

оно *идеально* во мне. Этот субъективный идеализм, высказывается ли он и устанавливается как бессознательный идеализм сознания вообще или сознательно как принцип, относится лишь к той *форме* представления, согласно которой то или иное содержание есть *моё* содержание. Систематический идеализм субъективности утверждает относительно этой формы, что она единственна истинная, исключающая форму объективности или реальности, форму *внешнего существования* указанного содержания. Такой идеализм формален, так как он не обращает внимания на *содержание* представления или мышления, и это содержание может при этом оставаться в представлении или мышлении всецело в своей конечности. С принятием такого идеализма ничего не теряется, и потому, что сохраняется реальность такого конечного содержания, наполненное конечностью существование, и потому, что, поскольку абстрагируются от него, оно *в себе* не должно иметь никакого значения; с принятием этого идеализма ничего и не выигрывается именно потому, что ничего не теряется, так как «Я», представление, дух остаются наполненными тем же содержанием конечного. Противоположность формы субъективности и объективности есть, разумеется, один из видов конечности. Но *содержание*, как оно принимается в ощущение, созерцание или же в более абстрактную стихию представления, мышления, содержит полноту конечности, которая с исключением лишь указанного одного вида, формы субъективного и объективного, еще совершенно не устранена и тем более не отпадает сама собой.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ ДЛЯ-СЕБЯ-БЫТИЕ

В *для-себя-бытии* качественное бытие завершено; оно бесконечное бытие. Бытие, которое составляет начало, лишено определений. Наличное бытие есть снятое бытие, но лишь непосредственно снятое. Оно, таким образом, содержит прежде всего лишь первое отрицание, которое само непосредственно. Бытие, правда, также сохранено, и в наличном бытии оба, [бытие и отрицание], объединены в простое единство, но как раз поэтому они в себе еще *неравны* друг другу и их единство еще *не положено*. Наличное бытие есть поэтому сфера различия, дуализма,

область конечности. Определенность есть определенность, как таковая, некая относительная, а не абсолютная определенность. В для-себя-бытии различие между бытием и определенностью или отрицанием положено и уравнено; качество, иnobытие, граница, как и реальность, в-себя-бытие, долженствование и т. д. суть несовершенные внедрения отрицания в бытие, в основании которых еще лежит различие между обоими. Но так как в конечности отрицание перешло в бесконечность, в *положенное* отрицание отрицания, то оно есть простое соотношение с собой, следовательно, в самом себе уравнивание с бытием — *абсолютная определенность*.

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

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

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

#### A. ДЛЯ-СЕБЯ-БЫТИЕ, КАК ТАКОВОЕ

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

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

#### **a) Наличное бытие и для-себя-бытие**

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

#### **b) Бытие-для-одного**

В этом моменте выражен тот способ, каким конечное существует в своем единстве с бесконечным или, иначе

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

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

П р и м е ч а н и е  
[Выражение: *was für eines?*<sup>51</sup>]

Кажущееся сначала странным выражение немецкого языка при вопросе о качестве, *was für ein Ding etwas sei*, подчеркивает рассматриваемый здесь момент в его рефлексии-внутрь-себя. По своему происхождению это выражение идеалистично, так как оно не спрашивает, что есть эта вещь *A* для другой вещи *B*, не спрашивает, что есть этот человек для другого человека, а спрашивает, что это за *вещь*, за *человек*<sup>52</sup>, так что это бытие-для-одного возвратилось в то же время в самое эту вещь, в самого этого человека, и то, что есть, и то, для чего оно есть, есть одно и то же — тождество, каковым должна рассматриваться также и идеальность.

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

В одном из предыдущих примечаний<sup>53</sup> мы указали принцип идеализма и сказали, что при рассмотрении той или иной философии важно знать прежде всего то, насколько последовательно она проводит этот принцип.

О характере проведения указанного принципа в отношении той категории, которая нас сейчас занимает, можно сделать еще одно замечание. Проведение этого принципа зависит прежде всего от того, остается ли [в данной философии] самостоятельно существовать наряду с для-себя-бытием еще и конечное наличное бытие, а затем и от того, положен ли в бесконечном уже сам момент «для-одного» — отношение идеального к себе как к идеальному. Так, бытие у элеатов или субстанция у Спинозы — это лишь абстрактное отрицание всякой определенности, причем в них самих идеальность не положена. У Спинозы, как мы об этом скажем ниже, бесконечность есть лишь абсолютное *утверждение* той или иной вещи и, следовательно, лишь неподвижное единство; субстанция поэтому не доходит даже до определения для-себя-бытия и еще в меньшей мере до определения субъекта и духа. Идеализм благородного Мальбронша более развернут внутри себя; он содержит следующие основные мысли: так как бог заключает в себе все вечные истины, идеи и совершенства всех вещей, так что они принадлежат лишь *ему*, то мы их видим только в нем; бог вызывает в нас наши ощущения предметов посредством действия, в котором нет ничего чувственного, причем мы воображаем себе, что получаем от предмета не только его идею, представляющую его сущность, но и ощущение его наличного бытия (*De la recherche de la vérité, éclairc. sur la nature des idées etc.*<sup>54</sup>). Стало быть, не только вечные истины и идеи (сущности) вещей, но и их существование (*Dasein*) есть существование в боже, идеальное, а не действительное существование, хотя как наши предметы они только *для-одного*. Этот недостающий в спиноизме момент развернутого и конкретного идеализма имеется здесь налицо, так как абсолютная идеальность определена как знание. Как ни чист и ни глубок этот идеализм, все же указанные отношения отчасти содержат еще много неопределенного для мысли, отчасти же их содержание сразу оказывается совершенно конкретным (грех и искупление и т. д. сразу появляются в этой философии); логическое определение бесконечности, которое должно было бы быть основой этого идеализма, не разработано самостоятельно, и, таким образом, этот возвышенный и наполненный идеализм есть, правда, продукт чистого спекулятивного духа, но еще не чистого спеку-

лятивного мышления, единственно лишь дающего истинное обоснование.

Лейбницевский идеализм находится в большей мере в рамках абстрактного понятия.— *Лейбницевская представляющая сущность, монада*, в своем существе идеальна. Процесс представления — это некое для-себя-бытие, в котором определенности суть не границы и, следовательно, не наличное бытие, а лишь моменты. Процесс представления есть, правда, и некое более конкретное определение, но здесь оно не имеет никакого иного значения, кроме значения идеальности, ибо и все вообще лишенное сознания есть у Лейбница то, что представляет, воспринимает. В этой системе инобытие, стало быть, снято; дух и тело или вообще монады не иные друг для друга, они не ограничивают друг друга, не воздействуют друг на друга; здесь вообще отпадают все отношения, в основе которых лежит некое наличное бытие. Многообразие лишь идеальное и внутреннее, монада остается в нем лишь соотнесенной с самой собой, изменения развиваются внутри монады, они не соотношения ее с другими. То, что согласно реальному определению берется нами как налично сущее соотношение монад друг с другом, есть независимое, лишь одновременное становление, заключенное в для-себя-бытии каждой из них. — То обстоятельство, что существуют *многие монады*, что их, следовательно, определяют и как иные, не касается самих монад; это — имеющая место вне их рефлексия некоторого третьего; в *самих себе* они не иные по отношению друг к другу; для-себя-бытие сохраняется без всякой примеси находящегося рядом наличного бытия. — Но в этом состоит в то же время незавершенность этой системы. Монады суть такие представляющие монады лишь в себе или в боже как монаде монад, или же в *системе*. Инобытие также имеется, где бы оно ни находилось, в самом ли представлении, или как бы мы ни определяли то третье, которое рассматривает их как иные, как многие. Множественность их наличного бытия лишь исключена и притом только на *мгновение*, монады лишь путем абстрагирования положены как такие, которые суть не-иные. Если некое третье полагает их инобытие, то и некое третье снимает их инобытие; но все это *движение, которое делает их идеальными*, совершается вне их. Однако так как нам могут напомнить о том, что это

движение мысли само имеет место лишь внутри некоторой представляющей монады, то мы должны указать также на то, что как раз *содержание* такого мышления *внутри самого себя внешне себе*. Переход от единства абсолютной идеальности (монады монад) к категории абстрактного (лишенного соотношений) множества наличного бытия совершается непосредственно, не путем постижения в понятии (совершается через представление о сотворении), и обратный переход от этого множества к тому единству совершается столь же абстрактно. Идеальность, процесс представления вообще, остается чем-то формальным, равно как формальным остается и тот процесс представления, который возвысил себя до сознания. Как в приведенном выше замечании Лейбница о магнитной игле<sup>55</sup>, которая, если бы обладала сознанием, рассматривала бы свое направление к северу как некое определение своей свободы, сознание мыслится лишь как односторонняя форма, безразличная к своему определению и содержанию, так и идеальность в монадах есть лишь форма, остающаяся внешней для множественности. Идеальность, согласно Лейбничу, имманентна им, их природа состоит в процессе представления; но способ их поведения есть, с одной стороны, их гармония, не имеющая места в их наличном бытии, — она поэтому предустановлена; с другой стороны, это их *наличное бытие* не понимается Лейбницием ни как бытие-для-иного, ни, далее, как идеальность, а определено лишь как абстрактная множественность. Идеальность множественности и дальнейшее ее определение к гармонии не становятся имманентными самой этой множественности и не принадлежат ей самой.

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

### с) «Одно» (Eins)

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

Можно здесь заранее обратить внимание на трудность, которая заключается в последующем изложении *развития «одного»*, и на причину этой трудности. *Моменты*, составляющие *понятие «одного»* как для-себя-бытия, в нем *разъединяются* (*treten auseinander*). Эти моменты таковы: 1) отрицание вообще; 2) *два* отрицания; 3) стало быть, отрицания двух, которые суть *одно и то же* и 4) которые совершенно противоположны; 5) соотношение с собой, тождество, как таковое; 6) *отрицательное соотношение* и тем не менее *с самим собой*. Эти моменты разъединяются здесь оттого, что в для-себя-бытии как для-себя-сущем приводит форма *непосредственности*, *бытия*; благодаря этой непосредственности *каждый* момент *полагается* как *особое* (*eigene*), *сущее определение*; и тем не менее они также *нераздельны*. Приходится, следовательно, высказывать о каждом определении и противоположное ему; это-то противоречие при абстрактном *свойстве* *моментов* и составляет указанную трудность.

### В. «ОДНО» И «МНОГОЕ»

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

Как соотношение *отрицательного* с собой, «одно» есть процесс определения, а как соотношение *с собой* оно бесконечное самоопределение. Но ввиду теперешней непосредственности эти *различия* уже не положены лишь как

моменты *одного* и *того же* самоопределения, а положены также как *сущие*. *Идеальность* для-себя-бытия как целокупность превращается, таким образом, во-первых, в *реальность* и притом в самую прочную, самую абстрактную реальность как «*одно*». В «*одном*» для-себя-бытие есть *положенное единство* бытия и наличного бытия, как абсолютное соединение соотношения с иным и соотношения с собой; но, кроме того, появляется и определенность бытия в *противоположность* определению *бесконечного отрицания*, в противоположность самоопределению, так что то, что «*одно*» есть *в себе* (an sich), оно есть теперь только *в самом себе* (an ihm) и, стало быть, отрицательное есть *отличное от него иное*. То, что обнаруживает себя *имеющимся* как отличное от него, есть его собственное самоопределение; его единство с собой, взятое как отличное от него, низведено до *соотношения* и, как *отрицательное единство*, оно отрицание самого себя как *иного*, *исключение «одного» как иного из себя, из «одного»*.

#### a) «Одно» в самом себе

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

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

В этой простой непосредственности исчезло опосредствование наличного бытия и самой идеальности, исчезли, стало быть, всякие различия и всякое многообразие. В нем нет *ничего*; это *ничто*, абстракция соотношения с самим собой, отлично здесь от самого внутри-себя-бытия; оно *положенное ничто*, так как это внутри-себя-бытие уже не простота [данного] нечто, а имеет опреде-

лением то, что оно как опосредствование конкретно. Ничто как абстрактное, хотя и тождественно с «одним», однако отличается от его определения. Это ничто, положенное таким образом как находящееся в «одном», есть ничто как *пустота*. — Пустота, таким образом, есть *качество «одного»* в его непосредственности.

#### b) «Одно» и пустота

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

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

#### П р и м е ч а н и е [Атомистика]

В этой форме наличного бытия «одно» есть та ступень категории, которую мы встречаем у древних как *атомистический принцип*, согласно которому сущность вещей составляют *атом* и *пустота* (*τὸ ἀτομόν* или *τὰ ἀτορά καὶ τὸ κενόν*). Абстракция, созревшая до этой формы, достигла большей определенности, чем *бытие* Парменида и *становление* Гераклита. Несколько *высоко* ставит себя эта абстракция, делая эту простую определенность «одного» и пустоты принципом всех вещей, сводя бесконечное многообразие мира к этой простой противоположности и отваживаясь познать и объяснить

это многообразие из нее, настолько же *легко* для представляющего рефлектирования представлять себе вот *здесь* атомы, а *рядом* — пустоту. Неудивительно поэтому, что атомистический принцип сохранялся во все времена; такое же тривиальное и внешнее отношение *сочетания*, которое должно еще прибавиться, чтобы была достигнута видимость чего-то конкретного и некоторого многообразия, столь же популярно, как и сами атомы и пустота. «Одно» и пустота суть для-себя-бытие, наивысшее качественное внутри-себя-бытие, опустившееся до полной *внешности*; непосредственность или бытие «одного» ввиду того, что оно отрицание всякого инобытия, положено так, чтобы не быть уже определимым и изменчивым; для его абсолютной неподатливости всякое определение, многообразие, всякая связь остается, следовательно, всецело внешним соотношением.

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

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

### с) Многие «одни». Отталкивание

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

Но, собственно говоря, это не *становление*, так как становление есть переход бытия в ничто; «одно» же становится лишь «одним». «Одно», соотнесенное, содержит

отрицательное как соотношение и потому имеет это отрицательное в самом себе. Вместо становления здесь, следовательно, имеется, во-первых, собственное имманентное соотношение «одного»; и, во-вторых, поскольку это соотношение отрицательное, а «одно» есть в то же время сущее, поскольку «одно» отталкивает само себя *от себя*. Отрицательное соотношение «одного» с собой есть, следовательно, *отталкивание*.

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

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

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

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

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

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

П р и м е ч а н и е  
[Лейбницевская монада]

Мы упомянули выше о *лейбницевском идеализме*. Здесь можно присовокупить, что этот идеализм, исходя из [учения] о *представляющей монаде*, которая определена как для-себя-сущая, дошел лишь до только что рассмотренного нами отталкивания, и притом лишь до *множественности*, как таковой, в которой каждое «одно» есть лишь для себя, безразлично к наличному бытию и для-себя-бытию иных или, иначе говоря, иных вообще нет

для «одного». Монада есть для себя весь замкнутый мир; она не нуждается в других монадах. Но это внутреннее многообразие, которым она обладает в своем представлении, ничего не меняет в ее определении — быть для себя. Лейбницевский идеализм понимает *множественность* непосредственно как нечто *данное* и не постигает ее как некое *отталкивание* монады; для него поэтому множественность имеется лишь со стороны ее абстрактной внешности. У *атомистики* нет понятия идеальности; она понимает «одно» не как нечто такое, что содержит *внутри самого себя* оба момента, момент для-себя-бытия и момент для-него-бытия, понимает его, стало быть, не как идеальное, а лишь как просто, чисто (*trocken*) для-себя-сущее. Но она идет дальше одной лишь безразличной множественности; атомы приобретают дальнейшее определение в отношении друг друга, хотя это происходит, собственно говоря, непоследовательно; между тем как, напротив, в указанной безразличной независимости монад множественность остается неподвижным *основным определением*, так что их соотношение имеет место лишь в монаде монад или в рассматривающем их философе.

#### С. ОТТАЛКИВАНИЕ И ПРИТЯЖЕНИЕ

##### а) Исключение «одного»

Многие «одни» суть сущие; их наличное бытие или соотношение друг с другом есть не-соотношение, оно им внешне; это абстрактная пустота. Но они сами суть это отрицательное соотношение с собой лишь<sup>56</sup> как соотношение с *сущими иными*; это — вскрытое [выше] противоречие, бесконечность, положенная в непосредственность бытия. Тем самым отталкивание *непосредственно находит в наличии* то, что им отталкивается. В этом определении оно *исключает*; «одно» отталкивает от себя только непорожденные им, неположенные им многие «одни». Это отталкивание — взаимное или всестороннее — относительно, оно ограничено бытием «одних».

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

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

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

«Одни» не только суть, но и сохраняют себя, исключая друг друга. Во-первых, то, благодаря чему они должны были бы иметь прочную опору их различия, [защищающую] их от того, чтобы стать отрицаемыми, есть их *бытие*, а именно их *в-себе-бытие*, противостоящее их соотношению с иным; это *в-себе-бытие* состоит в том, что они «одни». Но все суть «одно»; вместо того чтобы иметь в своем *в-себе-бытии* твердую точку, на которую опиралось бы их различие, они оказываются в нем *одним и тем же*. Во-вторых, их наличное бытие и их взаимоотношение, т. е. их *положение самих себя как «одных»*, есть взаимное отрижение; но это равным образом есть *одно и то же* определение всех, которым они, следовательно, полагают себя скорее как тождественные, так же как благодаря тому, что они суть в себе одно и то же, их

идеальность, существующая быть положенной иными, есть *их собственная* идеальность, которую они, стало быть, так же мало отталкивают. — Таким образом, по своему бытию и полаганию они лишь *одно* утвердительное единство.

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

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

Это полагание-себя-в-«одно» многих «одних» есть *приятие*.

**П р и м е ч а н и е**  
[**Положение о единстве «одного»**  
**и «многого»]**

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

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

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

#### b) Единое «одно» притяжения

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

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

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

### c) Соотношение отталкивания и притяжения

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

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

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

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

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

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

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

Притяжение есть полагание «одного», как такового, реального «одного», в отношении которого «многие» в своем наличном бытии определяются как лишь идеаль-

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

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

решло в для-себя-бытие, но «одно», согласно своему определению, *в себе* есть указанное становление «многими». — *Притяжение* налично сущих «одних» есть их идеальность и полагание «одного», в чем, стало быть, притяжение как отрицание и продуцирование «одного» снимает само себя и как полагание «одного» есть отрицание самого себя в самом себе, есть отталкивание.

Этим развитие для-себя-бытия завершено и достигло своего результата. «Одно» как бесконечно соотносящееся с самим собой, т. е. как положенное отрицание отрицания, есть опосредствование [в том смысле], что оно себя, как свое абсолютное (т. е. абстрактное) *и нобытие* ([т. е.] «многие»), отталкивает от себя и, отрицательно соотносясь с этим своим небытием, снимая его, именно в этом [соотношении] есть лишь соотношение с самим собой; и «одно» есть лишь это становление, в котором исчезло определение, что оно *начинается*, т. е. положено как непосредственное, сущее, и что оно равным образом и как результат восстановило себя в качестве «одного», т. е. такого же *непосредственного*, исключающего «одного»; процесс, который оно есть, повсюду полагает и содержит его лишь как нечто снятое. Снятие, определившееся сначала лишь как относительное снятие, как *соотношение* с другим налично сущим (это соотношение, следовательно, само есть различное отталкивание и притяжение), оказывается точно так же и переходящим в бесконечное соотношение опосредствования через отрицание внешних соотношений непосредственного и налично сущего, равно как имеющим своим результатом именно то становление, которое ввиду неустойчивости своих моментов [как бы] оседает или скорее есть схождение с собой, переход в простую непосредственность. Это бытие, согласно тому определению, которое оно теперь *получило, есть количеством*.

Если обозреть вкратце моменты этого *перехода качества в количеством*, то окажется, что качественное имеет своим основным определением бытие и непосредственность, в которой граница и определенность так тождественны с бытием [данного] нечто, что с их изменением исчезает и само нечто; *положенное* таким образом, оно определено как конечное. Ввиду непосредственности этого единства, в котором *различие* исчезло, но в котором [как] в единстве бытия и *ничто* оно *в себе* имеется, это разли-

чие как *иnobытие* вообще находится *вне* этого единства. Это соотношение с иным противоречит непосредственности, в которой качественная определенность есть соотношение с собой. Это иnobытие снимается в бесконечности для-себя-бытия, реализовавшего различие, которое оно имеет в отрицании отрицания в самом себе и внутри себя (*an und in ihm selbst*), сделав его «одним» и «многим» и их соотношениями, и возведшего качественное в истинное единство, т. е. уже не непосредственное, а положенное как согласующееся с собой.

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

П р и м е ч а н и е  
[Кантовское построение материи  
из сил притяжения и отталкивания]

Притяжение и отталкивание, как известно, обычно рассматривают как *силы*. Следует сравнить это их определение и связанные с ним отношения с теми понятиями, которые о них получились. — В указанном представлении они рассматриваются как самостоятельные, так что они соотносятся друг с другом не своей природой, т. е. каждое из них не есть лишь переходящий в свою противоположность момент, а прочно сохраняется, противостоя другому. Их, далее, представляют себе как сходящиеся в некотором *третьем*, в *материи*, но сходящиеся таким