
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Понятие есть, во-первых, *формальное* понятие, понятие в начале или понятие как *непосредственное*. — В непосредственном единстве его различие или положенность, во-первых, сама прежде всего проста и есть только *видимость*, так что моменты различия суть непосредственно целокупность понятия и лишь *понятие, как таковое*.

Но во-вторых, так как понятие есть абсолютная отрицательность, то оно расщепляет себя и полагает себя как *отрицательное* или как *иное* самого себя; и именно потому, что оно вначале *непосредственное* понятие, это полагание или различение имеет то определение, что моменты становятся *безразличными друг к другу* и каждый из них — сам по себе; единство понятия есть в этом *разделении* еще только внешнее *соотношение*. Как таковое *соотношение* своих моментов, положенных как *самостоятельные* и *безразличные*, понятие есть *суждение*.

В-третьих, хотя суждение и содержит единство понятия, утратившегося в своих самостоятельных моментах, это единство все же не *положено*. Положенным оно становится через диалектическое движение суждения, которое тем самым превратилось в *умозаключение*, полностью положенное понятием, поскольку в умозаключении положены и его моменты как *самостоятельные* крайние члены, и *опосредствующее* их *единство*.

Но так как *непосредственно* само это *единство* как соединяющий *средний член* и *моменты как самостоятельные* крайние члены прежде всего противостоят друг другу, то это противоречивое отношение, имеющее место в *формальном умозаключении*, снимает себя, и *полнота* понятия переходит в единство *целокупности, субъективность* понятия — в его *объективность*.

Глава первая

ПОНЯТИЕ

Под *рассудком* обычно разумеют способность обладать понятиями вообще; этим он отличается от *способности суждения* и способности умозаключения как формального разума. Но главным образом он противополагается *разуму*; однако в этом случае он означает способность обладать не понятиями вообще, а *определенными* понятиями, причем господствует представление, будто понятие есть *только нечто определенное*. Если отличать рассудок в этом [его] значении от формальной способности суждения и формального разума, то под рассудком следует понимать способность обладать *единичными* определенными понятиями. Ибо суждение и умозаключение или разум сами как формальное суть лишь нечто *рассудочное*, поскольку они подчинены форме абстрактной определенности понятия. Но здесь понятие считается вообще не просто абстрактно определенным; рассудок следует поэтому отличать от разума лишь в том смысле, что он есть лишь способность обладать понятиями вообще.

Это всеобщее понятие, подлежащее здесь рассмотрению, содержит три момента: *всеобщность, особенность и единичность*²⁷. Различие и те определения, которые понятие сообщает себе в процессе различия, составляют ту сторону, которая раньше была названа *положенностью*. Так как в понятии положенность тождественна с в-себе-и-для-себя-бытием, то каждый из этих моментов есть столь же *все понятие в целом*, сколь и *определенное понятие*, а равно и *некоторое определение понятия*.

Во-первых, оно *чистое понятие* или определение *всеобщности*. Но чистое или всеобщее понятие есть также

лишь *определенное или особенное* понятие, ставящее себя рядом с другими. Так как понятие есть целокупность и, следовательно, в своей всеобщности или чисто тождественном соотношении с самим собой есть по существу своему акт определения и различия, то оно в самом себе имеет мерило, по которому эта форма его тождества с собой, проникая и объемля собой все моменты, определяет себя столь же непосредственно как такую, которая есть *только всеобщее* в противоположность различности моментов.

Во-вторых, понятие тем самым дано как вот это (*dieser*) *особенное или как определенное* понятие, положенное как отличное от других.

В-третьих, *единичность* — это понятие, рефлектирующее себя из различия в абсолютную отрицательность. В то же время это момент, в котором понятие перешло из своего тождества в свое *иное бытие* и становится *суждением*.

A. ВСЕОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ

Чистое понятие абсолютно бесконечно, необусловлено и свободно. Здесь, в начале изложения, имеющего своим *содержанием* понятие, надлежит еще раз бросить взгляд на его генезис. *Сущность* есть *результат становления бытия*, а понятие — сущности, стало быть, также бытия. Но это становление имеет значение *самоотталкивания*, так что *ставшее* есть скорее *необусловленное и первоначальное*. *Бытие* в своем переходе в сущность стало *видимостью или положенностью*, а *становление или переход в другое — полаганием*; и наоборот, *полагание или рефлексия* сущности сняло себя и восстановило себя в виде чего-то *неположенного*, в виде *первоначального бытия*. Понятие есть взаимопроникание этих моментов, так что качественное и первоначально сущее дано лишь как *полагание* и лишь как *возвращение-внутрь-себя*, а эта чистая рефлексия-в-себя есть всецело *иностановление* или *определенность*, которая именно поэтому есть точно так же бесконечная, соотносящаяся с собой *определенность*.

Поэтому понятие есть прежде всего такое *абсолютное тождество с собой*, что это тождество таково лишь как отрицание отрицания или как бесконечное единство отрицательности с самой собой. Это *чистое соотношение*

понятия с собой — чистое благодаря тому, что оно полагает себя через отрицательность, — есть *всеобщность* понятия.

Так как *всеобщность* есть в высшей степени *простое определение*, то кажется, что она не допускает никакого объяснения, ведь объяснение должно вдаваться в определения и различия и в качестве предиката высказываться о своем предмете, а то, что просто, этим скорее изменяется, чем объясняется. Но природа всеобщего состоит как раз в том, что оно такое простое, которое благодаря абсолютной отрицательности содержит *внутри себя* наивысшую степень различия и определенности. *Бытие* есть простое бытие как *непосредственное*; поэтому оно лишь нечто *имеющееся в виду* (*Gemeintes*), и про него нельзя сказать, что оно такое; поэтому оно непосредственно составляет одно со своим иным, с *небытием*²⁸. Его понятие именно в том и состоит, чтобы быть таким простым, непосредственно исчезающим в своей противоположности; его понятие — *становление*. *Всеобщее же* — это такое *простое*, которое точно так же есть *самое богатое внутри самого себя*, ибо оно понятие.

Поэтому всеобщее есть, *во-первых*, простое соотношение с самим собой; оно только *внутри себя*. Но это тождество есть, *во-вторых*, *внутри себя* абсолютное *опосредствование*, однако не нечто *опосредствованное*. О таком всеобщем, которое опосредствовано, а именно об *абстрактном* всеобщем, противоположном особенному и единичному, может идти речь лишь при рассмотрении определенного понятия. — Но и *абстрактное* уже подразумевает, что для того, чтобы получить его, необходимо *отбросить* прочие определения конкретного. Эти определения как детерминации суть вообще *отрицания*; равным образом и *отбрасывать* их означает, далее, *подвергать отрицанию*. Таким образом, и при абстрагировании имеет место отрицание отрицания. Но это двойное отрицание представляют так, будто оно *внешне* абстрактному и будто отбрасываемые прочие свойства конкретного отличны от удержанного, составляющего содержание абстрактного, и это отбрасывание остальных и удерживание одного совершается вне его. Всеобщее еще не определило себя как такое *внешнее* по отношению к этому движению; оно само еще *внутри себя* то абсолютное опосредствование, которое именно и есть отрицание отрицания или абсолютная отрицательность.

Со стороны этого первоначального единства первое отрицательное или *определение* не есть — прежде всего — какой-либо предел для всеобщего; нет, всеобщее *сохраняется в нем* и положительно тождественно с собой. В качестве понятий категории бытия были по существу своему этими тождествами определений с самими собой в их пределе или в их инобытии; но это тождество было понятием лишь *в себе* и еще не обнаружило себя. Поэтому качественное определение исчезало, как таковое, в своем ином и имело своей истиной *отличное* от себя определение. Напротив, всеобщее, даже когда оно придает себе какое-то определение, *остается* в нем тем же, что оно есть. Оно *душа* того конкретного, которому оно присуще, не стесненное и равное самому себе в его многообразии и разности. Оно не вовлекается в процесс *становления*, а продолжается незапятнанное им и обладает способностью сохранять себя неизменным и бессмертным.

В отличие от рефлексивного определения всеобщее не имеет *видимости* только в своем ином. Рефлексивное определение как нечто *релятивное* не только соотносится с собой, но есть некоторое *отношение* [к чему-то]. Оно *дает себя знать* в своем ином, но имеет в нем лишь *видимость*, и видимость каждого в ином или процесс их взаимного определения имеет при их самостоятельности форму внешнего действования. Напротив, *всеобщее* положено как *сущность* своего определения, как *его собственная положительная природа*. Ибо определение, составляющее его отрицательное, дано в понятии всецело лишь как *положенность* или по существу своему вместе с тем лишь как отрицательное отрицательного с собой, каковое тождество и есть всеобщее. Тем самым всеобщее есть также *субстанция* своих определений, но так, что то, что для субстанции, как таковой, было чем-то *случайным*, есть собственное *опосредствование* понятия с самим собой, его собственная *имманентная рефлексия*. Но это опосредствование, которое прежде всего возводит случайное в *необходимость*, есть *обнаружившее себя* отношение; понятие — это не бездна бесформенной субстанции или *необходимость* как *внутреннее* тождество различных друг от друга и ограничивающих друг друга вещей или состояний²⁹, а как абсолютная отрицательность оно есть то, что формирует и созидает; и так как определение дано здесь

не как предел, а всецело как снятое, как положенность, то видимость есть [здесь] явление как явление *тождественного*.

Всеобщее есть поэтому *свободная* сила; оно есть оно же само и охватывает собой свое иное, но не как нечто *насильственное*, а как то, что в этом ином скорее покоятся и находится *при самом себе*. Так же как всеобщее было названо свободной силой, так можно было бы назвать его и *свободной любовью* и *безграничным блаженством*, ибо оно отношение к *различенному* лишь как отношение к *самому себе*; в различенном оно возвратилось к самому себе.

Только что было упомянуто об *определенности*, хотя понятие как только еще всеобщее и лишь *тождественное* с собой до нее еще не дошло. Но нельзя говорить о всеобщем, не упомянув об определенности, которая при ближайшем рассмотрении есть особенность и единичность; ведь всеобщее заключает ее в своей абсолютной отрицательности в себе и для себя; таким образом, определенность не берется откуда-то извне, когда о ней говорят по поводу всеобщего. Как отрицательность вообще, иначе говоря, со стороны *первого*, *непосредственного* отрицания всеобщее имеет в самом себе определенность вообще в качестве *особенности*; как *второе* отрицание, как отрицание отрицания, оно *абсолютная определенность*, или *единичность и конкретность* (*Konkretion*). — Всеобщее, стало быть, — это целокупность понятия; оно есть конкретное, не нечто пустое, а скорее имеющее *содержание* благодаря своему понятию, — такое содержание, в котором оно не только сохраняет себя, но которое свойственно и имманентно ему. Можно, конечно, абстрагироваться от содержания, но тогда получается не всеобщность понятия, а [лишь] *абстрактность*, которая есть изолированный, неполный момент понятия и в которой нет истины.

При ближайшем рассмотрении всеобщее оказывается этой целокупностью следующим образом. Поскольку оно имеет внутри себя определенность, эта определенность есть не только *первое* отрицание, но и рефлексия этого отрицания в себя. Взятое с этим первым отрицанием отдельно, оно есть *особенное*, как это будет сейчас рассмотрено; но в этой определенности оно по существу своему еще есть всеобщее; эту сторону еще следует здесь уразуметь. — А именно, эта определенность как находящаяся

в понятии есть целокупная рефлексия, *двоякое преломление* (Doppelschein): во-первых, *вовне*, рефлексия в другое, и, во-вторых, *внутрь*, рефлексия в себя. Первое, внешнее, преломление составляет некоторое различие по отношению к *другому*; тем самым всеобщее имеет *особенность*, находящую свое разрешение в некотором высшем всеобщем. Хотя оно теперь есть лишь нечто относительно всеобщее, оно не утрачивает своего характера всеобщего; оно сохраняет себя в своей определенности [и притом] не только так, чтобы оно в соединении с ней оставалось лишь безразличным к ней, — в таком случае оно было бы лишь *сложено* с ней, — но так, что оно есть то, что только что было названо *преломлением внутрь*. Определенность как определенное понятие *поворнута* из внешнего обратно *внутрь себя*; она тот собственный, имманентный характер, который есть нечто существенное благодаря тому, что, будучи принят во всеобщность и проникнут ею, имея те же границы (von gleichem Umfange), что она, и будучи тождественным с ней, он точно так же проникает ее; именно этот характер и принадлежит *роду* как нераздельная со всеобщностью определенность. В этом отношении он не обращенный *вовне предел*, а *положителен*, так как он в силу всеобщности находится в свободном соотношении с самим собой. Таким образом, и определенное понятие остается внутри себя бесконечно свободным понятием.

Что же касается другой стороны, с которой род ограничен своим определенным характером, то было уже отмечено, что как низший род он находит свое разрешение в некотором высшем всеобщем. Это всеобщее в свою очередь также может быть понято как род, но как более абстрактный род; он принадлежит, однако, опять-таки лишь той стороне определенного понятия, которая обращена *вовне*. Истинно же высшее всеобщее есть то, в котором эта обращенная *вовне* сторона принимается обратно *внутрь*, то второе отрижение, в котором определенность дана всецело лишь *как положенность* или *как видимость*. Жизнь, Я, дух, абсолютное понятие — это не только всеобщности в смысле высших родов, а конкретности, определенности которых опять-таки суть не только виды или низшие роды, но которые в своей реальности находятся всецело только внутри себя и полны ими. Поскольку жизнь, Я, конечный дух — это также лишь определенные понятия, они находят свое абсолютное разрешение в том всеобщем,

которое следует понимать как истинно абсолютное понятие, как идею бесконечного духа, *положенность* коего есть бесконечная, прозрачная реальность, в которой он созерцает свое *творение* и в нем — самого себя.

Истинное, бесконечное всеобщее, которое непосредственно внутри себя есть столь же особенность, сколь и единичность, следует теперь рассматривать подробнее прежде всего как *особенность*. Оно определяет себя свободно; превращение его в конечное не есть переход, имеющий место лишь в сфере бытия; истинное, бесконечное всеобщее есть *творческая сила* как абсолютная отрицательность, соотносящаяся с самой собой. Как такая сила оно есть различие внутри себя, а это различие есть *акт определения* ввиду того, что различие составляет одно со всеобщностью. Тем самым оно полагание самих различий как всеобщих, соотносящихся с собой. Этим они становятся *фиксированными*, изолированными различиями. Изолированное *пребывание* (*Bestehen*) конечного, которое прежде определялось как его для-себя-бытие, а также как вещность, как субстанция, есть в своей истине всеобщность, и в эту форму бесконечное понятие облекает свои различия, — в форму, которая сама и есть как раз одно из его различий. В этом состоит *творчество* понятия, постигаемое лишь в самой этой сердцевине его.

В. ОСОБЕННОЕ ПОНЯТИЕ

Определенность, как таковая, принадлежит к бытию и качественному; как определенность понятия она есть *особенность*. Она не *граница*, так что не относится к чему-то *иному* как к своему *потустороннему*, а скорее, как только что обнаружилось, она собственный имманентный момент всеобщего; поэтому всеобщее находится в особенности не при чем-то ином, а всецело остается при самом себе.

Особенное содержит ту всеобщность, которая составляет его субстанцию; род *неизменен* в своих видах; виды разнятся не от всеобщего, а только *друг от друга*. Особенное имеет с *другими* особенностями, к которым оно относится, одну и ту же всеобщность. В то же время ввиду их тождества со всеобщим их разность³⁰ как *таковая* всеобщая; она есть *целокупность*. — Следовательно, особенность не только *содержит* всеобщее, но и показывает его

также *через свою определенность*; тем самым всеобщее образует собой ту *сферу*, которую должно исчерпать особенное. Эта целокупность, поскольку определенность особенного берется просто как *разность*, выступает как *полнота*. В этом отношении виды даны полностью, если именно их не имеется больше, [чем перечислено]. Для них нет никакого внутреннего мерила или *принципа*, так как *разность* есть именно лишенное единства различие, в котором всеобщность — сама по себе абсолютное единство — есть чисто внешний рефлекс и неограниченная, случайная полнота. Но разность переходит в *противоположение*, в *имманентное соотношение* разных. Особенность же как всеобщность есть такое имманентное отношение в себе и для себя, а не благодаря переходу; она целокупность в самой себе и *простая определенность*, по существу своему *принцип*. Она не имеет никакой *иной определенности*, кроме той, которая положена самим всеобщим и вытекает из него следующим образом.

Особенное — это само всеобщее, но оно его различие или его соотношение с чем-то *иным*, его *преломление во мне*; но нет ничего иного, от чего отличалось бы особенное, кроме самого всеобщего. — Всеобщее определяет себя; в этом смысле оно само есть особенное; определенность есть *его различие*; всеобщее отличается лишь от самого себя. Поэтому его виды суть лишь а) само всеобщее и б) особенное. Всеобщее как понятие есть оно же само и его противоположность, которая опять-таки есть оно же само как его положенная определенность; оно охватывает собой эту противоположность и остается при себе. Таким образом, оно целокупность и принцип своей разности, которая всецело определена лишь им самим.

Нет поэтому никакого другого истинного членения, кроме того, при котором понятие отодвигает само себя в сторону как *непосредственную*, неопределенную всеобщность; именно это неопределенное создает его определенность, иначе говоря, то, что понятие есть *особенное*. И то и другое есть особенное, и потому они *соподчинены* (koordiniert). И то и другое как особенное есть также *определенное в противоположность* всеобщему; в этом смысле они называются *подчиненными* (subordiniert) всеобщему. Но именно потому это всеобщее, в *противоположность* которому особенное определенно, скорее само также есть *лишь одно из противостоящих* [сторон]. Если мы

говорим здесь о *двух противостоящих* [сторонах], то мы должны поэтому еще раз сказать, что оба они составляют особенное не только *вместе* — будто бы они лишь для внешней рефлексии *одинаковы* в том отношении, что оба они *особенные*, — их *определенность относительно друг друга* есть при этом по существу своему лишь *одна определенность — отрицательность*, которая во всеобщем *проста*.

В своем понятии и тем самым в своей истине различие таково, каковым оно обнаруживает себя здесь. Все предыдущие различия этим единством обладают в понятии³¹. Каково непосредственное различие в бытии, так оно дано в качестве *границы* чего-то *иного*; как данное в рефлексии³² оно относительное различие, положенное как соотносящееся по существу своему со своим иным; здесь³³, стало быть, единство понятия начинает становиться *положенным*; но вначале оно лишь *видимость* в чем-то ином. — Переход и разложение этих определений имеют лишь тот истинный смысл, что они достигают своего понятия, своей истины; бытие, наличное бытие, нечто, или целое и части и т. д., субстанция и акциденции, причина и действие, взятые сами по себе, суть определения мысли; как определенные *понятия* они постигаются постольку, поскольку каждое из них познано в единстве со своим иным или противоположным. — Например, целое и части, причина и действие и т. д. еще не такие разные, которые были бы определены по отношению друг к другу как *особенные*, ибо хотя они *в себе* и составляют одно понятие, однако их *единство* еще не достигло формы *всеобщности*; и точно так же *различие*, которое имеется в этих отношениях, еще не обладает такой формой, чтобы оно было *одной определенностью*. Например, причина и действие — это не два разных понятия, а лишь *одно определенное понятие*, и причинность, как всякое понятие, есть *простое понятие*.

Что касается полноты, то оказалось, что определенность особенного *полностью* исчерпывается различием *всеобщего* и *особенного* и что лишь то и другое составляют особенные виды. В *природе*, правда, бывает более двух видов, принадлежащих к одному и тому же роду, равно как и эти многие виды не могут иметь показанного выше отношения друг к другу. Но в том-то и состоит бессилие природы, что она не в состоянии сохранить

и выразить строгость понятия и растекается в такое чуждое понятия расплывчатое (*blinde*) многообразие. Многообразие ее родов и видов и бесконечная разность ее образований может вызывать у нас *восхищение*, ибо восхищение *не* заключает в себе *понятия*, и его предмет — то, что лишено разумности. Так как природа есть вовне-себя-бытие понятия, то ей дано растекаться в этой разности, подобно тому как дух, хотя он и имеет понятие в образе понятия, но увлекается и представлениями и вращается в их бесконечном многообразии. Многообразные роды и виды, встречающиеся в природе, не следует считать чем-то высшим, нежели произвольные выдумки духа в его представлениях. И те и другие, правда, показывают повсюду следы и предвосхищения понятия, но не дают его верного отображения, так как они его свободное вовне-себя-бытие; понятие есть абсолютная сила именно потому, что оно позволяет своему различию свободно принимать образ самостоятельной разности, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, которые, однако, должны считаться не более как абстрактной стороной *ничтожности*.

Определенность особенного, как мы видели, *проста* как *принцип*, но она проста также как момент целокупности, как определенность в противоположность *другой* определенности. Понятие, поскольку оно определяет или различает себя, обращено отрицательно на свое единство и сообщает себе форму одного из своих идеальных моментов *бытия*; как определенное понятие оно обладает *нличным бытием* вообще. Но это бытие имеет смысл уже не просто *непосредственности*, а *всеобщности*, [т. е.] такой непосредственности, которая равна самой себе через абсолютное опосредствование и которая точно так же содержит внутри себя и другой момент — сущность или рефлексию. Эта всеобщность, в которую облечено определенное, есть *абстрактная* всеобщность. Особенное имеет всеобщность внутри самого себя как свою сущность; но поскольку определенность различия положена и тем самым обладает бытием, всеобщность есть его *форма*, а определенность, как таковая, есть *содержание*. Всеобщность становится формой, поскольку различие дано как существенное, так же как, наоборот, в чисто всеобщем оно дано лишь как абсолютная отрицательность, а *не как* различие, *положенное как* таковое.

Определенность есть, правда, *абстрактное* в противоположность *другой определенности*; однако эта другая определенность есть лишь сама всеобщность; эта всеобщность тем самым также *абстрактна*; и определенность понятия или особенность есть опять-таки не что иное, как определенная всеобщность. Понятие в ней находится *своему себе*; поскольку именно понятие находится в ней во вне себя, абстрактно-всеобщее содержит все моменты понятия; оно есть а) всеобщность, б) определенность, с) *простое единство обеих*; но это единство — *непосредственное*, и поэтому особенность не дана *как целокупность*. В себе она есть также эта *целокупность и опосредствование*; по существу своему она *исключающее* соотношение с *другим* или *снятие отрицания*, а именно *другой определенности — другой*, которая, однако, только предстает в виде мнения, ибо непосредственно она исчезает и показывает себя как то, чем должна была быть ее *другая*. Следовательно, эта всеобщность абстрактна потому, что опосредствование есть лишь *условие*, иначе говоря, потому, что оно не *положено* в ней самой. Так как оно не *положено*, то единство абстрактного имеет форму непосредственности, а содержание — форму безразличия к своей всеобщности, ибо оно не дано как та целокупность, которая есть всеобщность абсолютной отрицательности. Стало быть, хотя абстрактно-всеобщее и есть *понятие*, но как *непонятное*, как понятие, не положенное как таковое.

Когда речь идет об *определенном понятии*, обычно имеют в виду исключительно лишь такое *абстрактно-всеобщее*. Равным образом и под *понятием* вообще разумеют большей частью лишь такого рода *непонятное* понятие, и *рассудок* означает способность обладать такими понятиями. *Доказательство* есть достояние этого рассудка, поскольку оно *оперирует* [такими] понятиями, т. е. лишь *определениями*. Такое оперирование понятиями не выходит поэтому за пределы конечного и необходимого; высшее в доказательстве — отрицательное бесконечное, абстракция высшей сущности, которая сама есть определенность *неопределенности*. Абсолютная субстанция, правда, также не есть такая пустая абстракция, по своему содержанию она скорее целокупность, но она абстрактна потому, что лишена абсолютной формы; понятие не составляет ее глубочайшей истины; хотя она и есть тождество всеобщности и особенности или мышления и внеполож-

ности, однако это тождество не есть *определенность* понятия; скорее *вне* ее имеется рассудок, и притом именно потому, что он вне ее, — случайный рассудок, в котором и для которого она имеется в различных атрибутах и модусах³⁴.

Впрочем, абстракция вовсе не *пуста*, как о ней обычно говорят; она *определенное* (*der bestimmte*) понятие; она имеет содержанием какую-то определенность; и высшая сущность, эта чистая абстракция, также обладает, как мы указали, определенностью неопределенности; но некоторая определенность есть неопределенность, потому что она, как предполагают, *противостоит* определенному. Однако, когда высказывают, что она такое, снимается то, чем она должна быть: о ней высказываются как о том, что тождественно с определенностью, и таким образом из абстракции восстанавливается понятие и ее истина. — Но каждое определенное понятие, разумеется, *пусто* постольку, поскольку оно содержит не целокупность, а лишь одностороннюю определенность. Если оно вообще-то и имеет конкретное содержание, например «человек», «государство», «животное» и т. п., оно все же остается пустым понятием, поскольку его определенность не есть *принцип* его различий; принцип содержит начало и сущность его развития и реализации; всякая же иная определенность понятия бесплодна. Поэтому если вообще порицают понятие как пустое, то упускают из виду ту абсолютную его определенность, которая есть понятийное различие и единственно истинное содержание в его стихии.

С этим связано обстоятельство, из-за которого в новейшее время неуважительно относятся к рассудку и ставят его столь низко по сравнению с разумом³⁵; речь идет о той *неподвижности*, которую рассудок сообщает определенствам и тем самым — конечным предметам. Эта кость (*dies Fixe*) состоит в рассмотренной форме абстрактной всеобщности; через нее они становятся *неизменными*. Ведь качественная определенность, равно как и рефлексивное определение по существу своему даны как *ограниченные* и через свой предел находятся в соотношении со своим *иным*, а тем самым в них заключена *необходимость* перехода и преходящения. Всеобщность же, какая им присуща в рассудке, сообщает им форму рефлексии в себя, вследствие чего они лишились соотношения с другим и стали *непреходящими*. Но если в чистом

понятии эта вечность свойственна его природе, то его абстрактные определения были бы вечными сущностями (*Wesenheiten*) лишь по *своей форме*; но их содержание не соответствует этой форме; поэтому они не истина и преходящи. Их содержание не соответствует форме потому, что оно не сама определенность как всеобщая определенность, т. е. не есть целокупность понятийных различий, иначе говоря, само оно не вся форма в целом; форма же ограниченного рассудка сама несовершена, а именно, она *абстрактная всеобщность*. — Далее, однако, следует признать бесконечной способностью рассудка то, что он разделяет конкретное на абстрактные определенности и достигает ту глубину различия, которая при этом одна только и есть сила, вызывающая их переход. Конкретное, данное в *созерцании*, есть *целокупность*, но *чувственная целокупность*, — реальный материал, безразлично существующий *внеположно* в пространстве и времени; эта разрозненность (*Einheitslosigkeit*) многообразного, в виде которой конкретное выступает содержанием созерцания, отнюдь не должна быть вменена ему в заслугу и считаться его преимуществом перед всем рассудочным³⁶. В изменчивости, которую оно являет в созерцании, уже заключается намек на всеобщее; то, что отсюда доходит до созерцания, есть лишь нечто *иное*, столь же изменчивое, следовательно, лишь то же самое; занимает его место и является себя не всеобщее. Но менее всего следовало бы науке, например геометрии и арифметике, вменять в заслугу ту *наглядность*, которая достигается благодаря их материалу, и представлять себе их положения как обосновываемые этой *наглядностью*. Скорее из-за нее материал таких наук более низкого свойства; созерцание фигур или чисел не помогает научному их познанию; лишь *мышление* о них может привести к такому познанию. — Но поскольку под созерцанием понимают не только чувственное, но и *объективную целокупность*, оно есть *интеллектуальное созерцание*, т. е. оно имеет своим предметом наличное бытие не в его внешнем существовании, а то, что составляет в нем непреходящую реальность и истину, — реальность, лишь поскольку она по существу своему *определенна* в понятии и через понятие, *идею*, природа которой более подробно выяснится позднее. То, что считается преимуществом созерцания, как такового, перед понятием, есть внешняя реальность, есть то, что ли-

шено понятия и приобретает ценность лишь благодаря понятию.

Так как рассудок есть ввиду этого бесконечная способность, определяющая всеобщее, или, наоборот, сообщающая посредством формы всеобщности фиксированную устойчивость тому, что в определенности само по себе лишено опоры, то не вина рассудка, если не идут дальше этого. Именно какое-то субъективное *бессилен разума* допускает эти определенности такими и не в состоянии свести их к единству посредством диалектической способности, противоположной указанной выше абстрактной всеобщности, т. е. посредством собственной природы этих определеностей, а именно посредством их понятия. Рассудок, правда, сообщает им посредством формы абстрактной всеобщности такую, так сказать, *жесткость бытия*, какой они не обладают в сфере качества и в сфере рефлексии; но посредством этого упрощения он их в то же время *одухотворяет* и так заостряет их, что они именно только на этой ступени заострения обретают способность раствориться и перейти в свою противоположность. Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, это та, на которой начинается его гибель. Твердо фиксированный характер определенности, о которую, как кажется, разбивается рассудок, [т. е.] форма непреходящего есть форма соотносящейся с собой всеобщности. Но она неотъемлемо присуща понятию, и потому в ней самой уже выражена бесконечная близость *разложения* конечного. Эта всеобщность непосредственно *изобличает* определенность конечного и *выражает* его несоответствие ей. — Или, вернее сказать, его соответствие уже имеется налицо; абстрактное определенное положено как составляющее одно со всеобщностью, и именно поэтому оно положено не как обособленное (*für sich*) — в этом случае оно было бы лишь определенным, — а только как единство себя и всеобщего, т. е. как понятие.

Поэтому надо со всех точек зрения отвергнуть обычное разграничение между рассудком и разумом. Если понятие рассматривается как чуждое разума, то на это следует скорее смотреть как на неспособность разума распознавать себя в понятии. Определенное и абстрактное понятие есть *условие* или, вернее, *существенный момент разума*; оно *одухотворенная форма*, в которой конечное через ту всеобщность, в коей оно соотносится с собой,

воспламеняется внутри себя, положено как диалектическое и тем самым есть само начало явления разума.

Так как определенное понятие было выше изображено в своей истине, то остается еще лишь указать, каким оно тем самым уже положено. — Различие, которое есть существенный момент понятия, но в чисто всеобщем еще не положено как таковое, в определенном понятии вступает в свои права. Определенность в форме всеобщности образует в соединении с ней простое; это определенное всеобщее есть определенность, соотносящаяся с самой собой, — определенная определенность или абсолютная отрицательность, положенная обособленно (*für sich*). Но соотносящаяся с самой собой определенность есть единичность. Так же как всеобщность уже непосредственно в себе и для себя есть особенность, так и особенность столь же непосредственно в себе и для себя есть единичность, которую следует рассматривать прежде всего как третий момент понятия, поскольку ее фиксируют как противостоящую двум первым, но также и как абсолютное возвращение понятия внутрь себя и в то же время как положенную утрату понятием самого себя.

П р и м е ч а н и е [Обычные виды понятий]

Всеобщность, особенность и единичность — это, согласно изложенному выше, три определенных понятия, если их именно желают считать. Уже ранее было показано, что число — неподходящая форма для выражения понятийных определений³⁷, но менее всего подходит она для выражения определений самого понятия; число, поскольку оно имеет принципом «одно», обращает считаемое в совершенно обособленные и совершенно безразличные друг к другу [предметы]. Из изложенного выше яствует, что различные определенные понятия — это скорее просто лишь одно и то же понятие, а не такие, которые распадаются на множество.

В обычных сочинениях по логике мы находим различные *подразделения* и *виды* понятий. В них сразу же бросается в глаза непоследовательность, состоящая в том, что виды вводятся таким образом: по количеству, качеству и так далее имеются следующие понятия. «Имеются» — в этом выражен лишь один довод, а именно что мы находим

в наличии такие-то виды и что они выказывают себя в соответствии с *опытом*. Таким путем получается *эмпирическая логика* — странная наука, *иррациональное познание рационального*. Логика дает этим весьма плохой пример следования своим собственным учениям: она позволяет себе самой делать обратное тому, что она предписывает как правило, согласно которому понятия должны быть выведены, а научные положения (следовательно, и положение: имеются такие-то и такие-то различные виды понятий) доказаны. — Философия Канта допускает в этом отношении еще и другую непоследовательность: для *трансцендентальной логики* она *займствует* категории в качестве так называемых основных понятий из *субъективной логики*, в которую они были приняты *эмпирически*. Так как трансцендентальная логика признает это, то непонятно, почему она решается на *займствование* из такой науки, а не берется сразу же сама за дело *эмпирически*.

Приведем несколько примеров. Понятия разделяют прежде всего по их *ясности*, а именно на *ясные и смутные, отчетливые и неотчетливые, адекватные и неадекватные*. Здесь можно также упомянуть понятия *полные, излишние* и другие подобного рода излишности. — Что касается деления по *ясности*, то сразу обнаруживается, что эта точка зрения и относящиеся к ней различия *займствованы из психологических, а не логических определений*. Так называемого *ясного понятия*, говорят, достаточно для того, чтобы отличать один предмет от другого; но нечто подобное еще нельзя назвать понятием; это не что иное, как *субъективное представление*. Что такое *смутное понятие*, это должно оставаться его тайной, ведь иначе оно было бы не смутным, а отчетливым понятием. — *Отчетливое*, говорят, это такое понятие, *признаки* которого могут быть указаны. В таком случае оно, собственно говоря, есть *определенное понятие*. Признак (если уж верно понимать его) есть не что иное, как *определенность* или простое *содержание* понятия, поскольку это содержание отличают от формы всеобщности. Но *признак* (*Merkmal*) вовсе не обязательно имеет это более точное значение, он вообще лишь определение, посредством которого некий *третий* отмечает (*merkt*) для себя тот или иной предмет или понятие; поэтому признаком может служить весьма случайное обстоятельство. Вообще он выражает

собой не столько имманентность и существенность определения, сколько соотношение его с некоторым *внешним* рассудком. Если рассудок действительно есть рассудок, то он имеет перед собой понятие и отмечает для себя его не чем иным, как тем, что содержится в *понятии*. Если же признак отличен от того, что содержится в понятии, то он некоторый *знак* или какое-то иное определение, принадлежащее к *представлению* о вещи, а не к ее понятию. — А что такое *неотчетливое* понятие — это можно оставить без внимания как нечто излишнее.

Адекватное же понятие — это нечто высшее; перед рассуждающим о нем предстает, собственно говоря, соответствие между понятием и реальностью, что уже есть не понятие, как таковое, а *идея*.

Если бы *признак* отчетливого понятия действительно должен был быть самим определением понятия, то логику поставили бы в затруднение *простые* понятия, которые согласно другому делению противопоставляются *сложным*. Ведь если бы был указан истинный, т. е. имманентный, признак простого понятия, то нельзя было бы считать это понятие простым; если же не указали бы такого признака, то понятие не было бы отчетливым. Здесь выручает *ясное* понятие. Единство, реальность и тому подобные определения признаются *простыми* понятиями, пожалуй, только потому, что логики оказались не в состоянии найти их определения и поэтому удовольствовались тем, чтобы иметь о них просто *ясное* понятие, т. е. не иметь никакого. Для *definitioni*, т. е. для указания понятия, обычно требуют указания рода и видового отличия. Она дает, следовательно, понятие не как нечто простое, а как то, что имеет *две* поддающиеся счету *составные части*. Но такое понятие не становится еще от этого *чем-то* *сложным*. — Перед рассуждающим о простом понятии предстает, по-видимому, *абстрактная простота*, единство, не содержащее внутри себя различия и определенности и потому не составляющее того единства, которое свойственно понятию. Поскольку предмет имеется в представлении и, в особенности, в памяти или же поскольку он абстрактное определение мысли, он может быть совершенно прост. Даже самый богатый по своему содержанию предмет, например дух, природа, мир, а также бог, если он без всякого понятия берется в простом представлении о столь же простом слове: дух, природа, мир, бог, есть,

правда, нечто простое, чем сознание может довольствоваться, не выделяя для себя далее какого-либо отличительного определения или признака; но предметы сознания не должны оставаться такими простыми, не должны оставаться представлениями или абстрактными определениями мысли, а должны быть *постигнуты в понятии*, т. е. их простота должна быть определена вместе с их внутренним различием. — *Сложное же понятие* — это то же, что деревянное железо. О чем-то сложном можно, правда, иметь то или иное понятие, но сложное понятие было бы чем-то худшим, нежели *материализм*, который признает сложным лишь *субстанцию души*, а *мышление* все же считает *простым*. Неразвитая рефлексия прежде всего наталкивается на сложность как на совершенно *внешнее* соотношение, на худшую форму, в которой можно рассматривать вещи; даже самые низшие создания должны обладать некоторым *внутренним* единством. А еще и переносить форму самого неистинного существования (*Dasein*) на Я, на понятие, — это уж чересчур, это полное неприличие и варварство.

Понятия, далее, разделяют в особенности на *контратные* и *контрадикторные*. — Если бы при рассмотрении понятия дело шло о том, чтобы указать, какие имеются *определенные* понятия, то пришлось бы привести все возможные определения, — ведь *все* определения суть понятия и тем самым определенные понятия, — и все категории *бытия*, равно как и все определения *сущности*, надлежало бы привести как виды понятий. Впрочем, в сочинениях по логике — в одних *больше*, в других *меньше*, как кому вздумается, — говорится о том, что имеются понятия *утвердительные, отрицательные, тождественные, условные, необходимые* и т. д. Так как подобные определения уже не имеют отношения к *природе самого понятия* и потому, когда они приводятся при рассмотрении его, находятся не на подобающем им месте, то они допускают лишь поверхностные толкования слов и не представляют здесь никакого интереса. — В основании *контратных* и *контрадикторных* понятий — различие, на которое здесь обращают особое внимание, — лежит рефлексивное определение *разности* и *противоположения*. Они рассматриваются как два отдельных *вида*, т. е. каждое как неподвижно существующее само по себе и безразличное к другому, рассматриваются без всякой мысли о

диалектике и внутренней ничтожности этих различий; как будто то, что́ *контрарно*, не должно быть определено точно так же и как *контрадикторное*. Природа и существенный переход тех рефлексивных форм, которые ими выражаются, рассмотрены нами в своем месте³⁸. В понятии тождество развито во всеобщность, различие — в особенность, противоположение, возвращающееся в основание, — в единичность. В этих формах указанные выше рефлексивные определения таковы, каковы они в своем понятии. Всеобщее оказалось не только тождественным, но в то же время и разным или *контрарным* по отношению к особенному и единичному и, далее, также противоположным им или *контрадикторным*; но в этом противоположении оно тождественно с ними и есть их истинное основание, в котором они сняты. То же можно сказать об особенном и единичном, которые точно так же суть целокупность рефлексивных определений.

Далее, понятия разделяют на *подчиненные* и *соподчиненные*, — различие, которое более подходит к понятийным определениям, а именно к отношению всеобщности и особенности, говоря о которых мы мимоходом и употребили эти выражения³⁹. Только обычно их равным образом рассматривают как совершенно неподвижные отношения и потому выставляют относительно них ряд бесплодных положений. Наиболее обстоятельный их разбор опять-таки касается отношения контрапности и контрадикторности к подчинению и соподчинению. Так как *суждение есть соотношение определенных понятий*, то лишь при его рассмотрении должно выясниться истинное отношение [этих определений]. Подобная манера сравнивать эти определения без всякой мысли об их диалектике и о непрестанном изменении их определения или, вернее, об имеющемся в них сочетании противоположных определений делает чем-то бесплодным и бессодержательным все рассуждение о том, что в них согласно и что нет, как будто это согласие или несогласие есть нечто обособленное и постоянное. — Великий Эйлер, необыкновенно плодотворный и проницательный в схватывании и комбинировании более глубоких отношений алгебраических величин, и в особенности трезворассудочный Ламберт и другие пытались этот вид отношений между определениями понятий обозначать линиями, фигурами и т. п.; вообще намеревались *возвести* — а на самом деле скорее

низвести — способы логических отношений в некоторое исчисление. Уже сама попытка такого обозначения сразу же предстает как сама по себе пустая затея, как только сравнивают между собой природу знака и того, что должно быть обозначено. Понятийные определения — всеобщность, особенность и единичность — несомненно, *разны*, так же как и линии или алгебраические буквы; далее, они также *противоположны* [друг другу] и в этом смысле допускают применение знаков *plus* и *minus*. Но сами они, а тем более их соотношения, если даже ограничиваться [отношением] *подведения* и *присущности*, имеют по существу своему совершенно иную природу, чем буквы, линии и их соотношения, чем равенство или различие величин, чем *plus* и *minus*, чем взаимное положение линий или их соединение в углы и положения замыкаемых ими пространств. Подобного рода предметы имеют по сравнению с определениями понятия ту отличительную особенность, что они *внешни* друг другу и имеют *неизменное* определение. Если же понятия берутся таким образом, что они соответствуют подобным знакам, то они перестают быть понятиями. Их определения не такое мертвенно-неподвижное, как числа и линии, к которым их соотношения не принадлежат; определения понятия суть живые движения; различенная определенность одной стороны непосредственно внутрення также и для другой стороны; то, что для чисел и линий было бы полным противоречием, неотъемлемо присуще природе понятия. — Высшая математика, которая также доходит до бесконечного и допускает для себя противоречия, для изображения таких определений уже не может пользоваться своими прежними знаками; для обозначения еще весьма далекого от понятия представления о бесконечном *ближении* двух ординат или для приравнивания дуги бесконечному числу бесконечно малых прямых линий она не может сделать ничего другого, как начертить указанные две прямые линии *друг вне друга* или вписать в дугу прямые линии, однако как *отличные* от самой дуги. Когда речь идет о бесконечном, а именно оно здесь важнее всего, — высшая математика отсылает к *представлению*.

Что прежде всего побудило к указанной попытке, — это главным образом *количественное* отношение, в котором, как полагают, находятся друг к другу *всеобщность*, *особенность* и *единичность*. О всеобщем говорят, что оно

шире особенного и единичного, а об особенном — что оно *шире* единичного. Понятие есть *конкретное* и *самое богатое* [по содержанию], так как оно есть основание и *целокупность* предыдущих определений, т. е. категорий бытия и рефлексивных определений; поэтому последние, правда, выступают и в нем. Но о природе его судят совершенно превратно, если их еще удерживают в нем в указанной абстрактности, если «*больший объем*» всеобщего понимается так, что оно есть-де нечто *большее* или некоторое большее *количество*, чем особенное и единичное. Как абсолютное основание понятие есть *возможность количества*, но равным образом и возможность *качества*, т. е. его определения различны также качественно; поэтому их рассматривают вопреки их истине уже в том случае, если полагают их только в форме количества. Подобным же образом, далее, рефлексивное определение есть нечто *относительное*, в чем отражается (*scheint*) его противоположность; оно не находится во внешнем отношении, как какое-то определенное количество. Но понятие есть нечто большее, чем все это; его определения — это *определенные понятия* и сами по существу своему суть *целокупность* всех определений. Поэтому числовые и пространственные отношения, в которых все определения обособлены друг от друга, совершенно не подходят для выражения такой внутренней целокупности; скорее они самое последнее и самое худшее из всех средств, которые могли бы быть употреблены для этого. Природные отношения, как, например, магнетизм, цветовые сочетания, были бы для этого бесконечно высшими и более истинными символами. Так как человек обладает речью как свойственным разуму средством обозначения, то пустая затея выискивать менее совершенный способ изображения и причинять себе этим хлопоты. Понятие, как таковое, может по существу своему быть постигнуто лишь духом — ведь оно не только достояние духа, но и его чистая самость (*Selbst*). Тщетно желание фиксировать понятие посредством пространственных фигур и алгебраических знаков в угоду *внешнему взору и непонятному, механическому способу рассмотрения*, некоторому исчислению. Также и все иное, что должно было бы служить символом, способно самое большее — подобно символам для природы божа — вызывать нечто намекающее на понятие и напоминающее его; но если серьезно стре-

мятся выразить и познать таким именно образом понятие, то [следует сказать], что *внешняя природа* любого символа неподходит для этого, и отношение скорее оказывается обратным: то, что в символе намекает на некоторое высшее определение, можно познать только через понятие и сделать его доступным можно только *удалением* той чувственной примеси (*Beiwesen*), которая считается средством его выражения.

С. ЕДИНИЧНОЕ

Единичность, как оказалось, положена уже особенностью; особенность — это *определенная всеобщность*, следовательно, соотносящаяся с собой определенность, *определенное определенное* (das bestimmte Bestimmte).

1. Поэтому единичность являет себя прежде всего как *рефлексия* понятия *в само себя* из своей определенности. Она *опосредствование* понятия собой, поскольку его *и появление* вновь сделало себя чем-то *иным*, вследствие чего понятие восстановлено как равное самому себе, но в определении *абсолютной отрицательности*. — То отрицательное во всеобщем, благодаря которому всеобщее есть *особенное*, было выше определено как двоякое преломление⁴⁰; поскольку оно преломление *внутрь*, особенное остается всеобщим, а через преломление вовне оно *определенное*; возвращение этой стороны во всеобщее двояко: либо через *абстракцию*, которая отбрасывает это определенное и возвышается до более *высокого и наивысшего рода*, либо же через *единичность*, к которой всеобщее нисходит в самой определенности. — Здесь начинается поворот, на котором абстракция сбивается с пути понятия и покидает истину. Ее более высокое и наивысшее всеобщее, до которого она возвышается, это лишь поверхность, становящаяся все более бессодержательной, а презираемая ею единичность есть та глубина, в которой понятие постигает само себя и положено как понятие.

Всеобщность и *особенность* явили себя, с одной стороны, как моменты *становления* единичного. Но было уже показано, что в самих себе они целокупное понятие и потому в *единичности* не переходят в нечто *иное*; в ней лишь положено то, что они суть в себе и для себя. *Всеобщее есть для себя*, так как в самом себе оно абсолютное опосредствование, соотношение с собой лишь как

абсолютная отрицательность. Всеобщее *абстрактно*, поскольку это снятие есть *внешнее* действие и тем самым *отбрасывание определенности*. Поэтому указанная отрицательность имеется, правда, в абстрактном, но она остается *вне* его, просто как его *условие*; она есть сама абстракция, *противопоставляющая* себе свое всеобщее, вследствие чего это всеобщее не имеет единичности внутри самого себя и остается чуждым понятия. — Жизнь, дух, бога, равно как и чистое понятие абстракция потому не может постичь, что она не допускает к своим творениям единичность, принцип индивидуальности и личности и таким образом приходит лишь к безжизненным и бездуховным, бесцветным и бессодержательным всеобщностям.

Но единство понятия столь нераздельно, что и эти продукты абстракции, в то время как они должны отбросить единичность, скорее сами *единичны*. Абстракция возводит конкретное во всеобщность, всеобщее же она понимает лишь как определенную всеобщность, а это как раз и есть единичность, которая, как оказалось, есть соотносящаяся с собой определенность. Поэтому абстракция есть *разделение конкретного и разрознивание* (*Vereinzelung*) его определений; посредством абстракции схватываются лишь *единичные* свойства и моменты; ведь ее продукт должен содержать то, что она есть сама. Но различие между этой единичностью ее продуктов и единичностью понятия состоит в том, что в продуктах отличаются друг от друга *единичное как содержание* и всеобщее как *форма* — именно потому, что содержание не дано как абсолютная форма, как само понятие, иначе говоря, форма не дана как целокупность формы. — Но это более подробное рассмотрение показывает само абстрактное как единство единичного содержания и абстрактной всеобщности, стало быть, как *конкретное*, как противоположность тому, чем оно хочет быть.

По той же причине *особенное*, так как оно лишь определенное всеобщее, есть также *единичное*, и, наоборот, так как единичное есть определенное всеобщее, то оно и некоторое особенное. Если твердо придерживаться этой абстрактной определенности, то [следует сказать, что] понятие имеет три особенных определения — всеобщее, особенное и единичное, между тем как ранее видами особенного были названы лишь всеобщее и особенное. Так как единичность есть возвращение понятия как отрицатель-

ного внутрь себя, то абстракция, которая, собственно говоря, снята в этом возвращении, может само это возвращение как безразличный момент зачислять в один ряд с другими моментами.

Если единичность приводится как одно из *особенных определений понятия*, то особенность есть *целокупность*, объемлющая собой все эти определения; как такая именно целокупность она их конкретное или сама единичность. Но особенность есть конкретное также и с отмеченной выше стороны, [т. е.] как *определенная всеобщность*; как такая, особенность дана как *непосредственное единство*, в котором ни один из этих моментов не положен как *различенный* или как *определяющее*, и в этой форме она будет составлять *средний член формального умозаключения*.

Совершенно очевидно, что каждое определение, полученное до сих пор в экспозиции понятия, непосредственно растворялось и терялось в своем другом. Всякие различия смываются в рассуждении, которое должно их изолировать и фиксировать. Одно только *представление*, для которого их изолировало абстрагирование, способно удержать для себя вне друг друга всеобщее, особенное и единичное; как такие они могут быть перечислены, а что касается последующего различия, то [надо сказать, что] представление держится за *совершенно внешнее* различие бытия, за *количество*, которому менее всего здесь место. — В единичности указанное истинное отношение — *нераздельность* понятийных определений — *положено*; ибо как отрицание отрицания она содержит их противоположность и притом в ее основании или единстве, [т. е.] сливость каждого из этих определений со своим иным. Так как в этой рефлексии имеется в себе и для себя всеобщность, то она по существу своему есть отрицательность определений понятия не только в том смысле, что она по отношению к ним есть как бы лишь некое отличное от них третье, но и в том, что отныне *положено*, что *положенность* есть *в-себе-и-для-себя-бытие*, т. е. что каждое из принадлежащих к различию определений само есть *целокупность*. Возвращение определенного понятия в себя означает, что оно имеет определение — *в своей определенности* быть *всем понятием целиком*.

2. Но единичность — это не только возвращение понятия в само себя, но непосредственно и его утрата. Будучи

в единичности *внутри себя*, понятие становится через нее *вовне себя* и вступает в действительность. *Абстракция*, которая как *душа единичности* есть соотношение отрицательного с отрицательным, не есть, как оказалось, нечто внешнее всеобщему и особенному, а имманентна им, и они благодаря ей суть конкретное, содержание, единичное. Но единичность как эта отрицательность есть определенная определенность, *различие*, как таковое; через эту рефлексию различия в себе различие становится прочным; акт определения особенного совершается лишь через единичность, ибо *единичность* есть та абстракция, которая теперь именно как *единичность* есть *положенная абстракция*.

Следовательно, единичное как соотносящаяся с собой отрицательность есть непосредственное тождество отрицательного с собой; оно *для-себя-сущее*. Иначе говоря, оно абстракция, определяющая понятие в соответствии с его идеальным моментом *бытия* как нечто *непосредственное*. — Таким образом, единичное есть качественное «одно» или «это». По этому качеству оно, во-первых, есть отталкивание себя от *самого себя*, что предполагает многие *другие «одни»*; во-вторых, в противоположность этим предположенным *иным* оно отрицательное отношение и потому *исключающее* единичное. Всеобщность, соотнесенная с этими единичными как с безразличными «одними» (а она непременно должна быть соотнесена с ними, ибо она момент понятия единичности), есть лишь *то, чтоб общее* (*das Gemeinsame*) им. Если под всеобщим понимают то, что *общее* (*gemeinschaftlich*) многим единичным, то исходят из *безразличного их пребывания* и к определению понятия примешивают непосредственность *бытия*. Низшие из всех возможных представлений о всеобщем в его соотношении с единичным — это [представление о] внешнем отношении всеобщего как чего-то только *общего* [многим].

Единичное, которое в рефлексивной сфере существования дано как «это», не имеет того *исключающего* соотношения с другим «одним», которое свойственно качественному для-себя-бытию. «Это», как *рефлектированное в себя «одно»*, само по себе не обладает отталкиванием; иначе говоря, в этой рефлексии отталкивание составляет одно с притяжением⁴¹ и есть рефлектирующее *опосредствование*, которое в «этом» таково, что «это» есть *положен-*

ная непосредственность, проявляющаяся в чем-то *внешнем*. «Это» есть; оно *непосредственно*; но оно есть «это», лишь поскольку его *показывают*. Показывание — это такое рефлектирующее движение, которое сосредоточивается на себе (*sich in sich zusammennimmt*) и полагает непосредственность, но как нечто внешнее себе. — Единичное же есть, правда, также и «это» как непосредственное, восстановленное из опосредствования; но оно имеет это опосредствование не вовне себя, оно само есть отделение, состоящее в отталкивании, есть *положенная абстракция*⁴², но в самом своем отделении оно положительное отношение.

Как рефлексия различия в себя это абстрагирование единичного есть, во-первых, полагание различных [моментов] как *самостоятельных*, рефлектированных в себя. Они *суть* непосредственно; но это разделение есть, далее, рефлексия вообще, *отражение* (*das Scheinen*) *одного в другом*; как такие они находятся в существенном соотношении. Далее, по отношению друг к другу они не только *сущие единичные*; такая множественность свойственна бытию; *единичность*, полагающая себя в виде определенной единичности, полагает себя не во внешнем, а в понятийном различии; следовательно, она исключает из себя *всеобщее*, но так как всеобщее есть момент ее самой, то оно столь же существенно соотносится с ней.

Понятие как это соотношение его *самостоятельных* определений утратило себя; ибо как такое оно уже не их *положенное единство*, и они даны уже не как *моменты*, не как его *отражение*, а как сами по себе пребывающие. — Как *единичность* понятие возвращается в определенности внутрь себя; тем самым определенное само стало целокупностью. Возвращение понятия в себя есть поэтому абсолютное, первоначальное *деление* (*Teilung*) *его*, иначе говоря, в качестве единичности оно положено как *суждение* (*Urteil*)⁴³.