
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ (КАЧЕСТВО)

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

Так как оно неопределенно, то оно бескачественное бытие. Однако *в себе* ему присущ характер неопределенности лишь в противоположность *определенному* или качественному. Но бытию вообще противостоит *определенное* бытие, как таковое, а благодаря этому сама его неопределенность составляет его качество. Тем самым обнаружится, что *первое* бытие есть определенное *в себе* и что, следовательно,

во-вторых, оно переходит в *наличное бытие*, есть *наличное бытие*, но это последнее как конечное бытие спинает себя и переходит в бесконечное соотношение бытия с самим собой,

переходит, *в-третьих*, в *для-себя-бытие*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

БЫТИЕ

А. БЫТИЕ

Бытие, чистое бытие — без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не иначе в отноше-

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

В. НИЧТО

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

С. СТАНОВЛЕНИЕ

1. Единство бытия и ничто

Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина — это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто. и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличенность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из

них непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина есть, следовательно, это движение непосредственного исчезновения одного в другом: становление; такое движение, в котором они оба различны, но благодаря такому различию, которое столь же непосредственно растворилось.

П р и м е ч а н и е 1
[Противоположность бытия и ничто
в представлении]²⁸

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

Простую мысль о чистом бытии как об абсолютном и как о единственной истине впервые высказали элеаты, особенно Parmenid, который в дошедших до нас фрагментах высказал ее с чистым воодушевлением мышления, в первый раз постигшего себя в своей абсолютной абстрактности: *только бытие есть, а ничто вовсе нет*. — В восточных системах, особенно в буддизме, *ничто*, пустота, составляет, как известно, абсолютный принцип. — Глубокий мыслитель Гераклит выдвигал против указанной простой и односторонней абстракции более высокое, целокупное понятие становления и говорил: *бытия нет точно так же, как нет ничто*, или, выражая эту мысль иначе, *все течет*, т. е. все есть *становление*. — Общедоступные изречения, в особенности восточные, гласящие, что все, что есть, имеет зародыш своего уничтожения

в самом своем рождении, а смерть, наоборот, есть вступление в новую жизнь, выражают в сущности то же единение бытия и ничто. Но эти выражения предполагают субстрат, в котором совершается переход: бытие и ничто обособлены друг от друга во времени, представлены как чередующиеся в нем, а не мыслятся в их абстрактности, и поэтому мыслятся не так, чтобы они сами по себе были одним и тем же.

Ex nihilo nihil fit — это одно из положений, которым в метафизике приписывалось большое значение. В этом положении можно либо усматривать лишь бессодержательную тавтологию: ничто есть ничто; либо, если действительным смыслом этого положения должно быть [высказывание о] *становлении*, то следует сказать, что так как из *ничего становится только ничто*, то на самом деле здесь нет речи о *становлении*, ибо ничто так и остается здесь ничем. Становление означает, что ничто не остается ничем, а переходит в свое иное, в бытие. — Если позже метафизика, особенно христианская, отвергла положение о том, что из ничего ничего не происходит, то она этим утверждала, что ничто переходит в *бытие*; как бы она ни брала последнее положение — в виде ли синтеза или просто в виде представления, — даже в самом несовершенном соединении имеется точка, в которой бытие и ничто встречаются и их различие исчезает. — Положение: *из ничего ничего не происходит, ничто есть именно ничто*, приобретает свое настоящее значение благодаря тому, что противопоставляется *становлению* вообще и, следовательно, также сотворению мира из ничего. Те, кто высказывает и даже горячо отстаивает положение: ничто есть именно ничто, не сознают, что они тем самым соглашаются с абстрактным *пантеизмом* элеатов и по сути дела также и со спинозовским пантеизмом. Философское воззрение, которое считает принципом положение «бытие — это только бытие, ничто — это только ничто», заслуживает названия *системы тождества*; это абстрактное тождество составляет сущность пантеизма.

Если вывод, что бытие и ничто суть одно и то же, взятый сам по себе, кажется удивительным или парадоксальным, то не следует больше обращать на это внимание; скорее приходится удивляться удивлению тех, кто показывает себя таким новичком в философии и забывает, что в этой науке встречаются совсем иные опреде-

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

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

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

которое как определенное представляется соотнесенным с другим содержанием.

Это соображение касается того, что составляет один из главных моментов в кантовской критике онтологического доказательства бытия бога, которую, однако, мы здесь рассматриваем лишь в отношении встречающегося в ней различия между бытием и ничто вообще и между *определенными* бытием или небытием. — Как известно, это так называемое доказательство заранее предполагает понятие существа, которому присущи все реальности и, следовательно, также существование, каковое также было принято за одну из реальностей. Кантова критика напирает, главным образом, на то, что *существование* или *бытие* (которые здесь считаются равнозначными) не есть *свойство* или *реальный предикат*, т. е. не есть понятие чего-то такого, что можно прибавить к *понятию* какой-нибудь вещи*. — Кант хочет этим сказать, что бытие не есть определение содержания. — Стало быть, продолжает он, действительное не содержит в себе чего-либо большего, чем возможное; сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров, а именно первые не имеют другого определения содержания, чем последние. Для этого, рассматриваемого как изолированное, содержания в самом деле безразлично, быть или не быть; в нем нет никакого различия бытия или небытия, это различие вообще не затрагивает его: сто талеров не сделаются меньше, если их нет, и больше, если они есть. Различие должно прийти откуда-то извне. — «Но, — напоминает Кант, — мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности *предмет* не только аналитически содержитя в моем понятии, но и *прибавляется синтетически к моему понятию* (которое служит *определением моего состояния*), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия»³⁰.

Здесь предполагаются — если сохранить выражения Канта, не свободные от запутывающей тяжеловесности, — двоякого рода состояния: одно, которое Кант называет понятием и под которым следует понимать представление,

* Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff²⁹.

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

Как выражается Кант, «посредством существования нечто вступает в контекст совокупного опыта». «Благодаря этому мы получаем одним предметом *восприятия* больше, но наше *понятие* о предмете этим не обогащается»³¹. — Это, как вытекает из предыдущего разъяснения, означает следующее: посредством существования, глав-

ным образом потому, что нечто есть определенное существование, оно находится в связи с иным, и, между прочим, также с неким воспринимающим. — Понятие ста талеров, говорит Кант, не обогащается от того, что их воспринимают. *Понятием* Кант здесь называет означенные выше *изолированно* представляемые сто талеров. В такой изолированности они, правда, суть некоторое эмпирическое содержание, но содержание оторванное, не связанное с иным и не имеющее определенности в отношении иного. Форма тождества с собой лишает их соотношения с иным и делает их безразличными к тому, восприняты ли они или нет. Но это так называемое *понятие* ста талеров — ложное понятие; форма простого соотношения с собой не принадлежит самому такому ограниченному, конечному содержанию; она форма, приданная ему субъективным рассудком и заимствованная им у этого рассудка; сто талеров — это не нечто соотносящееся с собой, а нечто изменчивое и преходящее.

Мышлению или представлению, перед которыми предстает лишь какое-то определенное бытие — наличное бытие, — следует указать на упомянутое выше начало науки, положенное Парменидом, который свое представление и тем самым и представление последующих поколений очистил и возвысил до чистой мысли, до бытия, как такового, и этим создал стихию науки. — То, что составляет *первый шаг в науке*, должно было явить себя *первым и исторически*. И *единое или бытие* в учении элеатов мы должны рассматривать как первый шаг знания о мысли; *вода*³² и тому подобные материальные начала, хотя, по мнению выдвигавших их философов, представляли собой всеобщее, однако как материи они не чистые мысли; *числа*³³ же — это не первая простая и не остающаяся самой собой мысль, а мысль, всецело внешняя самой себе.

Отсылку от *отдельного конечного бытия к бытию*, как таковому, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование. А именно, если поднимают шумиху вокруг этих ста талеров, утверждая, что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю ли я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают такие имущественные

состояния, для которых такое обладание ста талерами будет безразлично, — можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему в самом деле будет безразлично, существуют ли или не существуют эти сто талеров, каково бы ни было их количественное соотношение с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т. е. существует ли он или нет в конечной жизни (ибо имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т. д. Даже *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*³⁴, сказал один римлянин, а тем более должно быть присущее такое безразличие христианину.

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

Примечание 2

[Неудовлетворительность выражения:
единство, тождество бытия и ничто]

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

Рассматриваемое нами положение, таким образом, *содержит* вывод, оно в самом себе есть этот вывод. Но здесь мы должны обратить внимание на следующий недостаток: сам вывод не *выражен* в положении; только внешняя рефлексия познает его в нем. — По этому поводу следует уже в самом начале сделать общее замечание, что положение в *форме суждения* не пригодно для выражения спекулятивных истин. Знакомство с этим обстоятельством могло бы устраниТЬ многие недоразумения относительно спекулятивных истин. Суждение есть отношение *тождества* между субъектом и предикатом, при этом абстрагируются от того, что у субъекта еще многие [другие] определенности, чем те, которыми обладает предикат, и от

того, что предикат шире субъекта. Но если содержание спекулятивно, то и *нетождественное* в субъекте и предикате составляет существенный момент, однако в суждении это не выражено. Парадоксальный и странный свет, в котором не освоившимся со спекулятивным мышлением представляются многие положения новейшей философии, часто зависит от формы простого суждения, когда она применяется для выражения спекулятивных выводов.

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

чем больше те предметы, о которых оно высказывается, являются себя просто различными. Постольку было бы поэтому лучше вместо «единства» говорить лишь «нераздельность» и «неразделимость»; но эти слова не выражают того, что есть утвердительного в соотношении целого.

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

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

Требование указать различие между бытием и ничто

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

П р и м е ч а н и е 3 [Изолирование этих абстракций]

Единство, моменты которого, бытие и ничто, даны как неразделимые, в то же время отлично от них самих и таким образом есть в отношении их некое *третье*, которое в своей самой характерной форме есть *становление*. *Переход* есть то же, что и становление, с той лишь разницей, что оба [момента], от одного из которых совершается пе-

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

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

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

Самые красноречивые, быть может, забытые описания причины того, почему невозможно от некоторой абстракции прийти к чему-то дальнейшему и к их объединению, дает Якоби в интересах своей полемики с кантовским априорным синтезом самосознания в своей статье «О предпринятой критицизмом попытке довести разум до рассудка» (Jac. Werke, III Bd.). Он ставит (стр. 113) задачу так, что требуется в чем-то чистом, будь то чистое сознание, чистое пространство или чистое время, обнаружить возникновение или порождение некоего синтеза. «Пространство есть *одно*, время есть *одно*, сознание есть *одно*; скажите же, каким образом какое-либо из этих трех *«одно»* в самом себе, в своей *чистоте* приобретает характер многообразия? Каждое из них есть лишь нечто *одно* и не есть *никакое иное*: одинаковость (*Einerleiheit*), «этот», «эта», «это» в их *тождестве* (*eine Der-Die-Das-Selbigkeit*) без того, что присуще «этому», «этой», «этому» (*ohne Derheit, Dieheit, Dasheit*), ибо оно еще дремлет вместе с «этот», «эта», «это» в бесконечности=0 неопределенного, из которой еще только должно произойти все и всякое *определенное!* Чем вносится *конечность* в эти три бесконечности? Что оплодотворяет a priori пространство и время числом и мерой и превращает их в нечто чистое *многообразное?* Что приводит в колебание чистую спонтанность («Я») (*Ich*)? Каким образом его чистая гласная получает согласную, или, лучше сказать, каким образом приостанавливается, прерывая само себя, его *беззвучное непрерывное дуновение*, чтобы приобрести по крайней мере некоторый род гласной, некоторое *ударение?*» — Как видно, Якоби очень определенно признавал абсурдность (*Unwesen*) абстракции, будь она так называемое абсолютное, т. е. лишь абстрактное, пространство, или такое же время, или такое же чистое сознание, «Я». Он настаивает на этом, чтобы доказать, что продвижение к иному — к условию синтеза — и к самому синтезу невозможно. Этот интересующий нас синтез не следует понимать как связь *внешне* уже имеющихся определений, — отчасти дело идет о порождении некоторого второго, присоединяющегося к некоторому первому, о порождении некоторого определенного, присоединяющегося к неопределенному первоначальному, отчасти же об *имманентном* синтезе, синтезе a priori, — о *в-себе-и-для-себя-сущем единстве различных [моментов]. Становление*

и есть этот имманентный синтез бытия и ничто. Но так как синтезу ближе всего по смыслу внешнее сведение вместе [определений], находящихся во внешнем отношении друг к другу, то справедливо перестали пользоваться на-званиями «синтез», «синтетическое единство». — Якоби спрашивает, *каким образом* чистая гласная «Я» получает согласную, *чтобы* вносит определенность в неопределенность? На вопрос: *что?* — было бы нетрудно ответить, и Кант по-своему дал ответ на этот вопрос. А вопрос: *как?* означает: каким способом, по каким отношениям и т. п., и требует, стало быть, указать некоторую особую категорию; но о способе, о рассудочных категориях здесь не может быть и речи. Вопрос: *как?* сам представляет собой одну из дурных манер рефлексии, которая спрашивает о постижимости, но при этом берет предиссылкой свои застывшие категории и тем самым знает наперед, что она вооружена против ответа на то, о чем она спрашивает. Более высокого смысла, заключенного в вопросе о *необходимости* синтеза, он не имеет также и у Якоби, ибо последний, как сказано, крепко держится за абстракции, защищая утверждение о невозможности синтеза. С особынной наглядностью он описывает (стр. 147) процедуру, посредством которой достигают абстракции пространства. «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что я когда-либо что-нибудь видел, слышал, к чему-либо прикасался, причем я определенно не должен делать исключения и для самого себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение, и это последнее забвение я должен осуществить самым старательным образом именно потому, что оно всего труднее. И все вообще я должен всецело и полностью *удалить*, как я его уже мысленно устранил, и ничего не должен сохранить, кроме одного лишь *насильственно остановленного созерцания* одного лишь бесконечного *неизменного пространства*. Я поэтому не вправе снова в него мысленно *включать* самого себя как нечто отличное от него и, однако, связанное с ним; я не вправе просто давать себя *окружить* и *проникнуться* им, а должен полностью *перейти* в него, стать с ним единым, превратиться в него; я не должен ничего оставить от себя, кроме самого *этого моего созерцания*, чтобы рассматривать это созерцание как истинно самостоятельное, независимое, единое и единственное представление».

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

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

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

повторение, а только неразличенное простое бытие. — Но есть ли это еще синтез, если Якоби опускает как раз то, благодаря чему единство есть синтетическое единство?

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

Но речь идет не о показывании эмпирической ничтожности пустого пространства и т. д. Сознание может, конечно, путем абстрагирования наполнить себя и таким неопределенным [содержанием], и фиксированные абстракции — это мысли о чистом пространстве, чистом времени, чистом сознании, чистом бытии. Должна быть показана ничтожность мысли о чистом пространстве и т. д., т. е. ничтожность чистого пространства *самого по себе* и т. д.,

т. е. должно быть показано, что оно, как таковое, уже есть своя противоположность, что в него самого уже про никла его противоположность, что оно уже само по себе есть совершившийся выход (*das Herausgegangensein*) из самого себя — определенность.

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

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

С помощью этого напоминания можно представить или даже, как это называют, *объяснить*³⁵ и *сделать постижимым* переход бытия в ничто как нечто даже легкое и тривиальное: бытие, сделанное [нами] началом науки, есть, разумеется, ничто, ибо абстрагироваться можно от

всего, а когда мы от всего абстрагировались, остается ничто. Но, можно продолжить, тем самым начало [здесь] не нечто утвердительное, не бытие, а как раз ничто, и ничто оказывается в таком случае и концом; оно оказывается этим концом в такой же мере, как непосредственное бытие, и даже в еще большей мере, чем последнее. Проще всего дать такому резонерству полную волю и посмотреть, каковы результаты, которыми оно кичится. То обстоятельство, что согласно этому ничто оказалось бы результатом этого резонерства и что теперь следует начинать (как в китайской философии) с ничто — ради этого не стоило бы и пальцем шевельнуть, ибо раньше, чем мы шевельнули бы им, это ничто точно так же превратилось бы в бытие (см. выше: В. Ничто). Но, далее, если бы предполагали такое абстрагирование от всего, а ведь это все есть сущее, то следует отнести к нему более серьезно; результат абстрагирования от всего сущего — это прежде всего абстрактное бытие, бытие вообще; так, в космологическом доказательстве бытия бога из случного бытия мира (в этом доказательстве возываются над таким бытием) бытие поднимается нами выше и приобретает определение бесконечного бытия. Но, разумеется, можно абстрагироваться и от этого чистого бытия, присоединить и бытие ко всему, от чего уже абстрагировались; тогда остается ничто. Затем, если решить забыть мышление об этом ничто, т. е. о его переходе в бытие, или если бы ничего не знали об этом, можно продолжать в стиле этой возможности; а именно можно (слава богу!) абстрагироваться также и от этого ничто (создание мира и в самом деле есть абстрагирование от ничто), и тогда остается не ничто, ибо как раз от него абстрагируются, а снова приходят к бытию. — Эта возможность дает внешнюю игру абстрагирования, причем само абстрагирование есть лишь одностороннее действование отрицательного. Сама эта возможность состоит прежде всего в том, что для нее бытие так же безразлично, как и ничто, и что в какой мере каждое из них исчезает, в такой же мере и возникает; но столь же безразлично, отправляться ли от действияния ничто или от ничто; действие ничто, т. е. одно лишь абстрагирование, есть нечто истинное не больше и не меньше, чем чистое ничто.

Ту диалектику, в соответствии с которой Платон трактует в «Пармениде» единое, также следует признать боль-

шие диалектикой внешней рефлексии. Бытие и единое суть оба элеатские формы, представляющие собой одно и то же. Но их следует также отличать друг от друга. Такими и берет их Платон в упомянутом диалоге. Удалив из единого разнообразные определения целого и частей, бытия в себе и бытия в ином и т. д., определения фигуры, времени и т. д., он приходит к выводу, что единому не присуще бытие, ибо бытие присуще некоторому нечто не иначе, как в соответствии с одним из указанных способов (р. 141, e, Vol. III, ed. Steph.)³⁶. Затем Платон рассматривает положение: *единое есть*; и у него можно проследить, каким образом, согласно этому положению, совершается переход к *небытию единого*: это происходит путем *сравнения* обоих определений предположенного положения: *единое есть*. В этом положении содержится единое и бытие, и «единое есть» содержит нечто большее, чем если бы мы сказали лишь: «единое». В том, что они различны, раскрывается содержащийся в положении момент отрицания. Ясно, что этот путь имеет некое предположение и есть некоторая внешняя рефлексия.

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

Точно так же обстоит дело и с *ничто*, только противоположным образом, и эта рефлексия известна и довольно

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

Однако при таком показывании ничто в некотором *наличном бытии* обычно все еще предстает следующее отличие его от бытия: наличное бытие ничто (*des Nichts*) вовседе не присуще ему самому, оно, само по себе взятое, не имеет в себе бытия, оно не *есть* бытие, как такое; ничто есть-де лишь отсутствие бытия; так, тьма — это лишь *отсутствие* света, холод — отсутствие тепла и т. д. Тьма имеет-де значение лишь в отношении к глазу, во внешнем сравнении с положительным, со светом, и точно так же холод есть нечто лишь в нашем ощущении; свет же, тепло, как и бытие, суть сами по себе объективное, реальное, действенное, обладают совершенно другим качеством и достоинством, чем указанные отрицательные [моменты], чем ничто. Часто приводят как очень важное соображение и значительное знание утверждение, что тьма есть лишь *отсутствие* света, холод — лишь *отсутствие* тепла. Относительно этого остроумного соображения можно, оставаясь в этой области эмпирических предметов, с эмпирической точки зрения заметить, что в самом деле тьма оказывается действенным в свете, обусловливая то, что свет становится цветом³⁷ и лишь благодаря этому сообщая ему зримость, ибо, как мы сказали раньше, в чистом свете так же ничего не видно, как и в чистой тьме. А зримость есть такая действенность в глазу, в которой указанное отрицательное принимает такое

же участие, как и свет, считающийся реальным, положительным; и точно так же холод дает себя достаточно почувствовать воде, нашему ощущению и т. д., и если мы ему отказываем в так называемой объективной реальности, то от этого в нем ничего не убывает. Но, далее, достойно порицания то, что здесь, как и выше, говорят о чем-то отрицательном, обладающем определенным содержанием, идут дальше самого ничто, по сравнению с которым у бытия не больше и не меньше пустой абстрактности. — Однако следует тотчас же брать холод, тьму и тому подобные определенные отрицания сами по себе и посмотреть, что этим положено в отношении их всеобщего определения, с которым мы теперь имеем дело. Они должны быть не ничто вообще, а ничто света, тепла и т. д., ничто чего-то определенного, какого-то содержания; они, таким образом, если можно так выразиться, определенные, содержательные ничто. Но определенность, как мы это еще увидим дальше, сама есть отрицание; таким образом, они отрицательные ничто; но отрицательное ничто есть нечто утвердительное. Превращение ничто через его определенность (которая раньше представляла как некое *наличное бытие* в субъекте или в чем бы то ни было другом) в некоторое утвердительное представляется сознанию, застравшему в рассудочной абстракции, как верх парадоксальности; как ни прост взгляд, что отрицание отрицания есть положительное, он, быть может, именно из-за самой этой его простоты представляется чем-то тривиальным, с которым гордому рассудку нет поэтому надобности считаться, хотя это имеет свое основание, — а между тем оно не только имеет свое основание, но благодаря всеобщности таких определений обладает бесконечным распространением и всеобщим применением, так что все же следовало бы с ним считаться.

Относительно определения перехода бытия и ничто друг в друга можно еще заметить, что этот переход следует постигать, не прибегая к дальнейшим определениям рефлексии. Он непосредствен и всецело абстрактен из-за абстрактности переходящих моментов, т. е. вследствие того, что в этих моментах еще не положена определенность другого, посредством чего они переходили бы друг в друга; ничто еще не *положено* в бытии, хотя бытие есть *по своему существу* ничто, и наоборот. Поэтому недопустимо применять здесь дальнейшие определенные опосред-

ствования и понимать бытие и ничто находящимися в каком-то отношении, — этот переход еще не отношение. Недозволительно, стало быть, говорить: ничто — основание бытия или бытие — основание ничто; ничто — причина бытия и т. д.; или сказать: переход в ничто возможен лишь *при условии*, что нечто есть, или: переход в бытие возможен лишь *при условии*, что есть небытие. Род соотношения не может получить дальнейшее определение, если бы не были в то же время далее определены соотносимые стороны. Связь основания и следствия и т. д. имеет своими сторонами, которые она связывает, уже не просто бытие и просто ничто, а непременно такое бытие, которое есть основание, и нечто такое, что, хотя и есть лишь нечто положенное, несамостоятельное, однако не есть абстрактное ничто.

Примечание 4 [Непостижимость начала]

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

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

случае бытие должно было бы содержать ничто, но бытие — это только бытие, а не своя противоположность.

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

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

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

Приведенное рассуждение, делающее ложное предположение об абсолютной раздельности бытия и небытия и

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

2. Моменты становления: возникновение и прехождение

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

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

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

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

3. Снятие становления

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

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

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

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

П р и м е ч а н и е
[Выражение «снятие»]

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

Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец. Само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохранившееся, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. — Указанные два определения *снятия* можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное звучание; в немецком языке много таких слов. Двоякий смысл латинского слова tollere (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: tollendum esse Octavium)³⁸ не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] возвышения. Нечто снято лишь постольку, поскольку оно вступило в единство со своей противоположностью; для него, взятого в этом более точном определении как нечто рефлектированное, подходит название *момента*. *Вес* и *расстояние* от некоторой точки называются в рычаге его механическими *моментами* из-за тождественности оказываемого ими действия при всем прочем различии между такой реальностью, как вес, и такой идеальностью, как чисто пространственное определение, линия (см. «Энциклопедию философских наук», изд. 3-е, § 261, примечание). —

Еще чаще придется обращать внимание на то, что в философской терминологии рефлектированные определения обозначены латинскими терминами³⁹ либо потому, что в родном языке для них нет терминов, либо же, если, как в данном случае, в нем имеются такие термины, потому, что термин, которым располагает родной язык, больше напоминает о непосредственном, а иностранный термин — больше о рефлектированном.

Более точный смысл и выражение, которые бытие и ничто получают, поскольку они стали теперь *моментами*, должны выявиться при рассмотрении наличного бытия, как единства, в котором они сохранены. Бытие есть бытие и ничто есть ничто лишь в их отличии друг от друга; но в их истине, в их единстве, они исчезли как эти определения и суть теперь иное. Бытие и ничто суть одно и то же; именно потому, что они одно и то же, они уже не бытие и ничто и имеют различное определение: в становлении они были возникновением и превращением; в наличном бытии как по-иному определенном единстве они опять-таки по-иному определенные моменты. Это единство остается отныне их основой, которую они уже больше не покинут, чтобы не возвращаться к абстрактному значению бытия и ничто.

ГЛАВА ВТОРАЯ НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ

Наличное бытие есть *определенное* бытие; его определенность есть *сущая определенность, качество*. Своим качеством *нечто* противостоит *иному*, оно *изменчиво*⁴⁰ и *конечно*, определено всецело отрицательно не только в отношении иного, но и в самом себе. Это его отрижение прежде всего по отношению к конечному нечто есть *бесконечное*; абстрактная противоположность, в которой выступают эти определения, разрешается в лишенную противоположности бесконечность, в *для-себя-бытие*.

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

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