в *нашем мышлении*. Вот вкратце его слова: «*Certe id, quo, majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest*» ⁷⁰. *Конечные* вещи, согласно определениям, до которых мы пока дошли, состоят в том, что их объективность не находится в согласии с их мыслью, т. е. с их всеобщим определением, их родом и их целью. Декарт, Спиноза и другие объективнее выразили это единство; принцип же непосредственной достоверности, или веры, берет его подобно Ансельму более субъективно, а именно: признавая, что *в нашем сознании* с представлением о боге неразрывно связано представление о его бытии. Если принцип этой веры признает также и по отношению к представлению о внешних

конечных вещах, что наше сознание и их бытие неотделимы друг от друга, потому что они *в созерцании* связаны с определением существования, то это, пожалуй, правильно. Но было бы величайшей бессмыслицей полагать, что в нашем сознании существование таким же образом связано с представлением о конечных вещах, как с представлением о боге; мы забыли бы при этом, что конечные вещи изменчивы и преходящи, т. е. что существование с ними связано лишь преходящим образом, что эта связь не вечна, а делима. Ансельм поэтому, отодвигая в сторону ту связь, которую мы встречаем по отношению к конечным вещам, справедливо объявил совершенным лишь то, что существует не только субъективным, но и объективным образом. Всякое чванливое пренебрежение к так называемому онтологическому доказательству и к этому Ансельмову определению совершенно ни к чему не приводит, так как оно содержится в каждом непредубежденном человеческом уме, а также даже против ее воли и намерения возрождается в каждой философии, как мы можем убедиться на примере учения о непосредственной вере.

Но недостаток аргументации Ансельма — недостаток, который, впрочем, разделяют с последним Декарт и Спиноза, равно как и учение о непосредственном знании, — заключается в том, что это *единство*, которое характеризуется как наиболее совершенное или — также субъективно — как истинное знание, служит *предпосылкой*, т. е. принимается лишь *в себе*. Этому абстрактному тождеству противники тотчас же противопоставляют *различие* этих двух определений, как это давно сделали, возражая Ансельму, т. е. противопоставляют представление о конечном и существование *конечного* бесконечному, ибо, как мы раньше заметили, конечное есть такая объективность, которая вместе с тем не соответствует цели, своей сущности и понятию, отлична от этого понятия, или такое представление, такое субъективное, которое не включает в себя существования. Это возражение и противоположность снимаются лишь тем, что указывается, что конечное есть нечто неистинное, что эти определения, взятые для себя, односторонни и лишены всякого значения и что тождество, следовательно, есть то, во что они сами переходят и в чем они примираются.

В ОБЪЕКТ

§ 194

Объект есть непосредственное бытие благодаря равнодушию к различию, снявшему себя в объекте; он, далее, есть в себе тотальность, и одновременно, поскольку это тождество есть лишь *в-себе-сущее* тождество моментов, оно равнодушно к своим непосредственным моментам; он, таким образом, распадается на различные существования, каждое из которых само есть тотальность. Объект есть поэтому абсолютное *противоречие* между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований.

Примечание. Определение: *абсолютное есть объект* яснее всего выражено в *лейбницевской монаде*, которая, по мысли Лейбница, есть объект, но объект, обладающий представлениями *в себе*, а именно объект, который должен быть тотальностью представлений о мире. В простом единстве монады всякое различие существует лишь как идеальное, несамостоятельное. Ничто не проникает в монаду извне, она есть в себе целиком все понятие, отличающееся лишь большей или меньшей степенью собственного развития. Эта простая тотальность точно так же распадается на абсолютное множество различий так, что они суть тоже самостоятельные монады. В монаде монад и в предустановленной гармонии хода их внутреннего развития эти субстанции снова редуцируются до уровня несамостоятельности и идеальности. Лейбницевская философия является, таким образом, вполне развитым *противоречием*.

Прибавление 1-е. Если абсолютное (бог) понимают как объект и не идут дальше этого, то это, как справедливо указал в новейшее время главным образом Фихте, представляет собой вообще точку зрения суеверия и рабского страха. Бог, несомненно, есть объект, и притом всецело объект, перед которым наше особенное (субъективное) мнение и воление не обладают никакой истиной и значимостью. Но именно как абсолютный объект бог не противостоит субъективности как темная и враждебная сила, а, наоборот, содержит эту субъективность в самом себе как существенный момент. Это высказано в религиозном учении христианства, гласящем: бог хочет, чтобы все люди были спасены, и он хочет, чтобы все они

достигли блаженства. Спасения, блаженства люди достигают благодаря тому, что они возвышаются до сознания своего единства с богом, бог перестает быть для них только объектом и, следовательно, предметом страха и ужаса, каким он был в особенности для религиозного сознания римлян. Если, далее, в христианской религии бог познается как любовь, и притом постольку, поскольку он открылся людям в своем едином с ним сыне, как этом отдельном человеке, и этим спас их, то в этом акте находит себе выражение то положение, что противоположность между объективностью и субъективностью преодолена *в себе*, и уже наше дело сделать себя причастными этому спасению, отказавшись от нашей непосредственной субъективности (сбрасывая с себя ветхого Адама) и познавая бога как нашу истинную и существенную самость.

Подобно тому как религия и религиозный культ состоят в преодолении противоположности между субъективностью и объективностью, точно так же наука и, ближе, философия не имеют иной задачи, кроме преодоления этой противоположности посредством мышления. В познании речь вообще идет о том, чтобы лишить противостоящий нам объективный мир его чуждости (*Fremdheit*), ориентироваться, как обыкновенно выражаются, в нем, а это означает свести объективное к понятию, которое есть наша глубочайшая самость. Из данного здесь разъяснения видно, как превратно рассматривать субъективность и объективность как некую прочную и абстрактную противоположность. Оба определения целиком диалектичны. Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса; его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к *идее*. Кто не знаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удержать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успеваает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что хотел сказать.

Прибавление 2-е. Объективность содержит в себе три формы: *механизм, химизм и целевое отношение. Механи-*

чески определенный объект есть непосредственный, индифферентный объект. Он, правда, содержит в себе различия, но они равнодушны друг к другу и связаны только внешней связью. В *химизме*, напротив, объект показывает себя существенно различным, так что объекты суть то, что они суть лишь через их отношения друг к другу, и дифференция составляет их качество. Третья форма объективности — *телеологическое отношение* — есть единство механизма и химизма. Цель есть снова, как механический объект, в самой себе замкнутая тотальность, обогащенная, однако, выступившим в химизме принципом дифференции, и, таким образом, она соотносится с противостоящим ей объектом. Реализация цели и образует переход к *идее*.

а. Механизм

§ 195

Объект 1) в его непосредственности есть понятие лишь *в себе*; понятие как субъективное понятие есть сначала *вне объекта*, и всякая определенность есть определенность, положенная как внешняя. Как единство различных объект есть поэтому некое составное, некий агрегат, и действие, оказываемое на другое, остается внешним отношением; это — *формальный* механизм. Объекты остаются в этом отношении и этой несамостоятельности самостоятельными, оказывая друг другу *внешнее* сопротивление.

Примечание. Как давление и толчок суть механические отношения, точно так же мы знаем что-либо механически, *на память*, когда слова остаются для нас без смысла, внешними восприятию, представлению, мышлению, а также друг другу, поскольку они представляют собой бессмысленную последовательность. Поступки, благочестие и т. д. также *механичны*, если то, что человек делает, определяется обрядовыми законами, руководителем совести и т. д., и если в его поступках отсутствуют его собственный дух и воля, то эти поступки остаются внешними для него.

Прибавление. Механизм как первая форма объективности есть также та категория, которая раньше всего представляется рефлексии при рассмотрении предметного мира и дальше которой она очень часто не идет. Это, однако, поверхностный и бедный мыслью способ рассмотрения, который оказывается недостаточным даже по

отношению к природе и еще более недостаточным по отношению к духовному миру. В природе механизму подчинены лишь совершенно абстрактные отношения еще замкнутой в себе материи; но уже явления и процессы так называемой физической области в узком смысле этого слова (как, например, явления света, тепла, магнетизма, электричества и т. д.) не могут больше быть объяснены чисто механически (т. е. посредством давления, толчка, перемещения частей и т. д.), и еще более неудовлетворительным является перенесение и применение этой категории в область органической природы, поскольку дело идет о постижении специфики последней, как, например, о питании и росте растений, а тем паче если дело идет об ощущении у животных. Во всяком случае следует признать очень существенным и даже главным недостатком новейшего естествознания, что оно даже там, где дело идет о совершенно других и более высоких категориях, чем категории голого механизма, все же упорно держится последних в противоречии с тем, что само собой напрашивается непредубежденному созерцанию, и этим закрывает себе путь к адекватному познанию природы. Что же касается образований духовного мира, то и при их рассмотрении очень часто незаконно выдвигается механическая точка зрения. Так, например, говорят: человек *состоит* из тела и души. Эти последние считаются при этом обладающими самостоятельным существованием и лишь внешне связанными друг с другом. Иногда также душа рассматривается как простой комплекс самостоятельно существующих рядом друг с другом сил и способностей.

Но как ни решительно мы должны, с одной стороны, отвергнуть механический способ рассмотрения там, где он претендует занять вообще место постигающего в понятиях познания и признает механизм абсолютной категорией, с другой стороны, мы все же должны определенно требовать для механизма права и значения всеобщей логической категории, и его применение, согласно с этим, отнюдь не должно быть ограничено пределами той области природы, от которой эта категория получила свое название. Следовательно, нельзя возражать против того, чтобы и вне области механики в собственном смысле, например в физике и физиологии, обращалось внимание на механические действия (например, на действие силы тяжести, рычага и т. д.); не следует только при этом

упускать из виду, что в этих областях законы механики уже не играют решающей роли, а занимают, так сказать, подчиненное положение. К этому мы должны прибавить, что там, где в природе нормальное проявление высших, а именно органических, функций так или иначе нарушается или задерживается, механизм, играющий вообще подчиненную роль, тотчас же выступает как господствующий. Так, например, страдающий слабостью желудка чувствует *давление* в животе после приема в небольшом количестве некоторых видов пищи, между тем как другие люди, пищеварительные органы которых здоровы, потребляя ту же пищу, свободны от этого ощущения. То же применимо и к общему чувству *тяжести* в членах при болезненном состоянии тела. В области духовного мира механизм тоже занимает свое, подчиненное место. Справедливо говорят о механической памяти и о всякого рода других механических деятельности, как, например, о механическом чтении, письме, музицировании и т. д. Что касается, далее, памяти, то механический способ деятельности представляет даже, можно сказать, ее сущность. Это обстоятельство нередко упускалось из виду новейшей педагогикой в ее плохо направленном ревностном стремлении отстоять свободу интеллекта, что послужило к немалому вреду для дела образования юношества. Тем не менее тот, кто прибегнул бы к механике для исследования природы памяти и без дальнейших околичностей применил бы ее законы к душе, показал бы себя плохим психологом. Механическое в памяти состоит лишь в том, что здесь известные знаки, звуки и т. д. схватываются в их только внешней связи и затем воспроизводятся в этой связи, не нуждаясь для этого в определенном направлении внимания на их значение и внутреннюю связь. Не нужно никакого изучения механики, чтобы понять этот характер механической памяти, и таковое изучение не принесло бы никакой пользы психологии как таковой.

§ 196

Несамостоятельностью, благодаря которой объект терпит *насилие*, он обладает (см. предшествующий параграф) лишь постольку, поскольку он самостоятелен. Так как объект есть положенное в себе понятие, то одно из этих определений снимается не в его другом, но объект посредством своего отрицания себя, посредством своей несамостоятельности смыкается с самим собой, и лишь

после этого он самостоятелен. Таким образом, в отличие от внешности (*der Äußerlichkeit*) и отрицая ее в своей самостоятельности, эта самостоятельность образует *отрицательное единство* с собой, *центричность* (*Zentralität*), *субъективность*, в которой сам объект направлен на внешнее и соотносен с ним. Внешнее также центрировано в себе и в этой центрированности также соотносено с другим центром, также имеет свою центрированность в другом. Это 2) *небезразличный различенный* механизм (падение, влечение, потребность в общении и т. д.).

§ 197

Развитие этого отношения образует умозаключение, состоящее в том, что имманентная отрицательность как *центральная* единичность некоего объекта (абстрактный центр) приходит в отношение с несамостоятельными объектами как с другой крайностью посредством некоторой середины, которая соединяет в себе центричность и несамостоятельность объектов (относительный центр). Это 3) *абсолютный механизм*.

§ 198

Указанное умозаключение (Е — О — В) есть тройственное умозаключение. Дурная единичность *несамостоятельных* объектов, в которых формальный механизм чувствует себя как дома, есть (вследствие этой несамостоятельности) в то же время внешняя *всеобщность*. Эти объекты суть поэтому *середина* также между *абсолютным* и *относительным* центром (форма умозаключения В — Е — О), ибо благодаря такой несамостоятельности эти два центра, с одной стороны, отсекаются друг от друга и становятся крайностями, а с другой — соотносятся друг с другом. Точно так же *абсолютная центричность* как субстанциально-всеобщее (остающаяся тождественной тяжесть), центричность, которая, будучи чистой отрицательностью, заключает в себе также и единичность, есть посредствующее звено между *относительным центром* и *несамостоятельными* объектами, есть форма умозаключения О — В — Е. Это посредствующее звено в силу своей имманентной единичности столь же существенно разделяет, сколь в силу своей всеобщности образует тождественную связь и ненарушимое в-себе-бытие.

Примечание. Подобно Солнечной системе государство, например, представляет собой в практической области

систему трех умозаключений. 1) *Еди́нчиное* (лицо) смыкается посредством своей особенности (посредством физических и духовных потребностей, которые в своем дальнейшем самостоятельном развитии дают гражданское общество) со *всеобщим* (с обществом, правом, законом, правительством). 2) Воля, деятельность индивидуумов есть то посредствующее звено, благодаря которому удовлетворяются потребности в обществе, праве и т. д., равно как и общество, право и т. д. получают благодаря ей наполнение и осуществление. 3) Но всеобщее (государство, правительство, право) есть та субстанциальная середина, в которой индивидуумы и их удовлетворение находят и получают свою наполненную реальность, свое опосредствование и устойчивое существование. Каждое из этих определений, в то время как опосредствование смыкает его с другим крайним членом, смыкается в этом самом процессе с самим собой, продуцирует себя, и это продуцирование себя есть самосохранение. Лишь посредством природы этого смыкания, посредством этих трех умозаключений с одними и теми же *терминами* подлинно постигается целое в его организации.

§ 199

Непосредственность существования, которой объекты обладают в абсолютном механизме, подвергается *в себе* отрицанию тем, что самостоятельность этих объектов опосредствуется их отношениями друг с другом, следовательно, их несамостоятельностью. Таким образом, объект должен быть положен как безразличный (*different*) в своем *существовании* к *своему* другому.

в. Химизм

§ 200

Безразличный (*differente*) объект обладает некой имманентной *определенностью*, которая составляет его природу и в которой он обладает существованием; но как положенная тотальность *понятия* он есть противоречие этой своей тотальности и определенности своего существования. Он есть поэтому стремление снять это противоречие и сделать свое наличное бытие соответственным понятию.

Прибавление. Химизм есть категория объективности, которую, как правило, не особенно выделяют, а соединяют

с механизмом и в этом соединении под общим названием «механического отношения» противопоставляют обычно отношению *целесообразности*. Повод к этому следует искать в том обстоятельстве, что *механизм* и *химизм*, конечно, имеют то общее, что они суть лишь в себе существующее понятие, между тем как *цель*, напротив, следует рассматривать как *для себя* существующее понятие. Но механизм и химизм при этом очень определенно отличаются друг от друга, и это отличие состоит именно в том, что объект в форме механизма есть ближайшим образом только равнодушное отношение с собой, а химический объект, напротив, оказывается непременно соотнесенным с другим. Правда, уже в механизме, когда он развивается дальше, также выступают отношения с другими. Однако отношение механических объектов друг с другом есть пока что лишь внешнее отношение, так что соотнесенные друг с другом объекты сохраняют видимость самостоятельности. Так, например, в природе различные небесные тела, образующие нашу Солнечную систему, находятся друг к другу в отношении движения и оказываются отнесенными друг к другу посредством этого движения. Движение как единство пространства и времени есть, однако, лишь совершенно внешнее и абстрактное отношение, и кажется поэтому, что внешне соотнесенные, таким образом, друг с другом небесные тела будут и останутся тем, что они суть также и помимо этого их отношения друг с другом. Иначе обстоит дело с химизмом. Химически неразличимые объекты суть то, что они представляют собой, явно лишь благодаря их неразличию (*Differenz*) и суть, таким образом, абсолютное влечение соединиться в одно целое друг с другом и друг через друга.

§ 201

Химический процесс имеет поэтому своим продуктом нейтральное своих напряженных крайних членов, и последние в себе суть это нейтральное. Понятие, конкретно-всеобщее смыкается посредством дифференции (*Differenz*) объектов, обособления с единичностью, с продуктом, и в этом смыкании оно смыкается лишь с самим собой. Точно так же содержатся в этом процессе и другие умозаключения. Единичность как деятельность есть опосредствующее, равно как и конкретно-всеобщее, сущность напряженных крайностей, которые в продукте получают существование.

Химизм как рефлексивное отношение объективности имеет еще своей предпосылкой вместе с безразличной (*differenten*) природой объектов также и их *непосредственную* самостоятельность. Химический процесс представляет собой переход туда и обратно от одной формы к другой, которые вместе с тем остаются еще внешними друг другу. В нейтральном продукте определенные свойства, которыми обладали крайности по отношению друг к другу, сняты. Этот продукт, правда, соответствует понятию, но *одушевляющего* принципа дифференцирования (*der Differentiierung*) не существует в нем, так как он впал обратно в непосредственность; нейтральное есть поэтому нечто, могущее распасться. Но судящий, различающий (*urteilende*) принцип, который разъединяет нейтральное на безразличные (*differente*) крайности и вообще сообщает безразличному объекту безразличие (*Differenz*) и одушевление по отношению к другому, этот принцип, а также процесс как отделение, сообщающее напряжение, угасают вне первого процесса, вне процесса, производящего этот продукт.

Прибавление. Химический процесс есть еще конечный, обусловленный процесс. Понятие как таковое есть пока лишь внутреннее этого процесса и еще не приходит здесь к существованию в своем для-себя-бытии. В нейтральном продукте процесс угас, и побудительное начало находится вне его.

Внешний характер каждого из этих двух процессов — сведения безразличного (*des Differenten*) к нейтральному и дифференцирования безразличного (*des Indifferenten*), или нейтрального, — который сообщает им вид самостоятельных по отношению друг к другу процессов, обнаруживает, однако, их конечность в переходе в продукт, в котором они сняты. И обратно, химический процесс выявляет ничтожность предполагаемой непосредственности безразличных (*differenten*) объектов. Посредством этого *отрицания* внешности и непосредственности, в которые было погружено понятие как объект, понятие положено перед лицом этой внешности и непосредственности как *свободное и для себя* существующее, т. е. оно теперь положено как *цель*.

Прибавление. Переход от химизма к телеологическому отношению совершается благодаря тому, что обе формы

химического процесса взаимно снимают друг друга. Благодаря этому получается освобождение понятия, которое в химизме и в механизме налично лишь *в себе*, и понятие, существующее, таким образом, для себя, есть *цель*.

с. Телеология

§ 204

Цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование, есть *для-себя-сущее понятие*. Она определена как *субъективная цель*, так как это отрицание сначала *абстрактно*, и поэтому пока что объективность лишь противостоит ему. Но эта определенность субъективности есть односторонняя определенность по отношению к тотальности понятия, а именно односторонняя *для самой цели*, так как всякая определенность положила себя в ней как снятую. Таким образом, и для цели предполагаемый ею объект есть лишь идеальная, *ничтожная в себе реальность*. В качестве такого *противоречия* ее самотождественности с положенными в ней отрицанием и противоположностью сама цель есть снятие, *деятельность*, отрицающая противоположность, так что полагает ее тождественной с собой. Это есть *реализация цели* — реализация, в которой цель, сделав себя иным своей субъективности и объективировав себя, снимает различие субъективности и объективности, смыкается *лишь с самой собой* и *сохраняет себя*.

Примечание. С одной стороны, понятие цели излишне, но, с другой стороны, оно справедливо было названо *понятием разума* и противопоставлялось абстрактно-всеобщему рассудку, которое лишь *подводит* особенное под себя, но не имеет его в самом себе. Далее, следует сказать, что различие между целью как *конечной причиной* и целью как лишь *действующей причиной*, т. е. тем, что обычно называется причиной, в высшей степени важно. Причина принадлежит сфере еще не раскрытой, слепой необходимости; она выступает поэтому как переходящее в свое другое и теряющее при этом свою первоначальность в положенность; лишь в себе или для нас причина впервые есть причина в действии и возвращается *в самое себя*. Цель, напротив, положена как содержащая *в самой себе* определенность, или действие (то, что в причине еще представляется как инобытие), так что *цель* в своей дея-

тельности не переходит, а *сохраняет* себя, т. е. имеет своим результатом лишь самое себя, и в *конце* она есть то же самое, чем она была *вначале*, в своей первоначальности; лишь благодаря этому самосохранению она есть истинно первоначальное. Цель требует спекулятивного понимания как понятия, которое само в собственном *единстве* и в *идеальности* своих определений содержит суждение (*Urteil*) или отрицание, противоположность между субъективным и объективным, и в такой же мере содержит снятие этой противоположности.

Когда мы думаем о цели, мы не должны приравнять ее исключительно к той форме, в которой она находится в сознании как форма наличного в представлении определения. Своим понятием *внутренней* целесообразности Кант снова возродил идею вообще и в особенности идею жизни. Определение жизни, которое дает *Аристотель*, уже содержит в себе внутреннюю целесообразность и стоит поэтому бесконечно выше новейшего понятия телеологии, которое имело в виду лишь *конечную, внешнюю* целесообразность.

Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели. Они суть *чувствуемое* противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта, и переходит в деятельность отрицания этого отрицания, которое еще есть голая субъективность. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом, так как объективное, стоящее *по ту сторону*, пока продолжает существовать противоречие (потребность), снимается в этой его однородности благодаря его соединению с субъективным. Тот, кто так много говорит о прочности и непреодолимости конечного — как субъективного, так и объективного, — имеет перед собой в каждом влечении пример обратного. Влечение есть, так сказать, *уверенность* в том, что субъективное только одностороннее и так же мало истинно, как и объективное. Влечение есть, далее, *осуществление* на деле этой своей уверенности; оно осуществляет снятие этой противоположности — субъективного, которое есть и остается лишь субъективным, и объективного, которое есть и остается лишь объективным, — и тем самым снятие этой их конечности.

Что касается деятельности цели, то можно еще обратить внимание читателя на то, что в *умозаключении*, которое представляет собой эта деятельность, цель смыкается с собой через посредство реализации, через суще-

ственное отрицание терминов. Это отрицание есть только что упомянутое отрицание имеющейся в цели как таковой непосредственной субъективности, а также *непосредственной* объективности (средства и предпосылаемые объекты). Это — то же самое отрицание, которое мы совершаем по отношению к случайным вещам и явлениям мира, а также по отношению к собственной субъективности, когда наш дух возвышается к богу; это — тот момент, который, как мы указали во «Введении» и в § 192, упускается из виду, и упускается в той форме умозаключений рассудка, которая придается этому возвышению души в так называемых доказательствах бытия божия.

§ 205

Телеологическое отношение как непосредственное есть ближайшим образом *внешняя* целесообразность, и понятие противостоит объекту как чему-то *предпосылаемому* ему. Цель *конечна* отчасти по своему *содержанию* и отчасти потому, что она имеет некоторое внешнее условие в преднаходимом объекте как *материале* для ее реализации; ее самоопределение постольку лишь *формально*. Эта непосредственность цели означает точнее то, что особенность (которая как *определение формы* есть *субъективность* цели) является как рефлексированная в себя, *содержание* выступает как отличное от *тотальности* формы, субъективности *в себе*, понятия. Это различие составляет *конечность* цели *внутри самой себя*. Содержание цели вследствие этого есть ограниченное, случайное и данное содержание, равно как и объект цели есть некое осязаемое и преднайденное.

Прибавление. Когда мы говорим о цели, мы при этом обыкновенно имеем в виду лишь внешнюю целесообразность. При этом способе рассмотрения мы видим в предметах не нечто, носящее свое предназначение в самом себе, а лишь *средства*, которые употребляются и потребляются для осуществления лежащей вне их цели. Это вообще точка зрения *полезности*, которая некогда играла большую роль также и в науках, но затем была заслуженно дискредитирована и признана недостаточной для достижения подлинного понимания природы вещей. Мы должны во всяком случае отдавать конечным вещам как таковым справедливость, признавая их не чем-то последним, а тем, что указывает за пределы самого себя. Эта отрицательность конечных вещей представляет собой,

однако, их собственную диалектику, и, чтобы познать последнюю, мы должны прежде всего вникнуть в их положительное содержание. Впрочем, поскольку в телеологическом способе рассмотрения руководятся честным стремлением показать проявление в природе мудрости божьей, то нужно заметить, что изыскание целей, для которых предметы служат средствами, не выводит нас за пределы конечного и легко увлекает в забавные рассуждения. Например, не только виноградные лозы рассматривают с точки зрения той всем известной пользы, которую они приносят человеку, но продолжают в том же духе и относительно пробкового дерева, назначение которого якобы состоит в том, чтобы доставлять нам приготовляемые из его коры пробки для бутылок с вином. В былые времена писали целые трактаты в этом духе, и легко понять, что такого рода рассуждения не приносят пользы ни истинным интересам религии, ни истинным интересам науки. Внешняя целесообразность непосредственно предшествует идее, однако часто бывает, что воззрение, стоящее на пороге истины, является как раз наименее удовлетворительным.

§ 206

Телеологическое отношение есть умозаключение, в котором субъективная цель смыкается с внешней ей объективностью через некоторый средний термин, который есть единство обеих; это единство есть, с одной стороны, *целесообразная* деятельность, с другой стороны, непосредственно подчиняемая цели объективность, средство.

Прибавление. Развитие цели в идею проходит три ступени: *во-первых*, ступень субъективной цели; *во-вторых*, ступень осуществляющейся цели и, *в-третьих*, ступень осуществленной цели. Вначале мы имеем субъективную цель, и она как для себя сущее понятие сама есть тотальность моментов понятия. Первым из этих моментов является тождественная с собой всеобщность, как бы нейтральная вначале вода, которая все заключает в себе, но в которой еще ничего не различено. Вторым моментом является обособление этого всеобщего, благодаря чему последнее получает определенное содержание. Так как это определенное содержание полагается деятельностью всеобщего, то последнее через посредство этого содержания возвращается к самому себе и *смыкается* (*zusammenschließen*) с самим собой. Соответственно, ставя перед

собой какую-нибудь цель, мы говорим, что мы что-то *решаем* (*beschließen*), рассматривая, таким образом, себя как бы открытыми (*offen*) и доступными для того или другого определения. Но затем мы говорим, что мы на что-то *решились* (*entschließen*), выражая тем самым, что субъект выступает из своей лишь для себя сущей внутренней жизни и вступает в отношения с противостоящей ему объективностью. Это составляет переход от чисто субъективной цели к обращенной вовне целесообразной деятельности.

§ 207

1) *Субъективная цель* есть умозаключение, в котором *всеобщее* понятие через посредство особенности смыкается с единичностью таким образом, что единичность как самоопределение *судит* (*urteilt*), т. е. не только обособляет еще неопределенное всеобщее в некоторое определенное *содержание*, но также полагает *противоположность* субъективности и объективности; и в то же самое время единичность есть в самой себе возвращение в самое себя, ибо, сравнивая субъективность понятия, которая предполагается противостоящей объективности, с в себе сомкнутой тотальностью, единичность определяет эту субъективность как нечто несовершенное и обращается вместе с тем *вовне*.

§ 208

2) Эта *направленная вовне деятельность* есть *единичность*, тождественная в субъективной цели с особенностью, которая *вмещает* в себе наряду с содержанием также и *внешнюю объективность*. Она приходит, во-первых, в *непосредственную* связь с объектом и завладевает им как *средством*. Понятие есть эта *непосредственная власть*, потому что оно есть тождественная с собой отрицательность, в которой *бытие* объекта всецело определено как лишь нечто *идеальное*. *Весь средний термин* есть это внутреннее могущество понятия как *деятельности*, с которой *объект* как *средство* непосредственно соединен и которой он подчинен.

Примечание. В конечной целесообразности средний термин *разбит* на два внешних друг другу момента — на деятельность и на служащий средством объект. Отношение цели как *власти* с этим объектом и подчинение этого последнего есть *непосредственное* (первая посылка умоза-

ключения), поскольку в понятии как для себя сущей идеальности объект положен как *в себе* ничтожный. Это отношение, или первая посылка, *само становится средним термином*, который вместе с тем есть умозаключение *в себе*, так как цель смыкается с объективностью посредством этого отношения, посредством своей деятельности, в которой она продолжает содержаться и господствовать.

Прибавление. Выполнение цели есть опосредствованный способ реализации цели, но столь же необходима также и непосредственная реализация. Цель непосредственно овладевает объектом, потому что она есть власть над объектом, потому что в ней содержится особенность, а в последней также и объективность. Живые существа обладают телом, душа овладевает последним и непосредственно объективируется в нем. Душе человека нужно много труда, чтобы сделать свою телесность средством. Человек должен сначала как бы вступить во владение своим телом, дабы оно стало оружием его души.

§ 209

3) Целесообразная деятельность и ее средства еще направлены вовне, ибо цель также *не* тождественна с объектом; поэтому она и должна сначала опосредствоваться последним. Средство как объект находится в этой *второй посылке* в *непосредственном* отношении с *другим* крайним термином умозаключения — с объективностью как предпосылаемой, с материалом. Это отношение есть сфера *служащих* цели механизма и химизма, истиной и свободным понятием которых цель является. То обстоятельство, что субъективная цель как власть, правящая этими процессами, в которых объективное стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, — есть *хитрость* разума.

Прибавление. Разум столь же *хитер*, сколь *могуществен*. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь *свою* собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и

интересов, а получается из этого осуществление *его* целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется.

§ 210

Реализованная цель есть, таким образом, *положенное единство* субъективного и объективного. Однако это единство характеризуется тем, что лишь то, что есть *одностороннего* в субъективном, нейтрализовано и снято в нем, объективное же в нем подчинено и сделано соответственным цели как свободному понятию и, следовательно, подчинено также и его власти. Цель *сохраняет* себя в борьбе против объективного и одновременно в нем самом, ибо кроме того, что она есть *одностороннее* субъективное, особенное, она есть также конкретно-всеобщее, в себе сущее тождество субъективного и объективного. Это всеобщее как просто в себя рефлексированное есть *содержание*, которое остается *одним и тем же* на протяжении всех трех *терминов* умозаключения и их движения.

§ 211

Но в конечной целесообразности осуществленная цель страдает таким же в-себе-надломом, что и середина и первоначальная цель. Поэтому получилась форма, лишь *внешне* положенная в преднайденном материале, — форма, которая из-за ограниченного содержания цели также представляет собой случайное определение. Достигнутая цель есть поэтому лишь некий объект, который в свою очередь представляет собой средство или материал для других целей и т. д. до *бесконечности*.

§ 212

В реализации цели происходит *в себе* следующее: снимается *односторонняя* субъективность и видимость наличия противостоящей ей объективной самостоятельности. Овладевая средством, *понятие* полагает себя как *в себе* сущую сущность объекта; *в себе* самостоятельность объекта испарилась уже в механическом и химическом процессах, а в их протекании под господством цели снимается *видимость* этой самостоятельности, снимается *противопоставляющее себя понятию* отрицательное. Но уже в том обстоятельстве, что осуществленная цель определена только как средство и материал, этот объект сразу же *положен* как нечто в себе ничтожное, как нечто лишь идеальное. Тем самым исчезла также противоположность

между содержанием и формой. Так как цель, снимая определения формы, смыкает себя с собой, то форма положена как тождественная с собой, положена, следовательно, как содержание, так что понятие как деятельность формы имеет содержанием лишь себя. Таким образом, этим процессом положено вообще то, чем было понятие цели, — в себе *сущее* единство субъективного и объективного положено теперь как *для себя сущее единство*, положена идея.

Прибавление. Конечность цели состоит в том, что при её реализации материал, употребленный как средство, лишь внешним образом подводится под цель и делается соответственным ей. Но на деле объект в себе есть понятие, и, когда последнее как цель реализуется, эта реализация является лишь проявлением его собственной внутренней сущности. Объективность есть, таким образом, как бы только покров, под которым скрывается понятие. В рамках конечного мы не можем испытать или увидеть подлинное достижение цели. Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена. Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось и ему не приходится ждать нас для этого. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и с конечностью. Инобытие, или заблуждение как снятое, само есть необходимый момент истины, которая существует лишь тогда, когда она делает себя своим собственным результатом.

С

ИДЕЯ

§ 213 ¹¹

Идея есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности. Ее идеальное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия

в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму (Gestalt) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней.

Примечание. Дефиниция *абсолютного*, согласно которой оно есть *идея*, сама абсолютна. Все предыдущие дефиниции приходят к этой. Идея есть *истина*, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию, а не в соответствии внешних предметов моим представлениям; последнее есть лишь *правильное* представление, которое я, данное лицо, составляю себе. В идее не идет дело ни об «этом», ни о представлениях, ни о внешних предметах. Но также *все* действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и обладает своей истинностью посредством и в силу идеи. Единичное бытие представляет собой какую-либо сторону идеи; последней нужны поэтому еще другие действительности, которые в качестве особенных обладают видимостью самостоятельного устойчивого существования. Лишь во всех них вместе и в их отношениях друг с другом реализуется понятие. Единичное, взятое для себя, не соответствует своему понятию; эта ограниченность его наличного бытия составляет его *конечность* и ведет к его гибели.

Идею не следует понимать как идею *о чем-то*, точно так же как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие. Абсолютное есть всеобщая и *единая* идея, которая в акте *суждения* (als urteilend) обособляет себя в *систему* определенных идей, которые, однако, по своей природе не могут не возвратиться в единую идею, в их истину. В силу этого суждения идея *вначале* (zunächst) есть лишь единая, всеобщая *субстанция*, но в своей развитой, подлинной действительности она есть *субъект* и, таким образом, дух.

Идею, поскольку она не имеет своей исходной и опорной точки некоторого отдельного *существования*, часто принимают за чисто формально-логическое. Такое понимание следует предоставить тем точкам зрения, для которых существующая вещь и все дальнейшие, еще не достигшие идеи определения, имеют значение так называемых *реальностей* и подлинных *действительностей*. Точно так же ложно представление, будто идея лишь *абстрактна*. Она, конечно, абстрактна, но лишь постольку, поскольку все *неистинное* в ней исчезает; но в самой себе она существенно *конкретна*, ибо она есть свободное, самоопределяющееся и, следовательно, определяющее себя к реаль-

ности понятие. Она была бы формально-абстрактной лишь в том случае, если бы мы брали понятие, представляющее собой ее принцип, как абстрактное единство, а не так, как оно есть на самом деле — *отрицательное возвращение его в самое себя и субъективность*.

Прибавление. Под истиной понимают прежде всего то, что я *знаю*, как нечто *существует*. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию, или формальная истина, это — голая правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то более глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об *истинном* государстве или об *истинном* произведении искусства. Эти предметы *истинны*, когда они суть то, чем они *должны* быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое подобным образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также плохим. Плохой человек есть неистинный человек, т. е. человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению. Однако совсем без тождества и реальности ничто не может существовать. Даже плохое и неистинное *есть* лишь постольку, поскольку их реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует их понятию. Насквозь плохое или неприемлемое для понятия есть именно поэтому нечто распадающееся в самом себе. Вещи в мире обладают прочностью единственно лишь через понятие, т. е. вещи, говоря языком религиозного представления, суть то, что они суть, лишь через пребывающие в них божественные и поэтому творческие мысли. Говоря об идее, не следует представлять себе под нею нечто далекое и потустороннее. Идея, наоборот, есть всецело присутствующее здесь, и она находится также в каждом сознании, хотя бы в искаженном и ослабленном виде. Мы представляем себе мир великим целым, сотворенным богом, и сотворенным именно так, что бог открылся нам в нем. Мы полагаем также, что миром правит божественное провидение; а это означает, что внеположность мира вечно снова приводится к единству, из которого она произошла, и что она поддерживается в состоянии, соответствующем этому единству. Философия исстари не ставила своей целью ничего иного, кроме мыслящего познания идеи, и все то, что заслуживает названия философии, всегда помещало в основание своих учений сознание абсолютного един-

ства того, что рассудком признается лишь в его разделности.

Доказательство того, что идея есть истина, не следует искать только в этом разделе; все предыдущее развитие мышления содержит в себе это доказательство. Идея есть результат этого шествия мысли; однако мы не должны понимать этот результат так, будто идея есть нечто *лишь* опосредствованное, т. е. опосредствованное чем-то другим, чем она сама. Идея есть, наоборот, свой собственный результат, и, как таковой, она есть столь же непосредственное, сколь и опосредствованное. Рассмотренные ранее ступени бытия и сущности, а также ступени понятия и объективности не суть в этом их различии нечто неподвижное и покоящееся. Нет, они обнаружили себя в качестве диалектических, и их истина состоит лишь в том, что они суть моменты идеи.

§ 214

Идея может быть постигнута как *разум* (это истинно философский смысл понятия «разум»), далее, как *субъект-объект*, как *единство идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела*, как *возможность, которая в себе самой имеет свою действительность*, как то, *природа* чего может быть понята *только как существующая*, и т. д.; в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их *бесконечном* возвращении и тождестве в себе.

Примечание. Рассудок легко может показать, что все, что высказывается об идее, в себе *противоречиво*. Однако по всем пунктам ему можно воздать той же монетой, или, вернее, по всем пунктам ему уже воздано в идее той же монетой. Эта работа есть работа разума, которая, разумеется, не так легка, как работа рассудка. Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылучено из последнего; что конечное лишь конечно и есть прямая противоположность бесконечного, а следовательно, не может быть тождественно с последним, и т. д. по отношению ко всем определениям, — то логика показывает как раз противоположное, а именно: что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным,

и т. д. не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей.

Когда рассудок критикует идею, его критика оказывается двойным недоразумением. *Во-первых*, крайние члены идеи, какова бы ни была форма, в которой они выражены, поскольку они заключены в последней *в их единстве*, берутся рассудком еще в том смысле и определении, которые не есть конкретное единство, берутся как *абстракции*, находящиеся вне идеи. Не менее велико рассудочное непонимание их *отношения* даже тогда, когда оно уже явно положено; так, например, рассудок не принимает во внимание даже характера *связки* в суждении, высказывающей о единичном, о субъекте, что единичное есть столь же не единичное, а всеобщее. Рассудок, *во-вторых*, считает *свою* рефлексия, согласно которой тождественная с собой идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие, — эту свою рефлексия рассудок считает *внешней* рефлексией, не входящей в саму идею. На самом же деле это не есть особая премудрость рассудка, ибо сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, самоперемещением в *абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и *разум*. Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различенное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продуктов и приводит его обратно в единство. Так как это двойное движение не отделено, не отличено друг от друга ни во времени, ни каким-либо другим образом (иначе это движение было бы в свою очередь лишь абстрактным рассудком), то оно есть вечное созерцание самого себя в другом; оно есть понятие, которое в своей объективности *осуществило само себя*; объект, который есть *внутренняя целесообразность*, существенная субъективность.

Различные способы понимания идеи — понимание ее как единства идеального и реального, *конечного* и *бесконечного*, *тождества* и *различия* (der Differenz) и т. д. —

более или менее *формальны*, так как они обозначают какую-нибудь ступень *определенного* понятия. Только само понятие свободно и есть истинно *всеобщее*; в идее поэтому его *определенность* есть также лишь оно само, есть некая объективность, в которой оно как всеобщее продолжает себя и в которой оно обладает лишь своей собственной, тотальной определенностью. Идея есть *бесконечное суждение*, каждая из сторон которого есть самостоятельная тотальность, и именно благодаря тому, что каждая из них завершается, она одновременно переходит в другую. Ни одно из иначе определенных понятий не есть эта завершенная в своих обеих сторонах тотальность как само *понятие и объективность*.

§ 215

Идея существенно есть *процесс*, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку оно есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично. Идея есть процесс (*der Verlauf*), в котором понятие как всеобщность, которая есть единичность, определяет себя к объективности и к противоположности этой объективности, и эта внешность, имеющая понятие своей субстанцией, благодаря своей имманентной диалектике возвращает себя обратно в *субъективность*.

Примечание. Так как идея есть а) *процесс*, то выражение «Абсолютное есть *единство* конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д.», как мы часто указывали, ошибочно, ибо слово «единство» выражает абстрактное, остающееся *спокойным* тождество. Так как она есть б) *субъективность*, то указанное выражение вдвойне ошибочно, ибо вышеуказанное единство выражает только в себе истинного единства, только *субстанциальное* последнего. Бесконечное представляется, таким образом, лишь тем, что *нейтрализовано* посредством конечного, субъективное — посредством объективного, мышление — посредством бытия. Но в *отрицательном* единстве идеи бесконечное переходит пределы конечного, мышление — пределы бытия, субъективность — пределы объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность, и вследствие этого следует различать между этим единством и идеей как *субстанцией*, так же как следует различать между этими *переходящими пределами* субъективностью, мышлением, бесконечностью и *односторонними*

субъективностью, мышлением, бесконечностью, до которых идея себя низводит, когда она судит и определяет.

Прибавление. Идея как процесс проходит в своем развитии три ступени. Первая форма идеи есть *жизнь*, т. е. идея в форме непосредственности. Второй ее формой является форма опосредствования или различенности (*Differenz*), и это есть идея как *познание*, которое выступает в двойном образе, в образе *теоретической* идеи и в образе *практической* идеи. Процесс познания имеет своим результатом восстановление обогащенного различием единства, и это дает третью форму — форму *абсолютной идеи*; эта последняя ступень логического процесса оказывается вместе с тем подлинно первой и лишь через посредство себя сущей ступенью.

а. Жизнь

§ 216

Непосредственная идея есть *жизнь*. Понятие реализовано как душа в некотором *теле*, по отношению к внешности (*Äußerlichkeit*) которого душа есть непосредственно соотносящаяся с собой *всеобщность*. Душа есть также его *обособление*, так что тело не выражает никаких других различий, кроме тех различий, которые следуют из определений его понятия. Наконец, душа есть *единичность* как бесконечная отрицательность, она есть диалектика своей внеположной объективности, которая из видимости самостоятельного существования возвращается обратно в субъективность, так что все члены суть друг для друга мимолетные *средства*, равно как и мимолетные цели. Точно так же жизнь, будучи *первоначально* обособлением, кончает тем, что представляет собой *отрицательное для-себя*-сущее единство, и смыкается в диалектике своей телесности лишь с самой собой. Таким образом, жизнь существенно есть нечто *живое*, а со стороны своей непосредственности она есть «это» *единичное* живое существо. Конечность в этой сфере имеет то определение, что вследствие непосредственности идеи душа и тело *отделимы* друг от друга; это составляет смертность живых существ. Но лишь поскольку живое существо мертво, эти две стороны идеи представляют собой различные *составные части*.

Прибавление. Различные члены тела суть то, что они суть, лишь в их единстве и в отношении друг к другу.

Так, например, отрубленная от тела рука есть, как уже заметил *Аристотель*, рука лишь по названию, а не по существу.

С точки зрения рассудка жизнь обыкновенно рассматривается как тайна и вообще как нечто *непостижимое*. Рассудок, однако, этим обнаруживает лишь свою конечность и ничтожность. Жизнь на самом деле так мало представляет собой нечто непонятное, что в ней мы имеем перед собой само понятие, или, говоря точнее, существующую как понятие *непосредственную* идею. Тем самым мы указываем также и на недостаток жизни, который состоит в том, что здесь понятие и реальность соответствуют друг другу еще не истинным образом. Душа составляет понятие жизни, и это понятие имеет своей реальностью тело. Душа как бы влилась в свою телесность, и поэтому последняя лишь *чувствует*, но еще не есть свободное для-себя-бытие. Процесс жизни состоит затем в том, что она преодолевает непосредственность, которой она еще связана, и этот процесс, который в свою очередь представляет собой тройственный процесс, имеет своим результатом идею в форме суждения, т. е. идею как *познание*.

§ 217

Живое существо есть умозаключение, моменты которого суть в себе самих также системы и умозаключения (§ 198, 201, 207). Они, однако, суть деятельные (*tätige*) умозаключения, процессы, и в субъективном единстве живого существа они представляют собой только *один* процесс. Живое существо есть, таким образом, процесс своего смыкания с самим собой, проходящего через *три* процесса.

§ 218

1) Первый составляет процесс живого существа, совершающийся *внутри него*. В этом процессе живое существо само раскалывается и делает свою телесность своим объектом, своей *неорганической* природой. Последняя как относительно внешнее вступает в самой себе в различие и противоположность своих моментов, которые жертвуют друг другому, ассимилируют друг друга и сохраняются, продуцируя себя. Эта деятельность членов представляет собой, однако, лишь деятельность единого субъекта, в которую возвращаются их произведения, так что в этой деятельности производится только субъект, т. е. он себя лишь репродуцирует.

Прибавление. Процесс живого существа, совершающийся внутри его самого, имеет в природе тройную форму: чувствительность, раздражимость и воспроизведение. Как чувствительность живое существо есть непосредственно простое отношение с собой, душа, везде присутствующая в теле, внеположность которого не есть истина для нее. Как раздражимость живое существо выступает расколотым в себе самом, а как воспроизведение оно постоянно восстанавливает себя из внутреннего различия своих членов и органов. Живое существо *существует* лишь как этот непрерывно возобновляющийся внутри его самого процесс.

§ 219

2) Но *суждение* (das Urteil) понятия как свободное переходит к тому, чтобы отпустить от себя *объективное* как некую самостоятельную тотальность, и отрицательное отношение живого существа с собой как *непосредственная* единичность образует предпосылку противостоящей ему неорганической природы. Так как это отрицательное живого существа есть тем не менее момент понятия самого живого существа, то оно существует в последнем, в этом одновременно конкретном всеобщем как недостаток. Дialectика, которая снимает объект как *в себе* ничтожный, есть деятельность уверенного в себе живого существа, которое, следовательно, в *этом процессе борьбы с неорганической природой* тем самым *само себя сохраняет, развивает и объективирует*.

Прибавление. Живое существо стоит лицом к лицу с неорганической природой, к которой оно относится как имеющее власть над нею и которую оно ассимилирует. Результатом этого процесса не является, как в химическом процессе, нейтральный продукт, в котором самостоятельность обоих противостоящих друг другу сторон снята; но живое существо показывает себя более сильным, чем его другое, которое не может противостоять его власти. Покоренная живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она *в себе* есть то же самое, что жизнь есть *для себя*. Живое существо, таким образом, в другом смыкается лишь с самим собой. Когда душа улетает из тела, тогда начинается игра стихийных сил объективности. Эти силы постоянно, так сказать, готовы начать свой процесс в органическом теле, и жизнь есть постоянная борьба против них.

§ 220

3) Так как живой индивидуум, ведущий себя в своем первом процессе как субъект и понятие в самом себе, ассимилирует во втором процессе свою внешнюю объективность и, таким образом, полагает *в самом себе* реальную определенность, то он есть теперь *в себе* род, субстанциальная всеобщность. Обособление последней есть отношение субъекта к *другому субъекту*, принадлежащему к его роду, и суждение есть отношение рода к этим взаимно определенным индивидуумам. Это — *различие полов*.

§ 221

Процесс *рода* приводит его к *для-себя-бытию*. Так как жизнь еще есть непосредственная идея, то продукт этого процесса распадается на две стороны. С *одной* стороны, живой индивидуум вообще, который вначале предпосылался как непосредственный, теперь выступает как *опосредствованный* и *порожденный*. Но с *другой* стороны, живая *единичность*, которая вследствие своей первой *непосредственности* относится *отрицательно* к всеобщности, поглощается последней как властвующей над нею силой.

Прибавление. Живое существо умирает потому, что оно есть противоречие: в себе оно есть всеобщее, род, и, однако, непосредственно оно существует лишь как единичное. В смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным. Для животного процесс рода есть высший пункт его жизненности. Но животное не доходит до того, чтобы быть в своем роде (*Gattung*) для себя, и оно падает под ударами рода. Непосредственно живое опосредствует себя с самим собой в процессе рода и таким образом поднимается над своей непосредственностью, но поднимается лишь для того, чтобы все снова и снова падать назад в последнюю. Жизнь, следовательно, ближайшим образом попадает в водоворот дурной бесконечности, бесконечного прогресса. Однако благодаря процессу жизни, согласно понятию, осуществляется снятие и преодоление непосредственности, в которой еще замкнута идея как жизнь.

§ 222

Но идея жизни освободилась тем самым не только от какого-либо (особенного) *непосредственного* «этого», но также от этой первой непосредственности вообще. Она, таким образом, приходит *к себе*, к своей *истине*; она всту-

пает в *существование как свободный род для самого себя*. Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа.

в. Познание

§ 223

Идея существует свободно *для себя* постольку, поскольку имеет стихией *своего существования* всеобщность, или, иначе говоря, поскольку сама объективность существует как понятие, поскольку идея делает себя своим предметом. Ее субъективность, определившаяся во всеобщности, есть *чистое различие внутри* нее, есть созерцание, не покидающее этой тождественной всеобщности. Но как определенное различие она есть дальнейшее *суждение*, в котором она как тотальность отталкивает себя от себя и *предполагает* себя вначале *внешним универсумом*. Это два суждения, которые *в себе* тождественны, но еще не *положены* как тождественные.

§ 224

Отношение этих двух идей, которые *в себе* или как жизнь тождественны, есть, таким образом, *относительное* отношение, что и составляет определение *конечности* в этой сфере. Это есть *рефлексивное отношение*, так как различие идеи в ней самой есть лишь *первое* суждение, *предположение* (das Voraussetzen) еще не есть *полагание* (Setzen), и поэтому для субъективной идеи объективная идея есть *преднайденный* непосредственный мир, или, иначе говоря, идея как жизнь пока что существует в явлении *единичного существования*. Вместе с тем, поскольку это суждение есть чистое различие *внутри* самой идеи (см. предшествующий параграф), поскольку она *для себя* есть она сама и *ее другое*, постольку она есть *уверенность* в *в-себе-сущем* тождестве этого объективного мира с нею. Разум подходит к миру с абсолютной верой, что он в состоянии положить тождество и возвести свою уверенность в *истину*; он подходит к миру еще и со стремлением положить в качестве ничтожной ту противоположность, которая *в себе* ничтожна *для него*.

§ 225

Этот процесс есть вообще познание. В единой деятельности познания *в себе* снимается противоположность, снимается односторонность субъективности вместе с одно-

сторонностью объективности. Но это снятие совершается сначала лишь *в себе*. Процесс как таковой сам поэтому непосредственно заражен конечностью этой сферы и распадается на *двойное*, положенное как различное, движение стремления разума. С одной стороны, разум стремится снять *односторонность субъективности* идеи посредством принятия (*der Aufnahme*) *сущего* мира в себя, в субъективное представление и мышление и наполнить, таким образом, абстрактную уверенность в себе этой признаваемой истиной объективностью как *содержанием*; и, наоборот, разум стремится снять *односторонность* объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру признается здесь лишь *видимостью*, собранием случайностей и ничтожных в себе образов, стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством *внутреннего* содержания субъективного, которое здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, *познание как таковое* — *теоретическая* деятельность идеи; второе стремление есть стремление добра к своему осуществлению — *воля, практическая* деятельность.

а) *Познание*

§ 226

Всеобщая конечность познания, заключающаяся в суждении, представляющем собой *предпосылку* противоположности (§ 224) — предпосылку, которой явно противоречит сама деятельность познания, — эта всеобщая конечность познания определяется ближе по своей собственной идее, так что моменты конечного познания получают форму отличных друг от друга видов познания, и, поскольку эти моменты самостоятельны, постольку они находятся между собой в отношении рефлексии, а не в отношении понятия. Ассимиляция материала как чего-то данного представляется поэтому *принятием* его в остающиеся вместе с тем *внешними* ему определения понятия, которые также и в отношении друг друга выступают в форме различности (*der Verschiedenheit*). Это — разум, действующий в форме *рассудка*. Истина, к которой приходит это познание, есть поэтому также лишь *конечная* истина; бесконечная истина понятия фиксируется для этого познания как только *в-себе-сущая* цель, как нечто для него *потустороннее*. Но это познание находится в своей

внешней деятельности под руководством понятия, и определения понятия составляют внутреннюю нить его поступательного движения.

Прибавление. Конечность познания заключается в предположении некоего преднайденного мира, и познающий субъект кажется при этом *tabula rasa*. Это представление приписывалось Аристотелю, хотя никто не был так далек от этого внешнего понимания познания, как Аристотель. Это познание еще не знает себя в качестве деятельности понятия; оно существует лишь *в себе*, но не *для себя*. Его деятельность кажется ему самому пассивной, но на деле она носит активный характер.

§ 227

Так как конечное познание исходит из предпосылки, что *различное* (das Unterschiedene) есть нечто преднайденное, противостоящее ему сущее, многообразные *факты* внешней природы или сознания, то оно 1) ближайшим образом имеет формой своей деятельности *формальное тождество* или *абстракцию* всеобщности. Эта деятельность состоит поэтому в разложении данного конкретного, обособлении его различий и сообщении им формы *абстрактной всеобщности*. Или, иными словами, она состоит в том, что оставляет конкретное как *основание* и посредством абстрагирования от кажущихся несущественными особенностей выделяет некое конкретное всеобщее, *род* или силу и закон. Это — *аналитический метод*.

Прибавление. Обычно говорят об *аналитическом* и *синтетическом* методах так, как будто лишь от нашего произвола зависит, следовать тому или другому. Это, однако, отнюдь не так; от формы самих познаваемых предметов зависит, какой из двух вытекающих из понятия конечного познания методов нам придется применять. Познание ближайшим образом аналитично. Объект, с которым оно имеет дело, представляется ему в образе единичного (*die Gestalt der Vereinzelung*), и деятельность аналитического познания направлена к тому, чтобы свести подлежащее ему единичное к всеобщему. Мышление имеет здесь значение лишь абстракции или формального тождества. Это точка зрения, на которой стоят Локк и все эмпирики. Многие говорят, что больше этого познанию вообще не дано, что оно может только разлагать данные ему конкретные предметы на их абстрактные элементы и рассматривать затем последние в их изолиро-

ванности. Ясно, однако, что такое познание есть извращение (*Verkehren*) вещей и что познание, желающее брать вещи так, как они существуют, впадает с самим собой в противоречие. Так, например, химик помещает кусок мяса в реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем говорит: я нашел, что оно состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо. И так же обстоит дело, когда эмпирический психолог разлагает поступок на различные стороны, которые этот поступок предоставляет рассмотрению, и затем фиксирует их в их изолированности. Подвергаемый анализу предмет рассматривается при этом так, как будто он луковица, с которой снимают один слой за другим.

§ 228

Эта *всеобщность* есть 2) также некая *определенная* всеобщность. Деятельность познания проходит здесь через моменты понятия, которое существует в конечном *познании* не в своей бесконечности, а есть *рассудочно определенное понятие*. Введение предмета в формы этого понятия есть *синтетический метод*.

Прибавление. Направление движения синтетического метода обратно направлению движения аналитического метода. В то время как последний, исходя из единичного, движется затем к всеобщему, исходным пунктом первого является, напротив, всеобщее (как дефиниция), и от него он движется через обособление (в *разделении*) к единичному (к *теореме*). Синтетический метод обнаруживает себя, таким образом, развитием моментов понятия в предмете.

§ 229

аа) Предмет, которому познание придало форму определенного понятия вообще, так что полагаются, таким образом, его *род* и его всеобщая *определенность*, есть *дефиниция*. Материал и обоснование последнего доставляется аналитическим методом (§ 227). Определенность, однако, должна быть лишь неким *признаком*, т. е. должна служить помощью внешнему, лишь субъективному познанию.

Прибавление. Дефиниция содержит в себе все три момента понятия: всеобщее как ближайший род (*genus proximum*), особенное как определенность рода (*qualitas specifica*) и единичное как сам определяемый предмет. Отно-

сительно дефиниций прежде всего возникает вопрос, каково их происхождение, и на этот вопрос мы должны ответить вообще, что дефиниции возникают аналитическим путем. Но этот ответ тотчас же вызывает также спор о правильности даваемого определения, ибо оно зависит от характера тех восприятий, которые послужили его исходным пунктом, и от тех точек зрения, с которых его давали. Чем богаче подлежащий определению предмет, т. е. чем больше различных сторон он предоставляет рассмотрению, тем более различными оказываются даваемые ему дефиниции. Так, например, существует масса дефиниций жизни, государства и т. д. Геометрии, напротив, легко давать дефиниции, так как ее предмет, пространство, очень абстрактен. Далее следует вообще указать, что по отношению к содержанию определяемого предмета не дано никакой необходимости. Мы должны согласиться, что существуют пространство, растения, животные и т. д., и не дело геометрий, ботаники и т. д. показывать необходимость названных предметов. Уже по одному этому для философии синтетический метод так же мало годится, как и аналитический, ибо философия должна прежде всего оправдать свои предметы, показать их необходимость. Несмотря на это, в философии также неоднократно пытались пользоваться синтетическим методом. Так, Спиноза начинает с дефиниций и говорит, например: субстанция есть *causa sui*. В его дефиницию вложены в высшей степени спекулятивные истины, но эти истины вложены в них в форме заверений. Это верно также и по отношению к Шеллингу.

§ 230

bb) Указанием на второй момент понятия, на определенность всеобщего как на *обособление*, является *разделение*, исходящее из какой-нибудь внешней точки зрения.

Прибавление. От разделения требуют, чтобы оно было полным, и для этого нужен некий принцип или основание деления, которое носит такой характер, что основанное на нем деление охватывает весь объем обозначаемой дефиницией области. В частности, очень важно, чтобы при делении его принцип заимствовался из природы подлежащего делению предмета, чтобы деление производилось, следовательно, естественно, а не искусственно, т. е. не произвольно. Так, например, в зоологии при делении млекопитающих приняты за основание деления преимущест-

венно зубы и копыта, и это постольку имеет смысл, поскольку сами млекопитающие отличаются друг от друга именно этими частями своего тела, и общий тип их различных классов находится в зависимости от устройства этих частей. Вообще истинное деление должно рассматриваться как определенное понятие. Оно поэтому прежде всего должно быть трехчленным; но так как особенность обнаруживает себя как удвоенная, то деление может быть и четырехчленным. В сфере духа преобладает трихотомия, и одной из заслуг Канта является то, что он указал на это обстоятельство.

§ 231

сс) В *конкретной единичности*, в которой простая определенность, выраженная в дефиниции, рассматривается как *отношение*, предмет есть синтетическое отношение различных определений, есть некая *теорема*. Так как эти определения различны, то их тождество есть *опосредствованное* тождество. Добывание материала, образующего средние члены, есть *конструкция*, и само опосредствование, из которого для познания вытекает необходимость указанного отношения, есть *доказательство*.

Примечание. Согласно обычным указаниям относительно характера различия между синтетическим и аналитическим методами, использование того или другого метода кажется в общем и целом делом произвольного выбора. Если мы в качестве *предпосылки* возьмем конкретное, которое, согласно синтетическому методу, представляется *результатом*, то мы можем из этого конкретного путем анализа вывести те абстрактные определения, которые составляют *предпосылки* доказательства и *материал* для него. Алгебраические дефиниции кривых линий суть *теоремы* в геометрическом рассуждении, и точно так же из теоремы Пифагора, взятой как дефиниция прямоугольного треугольника, можно было бы вывести путем анализа те теоремы, которые в геометрии были доказаны раньше, с тем чтобы из них вывести теорему Пифагора. Произвольность выбора основана на том, что как один, так и другой метод исходит из *внешней предпосылки*. Согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирически-конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предпослать их в синтетическом методе в качестве дефиниций.

Что эти методы, столь существенные и увенчивающиеся таким блестящим успехом в их собственной области, не годятся для философского познания, это само собою ясно, так как они исходят из предпосылок и познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством. У *Спинозы*, который больше других применял геометрический метод, и применял его именно для вывода *спекулятивных* понятий, формализм этого метода сразу бросается в глаза. Философия Вольфа, которая развила этот метод до крайнего педантизма, является также и по своему содержанию метафизикой рассудка.

Прежние злоупотребления формализмом этих методов в философии и науках заменились в новейшее время злоупотреблением так называемой *конструкцией*. Кант пустил в ход представление, что математика *конструирует свои понятия*; это означало лишь то, что математика имеет дело не с *понятиями*, а с абстрактными определениями *чувственных созерцаний*. Таким образом, стали называть *конструкцией понятий* указание на подхваченные из *восприятия чувственные* определения с исключением понятия и дальнейший формалистический способ классификации философских и научных предметов в форме таблиц, согласно принятой наперед схеме, причем классификация все же остается произвольной. На заднем плане здесь, конечно, маячит смутное представление об *идее*, о единстве *понятия* и *объективности*, а также смутное представление о том, что идея конкретна. Но эта игра и так называемое конструирование далеко не представляет собой того единства, которым является лишь *понятие* как таковое, и столь же мало чувственно-конкретное созерцание представляет собой конкретное разума и идеи.

Впрочем, так как *геометрия* имеет дело с *чувственным*, но *абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения; поэтому только в геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути, геометрия также наталкивается в конце концов на *несоизмеримые* и *иррациональные* величины, где она, если она хочет пойти дальше по пути спецификации (*im Bestimmen*), вынуждена *выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь, так же как и в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем

рациональным, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*. Другие науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка (а это бывает с ними необходимо и часто, ибо их предметом не являются простые определения пространства или числа), находят легкий способ выйти из затруднения. Они прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются (а это нужное им часто оказывается противоположностью предыдущих определений), извне, из области представления, мнения, восприятия или из каких-нибудь других источников. Благодаря тому что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его отношения к содержанию, оно может не заметить того, что, двигаясь по пути дефиниций, делений и т. д., оно руководится необходимостью *определений понятия*. И по этой же причине оно не замечает, что дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не знает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы, и продолжает грубо применять их там, где они уже неприменимы.

§ 232

Необходимость, которую конечное познание порождает в *доказательстве*, есть сначала некая внешняя необходимость, предназначенная лишь для субъективного разумения. Но в необходимости как таковой конечное познание само покинуло свою предпосылку и исходный пункт, состоящий в том, что содержание конечного познания есть нечто *преднайденное* и *данное*. Необходимость как таковая есть в себе соотносящее себя с собой понятие. Субъективная идея в себе, таким образом, пришла к в-себе и для-себя определенному, к *не-данному* и потому *имманентному* ей как *субъекту*. Она переходит к *идее воления*.

Прибавление. Необходимость, к которой познание приходит через посредство доказательства, представляет собой противоположность тому, что составляет его исходный пункт. В своем исходном пункте познание обладало данным и случайным содержанием; теперь же в конечной точке своего движения оно знает содержание в качестве необходимого, и эта необходимость опосредствована субъективной деятельностью. Субъективность точно так же была вначале совершенно абстрактной, только *tabula rasa*;

теперь же она, напротив, оказывается определяющей. Это есть переход от идеи познания к идее воления. Ближе этот переход состоит в том, что всеобщее в его истинности должно быть понято как субъективность, как движущееся, деятельное и полагающее определения понятие.

β) Воление

§ 233

Субъективная идея как в себе и для себя определенное и равное самому себе простое *содержание* есть *благо* (das Gute). Его стремление реализовать себя в противоположность идее *истины* ставит себе задачей определить преднайденный мир согласно своей цели. Это *воление*, с одной стороны, уверено в *ничтожности* преднайденного объекта, а с другой — оно как конечное предпосылает цель блага как лишь *субъективную* идею и предполагает, что объект обладает *самостоятельностью*.

§ 234

Конечность этой деятельности заключается поэтому в том *противоречии*, что в противоречащих себе определениях объективного мира *цель блага* столь же осуществляется, сколь и не осуществляется, что эта цель столь же полагается как существенная, сколь и как несущественная, как действительная и одновременно как лишь возможная. Это противоречие представляет собой *бесконечный прогресс* осуществления блага, и в этом бесконечном прогрессе благо фиксировано лишь как некое *долженствование*. Но *формально* это противоречие исчезает благодаря тому, что деятельность снимает субъективность цели и, следовательно, снимает и объективность, снимает противоположность, благодаря которой оба конечны. И она снимает односторонность не только этой субъективности, а субъективность вообще, ибо *другая* такая субъективность, т. е. *новое* порождение противоположности, не отличается от той субъективности, которая предполагается прошлой, снятой. Это возвращение в самое себя есть вместе с тем *воспоминание* самого *содержания*, которое есть благо и в себе сущее тождество сторон, воспоминание о предпосылке теоретического отношения (§ 224), о том, что объект есть в нем субстанциальное и истинное.

Прибавление. В то время как интеллект (*der Intelligenz*) старается брать мир лишь так, как он *есть*, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь сделать мир тем, чем он *должен* быть. Непосредственное, преднайдённое признается волей не прочным бытием, а лишь видимостью, чем-то в себе ничтожным. Здесь выступают те противоречия, в которых безвыходно вертится точка зрения моральности. В практическом отношении это вообще точка зрения философии Канта, а также точка зрения философии Фихте. Благо должно быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпадала бы как лишняя деятельность воли. Требование самой воли состоит, следовательно, в том, чтобы ее цель, с другой стороны, не была реализована. Конечность воли здесь правильно выражена. Но мы не должны останавливаться на этой конечности, и процесс воли сам снимает ее и содержащееся в ней противоречие. Примирение состоит в том, что воля в своем результате возвращается к предпосылке познания, возвращается, следовательно, в единство теоретической и практической идеи. Воля знает цель как свою, и интеллект понимает мир как действительное понятие. Это подлинная позиция разумного познания. Ничтожное и исчезающее составляя лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. Это вообще позиция зрелого мужа, между тем как юношество полагает, что мир весь лежит во зле и нужно прежде всего сделать из него совершенно другой мир. Религиозное сознание, напротив, рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, чем он *должен* быть. Но это соответствие бытия и долженствования не есть, однако, нечто застывшее и неподвижное, ибо благо, конечная цель мира, *есть* лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя, и между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний постоянно лишь возвращается в самое себя, между тем как в первом, безусловно, имеет место также прогресс.

Истина блага, таким образом, *положена* как единство теоретической и практической идеи, единство, означающее, что благо достигнуто в себе и для себя, что объективный мир есть в себе и для себя идея и вместе с тем вечно полагает себя как *цель* и получает свою действительность благодаря деятельности. Эта жизнь, возвратившаяся к себе из различенности (*der Differenz*) и конечности познания и ставшая благодаря деятельности понятия тождественной с ним, есть *спекулятивная, или абсолютная, идея*.

с. Абсолютная идея

Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, *абсолютная и полная истина*, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя *в качестве мыслящей, логической идеи*.

Прибавление. Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. В познании перед нами выступала идея в форме различия, и процесс познания, как мы узнали, представляет собой преодоление этого различия и восстановление вышеуказанного единства, которое как таковое и в своей непосредственности есть ближайшим образом идея жизни. Недостаток жизни состоит в том, что она пока есть только *в себе* сущая идея; познание, напротив, есть столь же односторонне лишь *для себя* сущая идея. Единство и истина их обоих есть *в себе и для себя* сущая, следовательно, *абсолютная идея*. До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это — *νόησις νοήσεως*⁷², которое уже Аристотель называл высшей формой идеи.

Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть *чистая форма* понятия, которая созерцает *свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное

содержание, поскольку она есть идеальное (*ideelle*) различие самой себя от себя, и одно из этих различных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система *логического*. В качестве *формы* на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (*der Währung*) ее моментов.

Прибавление. Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все. Можно, конечно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили. Можно также сказать, что абсолютная идея есть всеобщее; но она есть всеобщее не как абстрактная форма, которой особенное содержание противостоит как нечто другое, а как абсолютная форма, в которую возвратились все определения, вся полнота положенного ею содержания. Абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни. Если даже ребенок и понимает религиозное содержание, оно все же представляет для него нечто такое, вне которого еще простирается вся жизнь и весь мир. То же самое можно сказать о человеческой жизни вообще и о событиях, составляющих ее содержание. Все старания человека направлены к достижению цели, а когда эта цель достигнута, мы удивляемся, не найдя ничего другого, кроме того, что хотели. Но интерес представляет именно все движение в целом. Когда человек проследит свою жизнь, ее последний этап может казаться ему очень ограниченным, но этот конец есть *decursus vitae*⁷³, вмещающий в себя все. Точно так же и содержанием абсолютной идеи является все то обширное содержание, которое развернулось перед нашими глазами. Напоследок мы узнаем, что содержание и интерес есть не что иное, как весь путь развития. Далее, философское понимание состоит в том, что все то, что кажется ограниченным, взятое самостоятельно (*für sich*), получает свою ценность в силу того, что оно принадлежит целому и составляет момент идеи. Так и здесь. Мы узнали содержание и имеем помимо этого знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот

простой ретроспективный взгляд содержится в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ (*ein Bild*) абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому оно гонит себя дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом.

§ 238

Моментами спекулятивного метода являются: *α) начало*, и это начало есть *бытие*, или *непосредственное*; оно непосредственно по той простой причине, что оно есть начало. Но, рассматриваемое со стороны спекулятивной идеи, оно есть ее *самоопределение*, которое как абсолютная отрицательность или движение понятия *производит перводеление* (*urteilt*) и полагает себя как отрицание самого себя. *Бытие*, которое представляется началу как таковому абстрактным утверждением, есть, таким образом, наоборот, *отрицание*, *положенность*, опосредствованность вообще и предположенность. Но как отрицание *понятия*, которое в своем инобытии всецело тождественно с самим собой и есть уверенность в самом себе, оно есть понятие, еще не положенное как понятие, или понятие *в себе*. Это бытие как еще неопределенное, т. е. лишь в себе, или непосредственно определенное понятие, есть столь же и *всеобщее*.

Примечание. Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия; это начало *аналитического* метода конечного познания; в смысле всеобщности это начало есть начало *синтетического* метода конечного познания. Но так как логическое есть непосредственно столь же всеобщее, сколь и сущее, столь же предположенное понятием, сколь и непосредственное, то его начало есть столь же синтетическое, сколь и аналитическое начало.

Прибавление. Философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен, но не в смысле только рядоположности или попеременности этих двух моментов конечного познания, а в том смысле, что философский метод содержит их в самом себе как снятые, и соответственно в каждом своем движении он в одно и то же время аналитичен и синтетичен. Философское мышление аналитично, поскольку оно лишь воспринимает свой предмет (идею), предоставляет ему свободу и как бы лишь наблюдает его движение и развитие. Философствование

постольку совершенно пассивно. Но философское мышление точно так же синтетично и обнаруживает себя как деятельность самого понятия. Для этого необходимо усилие, нужно не давать воли собственным затеям и особенным мнениям, которые всегда тут как тут.

§ 239

β) *Поступательное движение* есть положенное суждение идеи. Непосредственное всеобщее как понятие в себе есть диалектика, состоящая в том, что оно свою непосредственность и всеобщность низводит в самом себе на степень момента. Таким образом, полагается то, что есть *отрицательного* в начале или первое в его *определенности*; оно есть *для единого*, есть *отношение* различных — момент рефлексии.

Примечание. Это поступательное движение столь же *аналитично*, сколь и *синтетично*; аналитично, так как имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; синтетично, так как в этом понятии это различие еще не было положено.

Прибавление. В поступательном движении идеи начало обнаруживает себя тем, что оно есть в себе, а именно как положенное и опосредствованное, а не как сущее и непосредственное. Лишь для того сознания, которое само непосредственно, природа есть первоначальное и непосредственное, а дух — опосредствованное ею. На деле природа есть положенное духом, и сам дух делает природе своей предпосылкой.

§ 240

Абстрактная форма поступательного движения есть в бытии некое *другое* и переход в некое *другое*, в сущности — *видимость в противоположном*, в понятии — отличие *единичного* от *всеобщности*, которая как таковая *продолжается* в отличное от нее определение и тождественна с этим отличным от нее.

§ 241

Во второй сфере понятие, которое было вначале сущим в себе, достигло *видимости*, и, таким образом, оно *в себе* уже есть *идея*. Развитие этой сферы становится возвращением в первую сферу, подобно тому как развитие первой сферы есть переход во вторую; лишь благо-

даря этому двойному движению различию воздается должное, так как каждая из двух различных сфер, рассмотренная сама по себе, завершается в тотальности и в этой-то завершенной тотальности деятельно приводит себя к единству с отличной от нее сферой. Лишь самоснятие (*das Sichaufheben*) односторонности *обеих в них самих* не дает единству стать односторонним.

§ 242

Вторая сфера развивает отношение различных в то, что оно есть вначале, в *противоречие* в самом себе. Это противоречие, которое выступает в виде *бесконечного прогресса*, разрешается γ) в *конечный* результат, в котором небезразличное различенное (*das Differente*) положено как то, что оно есть в понятии. Оно есть отрицание первого, и как тождество с первым оно есть отрицательность самого себя. Оно есть, следовательно, единство, в котором эти оба имеются как идеальные, а моменты как снятые, т. е. вместе с тем как сохраненные. Понятие, которое, таким образом, исходя из своего *в-себе-бытия* посредством своей дифференции (*Differenz*) и снятия ее приходит к тому, что смыкается с самим собой, и есть *реализованное* понятие, т. е. понятие, содержащее *положенность* своих определений в своем *для-себя-бытии*. Оно есть *идея*, для которой вместе с тем как для абсолютно первого (в методе) этот конечный результат состоит лишь в *исчезновении видимости*, что начало есть нечто непосредственное, а она есть некий результат; реализованное понятие есть познание того, что идея есть единая тотальность.

§ 243

Метод, таким образом, есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания, от которого он отличается лишь постольку, поскольку моменты *понятия* также и в *себе самих* приходят в своей определенности к тому, чтобы обнаружиться как тотальность понятия. Тем самым определенность, или содержание, приводит себя вместе с формой обратно к идее, и, таким образом, идея представляет собой *систематизированную* тотальность, которая есть лишь *одна* идея, особенные моменты которой столь же суть *в себе*, сколь и порождают благодаря диалектике понятия простое *для-себя-бытие* идеи. Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет.

Идея, сущая *для себя*, рассматриваемая со стороны этого своего *единства* с собой, есть *созерцание*, и созерцающая идея есть *природа*. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная *свобода* идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни *светиться видимостью* (*scheinen*) в себе, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею как свою видимость (*Widerschein*), *решается из самое* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы.

Прибавление. Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На том этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем *идею* как *бытие*. Но эта идея, обладающая бытием, есть *природа*.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ *

В настоящем — первом — томе «Энциклопедии философских наук» Гегеля содержится первая часть его философской системы — «Логика», обычно называемая «Малой логикой» в отличие от его «Большой логики». «Малая логика» Гегеля издавалась на русском языке дважды: в 1861 году в переводе В. Чижова и в 30-х годах нынешнего века в переводе Б. Столпнера. Этот перевод выдержал четыре издания и ныне стал библиографической редкостью. Перевод Б. Столпнера, который был сделан со второго издания собрания сочинений использован и в настоящем, первом томе «Энциклопедии».

Перевод Б. Столпнера подвергнут некоторым незначительным исправлениям. Так, в прежнем издании термин *Schein* (видимость) в некоторых случаях переводился русским словом «отражение», что могло создать ошибочное представление, будто у Гегеля имеет место теория отражения. В настоящем издании это исправлено, причем глагольная форма термина *es scheint*, ранее переведившаяся словом «отражается», переведена более точно (по Лейбницу) — «светится видимостью».

Термин *Identität* переводится словом «тождество» — в соответствии с тем, как это сделано в издании «Науки логики» (Гегель. Наука логики, т. 1—3. М., 1970—1972). Вообще русская терминология в настоящем издании согласована с терминологией «Науки логики». Термин *Totalität*, который в прежнем издании «Малой логики» переводится русским словом «целостность», в настоящем издании переводится словом «тотальность», поскольку этот термин играет специфическую роль в гегелевском учении о диалектическом противоречии. Переводы некоторых других терминов разъясняются в примечаниях к настоящему тому.

¹ Гегель говорит здесь о *логике* как «первой части целого», т. е. философской системы «абсолютного идеализма» (так Гегель определяет свою систему). В § 63 он разъясняет, почему первоначально «Феноменология духа» — его первое крупное произведение — была обозначена как первая часть системы. К этому вопросу Гегель возвращается в § 187 и 575—577 «Энциклопедии». — 53.

² Речь идет здесь главным образом о критической философии Канта. Оценка этой философии дается Гегелем дальше в примечаниях.

нии к § 60 «Энциклопедии» и, особенно, в развернутом виде в «Лекциях по истории философии» (Гегель. Соч., т. I—XIV. М. — Л., 1929—1959; т. XI, стр. 419 и 457—458). — 54.

³ «От злого избавились, но зло осталось» — вольный пересказ Гегелем выражения Мефистофеля в «Фаусте» Гёте (см. «Фауст», перевод Н. Холодковского. М., 1962, стр. 137). — 58.

⁴ Система тождества, или философия тождества — это название философской системы Шеллинга (Гегель. Соч., т. XI, стр. 487, т. IV, стр. 28 — «чистое тождество, бесформенная белизна»). — 60.

⁵ Гомер. Илиада, песнь I — 401, II — 813, XIV — 290, XX — 74. — 65.

⁶ ...*amor generosus* — благородная любовь (лат.). — 68.

⁷ «Мне кажется небрежением, если, утвердившись в вере, мы не стараемся понять то, во что мы веруем» (лат.). Это же положение Ансельма цитируется Гегелем в § 77 «Энциклопедии». — 68.

⁸ ...*philosophus teutonicus* — тевтонский философ (лат.). — 69.

⁹ Элохим — древнееврейское слово, одно из имен бога. У Баадера — разумное начало, уполномоченное богом произвести материю. — 70.

¹⁰ ...*index sui et falsi* — показатель себя и лжи (лат.). Согласно Спинозе, истина есть показатель себя и заблуждения. — 72.

¹¹ «Философия довольствуется немногими судьями и намеренно избегает толпы, которой и она также подозрительна и ненавистна; тот, кто хочет хулить ее, получит одобрение толпы» (лат.). — 73.

¹² В другом месте — Гегель, очевидно, имеет в виду опубликованную в 1802 г. статью «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в особенности» (см. Гегель. Работы разных лет, т. 1. М., 1970, стр. 268). Гегель неоднократно и в самой резкой форме отвечал различным критикам философской науки. Здесь же, в предисловии к третьему изданию «Энциклопедии» Гегель дает отповедь противникам философии. — 74.

¹³ Одна новейшая философская система — философия Фихте. — 74.

¹⁴ Преворстская пророчица — речь идет о названии книги Иустина Кернера «Преворстская пророчица. Откровения о внутренней жизни человека и относительно внутреннего духовного мира в нас» (1829). Гегель был против религиозно-мистической тенденции этой книги, иронически о ней отзывался и намеревался написать против нее специальную рецензию. — 75.

¹⁵ «Дабы он превозмог» — выражение из религиозного псалма. На стр. 96 Гегель цитирует это выражение в несколько ином варианте. — 78.

¹⁶ Теория есть высшее благо и высшее добро — см. Аристотель. Метафизика, перевод Кубицкого. М., 1934, стр. 211. Гегель полностью приводит соответствующее место из «Метафизики» Аристотеля в заключительных строках «Энциклопедии». Здесь он передает мысль Аристотеля в произвольном виде. — 78.

¹⁷ Здесь на стр. 82 речь идет о «критической философии» Канта. — 81.

¹⁸ Заключительные слова речи Гегеля от 22 октября 1818 года повторяются в «Лекциях по истории философии» (см. Гегель. Соч., т. IX, стр. 5). — 83.

¹⁹ Более полную трактовку этого тезиса о разумности действительного см. в «Философии права» (Гегель. Соч., т. VII, стр. 15—

16). См. об этом тезисе Гегеля замечания Энгельса в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, стр. 274—275). См. также замечания Маркса в работе «К критике гегелевской философии права» (там же, т. 1, стр. 225—226, 291 и др.). — 83.

²⁰ «Искусство сохранения волос согласно философским принципам» (англ.). — 92.

²¹ «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu» — «нет ничего в ощущении, чего не было бы в интеллекте» (лат.). См. разъяснение этого тезиса в § 442 «Энциклопедии». *Noûs* — разум (греч.). — 93.

²² Понятие *спекулятивное мышление* широко применяется Гегелем в «Энциклопедии». В § 82 Гегель отмежевывается от обывательского употребления этого термина в смысле «торговых или брачных спекуляций» и здесь же, а так же в § 9 и во многих других случаях, поясняет, что «спекулятивное» в том смысле, который он вкладывает в этот термин, означает не что иное, как философско-метафизическое мышление, мышление в понятиях его философского идеализма. Гегель называет спекулятивное мышление «мистикой», но при этом поясняет, что он имеет в виду не религиозную мистику и вообще не мистику, но рациональное философское мышление в духе его идеалистической диалектики (см. § 82). — 94.

²³ Отношение разумной диалектической «спекулятивной науки» к эмпирическим наукам более обстоятельно разъясняется Гегелем в § 38 и 246 «Энциклопедии», а также в «Лекциях по истории философии» (*Гегель. Соч.*, т. XI, стр. 219). — 94.

²⁴ *Карл Леонард Рейнгольд* (1758—1823) — немецкий философ, о философии которого Гегель крайне неодобрительно отзывается в «Лекциях по истории философии» (*Гегель. Соч.*, т. XI, стр. 460). Рейнгольд опирался на обычный, эмпирически-аналитический метод философствования, каковой Гегель признает недостаточным, ибо он есть метод «конечного познания», между тем как спекулятивный (философский) метод Гегеля «столь же аналитичен, сколь и синтетичен» («Энциклопедия» § 238). — 95.

²⁵ *Мизология* (*μισολογία*) — ненависть к науке, отвращение к научным рассуждениям (термин Платона, Плутарха) (греч.). — 96.

²⁶ О *непосредственном знании* см. дальше «Третье отношение мысли к объективности» («Энциклопедия» § 61—76). — 96.

²⁷ В § 14 Гегель фиксирует то важнейшее положение, что истинная научная философия возможна только в виде *системы*, целостности, притом имеется в виду не абстрактная, а конкретная целостность, имеющая внутри себя различия. Эти различия внутри системы упорядочены определенным образом, а не суть набор случайных умонастроений и мнений, не суть агрегат («Энциклопедия» § 16). В данном параграфе Гегель определяет порядок систематического расположения материала внутри философской системы. Целое «есть поэтому круг, состоящий из кругов», или, как формулирует эту мысль Ленин, — «круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» (*В. И. Ленин. Полн. собр. соч.*, т. 29, стр. 221, а также стр. 322). См. также «Лекции по истории философии» Гегеля (*Гегель. Соч.*, т. IX, стр. 32). — 100.

²⁸ В немецком языке существуют несколько близких по содержанию понятий, обычно переводимых на русский язык одним

понятием «отчуждение» — *Entäusserung, Entfremdung, Entfernung*. В настоящем издании даны более уточненные переводы на русский язык этих немецких слов: *Entäusserung* — овнешнение, обнаружение вовне, у Гегеля в смысле инобытия, внешнего существования духа), *Entfernung* — отстранение, отдаление, *Entfremdung* — отчуждение. — 103.

²⁹ См. Аристотель. Метафизика. М., 1934, стр. 21; пер. Кубицкого. — 120.

³⁰ На немецком языке игра слов: *zugrundegehen* — идти ко дну, погибать, уходить в основание. См. об этом замечание Энгельса (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 177).

Гегель фиксирует здесь часто встречающееся в его сочинениях положение: все конечное надломлено внутри себя (§ 146), представляет собой противоречие бесконечного (родового) начала и индивидуальной единичности. Это противоречие служит проявлением несоответствия между понятием и существованием, каковое несоответствие является причиной гибели конечного: «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» (§ 42). Конечный индивид умирает, но эта его гибель есть торжество всеобщего, абсолютного, понятия — рода (§ 222). — 126.

^{30a} См. замечание Энгельса: «В введении Вы найдете § 26 и т. д. прежде всего критику вольфовской обработки Лейбница (метафизика в историческом смысле), затем англо-французского эмпиризма, § 37 и т. д., затем Канта, § 40 и следующие, наконец, мистицизма Якоби, § 61» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 176). — 133.

³¹ *Do sensum eminentiorem* — до совершеннейшей чувственности (лат.). — 144.

³² Слова Мефистофеля из «Фауста» Гёте (*Göte, Faust*. М., 1962, стр. 110, пер. Н. Холодковского): *Encheiresin naturae* — способ действия природы (лат.). — 150.

³³ Гегель имеет в виду свою работу «Отношение скептицизма к философии. Показ их различных модификаций и сравнение новейших с древними». Работа эта не переводилась на русский язык, немецкий текст см. в книге «*Jenaner Schriften*». Berlin, 1972. — 152.

³⁴ См. примечание 2. — 153.

³⁵ *caput mortuum* — мертвая голова (лат.). См. также стр. 264 и 267. — 161.

³⁶ Об онтологическом доказательстве бытия божия см. также § 193, где выясняется происхождение этого доказательства, а также см. «Лекции по истории философии», т. XI, стр. 129—130, 266, 438—441. Мысль Гегеля состоит в том, что бог не есть чувственная вещь, для бытия которой нужно нечто большее, чем быть в понятии. Бог есть идея, сама производящая свое бытие. — 173.

³⁷ Положение Спинозы о том, что бог есть то, что может мыслиться лишь как существующее, см. в «Этике» (*Спиноза. Избранные произведения*, т. 1. М., 1957, стр. 361). — 174.

³⁸ Своими приравнениями философского материализма к одностороннему эмпиризму, натурализму Гегель стремился, как это отмечает Энгельс (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 569), унижить материализм. Это еще более ярко просвечивает у Гегеля в § 38 «Энциклопедии». См. у Ленина: «Невыносим: идеалисту дух»

материализма!!» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 239). — 182.

³⁹ Речь в последующих параграфах «Энциклопедии» идет преимущественно о «философии чувства и веры» Ф. Г. Якоби (1743—1819) — философии иррационализма, против которой решительно выступил Гегель как защитник рациональной гносеологии. См. подробнее о философии Якоби в «Лекциях по истории философии» (Гегель. Соч., т. XI, стр. 405). — 185.

⁴⁰ Слова известного математика Ж.-Ж. Лаланда (1732—1807), обращенные к Наполеону. Гегель приводит их как образец узкого эмпиризма, в коем повинна и теория непосредственного знания Якоби. — 186.

⁴¹ «*Cogito, ergo sum*» — «Я мыслю, следовательно, я существую» (лат.) — знаменитое положение Декарта, из коего он делал вывод о субстанциальности души, встречается в разных сочинениях Декарта, в частности, в «Рассуждениях о методе» («Избранные произведения». М., 1950, стр. 282). Декарт доказывал, что приведенное положение есть результат не умозаключения, а усмотрения путем естественного света разума (*lumen naturalis*), и его поддерживает Гегель. Философы-эмпиристы доказывали наличие в приведенном положении Декарта умозаключения и, помимо того, доказывали, что свое существование можно вывести не только из факта своего мышления, но из факта любого своего действия (см. Гассенди. Сочинения, т. 2. М., 1968, стр. 533; см. также Гоббс. Избранные произведения, т. 1. М., 1964, стр. 414). — 189.

⁴² ...*medius terminus* — средний термин умозаключения (лат.) — 190.

⁴³ ...*consensus gentium* — согласие всех народов (лат.). — 195.

⁴⁴ «Читатель будет более расположен верить, что существует всеовершеннейшее существо, если он заметит, что он не находит в себе представления никакой другой вещи, в котором содержалось бы таким же образом необходимое существование. Он увидит, что это представление обнаруживает истинную и неизменную природу, — которая не может не существовать, так как она содержит в себе необходимое существование» (Декарт. Начала философии. См. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, стр. 432). — 199.

⁴⁵ ...*causa sui* — причина самой себя (лат.), есть то, «сущность чего заключает в себе существование, или то, природа чего не может быть представлена несуществующей» (см. Спиноза. Этика. Избранные произведения, т. 1. М., 1957, стр. 361). См. примечание 37. — 199.

⁴⁶ См. примечание 7. — 200.

⁴⁷ ...*summum jus summa iniuria* — высшее право — высшее бесправие (несправедливость) (лат.). — 209.

⁴⁸ Смысл и правильность гегелевского разделения логики на три части: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии показывает Ленин (см. т. 29, стр. 297). Ленин подчеркивает историческую основу гегелевского разделения логики, говоря: «таков действительно общий ход всего человеческого познания (всей науки) вообще». Правильность и историческую основу гегелевского разделения логики отмечает в отрывке, посвященном гегелевской систематике суждений, Энгельс (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 538—540), ибо порядок развития суждений в логике Гегеля воспроизводит общую структуру (разделение) логики (суждения бытия, сущности понятия). Здесь же стоит обратить внима-

ние на то, что Ленин гегелевский термин «понятие» толкует в смысле «познание», Энгельс — в смысле «общая природа» субъекта суждения: «...о субъекте высказывается, в какой мере он соответствует своей всеобщей природе, или, как выражается Гегель, своему понятию» (там же, т. 20, стр. 538). Маркс в «Капитале» так же говорит: «...рассматривать явления в их закономерном, соответствующем их понятию виде...» (там же, т. 25, ч. 1, стр. 208). — 213.

⁴⁹ Это важнейшее место в «Малой логике» является утверждением принципа единства логического и исторического: историческое развитие философии служит Гегелю объективной основой систематики категорий в «Логике» и ступеней развития всех частей его философской системы. См. об этом «Лекции по истории философии» (Гегель. Соч., т. IX, стр. 40—51) и особенно главу «Результат» в заключительной части указанных «Лекций» (там же, т. XI, стр. 512—519). — 218.

⁵⁰ Aliud-aliud — одно (нечто) равно другому (нечто) (лат.); см. подробней в «Науке логики» (Гегель. Соч., т. V, стр. 11). — 231.

⁵¹ Τοῦ ἑτέρου — другое (греч.). Вопрос о сотворении богом («умом») мира обсуждается Платоном в диалоге «Тимей» (см. Платон. Сочинения, т. 3, часть 1. М., 1971, стр. 471; см. также комментарий к этому диалогу на стр. 651; см. «Лекции по истории философии» Гегеля, т. X, стр. 191). — 231.

^{51a} Выражение «как нечто в себе ничтожное — как нечто лишь идеальное» происходит из того, что используемый в данном контексте термин *ideell* означает то, что подлежит идеализации, т. е. сведению к своей истинной идеальной сущности — роду, понятию. См. также стр. 389, где по поводу лейбницевской монады Гегель говорит, что различия в монаде носят только идеальный, несамостоятельный характер, поскольку Лейбниц все сводит к чистой идеальности, упуская момент чувственной реальности, реальной природы. Гегель был несогласен с такой постановкой вопроса (Гегель. Соч., т. XI, стр. 344). — 236.

⁵² Слова Зенона приводятся в комментарии Симплиция к «Физике» Аристотеля. — 252.

⁵³ *Progressus in infinitum* — прогресс в бесконечность (лат.). — 253.

⁵⁴ См. «Метафизику» Аристотеля, пер. А. Кубицкого. М., 1939, стр. 27—28. Гегель обращает внимание на то, что сам Пифагор отнюдь не считал числа, полагая их в качестве субстанции в основание вещей, мыслями или идеями, он не отделял числа от вещей и признавал числа самими вещами. При этом Гегель ссылается на Аристотеля (Гегель. Соч., т. IX, стр. 196). Лишь впоследствии пифагорейцы внесли в учение Пифагора то новшество, что прямо стали толковать число как мысль. См. цитаты из сочинений пифагорейца Малха в этом духе (там же, т. IX, стр. 186—187). Гегель и в данном месте «Энциклопедии», и в «Лекциях по истории философии» (там же, т. IX, стр. 187) проявляет известное колебание по вопросу о том, можно ли отнести пифагорейскую философию к идеалистическому лагерю в философии. — 254.

⁵⁵ Гегель в § 16 и 90 оговаривается, что в «Энциклопедии» философская наука не излагается подробно. Гегель ограничивается здесь лишь изложением начал, отмечает некоторые категории только суммарно. Этим объясняется, что в § 109 дается лишь беглое упоминание об узловой линии отношений меры и опускается вопрос о диалектических скачках (перерывах постепен-

ности) при качественных изменениях. О скачках в «Энциклопедии» имеется лишь попутное замечание в § 35 в связи с критикой метафизического принципа, что «в природе нет скачков». Поэтому понимание гегелевского толкования диалектики перехода количественных изменений в качественные (и обратно) будет неполным без обращения к соответствующим местам «Большой логики» (Гегель. Соч., т. V, стр. 429—436). — 261.

⁵⁶ *...il y a un être suprême* — есть высшее существо (фр.). — 267.

^{56a} Смысл часто употребляемого Гегелем понятия «рефлексия» раскрыт Гегелем достаточно четко в § 112 и 121. Рефлексия, или рефлексивное соотношение понятий, — это свечение одного понятия в другом, диалектически связанном с первым понятием, диалектическое взаимопроникновение понятий, что свойственно каждому понятию сущности, имеющему свое парное понятие. «Чистые рефлексивные определения» (понятия) присутствуют в «Критике чистого разума» Канта (см. *И. Кант. Соч.*, т. 3. М., 1964, стр. 314—319). Кант не нашел места для этих понятий в общей таблице категорий логики и вынес их в особое приложение. По Канту, это только субъективные приемы рассмотрения явлений. Гегель же, сохранив для этих понятий то же название, что и у Канта, «рефлексивные понятия», в соответствии с духом своего объективирования понятий (объективный идеализм) помещает указанные диалектические понятия в общий логический последовательный ход развития диалектических категорий логики и притом отводит им основополагающую роль как категорий сущности. — 269.

⁵⁷ Принцип разности сформулирован Лейбницем в пункте 9 его «Монадологии» (см. «Избранные философские сочинения». М., 1890, стр. 340). См. также «Лекции по истории философии» Гегеля, т. XI, стр. 346. — 275.

^{57a} См. примеч. 30. — 280.

⁵⁸ Обычно в этом месте обращается внимание на то, что в «Большой логике» Гегеля развитие учения о диалектическом противоречии идет по пунктам: а) тождество, б) различие (сюда входят разность и противоположность), с) противоречие. Все это составляет содержание второй главы первого раздела «Большой логики», и лишь затем следует третья глава, посвященная категории основания (Гегель. Соч., т. V, стр. 525). Между тем в энциклопедической логике развитие тех же категорий идет иначе, а именно: а) тождество, б) различие (сюда входят разность и противоположность), с) основание. Возникает вопрос: почему в «Малой логике» отсутствует в указанной последовательности категория противоречия? Прежде всего на этот вопрос надо ответить так, что и в «Малой логике» противоречие не отсутствует, ибо и тождество, и различие, и противоположность суть ступени развития именно диалектического противоречия. Затем надо иметь в виду, что основанием всякого процесса, по мысли Гегеля, служит именно диалектическое противоречие, что Гегель и разъясняет в своих определениях основания в § 120 и 121 «Малой логики», равным образом и в «Большой логике» (там же, т. V, стр. 524—525). Впрочем, нетрудно заметить некоторую перегруппировку категорий в этой части «Малой логики» по сравнению с «Большой логикой». В «Малой логике» в первый раздел учения о сущности отнесены: а) чистые рефлексивные понятия, б) существование,

с) вещь. В «Большой логике» категории «существование» и «вещь» перенесены во второй раздел — учение о явлениях. Это важное видоизменение, но вызвано оно, очевидно, соображениями того сокращения материала, по поводу которого Гегель оговаривается в § 16. Такая реконструкция, между прочим, говорит о свободном, а не догматическом отношении Гегеля к конструкции своей «Логики». — 281.

⁵⁹ ...*causae efficientes* — действующие причины (лат.); *causa finalis* — конечная причина (лат.). У Лейбница действующие причины, которые он толкует как механический принцип, подчиняются целевым причинам, то есть принципу телеологии, энтелехии. Гегель в этом вопросе близок к Лейбницу, ибо и он действующие причины относит к неодушевленной природе, а конечные причины — к органическому миру, к живой природе и к духу (см. § 209 наст. изд., а также т. V, стр. 680—681). — 284.

⁶⁰ Стихотворение немецкого поэта Галлера. — 308.

⁶¹ ...*decursus vitae* — течение жизни (лат.): см. так же § 237. — 311.

⁶² δύναμις — сила, мощь, возможность (греч.); ἐνέργεια — деятельность (греч.). — 314.

⁶³ См. Кант. Критика чистого разума. Соч., т. 3. М., 1964, стр. 281. — 315.

⁶⁴ ...*amor intellectualis Dei* — интеллектуальная любовь к богу (лат.). (См. Спиноза. Избранные произведения, т. 1, стр. 610). — 338.

⁶⁵ О гегелевской систематике суждений см. замечания Энгельса (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 538). — 350.

⁶⁶ ...*punctum saliens* — ключевой пункт, источник (лат.). — 351.

⁶⁷ *Terminus minor* — меньшая посылка умозаключения (лат.). — 368.

⁶⁸ См. об этом: Гегель «Лекции по истории философии». (Гегель. Соч., т. X, стр. 313), а также «Науку логики» (там же, т. VI, стр. 128). — 370.

⁶⁹ Об онтологическом доказательстве см. примечание 36. — 381.

⁷⁰ «Несомненно, что то, больше чего не мыслимо, не может существовать в одном только интеллекте. Ибо если оно существует в одном лишь интеллекте, то мыслимо, что оно существует реально, что больше, чем существовать только в интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то, больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно». — 381.

⁷¹ См. замечание Ленина к § 213—215 «Энциклопедии»: «Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 174). Ленин в «Философских тетрадах» неоднократно подчеркивает, что совпадение логики, гносеологии, диалектики у Гегеля и в марксизме объясняется не чем иным, как именно диалектическим — историческим подходом к каждой из этих областей философской науки, на что и имеется указание в этих параграфах «Энциклопедии». — 399.

⁷² ... νόησις νοήσεως — идея бога (греч.). — 419.

⁷³ См. примечание 61. — 420.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

- Ансельм Кентерберийский 68,
200, 381, 382
Аристотель 64, 67, 72, 78, 93,
115, 120, 147, 252, 253, 309,
314, 369, 372, 393, 411, 419
- Баадер, Франц 68—71
Бёме, Якоб 66, 69, 70
Бругем, Генри 92
Бруккер, Иоганн Якоб 64
- Вольф, Христиан 415
- Галлер, Альбрехт 252
Гераклит 226
Гердер, Иоганн Готфрид 303
Германн, Готфрид 182
Геродот 196
Гёте, Иоганн Вольфганг 127,
203, 308, 311
Гомер 65
Гото, Генрих Густав 190
Гроций, Гуго 92
- Данте, Алигьери 74
Декарт, Рене (Картезий) 190,
193, 199, 381, 382
- Зенон 227, 252
- Каннинг, Джордж 92
Кант, Иммануил 114, 153,
155—159, 161—165, 167,
168, 170, 174—184, 186, 207,
209, 240, 241, 253, 296, 315,
355, 393, 414, 415, 418
Кестнер, Абрагам Готгельф
241
Клоппшток, Фридрих Готтлиб
252
- Лаланд Ж. Ж. 186
Лейбниц, Готфрид Вильгельм
273—275, 284, 383
Лессинг, Готхольд Эфраим 63
Ливерпул, Чарльз Дженкин-
сон (граф) 92
Локк, Джон 411
Лонг, Чарльз 92
Моцарт, Амадей 310
Ньютон, Исаак 91, 92, 306
Парменид 219, 253
Парри, Вильям Эдвард 196
Пилат 109
Пифагор 253, 254, 414
Платон 64, 67, 72, 96, 147, 192,
193, 207, 231, 235, 285, 309,
314, 343
Протагор 207

* Указатели составлены В. И. Башиловым.

Рафаэль (Санцио) 310
Рейнгольд, Карл Леонард 95
Росс, Джон 196
Руссо, Ж.-Ж. 347

Секст Эмпирик 209
Сократ 64, 207, 285
Солон 118
Спиноза, Бенедикт (Барух)
62, 63, 172, 186, 199, 200,
217, 229, 328—330, 338, 381,
382, 413

Толюк, Фридрих Август 60—
62, 66—68
Томсон, Томас 92

Фихте, Иоганн Готтлиб 157,
184, 297, 418

Цицерон 195

Шекспир, Вильям 299
Шеллинг, Фридрих Вильгельм
121, 413
Шиллер, Фридрих 178

Юм, Давид 152, 153, 164, 170,
176

Якоби, Фридрих Генрих 68,
171, 172, 186, 187, 190, 217,
331

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют 96, 216
— как тождественное с собой 270
 (см. мера)
Абсолютное 125, 138, 158, 215, 221, 270, 400
— как бытие 217
— как единство субъективного и объективного 212
— как понятие 342
— как чистое количество 242
— как умозаключение 366
— умозаключение 373
 (см. время, добро, идея, конечное, сущность)
Абстрактное 271
— и конкретное 226
 (см. бытие, или-или)
Абстракция 161, 169, 197, 220, 223, 264, 269, 277, 305, 348
— чистая 210
 (см. материя)
Анализ 150
— и синтез 414
Аналогия 375, 376, 377
Антиномии 166—168, 208, 246, 259
Антропология 102
Апперцепция
— чистая 158
Априорное
— формы 154
 (см. мышление)
Атеизм 172, 196, 329
Атом 239, 249, 250
Безмерность 261
Бесконечное
— доказательство 182
 (см. единство, конечное)
Бесконечность
— как отрицательное 303
— дурная 232, 252, 253
— истинная 234, 262
— прогресс в (бесконечный прогресс) 180, 232, 233, 251—253, 255, 256, 261, 302, 304, 332—334, 371, 376, 417
 (см. конечность, мир)
Благо 419
— как конечная цель мира 418
— цель 417
Бог 61, 93, 137, 145, 169, 174, 187, 189, 197, 214, 215, 266, 363, 384
— как абсолютный дух 172
— как совокупность всех реальностей 217
— как субстанция 62, 200, 329
— как сущность 267
— антропатическое представление 185
— доказательства бытия 86, 144, 146, 170—173, 194—196, 380—382

- отрицание 173
- и дух 197, 198
- и мир 144
(см. материя)
- Бытие**
 - определение 215
 - как абстрактное 257
 - как видимость 200
 - как отрицание 421
 - как сущность 262
 - как чистое определение мышления 125
 - формы 216
 - единичное 400
 - наличное 89, 136, 225, 227, 228, 230, 232, 236, 256
 - чистое 217
 - снятое 290
 - в-себе- 229, 268, 303
 - -для-другого 229
 - для-себя- 230, 234, 236, 237, 239, 241, 256, 378, 408
 - и знание 190
 - и не-бытие 223
 - и ничто 263
 - и понятие 175, 338
 - и существование 313
 - и сущность 213, 263, 264, 266, 268, 287, 339, 340, 355
(см. абсолютное, единство, мышление, противоположность, тождество, «я», явление)
- Величина** 242, 243, 252, 256
 - определение 243
 - интенсивная и экстенсивная 250, 251
(см. граница)
- Вера** 75—77, 133, 175, 188, 192—194, 196, 197
(см. мышление, религия)
- Вещь** 122, 141, 242, 288, 292
 - как особенное, всеобщее и единичное 125
 - как тотальность 289, 294
 - как явление 294
 - конечность 280
 - свойство 290, 291
 - изначальная 331
 - конечная 199
 - чувственная 187
- Вещь-в-себе** 119, 134, 161, 163
- познаваемость 288
- и для нас 162
- Взаимодействие** 334—336
- Видимость**
 - как рефлектирование каждого в другом 276
 - как снятое бытие 265
 - как существование 295
 - как сущность 286
 - исчезновения 423
 - и сущность 264, 268, 269, 272
(см. бытие, противоречие)
- Влечение** 393
- Внеположность** 114
- Внутреннее**
 - определение 307
 - и внешнее 117, 118, 307—312
(см. действительность, единство)
- Возможность (возможное)**
 - и действительность 315—317, 320, 321
 - и случайность 318
(см. конечность, необходимость, случайное)
- Воление** 417
- Воля** 177
 - всеобщая 347
 - и мотив 286
(см. мир, случайное, случайность)
- Воспоминание** 417
(см. познание)
- Восприятие** 165

— как форма постижения
внешнего мира 150

Время

— абсолютное 270

(см. движение, мир, про-
странство)

Всёобщее 91, 118, 148, 353, 395

— как один из моментов по-
нятия 121, 179

— и конкретное 178

— и особенное 93, 99, 177, 178,
207, 363

— и противоположность 118
(см. вещь, единичное, ма-
терия, мышление, род,
«я»)

Всёобщность 113, 153, 412

— абстрактная 185, 345

— и особенность 348, 354

— и особенность в суждении
351, 352

(см. единичность, жизнь,
мышление, определение,
род)

Гармония

— субъективная 180

Гипотеза 343

Государство 204, 240, 260, 388,
389

— в себе 289

Граница 230

— как величина экстенсивная
249

— как отрицание 231

Движение

— как единство пространства
и времени 390

(см. деятельность, диа-
лектическое)

Дедукция 184, 190, 222, 241

Действительное 174

— и внешность 313

— и разумное 314

— и случайное 90

Действительность 90, 296

— как единство внутреннего
и внешнего 314

— как единство сущности и
существования 312

— как содержание филосо-
фии 89

— разумного 89, 90

— и мысль 315

— и случайное 317

(см. возможность, мышле-
ние, необходимость, явле-
ние)

Дефиниция 95, 125, 126, 215,
217, 218, 221, 222, 242, 243,
252, 256, 264, 342, 366,
412—416

— абстрактная 59

Деятельность

— как движение 327

— целесообразная 396, 397
(см. мышление, цель)

Диалектика 96, 155, 201, 206,
210, 227, 262, 395, 403, 405,
407, 422

— субъективная 205

— и софистика 206, 207

— в природе 208

(см. идея, количество, ко-
нечное, нравственность,
чувства)

Диалектическое

— как принцип всякого дви-
жения 206

— как скептицизм 205, 210

Добро 176, 179

— как конечная цель мира
180

— абсолютное 399

— и зло 61—63, 130, 131, 143

Догматизм 139

Доказательство 157, 182, 416
 Долженствование 90, 149, 162, 178, 232, 252, 417
 Дух 93, 95, 110, 124, 142
 — как абсолютно конкретное 348
 — абсолютный 214
 — всемирный 79
 — и душа 141
 (см. бог, природа, снятие, сущность)
 Душа 136, 137, 140, 146, 164
 — бессмертие 141
 — материальность 165
 — простота 148
 — и тело 397, 405, 406—407
 (см. дух)
 Единичное 122, 123, 153
 — определение 345
 — и всеобщее 118, 174, 358, 361, 371, 389, 403
 — и особенное 350, 366, 368, 377
 (см. вещь, животное, субъект, чувственное, явление)
 Единичность 112, 114, 345, 396
 — как отрицательная рефлексия 349
 — всеобщность 348, 354, 359, 388, 390
 Единство 224, 404
 — отрицательное 388
 — бытия и ничто 223—225
 — внутреннего и внешнего 317
 — жизни и понятия 419
 — идеи и бытия 194
 — конечного и бесконечного 231
 — субъекта и предиката 365
 — субъективного и объективного 398

(см. движение, действительность, идея, материя, мера, необходимость, основание, познание, прекращение, самосознание, умозаключение)
 Естествознание (естественная история) 101, 275, 279

Жизнь 226

— как непостижимое 406
 — как отрицательное для себя сущее единство 405
 — всеобщность 181
 — в себе и для себя 407
 — и смерть 181, 232, 409

Закон (законы) 91, 182

— исключенного третьего 277, 279
 — основания 282—284
 — противоположности 276
 — противоречия 193
 — различия 273—275
 — тождества 276
 — тотальности обнаружения 305
 (см. мышление)

Знание

— как опосредствование 97
 — как факт 191
 — непосредственное 89, 96, 191—194
 — опосредствованное 192
 (см. бытие, философия)

Идеал 178

Идеализм 139, 236

— абсолютный 163, 341
 — субъективный 159, 162, 297

Идея 313

— как абсолютное 100
 — как абсолютное единство понятия и объективности 399

- как бесконечное суждение 404
- как всеобщая субстанция 400
- как единство идеального и реального 402
- как единство тождества и различия 403
- как процесс 404, 405
- развитие 160, 218, 219
- абсолютная 419, 420
- абстрактная 400
- врожденная 192, 193
- конкретная 178, 400
- и понятие 348
- и природа 424 (см. цель)
- Или-или 362
- абстрактное 205
- рассудочное 191, 238, 279
- Индукция 374—376
- скептическая 176
- Инобытие 272, 399 (см. отрицание)
- Искусство 132, 204, 205, 299
- Истина 69, 72, 75—77, 81—84, 88, 109, 126, 127, 132, 133, 169, 178, 183, 186, 191, 194, 214, 339, 344, 356—358, 408, 409, 417
- как объективное 119
- как объективность, гождественная с понятием 401
- как предмет логики 108
- критерий 195, 196, 198
- первоистина 95
- познаваемость 108
- конечная и бесконечная 410
- объективная 66
- философская 71
- и заблуждение 399
- и правильность 357, 401
- и неистинное 301

- и противоречие 140 (см. мышление, познание)
- Истинное (истинность) 126, 127, 139, 150, 152, 198
- и неистинное 126, 213 (см. мышление)
- История 102 (см. философия)
- Категории 58, 64, 87, 157, 159—164, 176, 182, 185, 187, 228, 313, 315, 355
- метафизические 149
- конечность 186
- и ощущения 159
- и противоречие 166
- Качество 229, 230
- определение 216
- и свойство 290 (см. количество, мера, снятие)
- Количество 239, 242, 244, 245, 252, 266
- определение 216, 242, 247
- как непрерывная и дискретная величина 246
- диалектика 257
- и качество 228, 255, 256, 262 (см. абсолютное, мера, снятие)
- Конечное 215
- определение 135
- как абсолютное 197
- диалектика 208
- бесконечное 60, 139, 144, 151, 162, 174, 184, 186, 233—236, 253, 303, 382, 402—404 (см. единство, истина, мышление, определение, познание)
- Конечность 353, 400, 405, 409
- случайного и возможного 318

- и бесконечность 134
(см. вещь, категории, мир, определение, познание, цель)
- Конструкция 414—415
- Логика 110, 116, 124, 125, 127, 157, 219, 282, 300
 - определение 107
 - польза 108
 - разделение 213
 - как история развития мысли 211
 - как наука об идее в себе и для себя 103
 - как наука о мышлении 110
 - обычная 343
 - рассудочная 210
 - спекулятивная 94
 - формальная 115, 367, 368, 378
 - и метафизика 120
(см. истина, мышление)
- Логическое 121, 202, 204, 420
 - как объективное 204
 - как система определений 121
 - три стороны 201
(см. противоречие)
- Математика 111, 158, 203, 242—245, 252, 274, 373, 415
- Материализм 151, 244, 306
 - как последовательная система эмпиризма 182
- Материя 179, 220, 225, 238, 240—242, 244, 290, 317, 386
 - как абстракция 151
 - как всеобщее 186
 - как единство существования 92
 - как сущая вечность 292
 - как существование 293
 - делимость 168, 246, 302
 - и бог 70
- и вещество 291
- и форма 142, 292—294, 297
- Мера 91, 256, 260
 - определение 216, 257
 - как дефиниция абсолюта 258
 - как единство количества и качества 259, 261
 - как процесс 261, 262
 - в природе 258, 261
- Метафизика 70, 133—140, 143, 145, 147—151, 154, 164, 165, 167, 169, 183, 235, 240, 241, 253, 275, 295, 415
 - определение 120
 - дурная 244
 - наивная 199
(см. логика)
- Метод 53, 57, 151
 - аналитический и синтетический 411—414, 421
 - геометрический 415
 - математический 330
 - синтетический 415
 - спекулятивный 421
 - сравнительный 274
 - познания 84, 200
 - рефлексии рассудочной 291
- Механизм 386—387
- Мир 137, 166
 - как идея 418
 - конечность и бесконечность 136
 - ограниченность в пространстве и времени 168
(см. также благо, бог, восприятие, добро, сущность)
 - эмпирический 171
- Мысль 124, 151, 155
 - как определение мышления 121
 - объективная 120, 176
 - субъективная 176
 - чистая 124

- и эмпирическое 164
- «мыслью, следовательно существующую» 189, 190, 199 (см. действительность, прекрасное, число, чувства, чувственное)
- Мышление 59, 66, 71, 86, 95—97, 107, 112, 115, 123, 153, 164, 171, 184, 185, 187, 199, 203, 235, 271, 272, 379
- как всеобщее 122
- как деятельность 112
- как способность к познанию 155
- как субъект 114
- как форма 85
- восхождение от эмпирического к абсолютному 170
- всеобщность абстрактная 98
- законы 115, 270
- объективность 156
- формы 154
- априорное 97
- истинное 279
- конечное 115, 116, 128, 136
- разумное 135
- рассудочное 202
- рефлектирующее 85
- самостоятельное 120
- спекулятивное 93, 212
- философское 300
- чистое 100
- и бытие 125, 174, 199, 226
- и вера 188
- и действительность 111
- и истина 198
- и истинное 116
- и необходимость 339
- и опыт 93
- и свобода 120
- и чувства (чувственное) 85, 158, 170 (см. мысль, определение,

познание, разум, тождество)

Начало 102, 217, 224, 421

Наука (науки) 69, 72, 80, 94, 96, 101

- позитивность 102
- разделение 104
- целостность 103
- конечные 273
- точные 244
- философские 91, 103
- эмпирические 102, 376
- и философия 57, 98, 299, 384
- и церковь 305, 306

Необходимое

- как абсолютное отношение 328
- как сущее 327
- и случайное 320

Необходимость 71, 83, 84, 91, 93, 96, 153, 221, 279, 323, 324, 326, 332, 336

- как единство возможности и действительности 322
- и внешняя 327
- и действительность 315, 317, 322
- и свобода 142, 143, 168, 169, 337, 339, 368
- и случайность 142, 320 (см. мышление, суждение, умозаключение)

Нравственность 132, 207, 258

- и воспитание 192
- диалектика 209

Объект 385, 387

- как единое 379
- как противоречие абсолютное 383
- как противоречие своей тотальности 389
- как тотальность 383

- развитие 384
- и цель 396—398
(см. субъект)
- Объективное (объективность) 380
- определение 153
- как недуховное 121
(см. единство, истина, логическое, мысль, мышление, отрицание, противоположность, субъективное, субъективность)
- Овнешнение 350, 362
- определение 103
- Онтология 140, 173, 381
- Опосредствование 186, 217, 255, 321
- и непосредственность 191
(см. знание)
- Определение
- истинность 107
- конечность 132
- конечное 133, 135, 149, 183
- отрицательное 161
- рассудочное 136
- рефлексивное 347
- мышление 107, 157
(см. логическое)
- Определенность
- бесконечная 150
- Опыт 89, 91, 96, 127, 147, 152, 153, 160, 176, 189, 193
- апостериорный 97
(см. мышление)
- Основание 280, 283, 284, 286, 380
- как единство тождества и различия 281
- как снятие самого себя 287
- как тотальность 281
- достаточное 283, 284
(см. закон)
- Особенное 120, 197
(см. вещь, всеобщее, все-

- общность, единичное)
- Отношение 255
- количественное 256
- непосредственное 301
- отрицательное 302, 336
- рефлексивное 380
- целевое (телеологическое) 384, 385
(см. необходимое, отталкивание, субстанция, явление)
- Отрицание 91, 171, 205, 210, 230, 294, 323, 378, 391, 394
- как инобытие 229
- бога 173
- отрицания 234, 236, 262
(см. бытие, граница)
- Пантеизм 62, 66, 144, 225, 329, 330
- Паралогизм 164, 165, 167
- Познание 55, 69, 81, 83, 88, 93, 95, 109, 119, 150, 155, 165, 186, 199, 405, 406, 409—412
- как воспоминание 193
- как единство противоположных определений 167
- как определяющее и определенное мышление 166
- конечность 411
- конечность основания 102
- критика 175
- потребность в философском способе 88
- предел 181
- способ эмпирический 211
- способность 94, 154, 156
- истинное 136
- мнимое 82
- философское 94
- в себе 411
- истины 57, 58
- конечного 200
- природы 386

- формы 127, 128
(см. метод, религия)
- Положительное
 - и отрицательное 263, 269, 278
- Понятие (понятия) 54, 71, 84, 87, 94, 120, 121, 144, 185, 213, 270, 278, 308, 335, 336, 338; 339, 345, 352, 366—368, 380, 384, 396
 - как сущность, возвратившаяся к бытию 338
 - как форма творческая 342
 - истинность и неистинность 140
 - абстрактное 348
 - всеобщее 346, 404
 - конкретное 347
 - контрдиалекторное 277, 349
 - контрарное 349
 - определенное 344
 - спекулятивное
 - субординированное и координированное 349
 - утвердительное и отрицательное 349
 - формальное 343
 - рассудка 153
 - и идея 348
 - и представление 349
(см. бытие, всеобщее, всеобщность, единство, истина, понятие, развитие, суждение, умозаключение)
- Потребность
 - как чувствуемое противоречие 393
(см. человек)
- Предмет 120, 135, 185, 327
 - предполагаемый, полагаемый 326
- Представление 84, 86, 87, 123
(см. рассудок, цель)

- Прекрасное 204
 - как единство мысли и чувственного 178
- Природа 173, 204, 318, 319, 335
 - неорганическая 291
 - органическая 291
 - и дух 83, 143, 245, 309, 373
(см. диалектика, идея, мера, познание, скачок, снятие)
- Причина 168, 199, 284
 - действующая 392
 - конечная 332, 392
 - и действие 117, 137, 331—335
 - и следствие 159
 - самой себя (causa sui) 199
- Причинность 121, 182
 - цель 142
- Произвол 318, 319
(см. свобода)
- Простота 113, 136
(см. душа)
- Пространство 148
 - абсолютное 270
 - и время 169, 232, 246
(см. движение)
- Противоположность 61, 96, 144, 174, 180, 201, 212, 222, 225, 239, 251, 252, 270, 275, 277, 279, 280, 283, 298, 301, 307, 313, 315, 324, 325, 403, 409, 410
 - абсолютная 142
 - бытия и ничто 220
 - субъективности и объективности 396
 - формы и содержания 341
(см. всеобщее, закон)
- Противоречие 96, 180, 181, 227, 257, 269, 280, 315, 392, 417
 - видимость 205
 - как диалектический момент логического 167

- снятое 228
(см. закон, истина, категории, объект, противоречие)

Развитие

- как движение понятия 343
(см. идея, объект, цель)

Различие

- как разность 273
- снятое 236
- в себе 276
(см. закон, идея, основание, тождество)

Разум

- как абстрактное мышление 175
- принцип независимости 183
- хитрость 397
- практический 176, 177
- теоретический 177
- и рассудок 140, 161, 288, 410

Разумное

(действительное, действительность, мышление)

Рассудок

- 59, 60, 90, 136, 137, 149, 179, 181, 198, 203—205, 208, 273, 294, 301, 332, 402, 403
- определение 132
- абстрактный 250, 309, 403
- интуитивный 178
- обыденный 165, 195
- рефлектирующий 252
- и ощущение 202
- и представление 113
(см. понятие, разум)

Рациональное

- и иррациональное 416

Реальность

- и идеальность 237

Религия 68, 69, 81, 98, 111, 118, 132, 145, 172, 192, 267, 384

— античная и христианская

346

— и пера

186

— и познание научное

65
(см. философия)

Рефлексия

59, 130, 191, 262, 265, 269, 287, 292, 293, 308, 331, 334, 335, 360, 364, 403, 422

— определение

206

— внешняя

403

— в-другое

281, 288, 289, 290, 296, 307

— в-самое-себя

288, 289, 290, 296, 307

(см. единичность, метод, умозаключение)

Род

— как всеобщее

361, 362

— как всеобщность субстанциальная

408

— как тотальность

363

Самосознание

— трансцендентальное единство

156

Свобода

77, 83, 93, 120, 124, 143, 152, 221, 319, 324, 336

— как форма выбора

319

— абсолютная

424

— субъективная

207

— и несвобода

233, 326

— и произвол

337
(см. мышление, необходимость)

Система

— философская

99, 100, 218, 219

Скачок

— в природе

142, 148

Скептицизм

54, 139, 153, 190, 201, 209

- античный 127
- Юма и греческий 152
 - (см. диалектическое)
- Случайное 152, 195
 - определение 318
 - как судьба 326
 - и возможное 90
 - и воля 320
 - (см. действительное, действительность, конечность, необходимое)
- Случайность 152, 170
 - и воля 319
 - (см. необходимость)
- Снятие 238, 423
 - качества в количестве 241
 - природы в духе 237
 - в себе 410
 - (см. основание)
- Содержание 159, 186, 321, 323
 - (см. противоположность, форма)
- Созерцание
 - простое 190
 - чистое 187
- Сознание 25, 97, 127, 139, 155, 160, 162, 195, 199, 241, 242, 253, 356
 - определение 83, 253, 254, 262, 316
 - формы 132
 - абстрактное и конкретное 216
 - непосредственное 200
 - обыденное 83, 127, 139, 155, 160, 162, 241, 242, 253, 356
 - религиозное 258, 309, 347, 418
 - (см. религия, философия)
- Спекулятивное 210, 212
 - как разумное 211
- Спинозизм 62, 63, 172, 329, 330
- Становление 98, 222, 224—228
- Субстанциальность 328
 - и акцидентальность 328
- Субстанция 170, 173, 336, 339
 - как отношение причинное 331
 - как тотальность акцидентов 328
 - абсолютная 172
 - активная и пассивная 333
 - (см. бог, идея)
- Субъект 164, 178, 356, 367
 - определение 350
 - как единичное и всеобщее 348, 360, 368
 - как существо мыслящее 112
 - и объект 60, 406
 - и предикат 351, 353, 354, 357—359, 364
 - (см. единство, мышление, тождество)
- Субъективность (субъективное) 367, 378, 388, 404, 416
 - и объективность (объективное) 153, 155, 156, 160, 163, 179, 180, 189, 324, 325, 393, 379, 384, 402, 417
 - (см. единство, отрицание, отталкивание, противоположность)
 - Судьба 324, 325
 - (см. случайное)
- Суждение 120, 407, 408
 - определение 350
 - виды 157, 355
 - аналитическое и синтетическое 422
 - аподиктическое 364, 366
 - ассергориическое 364
 - бесконечное 358
 - бесконечно - отрицательное 358, 359
 - гипотетическое 362, 363
 - дизъюнктивное 362, 363
 - категорическое 362, 363

- качественное 356
- отрицательное 359, 362
- положительное и отрицательное 356
- проблематическое 364
- рефлексивное 359
- сингулярное и партикулярное 360
- синтетическое 153
- совокупности 361
- необходимости 361
- тождественное 358
- необходимости 362
- понятия 363
- и предложение 352
(см. всеобщность, идея, умозаключение)

Сущее 238, 320, 358

- и не-сущее 223
- для-себя-сущее 236, 238
(см. необходимое)

Существование 175, 189, 199, 286, 312, 321, 359, 389

- определение 287
- как тотальность 298
- непосредственное 300
(см. бытие, действительность, материя)

Сущность 170, 173, 191, 216, 218, 265, 281

- как абсолютное 264
- как форма тождества 268
- всеобщая 96
- мира и духа 166
- и явление 295, 296
(см. бог, бытие, видимость, действительность, понятие)

Схоластика 138

Телеология 392

Тождество 161, 203

- как в самом себе конкретное 270

— абстрактное 169, 176, 212, 217

- рассудочное 198
- бытия и мышления 226
- субъекта и предиката 354
- и различие 59, 269, 271—275, 278, 280
- и противоположение 277
(см. закон, идея, основание, сущность, философия)

Тотальность 100, 137, 379

(см. вещь, закон, объект, основание, род, субстанция, существование, форма)

Трансцендентальное

- и трансцендентное 158, 159
- Трихотомия 414

Умозаключение 120, 124, 125, 171, 190, 203, 378, 379, 393

- определение 366
- как единство понятия и суждения 365
- противоречивость 371
- фигуры 371—375
- форма 369, 388
- гипотетическое 377
- дизъюнктивное 377
- категорическое 377
- качественное 368
- количественное 374
- непосредственное 366
- рассудочное 367
- субъективное 367
- формальное 365, 370
- необходимости 377
- рефлексии 374
- совокупности 374, 375
(см. абсолютное)

Условие 320—321, 323, 326—327

Физика 125, 241, 249, 278, 294, 386
 — рациональная 148
 — экспериментальная 102
 — эмпирическая 305
 — и метафизика 148
 Философия 53, 54, 56, 61, 73, 74, 78—81, 83, 87, 88, 95, 99, 223, 233, 255, 271, 401
 — определение 85, 91, 101
 — история 64, 98, 99, 218, 219, 328
 — метод 53
 — цель 265
 — атомистическая 239, 240
 — гностическая 71
 — греческая 138
 — картезианская 190, 199, 200
 — критическая 82, 181
 — пифагорейская 253
 — спекулятивная 59, 60, 62, 63, 93, 147
 — спинозистская 328
 — схоластическая 151
 — элеатская 219
 — духа 103, 124
 — истории 323
 — природы 103, 124
 — религии 325
 — тождества 60, 62, 250, 251, 276
 — элеатов 98
 — и знание опытное 57
 — и религия 65, 66, 84, 128
 — и сознание обыденное 296 (см. наука, опыт)
 Философствование 103, 134, 181, 421
 — абсолютное 134
 — гипотетическое 95
 — критическое 134
 — спекулятивное 133
 — без системы 100
 Форма (формы)

— самодвижение 322
 — тотальность 321
 — и содержание 123, 298—300, 303, 316, 330, 342, 353, 399 (см. бытие, материя, мышление, познание, противоположность, сознание, умозаключение)

Христианство 325, 383

Целесообразность 390, 394, 395
 — внешняя 395
 — внутренняя и внешняя 393
 — конечная 179

Целое

— и часть 301—304

Цель 116, 170, 173, 385, 390, 393, 395, 397

— определение 392

— как деятельность 392

— как представление 179

— конечность 394

— развитие 395

— реализация 392

— конечная и бесконечная 399, 418

— реализованная 398

— субъективная 396

— и идея 395

(см. благо, объект, причинность, философия)

Центричность 388

Число 247, 249, 251, 254

— и мысль 255, 256

Чувства 86, 110, 114

— диалектика 209

— и мысль 87, 88

(см. мышление)

Чувственное 110, 152

— как вне-себя-сущее 157

— как единичное 117

— и мысль 112

(см. мышление, прекрасное)

Эвдемонизм 177

Элементы 217, 219, 226, 253, 254

(см. философия)

Эмпиризм 147—153, 183

— наивный 182

(см. материализм)

Юриспруденция 101

Я 114, 123, 158, 237

— как абстрактно свободное 114

— как всеобщее 114

— как единичный человек 122

— как нечто обусловленное 184

— как чистое для себя бытие

Явление 117, 161, 162, 183, 184, 297, 313

— как истинность бытия 296

— как отношение 300

— единичное 98

— и действительность 89

(см. вещь, сущность)

Язык 114, 320

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. П. Ситковский. Философская энциклопедия Гегеля . . .</i>	5
--	---

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Предисловие к первому изданию	53
Предисловие ко второму изданию	56
Предисловие к третьему изданию	73
Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г.	79
Введение. § 1—18	84

Часть первая

НАУКА ЛОГИКИ

Предварительное понятие. § 19—83	107
А. Первое отношение мысли к объективности. Метафизика. § 26—36	133
В. Второе отношение мысли к объективности. § 37—60	147
I. Эмпиризм. § 37—39	153
II. Критическая философия. § 40—60	185
С. Третье отношение мысли к объективности. Непосредственное знание. § 61—78	201
Дальнейшее определение логики и ее разделение. § 79—83	215
Раздел первый. Учение о бытии. § 84—111	217
А. Качество. § 86—98	227
а. Бытие. § 86—88	236
б. Наличное бытие. § 89—95	242
с. Для-себя-бытие. § 96—98	—
В. Количество. § 99—106	247
а. Чистое количество. § 99—100	249
б. Определенное количество. § 101—102	257
с. Степень. § 103—106	—
С. Мера. § 107—111	264
Раздел второй. Учение о сущности. § 112—159	269
А. Сущность как основание существования. § 115—130	—
а. Чистые рефлексивные определения. § 115—122	—

а) <i>Тождество</i> . § 115	269
б) <i>Различие</i> . § 116—120	272
γ) <i>Основание</i> . § 121—122	281
б. <i>Существование</i> . § 123—124	287
с. <i>Вещь</i> . § 125—130	289
В. <i>Явление</i> . § 131—141	295
а. <i>Мир явлений</i> . § 132	297
б. <i>Содержание и форма</i> . § 133—134	298
с. <i>Отношение</i> . § 135—141	301
С. <i>Действительность</i> . § 142—159	312
а. <i>Субстанциальное отношение</i> . § 150—152	328
б. <i>Причинное отношение</i> . § 153—154	331
с. <i>Взаимодействие</i> . § 155—159	334
Раздел третий. <i>Учение о понятии</i> . § 160—244	341
А. <i>Субъективное понятие</i> . § 163—193	345
а. <i>Понятие как таковое</i> . § 163—165	—
б. <i>Суждение</i> . § 166—180	350
а) <i>Качественное суждение</i> . § 172—173	356
б) <i>Рефлективное суждение</i> . § 174—176	359
γ) <i>Суждение необходимости</i> . § 177	362
δ) <i>Суждение понятия</i> . § 178—180	363
с. <i>Умозаключение</i> . § 181—193	365
а) <i>Качественное умозаключение</i> . § 183—189	368
б) <i>Умозаключение рефлексии</i> . § 190	374
γ) <i>Умозаключение необходимости</i> . § 191—193	377
В. <i>Объект</i> . § 194—212	383
а. <i>Механизм</i> . § 195—199	385
б. <i>Химизм</i> . § 200—203	389
с. <i>Телеология</i> . § 204—212	392
С. <i>Идея</i> . § 213—244	399
а. <i>Жизнь</i> . § 216—222	405
б. <i>Познание</i> . § 223—235	409
а) <i>Познание</i> . § 226—232	410
б) <i>Воление</i> . § 233—235	417
с. <i>Абсолютная идея</i> . § 236—244	419
Примечания	427
Указатель имен	435
Предметный указатель	437

Гегель

Г27 Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974.

452 с.; 1 л. портр. (Акад. наук СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

«Энциклопедия философских наук» занимает особое место среди работ Гегеля. Здесь Гегель стремится в наиболее систематической и доступной форме изложить основное содержание своей философии. «Энциклопедия» состоит из трех частей: «Науки логики» (так называемой «Малой логики»), «Философии природы» и «Философии духа».

Первый том — «Наука логики» содержит учение Гегеля о диалектическом развитии понятия. Том снабжен вводной статьей, примечаниями, именным и предметным указателями.

Г $\frac{10501-282}{004(01)-74}$ подписное

1Ф

ГЕГЕЛЬ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Том 1
НАУКА ЛОГИКИ

Редактор *Л. Б. Туманова*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *О. А. Барабанова*
Корректор *Т. С. Пастухова*

Сдано в набор 28 февраля 1974 г. Подписано в печать
22 августа 1974 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂. Бумага
типографская № 1. Усл. печатных листов 24,04. Учетно-
издательских листов 25,09. Тираж 70 000 экз.
Заказ № 1286. Цена 1 р. 83 к.

Издательство «Мысль».
117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское
производственно-техническое объединение «Печатный
Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при
Государственном комитете Совета Министров СССР по
делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
197136, Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.

**В 1975 ГОДУ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ
ПОДПИСНОЕ ИЗДАНИЕ ГЕГЕЛЯ
«ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ»**

В издание входят ранние работы Гегеля по религии, лекции по философии религии и лекции о доказательствах бытия бога.

В целом гегелевское учение о религии — необходимая и важная ступень в истории европейского свободного мышления. Положение Гегеля о праве разума на то, чтобы иметь своим предметом религию, взрывало ее изнутри. Из идеи очеловечивания бога вырос атеизм Фейербаха.

Издание входит в библиотеку «Философское наследие». Все работы публикуются на русском языке впервые.

Издание состоит из двух томов. Первый том будет издан в 1975 году, второй — в 1976 году.

СОДЕРЖАНИЕ ТОМОВ

Том первый — «Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Фрагмент, системы» и первая и вторая части «Лекций по философии религии».

Том второй — третья часть «Лекций по философии религии» и «Лекции о доказательствах бытия бога».

12-634



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МИСЛ»