

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

§ 160 [341]

Понятие есть то, что *свободно как сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *тотальность*, в которой каждый из моментов есть *целое*, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть *в-себе-и-для-себя-определенное*.

§ 161 [343]

Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, но есть *развитие*, так как различенное одновременно непосредственно положено как тождественное с другим и с целым и определенность положена как свободное бытие целостного понятия.

§ 162 [343] *

Учение о понятии делится на: 1) учение о субъективном, или *формальном*, понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об *объективности*; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине.

Примечание. Обычная логика содержит в себе только те предметы, которые здесь составляют *часть третьей* части всей логики, и, кроме того, уже рассмотренные выше так называемые законы мышления; а в прикладной логике сохраняется еще кое-что о познании, причем связывают с этим также психологический, метафизический и даже эмпирический материал, который вводится потому, что эти формы мышления все же недостаточны сами по себе; но с введением этого материала наука логики потеряла определенность направления. Сами же формы мышления, которые по крайней мере входят в собственную область логики, рассматриваются лишь как определения сознательного, притом лишь рассудочного, а не разумного мышления.

Предыдущие логические определения, определения бытия и сущности, суть, правда, не только определения мысли; в своем переходе, в

диалектическом моменте и в своем возвращении в самое себя и в тотальность они обнаруживаются как *понятия*. Но они суть (ср. § 84 и 112) лишь *определенные понятия*, понятия в себе, или, что одно и то же, понятия *для нас*, так как то *другое*, в которое каждое определение *переходит* или в котором оно *светится видимостью* (*scheint*) и, следовательно, есть как нечто относительное, не определено как *особенное*, а их третье еще не определено как *единичное*, или *субъект*, не положено тождество определения в его противоположном, его свободы, потому что это определение не есть *всеобщность*. То, что обычно понимают под *понятиями*, представляет собой *рассудочные определения* или лишь общие *представления*; они поэтому вообще суть *конечные определения* (ср. § 62).

Логику понятия обычно понимают как лишь *формальную науку*, т. е. думают, что она интересуется лишь *формой* понятия, суждения и умозаключения как таковой, но совершенно не интересуется тем, *истинно ли* нечто; или, другими словами, считается, что ответ на последний вопрос зависит исключительно лишь от *содержания*. Если бы логические формы понятия действительно были мертвыми, недейственными и безразличными вместилищами представлений или мыслей, то знание их было бы совершенно ненужным для истины делом, без которого вполне можно было бы обойтись. Но на самом деле формы понятия суть, как раз наоборот, *живой дух действительного*, а в действительном истинно лишь то, что истинно *в силу этих форм, через них и в них*. Но истинность этих форм, взятых для себя, точно так же, как и их необходимая связь, никогда до сих пор не рассматривалась и не служила предметом исследования.

A. СУБЪЕКТИВНОЕ ПОНЯТИЕ

a. Понятие как таковое

§ 163 [345] *

Понятие как таковое содержит в себе: 1) момент *всеобщности*, как свободное равенство с самим собой в его определенности, 2) момент *особенности, определенности*, в которой всеобщее остается незамутненно равным самому себе, и 3) момент *единичности*, как рефлексию-в-самое-себя определеностей всеобщности и особенности, отрицатель-

ное единство с собой, которое есть *в-себе-и-для-себя*-определенное и вместе с тем тождественное с собой, или всеобщее.

Примечание. Единичное есть то же самое, что и действительное, но первое произошло из понятия и, следовательно, в качестве всеобщего, положено как отрицательное тождество с собой. Так как действительное вначале лишь *в себе* или *непосредственно* есть единство сущности и существования, то оно может действовать. Единичность же понятия есть безусловно *действующее* и действует при этом уже не подобно *причине*, которая по видимости производит некое другое; единичность понятия производит *самое себя*. Но единичность следует при этом брать не в смысле лишь *непосредственной* единичности, в том смысле, в каком мы говорим о единичных вещах или единичных людях; эта определенность единичности появляется впервые лишь в суждении. Каждый момент понятия сам есть целое понятие (§ 160), но единичность, субъект есть понятие, *посоженное* как тотальность.

§ 164 [347] *

Понятие целиком *конкретно*, потому что отрицательное единство с собой как определенность в себе и для себя, которая есть единичность, само составляет свое отношение с собой, всеобщность. Поэтому моменты понятия не могут быть обособлены друг от друга. Рефлексивные определения должны быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, обособленно от противоположных определений; но так как в понятии их *тождество положено*, то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими.

Примечание. Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собой *исключительно в том смысле*, что оно содержит в себе одновременно особенное и единичное. Особенное, далее, есть различенное, или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобще в самом себе и есть как единичное. Точно так же единичное есть единичное в том смысле, что оно есть *субъект*, основа, содержащая в самом себе род и вид, само есть субстанциальное. Ясность понятия есть *посоженная* нераздельность моментов в их различии (§ 160), ясность, которая не нарушается и не омрачается никаким различием, но остается прозрачной.

Нет ничего обычнее утверждения, что понятие есть нечто *абстрактное*. Это отчасти правильно постольку, поскольку мышление вообще, а не эмпирически-конкретное чувственное служит его стихией; кроме того, это правильно постольку, поскольку понятие еще не есть *идея*. В меру этого субъективное понятие еще формально; оно, однако, формально вовсе не в том смысле, будто оно должно иметь или получить еще и другое содержание, кроме его собственного. Будучи само абсолютной формой, оно есть всяческая *определенность*, но так, как эта определенность есть в своей истине. Поэтому понятие, будучи абстрактным, есть, однако, конкретное, и именно целиком конкретное есть субъект как таковой. Абсолютно конкретное есть дух (см. прим. к § 159), понятие, поскольку оно *существует* как понятие, отличающее себя от своей объективности, которая, однако, несмотря на это различие, остается *его* объективностью. Всякое другое конкретное, как бы оно ни было богато, не в такой мере внутренне тождественно с собой и поэтому не в такой мере конкретно в себе; менее же всего конкретно то, что обычно понимают под конкретным, — внешне связанное многообразие. То, что называют понятиями и даже определенными понятиями (например, человек, дом, животное и т. д.), суть простые определения и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия.

§ 165 [349] *

Момент единичности впервые полагает моменты понятия как различия, так как единичность есть отрицательная рефлексия понятия в самое себя, и поэтому единичность есть *прежде всего* свободное различие понятия как *первое отрицание*; тем самым полагается *определенность* понятия, но определенность как *особенность*, т. е. *положено*, что различные моменты, во-первых, обладают в отношении друг друга лишь определенностью моментов понятия, и, во-вторых, положено также их тождество: одно есть другое; эта *положенная* особенность понятия есть *суждение*.

Примечание. Обычное разделение понятий на ясные, отчетливые и адекватные принадлежит не учению о понятии, а психологии, так как

под ясными и отчетливыми понятиями имеют в виду *представления*; причем под ясным представлением разумеется абстрактное, простое представление, а под отчетливым — такое представление, в котором выделен еще какой-нибудь *признак*, т. е. какая-нибудь определенность, служащая указанием для *субъективного* познания. Нет более красноречивого признака внешнего характера и упадка логики, чем эта излюбленная категория *признака*. То, что называется *адекватным* понятием, больше намекает на подлинное понятие и даже на идею, но и оно еще не выражает ничего другого, кроме того формального обстоятельства, что понятие, а также представление соответствуют своему объекту — внешней вещи. В основании деления понятий на так называемые *субординированные* и *координированные* лежит лишенное понятия различение между всеобщим и особым, отношение и соотношение между которыми имеет своим основанием некоторую внешнюю рефлексию. Далее, разделение понятий на *контрарные* и *контрадикторные*, *утвердительные* и *отрицательные* и т. д. есть не что иное, как случайный набор определенностей мысли, которые сами по себе принадлежат сфере бытия или сущности, где они уже были нами рассмотрены, и которые не имеют никакого отношения к определенности понятия как таковой. Подлинные различия понятия — всеобщее, особым и единичное — также составляют его *виды* лишь постольку, поскольку они насилино удерживаются раздельно друг от друга внешней рефлексией. Имманентное различие и определение понятия имеют место в *суждении*, ибо процесс суждения есть процесс определения понятия.

b. Суждение

§ 166 [350] *

Суждение есть понятие в его особенности, как различающее *отношение* своих моментов, которые положены как для себя сущие и вместе с тем тождественные с собой, а не друг с другом.

Примечание. Говоря о суждении, обычно мыслят *самостоятельные* крайности, субъект и предикат: субъект есть вещь или самостоятельное определение, предикат есть также всеобщее определение, которое находится вне этого субъекта (скажем, в моей голове), а затем я присоединяю предикат к субъекту и таким образом образую суждение. Однако так

как при помощи связки *есть* предикат указывает (aussagt) на субъект, то это внешнее, субъективное *подведение* субъекта под предикат снова снимается, и суждение берется как некое определение самого *предмета*. Этимологическое значение слова Urteil (суждение) в нашем языке глубже и выражает первичное единство понятия, которое, различаясь, производит *первоначальное деление*, чем и является суждение поистине.

Абстрактное суждение выражается в предложении: «*Единичное есть всеобщее*». Это те определения, которые имеют по отношению друг к другу *субъект* и *предикат* первоначально, когда моменты понятия берутся в их непосредственной определенности или первой абстракции (предложения «*Особенное есть всеобщее*» и «*Единичное есть особенное*» составляют дальнейшее определение суждения). Удивительно отсутствие наблюдательности, в результате которого мы не находим в логиках указания на тот факт, что в *каждом* суждении высказывается положение «*Единичное есть всеобщее*» или, еще определеннее, «*Субъект есть предикат*» (например, «*Бог есть абсолютный дух*»). Конечно, определения — единичность и всеобщность, субъект и предикат — различны, но тем не менее это не устраниет того вполне всеобщего *факта*, что каждое суждение высказывает эти определения как тождественные.

Связка «есть» вытекает из природы понятия, согласно которой оно в своем *овнешнении* (Entäußerung) *тождественно* с собой; единичное и всеобщее как *его* моменты суть такие определенности, которые не могут быть изолированы. Предшествовавшие рефлексивные определенности в своих отношениях (Verhältnissen) имеют *также* и соотношение друг с другом (die Beziehung aufeinander), но их связь есть лишь *обладание* (Haben), а не *бытие* (Sein), не есть *тождество, положенное как таковое*, или *всеобщность*. В суждении мы поэтому впервые видим истинную *особенность* понятия, ибо суждение есть определенность или различие понятия — определенность, которая, однако, остается *всеобщностью*.

§ 167 [352] *

Суждение обычно берется в *субъективном* смысле как *операция* и *форма*, имеющая место лишь в *самосознающем* мышлении. Но этого различия нет еще в логике, и суждение следует брать в том совершенно всеобщем смысле, что *все вещи суть суждения*, т. е. суть *единичные*, име-

ющие в себе некую *всеобщность* или внутреннюю природу, или, иными словами, они *суть индивидуализированное, одниничное всеобщее*; всеобщность и единичность в них отличны друг от друга и в то же самое время тождественны.

Примечание. Вышеуказанному, лишь субъективному толкованию суждения, согласно которому я *приписываю* некоему субъекту некий предикат, противоречит явно объективное выражение суждений: «Роза есть красная», «Золото есть металл» и т. д., — значит, не я *приписываю* субъекту некое свойство.

Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним, — состояние, отдельный поступок и т. п.: «Цезарь родился в Риме в таком-то году, вел в продолжение десяти лет войну в Галлии, перешел Рубикон» и т. д. — все это предложения, а не суждения. Совершенно нелепо также утверждать, что такого рода предложения, как, например, «Я сегодня хорошо спал» или: «Становитесь под ружье!», могут быть облечены в форму суждения. Лишь в том случае предложение «Мимо проезжает карета» было бы суждением, а именно субъективным суждением, если бы подвергалось сомнению, является ли каретой движущийся мимо предмет или движется ли предмет или тот пункт, с которого мы его наблюдаем, — лишь в том, следовательно, случае, когда мы стремимся найти определение для еще неопределенного надлежащим образом представления.

§ 168 [353]

Точной зрения суждения является *конечность*, и *конечность* вещей с этой точки зрения состоит в том, что они суть некоторое суждение, что хотя их наличное бытие и их всеобщая природа (их тело и их душа) соединены друг с другом, ибо в противном случае они были бы ничто, все же эти их моменты уже различны между собой и вообще отделимы друг от друга.

§ 169 [353] *

В абстрактном суждении «Единичное есть всеобщее» субъект как то, что отрицательно относится к себе, есть непосредственно *конкретное*,

предикат же, напротив, есть *абстрактное*, неопределенное *всеобщее*. Но так как они связаны через *есть*, то предикат также должен содержать в своей всеобщности определенность субъекта; таким образом, эта определенность есть *особенность*, и последняя есть *положенное тождество* субъекта и предиката; определенность, следовательно, как равнодушная к этому различию формы здесь есть *содержание*.

Примечание. Лишь в предикате субъект получает свою четкую определенность и содержание; сам по себе он поэтому — одно лишь представление или пустое наименование. В суждениях «Бог есть всереальное существо» и т. д. или «*Абсолютное тождественно с собой*» и т.д. *бог, абсолютное* представляют собой голое наименование; только в предикате говорится, что *представляет собой* субъект. Что такое этот конкретный субъект еще помимо того, это *данного* суждения не касается (ср. § 31).

§ 170 [354]

Что же касается более строгого определения субъекта и предиката, то следует сказать, что *первый* как отрицательное отношение с самим собой (§ 163, 166, примечание) есть то прочное, лежащее в основании, в котором предикат обладает и своей устойчивостью и присутствует идеально (он *присущ* субъекту); и так как субъект вообще и *непосредственно* конкретен, то определенное содержание предиката есть лишь *одна из многих* определенностей субъекта, и последний богаче и шире предиката.

Предикат, наоборот, как всеобщее обладает самостоятельной устойчивостью и равнодушен к тому, есть данный субъект или нет его; он выходит за пределы субъекта, *подводит* его под себя и со своей стороны шире субъекта. Только *определенное содержание* предиката (предшествующий параграф) составляет тождество субъекта и предиката.

§ 171 [354] *

Субъект, предикат и определенное содержание, или тождество, положены сначала в суждении в самом их отношении как *различные*, внешние друг другу. Но *в себе*, т. е. согласно понятию, они *тождественны*, так

как конкретная тотальность субъекта состоит в том, что он есть не какое-нибудь неопределенное многообразие, а только *единичность*, есть особенное и всеобщее в некотором тождестве, и именно это единство есть предикат (§ 170). В связке, далее, *тождество* субъекта и предиката хотя и *положено*, но положено сначала как абстрактное *есть*. Согласно этому *тождству*, субъект должен быть *положен* в определении предиката, благодаря чему предикат получает определение субъекта и связка *наполняется*. Это — *далеее определение* суждения, которое через посредство наполненной содержанием связки переходит в *умозаключение*. Само развитие суждения состоит в том, что всеобщность, которая вначале есть только абстрактная, *чувственная всеобщность*, специфицируется как *совокупность всех* (Allheit), *род* и *вид* и, наконец, как развитая *всеобщность понятия*.

Примечание. Только познание процесса определения суждения сообщает *связь* и *смысл* тому, что обыкновенно приводят в логике как *виды* суждения. Помимо того, что обычное перечисление выглядит совершенно случайным, в своем указании различных видов суждения оно есть нечто поверхностное и даже нечто нелепое и дикое. Признаки, которыми отличаются друг от друга положительное, категорическое, ассоциативное суждения, отчасти взяты с потолка, отчасти остаются неопределенными. Различные суждения должны рассматриваться как необходимо вытекающие друг из друга и как *последовательное определение понятия*, ибо само суждение есть не что иное, как *определенное* понятие.

По отношению к обеим предшествовавшим сферам — *бытия* и *сущности* — *определенные понятия* как суждения суть воспроизведения этих сфер, но воспроизведения, положенные в простом отношении понятия.

а) *Качественное суждение*

§ 172 [356] *

Непосредственное суждение есть *суждение наличного бытия*, есть субъект, положенный в некоей всеобщности как в своем предикате, который есть некое непосредственное и, следовательно, чувственное качество. 1) *Положительное суждение* — единичное есть некое особенное.

Но единичное *не* есть некое особенное; говоря точнее, такое единичное качество не соответствует конкретной природе субъекта. 2) *Отрицательное суждение.*

Примечание. Одним из существеннейших логических предрассудков является то, что такого рода качественные суждения, как, например, «роза красна» или «роза не красна», могут содержать в себе истину; они могут быть *правильными*, т. е. правильными в ограниченном круге восприятия, конечного представления и мышления; правильность эта зависит от содержания, которое точно так же есть конечное, само по себе не истинное содержание. Истина же опирается лишь на форму, т.е. на положенное понятие и соответствующую ему реальность; но такая истина не дана в качественном суждении.

§ 173 [358] *

В этом отрицании, как *первом*, субъект еще отнесен к предикату, который благодаря этому оказывается относительно всеобщим и лишь *определенность* которого подвергается отрицанию («роза *не* красна» — подразумевает, что она все же обладает цветом, прежде всего другим цветом, что, однако, было бы снова лишь положительным суждением). Но единичное *не* есть всеобщее. Таким образом, 3) суждение распадается в самом себе: aa) на пустое *тождественное* отношение: единичное есть единичное — *тождественное* суждение и bb) на наличие полнейшее несоответствие между субъектом и предикатом — на так называемое *бесконечное* суждение.

Примечание. Примером последнего служат такие суждения, как, например, «Дух не есть слон», «Лев не есть стол» и т. п., — предложения правильные, но столь же бессмысленные, как и тождественные предложения: «Лев есть лев», «Дух есть дух». Эти предложения, хотя и представляют собой истину непосредственного, так называемого качественного суждения, не суть, однако, вообще суждения и могут встречаться лишь в субъективном мышлении, которое может фиксировать также и неистинную абстракцию. Рассматриваемые объективно, они выражают природу *сущего*, или *чувственных* вещей, выражают именно то, что последние суть распадение на *пустое тождество* и на *наполненное* отношение, которое, однако, есть *качественное инобытие соотнесенных друг с другом*, их полное несоответствие друг другу.

β) *Рефлексивное суждение*

§ 174 [359]

Единичное, положенное в суждении *как единичное* (рефлектируемое в самое себя), обладает некоторым предикатом, в сравнении с которым субъект как относящийся к себе вместе с тем остается неким *другим*. В *существовании* субъект уже более не непосредственно качествен, а находится в *отношении* и в *связи* с чем-то другим, с неким внешним миром. *Всеобщность*, следовательно, получила значение этой относительности (например: полезен, опасен; тяжесть, кислота, затем влечение и т. д.).

§ 175 [360]

1) Субъект, единичное *как единичное* (в *сингулярном* суждении) есть некое всеобщее. 2) В этом соотношении он поднимается над своей единичностью (*Singularität*). Это расширение есть внешнее расширение, субъективная рефлексия, сначала неопределенная *особенность* (в *партикулярном* суждении, которое непосредственно столь же отрицательно, сколь и положительно, единичное разделено в самом себе: оно отчасти соотносится с собой, отчасти с другим). 3) Некоторые суть всеобщее; таким образом, особенность расширена до всеобщности, или, иначе говоря, всеобщность, определенная единичностью субъекта, есть *совокупность всех* (*die Allheit*) (общность, обычная *рефлексивная* всеобщность).

§ 176 [361]

Благодаря тому что субъект определен также как всеобщее, тождество его и предиката, а также вследствие этого и само определение суждения *положены* как безразличные. Это единство *содержания* как всеобщности, тождественной с отрицательной рефлексией субъекта в самое себя, делает отношение суждения *необходимым* отношением.

γ) Суждение необходимости

§ 177 [362]

Суждение необходимости как тождество содержания в его различии: 1) с одной стороны, содержит в предикате *субстанцию или природу субъекта, конкретное всеобщее — род*; а с другой — ввиду того что это всеобщее содержит в себе также и определенность (как отрицательное), оно содержит в себе *исключительную существенную определенность — вид*; таково *категорическое суждение*.

2) В силу своей субстанциальности обе стороны получают формы самостоятельных действительностей, тождество которых есть только *внутреннее тождество*, и, следовательно, действительность одного есть вместе с тем *не его бытие*, а бытие *другого*; таково *гипотетическое суждение*.

3) Когда в этом овнешнении (*Entäußerung*) понятия *положено* одновременно внутреннее тождество, то всеобщее есть род, который в своих исключающих друг друга единичностях тождествен с собой; суждение, которое имеет это всеобщее своими двумя сторонами (всеобщее как такое и всеобщее как круг исключающих друг друга обособлений), суждение, чье *или-или*, а также «*как то, так и это*» есть род, — такое суждение есть *дизъюнктивное суждение*. Всеобщность сначала как род, а теперь также как круг (*als der Umkreis*) ее видов определена и положена этим как *тотальность*.

δ) Суждение понятия

§ 178 [363] *

Суждение понятия имеет своим содержанием понятие, тотальность в простой форме, всеобщее в его совершенной определенности. Субъект 1) есть ближайшим образом некое единичное, имеющее своим предикатом *рефлексию* особенного наличного бытия но отношению к своему всеобщему — согласие или несогласие этих двух определений: хорош, истинен, правилен и т. д. Это — *ассерторическое суждение*.

Примечание. Лишь такого рода суждение, суждение о том, хорош или дурен, истинен, прекрасен и т. д. данный предмет, поступок и т. д.,

называют также и в повседневной жизни словом «судить». Силу суждения не приписывают человеку, который, например, умеет образовывать лишь положительные или отрицательные суждения, вроде следующих: «Эта роза — красная», «Эта картина — красная, зеленая, пыльная» и т. д.

Благодаря принципу непосредственного знания и веры ассерторическое суждение, притязания которого на самодостаточность в обществе признаются скорее неуместными, в философии стало единственной и существенной формой учения. В так называемых философских произведениях, утверждающих этот принцип, можно прочесть сотни и сотни уверений в отношении разума, знания, мышления и т. д., которые, так как внешнему авторитету теперь придают мало значения, стараются снискать себе веру бесконечными повторениями одного и того же.

§ 179 [364]

Ассерторическое суждение в своем вначале непосредственном субъекте не содержит отношения между особенным и всеобщим, которое выражено в предикате. Это суждение есть поэтому лишь некая *субъективная* партикулярность, и ему с равным правом или, скорее, с равным отсутствием права противостоит противоположное уверение. Оно поэтому тотчас же оказывается 2) лишь *проблематическим* суждением. Но раз 3) объективная партикулярность *положена в субъекте*, раз его особенность положена как конститутивная черта (*Beschaffenheit*) его наличного бытия, то субъект выражает теперь отношение этой особенности со своей конститутивной чертой, т. е. отношение со своим родом, выражает, следовательно, то, что (см. предшествующий параграф) составляет содержание предиката: *этот* (непосредственная единичность) *дом* (род), будучи *таким-то и таким-то* (особенность), хорош или плох — таково *аподиктическое* суждение. *Все вещи* суть некий *род* (имеют определение и цель) в некой *единичной* действительности, обладающей неким особенным строем, и их конечность состоит в том, что их особенное может согласовываться или не согласовываться со всеобщим.

§ 180 [365]

Таким образом, субъект и предикат каждый есть все суждение целиком. Непосредственный характер субъекта показывает себя сначала

опосредствующим основанием между единичностью действительности и его всеобщностью, основанием суждения. Что на самом деле положено — это единство субъекта и предиката как само понятие; последнее есть наполнение пустого «есть», связки, и так как его моменты вместе с тем различаются как субъект и предикат, то оно положено как их единство, как опосредствующее их отношение; это — умозаключение.

с. Умозаключение

§ 181 [365] *

Умозаключение есть единство понятия и суждения; оно есть понятие как простое тождество, в которое возвратились различия форм суждения, и оно есть суждение, поскольку оно вместе с тем положено в реальности, а именно в различии своих определений. Умозаключение есть *разумное и все разумное*.

Примечание. Правда, обычно указывается, что умозаключение есть *форма разумного*, но в качестве лишь субъективной формы без какой бы то ни было связи между этой формой и разумным содержанием (например, каким-либо разумным основоположением, поступком, идеей и т.д.). Вообще много и часто говорят о *разумном* и апеллируют к нему, не указывая, в чем состоит *определенность* этого разумного, что она собой представляет, и меньше всего думают при этом об умозаключении. На самом же деле *формальное умозаключение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого-либо разумного содержания. Но так как содержание может быть разумным лишь в силу той определенности, благодаря которой *мышление* есть разум, то оно может быть разумным лишь через форму, которая есть умозаключение. Но последнее есть не что иное, как *положенное* (сначала формально), *реальное понятие*, как это показано в предшествующем параграфе. Умозаключение есть поэтому *существенное основание всего истинного*; и *декониция* абсолютного гласит теперь, что оно есть умозаключение, или, выражая это определение в виде предложения, *все есть умозаключение*. Все есть *понятие*, и его наличное бытие есть различие моментов, так что его *всеобщая* природа сообщает себе внешнюю реальность посредством особенности, и благодаря этому и как отрицатель-

ная рефлексия-в-самое-себя она делает себя *единичным*. Или, наоборот, действительное есть некое *единичное*, которое посредством *особенности* поднимается до *всеобщности* и делает себя тождественным с собой. Действительное есть единое, но оно есть точно так же расхождение моментов понятия, и умозаключение есть круговорот опосредствования его моментов, круговорот, посредством которого оно себя полагает как единое.

§ 182 [366] *

Непосредственное умозаключение состоит в том, что определения понятия, будучи *абстрактными*, находятся лишь во внешнем *отношении* друг к другу, так что мы имеем две *крайности* — *единичность* и *всеобщность*; понятие же как смыкающая эти две крайности середина, есть также лишь *абстрактная особенность*. Крайности, следовательно, положены в качестве *самостоятельных, равнодушных* как друг к другу, так и к своей середине. Это умозаключение есть, таким образом, разумное, в котором нет понятия, формальное *рассудочное умозаключение*. В нем субъект объединяют с некоторой *другой определенностью*; или, иначе говоря, всеобщее подводит под себя через это опосредствование *внешний* ему субъект. Умозаключение разума, напротив, состоит в том, что субъект через опосредствование смыкается *с самим собой*. Таким образом, он лишь теперь становится субъектом, или, иначе говоря, лишь теперь субъект оказывается в самом себе умозаключением разума.

Примечание. В дальнейшем нашем рассмотрении рассудочное умозаключение сохраняет соответственно обычному его истолкованию субъективный вид, вид, который оно имеет, когда говорят, что *мы* делаем такие умозаключения. И действительно, рассудочное умозаключение есть только *субъективное умозаключение*. Но это умозаключение имеет также то объективное значение, что оно выражает лишь *конечность* вещей, но выражает ее тем определенным способом, которого здесь достигла форма. В конечных вещах субъективность как вещность отделима от их свойств, их особенности, но она столь же отделима от их всеобщности; она отделима от последней как тогда, когда эта всеобщность есть голое качество вещи и ее внешняя связь с другими вещами, так и тогда, когда она есть род и понятие вещи.

а) *Качественное умозаключение*

§ 183 [368] *

Первое умозаключение есть *умозаключение наличного бытия*, или *качественное умозаключение*, как было указано в предшествующем параграфе. Его форма есть 1) Е — О — В, т. е. некий субъект как единичное смыкается с неким *всеобщим определением* посредством *некоего качества*.

Примечание. Тот факт, что субъект (*terminus minor*)⁶⁷ обладает кроме определения единичности еще и другими определениями, и что точно так же и другой крайний термин (предикат заключительного предложения, *terminus maior*) кроме того определения, что он есть некое всеобщее, обладает еще дальнейшими определениями, — этот факт не имеет здесь значения; здесь имеют значение и принимаются во внимание только те формы, посредством которых эти члены создают умозаключение.

§ 184 [370] *

Это умозаключение а) совершенно *случайно* по своим определениям, так как средний термин как абстрактная особенность есть *только какая-либо определенность* субъекта, и последний как *непосредственный* и, следовательно, эмпирически-конкретный обладает несколькими такими определенностями; субъект, следовательно, может быть соединен также с *разными другими* всеобщностями, и точно так же *единичная* особенность может в свою очередь иметь в самой себе различные определенности; и с этой стороны, следовательно, субъект может быть отнесен к *различным* всеобщим посредством *одного и того же* *medius terminus*.

Примечание. Формальное умозаключение перестали употреблять скорее потому, что оно вышло из моды, чем потому, что увидели его неправильность, которая оправдала бы его неупотребление. Этот и следующий параграфы показывают ничтожность такого умозаключения для истины.

Согласно указанной в этом параграфе стороне дела, такими умозаключениями можно, что называется, *доказать* самые различные положения. Нужно только брать тот *medius terminus*, от которого можно сде-

лать переход к требуемому определению. Но с другим *средним термином* можно доказать другое, и даже противоположное. Чем конкретнее предмет, тем большим числом сторон, принадлежащих ему и могущих служить *средними терминами*, он обладает. Решение вопроса о том, какая из этих сторон более существенна, должно в свою очередь основываться на таком умозаключении, которое задерживается на отдельной определенности, и также легко можно найти для последней такую сторону и такое *соображение*, согласно которым можно допустить ее *важность и необходимость*.

§ 185 [371]

β) Это умозаключение случайно также в силу имеющейся в нем формы *отношения*. Согласно понятию умозаключения, истинное есть отношение различий посредством некоторой середины, которая есть их единство. Но отношения крайних терминов со средним (так называемых *посылок, большей и меньшей*) представляют собой, скорее, *непосредственные отношения*.

Эта противоположность умозаключения получает в свою очередь выражение в бесконечном *прогрессе*, а именно как требование, чтобы каждая из посылок также была доказана посредством умозаключения; но так как последнее имеет две такие непосредственные посылки, то это все удвоющееся и удвоющееся требование повторяется до бесконечности.

§ 186 [371]

Этот отмеченный здесь (вследствие его эмпирической важности) недостаток умозаключения, которому, взятому в этой форме, приписывается абсолютная правильность, должен снять самого себя в ходе дальнейшего определения умозаключения. Здесь, внутри сферы понятия, как и в суждении, *противоположная* определенность имеется не только *в себе*, но также и положена; таким образом, также и для дальнейшего определения умозаключения мы должны принимать только то, что каждый раз полагается им самим.

Через непосредственное умозаключение, формой которого является Е — О — В, *единичное* опосредуется всеобщим и положено в этом заклю-

чении как всеобщее. Таким образом, единичное как субъект, само становясь всеобщим, есть теперь единство двух крайних терминов и их опосредствование; это дает *вторую фигуру умозаключения*: 2) В — Е — О. Последняя выражает истину первой фигуры, состоящую в том, что опосредствование произошло в единичном и, таким образом, представляет собой нечто случайное.

§ 187 [372] *

Вторая фигура смыкает всеобщее (последнее, определенное в предшествующем заключении через единичность, переходит во вторую фигуру и теперь занимает здесь место непосредственного субъекта) с особым. *Всеобщее*, таким образом, положено этим заключением как особенное, следовательно, как то, что опосредствует крайние термины, место которых теперь занимают другие; это — *третья фигура умозаключения*: 3) О — В — Е.

Примечание. В обычных изложениях так называемые *фигуры умозаключения* (Аристотель справедливо называет только *три* такие фигуры; четвертая фигура есть *излишнее* и даже, можно сказать, нелепое добавление позднейших авторов) лишь рядополагаются, и излагающие их несколько не помышляют о том, чтобы показать их необходимость, а еще меньше — их значение и ценность. Не приходится поэтому удивляться, что позднее фигуры стали рассматриваться как продукты пустого формализма. Но они имеют очень важное значение, основываются на необходимости того, чтобы *каждый момент* в качестве определения понятия сам становился *целым и опосредствующим основанием*. Вопрос же о том, какими определениями должны обладать помимо этого посылки, чтобы в результате получилось *правильное* умозаключение в различных фигурах, должны ли они быть универсальными и т. д. или отрицательными, — этот вопрос составляет предмет *механического исследования*, справедливо преданного забвению вследствие его механической природы, в которой отсутствуют понятие и внутреннее значение. Меньше всего можно ссыльаться на Аристотеля, чтобы доказать важность такого исследования и вообще рассудочного умозаключения. Аристотель, правда, открыл и описал эти, как и многочисленные другие, формы духа и природы. Но в своих метафизических *понятиях*, равно как и в своих *понятиях* природы и духа, он был столь далек от желания положить в

их основание и сделать их критерием форму рассудочного умозаключения, что можно даже сказать, что ни одно из этих понятий не могло бы возникнуть или быть сохранено, если бы оно должно было подчиняться законам рассудка. Несмотря на манеру Аристотеля давать большое количество описательного и рассудочного материала, господствующим у него всегда остается *спекулятивное* понятие, и он не допускает, чтобы в эту форму перешел тот рассудочный процесс умозаключения, который сначала так определенно излагается им.

§ 188 [373]

Так как каждый момент занимал место середины и крайностей, то *снимается определенность* их различий, и умозаключение имеет сначала своим отношением внешнее, лишенное различия моментов тождество рассудка, *равенство*; это — *количественное*, или *математическое*, умозаключение. Если две вещи *равны* третьей, они равны между собой.

§ 189 [374]

Благодаря этому по отношению к *форме* получилось два результата: во-первых, каждый момент, выполняя функцию и занимая место середины, а следовательно, вообще целого, при этом потерял *в себе* односторонность своего абстрактного характера (§ 182 и 184); во-вторых, завершилось *опосредствование* (§ 185), хотя и оно также завершилось только *в себе*, а именно только как *круг взаимно предполагающих друг друга опосредствований*. В первой фигуре Е — О — В обе посылки: Е — О и О — В — еще не опосредствованы; первая посылка опосредствуется в третьей фигуре, а вторая посылка — во второй фигуре. Но каждая из этих двух фигур предполагает для опосредствования своих посылок также и наличие двух других фигур.

Вследствие этого опосредствующее единство понятия не должно больше быть положено лишь как абстрактная особенность, а должно быть положено как *развитое единство единичности и всеобщности* и в первую очередь как *рефлектированное единство* этих определений; *единичность вместе с тем* определена как *всеобщность*. Такая середина дает *умозаключение рефлексии*.

β) Умозаключение рефлексии

§ 190 [374] *

Если середина есть уже 1) не только абстрактная особенная определенность субъекта, но вместе с тем и *все единичные конкретные субъекты*, которые обладают этой определенностью, хотя и наряду с другим, то мы получаем умозаключение *совокупности* (*der Allheit*). Большая посылка как совокупность всех, имеющая субъектом особенную определенность, *средний термин*, сама скорее *предполагает заключение*, которому *предполагана* эта большая посылка. Она опирается поэтому 2) на *индукцию*, середину которой составляет *полное перечисление единичных*, как таковых: а, б, с, д и т. д. Но так как непосредственная эмпирическая единичность отличается от всеобщности и поэтому не может дать полноты, то индукция опирается 3) на *аналогию*, середина которой находится в единичном, но в смысле его существенной всеобщности, его рода или существенной определенности. Первое умозаключение для своего опосредствования отсылает нас ко второму умозаключению, а второе — к третьему. Но последнее не менее первых двух требует определенной в самой себе всеобщности или единичности как рода, после того как формы внешнего отношения единичности и всеобщности были пройдены в фигурах рефлексивного умозаключения.

Примечание. Посредством умозаключения совокупности исправляется вскрытый в § 184 недостаток основной формы умозаключения рассудка, но он исправляется так, что возникает новый недостаток, а именно то, что должно было быть заключением, предполагается большей посылкой как *непосредственное положение*. «Все люди смертны, следовательно, Кай смертен»; «Все металлы электропроводны, следовательно, также, например, электропроводна и медь». Чтобы иметь возможность высказать эти большие посылки, в которых *все* должно означать *непосредственные единичности* и которые должны быть по существу *эмпирическими положениями*, нужно, чтобы еще до того были сами по себе констатированы в качестве правильных положения о *единичном* Кае, о *единичной* меди. Каждому справедливо бросается в глаза не только педантизм, но и пустой, ничего не говорящий формализм таких умозаключений, как: «Все люди смертны, Кай человек и т. д.».

γ) Умозаключение необходимости

§ 191 [377]

Это умозаключение, взятое согласно лишь абстрактным определениям, имеет своей серединой *всеобщее*, подобно тому как умозаключение рефлексии имеет своей серединой *единичность*; последнее умозаключение имеет форму второй фигуры, первое — третьей фигуры (§ 187). Всеобщее здесь положено как существенно определенное в самом себе. В первую очередь 1) *особенное* в значении определенного *рода* или вида есть опосредствующее определение, это имеет место в *категорическом* умозаключении; 2) далее, *единичное* в значении непосредственного бытия, так что оно представляет собой столь же опосредствующее, сколь и опосредствуемое; это имеет место в *гипотетическом* умозаключении; 3) затем опосредствующее *всеобщее* полагается так же, как тотальность своих *обособлений* и как некое *единичное* *особенное*, как исключающая единичность; это имеет место в *дизъюнктивном* умозаключении. Таким образом, в определениях дизъюнктивного умозаключения выступает одно и то же всеобщее, и эти определения представляют собой лишь различные формы его выражения.

§ 192 [377]

Умозаключение взято в предшествующих параграфах, согласно содержащимся в нем различиям, и всеобщим результатом их развития оказывается снятие различиями самих себя и вне-себя-бытие понятия. 1) Каждый из этих моментов обнаруживает себя *тотальностью* моментов, следовательно, целостным умозаключением; они, таким образом, *в себе тождественны*; 2) *отрицание* их различий и их опосредствования составляет *для-себя-бытие*, так что одно и то же всеобщее находится в этих формах, а также положено как их тождество. В этой идеальности моментов процесс умозаключения получает следующее определение: он существенно содержит в себе отрицание определенностей, через которые он существует; он есть, следовательно, опосредствование через снятие опосредствования и смыкание субъекта не с *другим*, а со *снятым другим, с самим собой*.

§ 193 [379] *

Эта *реализация* (Realisierung) понятия, в которой всеобщее есть эта *единая*, ушедшая назад в себя тотальность, чьи различные члены суть также эта тотальность, и которая через снятие опосредствования определила себя как *непосредственное единство*, — эта реализация понятия есть *объект*.

Примечание. Каким бы странным ни казался на первый взгляд этот переход от субъекта, от понятия вообще и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход приемлемым для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется *объектом*, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно понимают не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто конкретное, в себе *законченное* самостоятельное; эта полнота есть *тотальность понятия*. Что *объект* есть также и *предмет*, и *внешнее* некоторому другому, это определяется потом, поскольку он полагает себя в *противоположность субъективному*; здесь же, как то, во что перешло понятие из своего опосредствования, он пока есть лишь *непосредственный*, простой объект; точно так же и понятие впервые определяется как *субъективное* лишь в последующей противоположности.

Объект, далее, есть вообще *единое* (еще не определенное в себе) целое, объективный мир вообще, бог, абсолютный объект. Но объект имеет также различие в себе, распадается в самом себе на неопределенное многообразие (как объективный мир), и каждое из этих *единичных* (Vereinzelten) есть также некий объект, некое в самом себе конкретное, полное, самостоятельное наличное бытие.

Объективность мы сопоставляли с бытием, существованием и действительностью; точно так же мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное непосредственное) с переходом к объективности. *Основание*, из которого происходит существование и рефлексивное отношение, которое снимает себя и переходит в действитель-

ность, есть не что иное, как еще не вполне *положенное понятие*, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное *единство*, а отношение есть лишь соотнесение друг с другом *реальных* сторон, которые лишь должны быть *рефлектированы в самое себя*. Понятие же есть единство их обоих, и объект есть не только существенное, но в самом себе всеобщее единство, содержащее в самом себе не только реальные различия, но и эти же различия как *тотальности*.

Ясно, впрочем, что во всех этих переходах дело идет о чем-то большем, чем лишь о том, чтобы показать вообще неотделимость (*die Unzertrennlichkeit*) понятия или мышления от бытия. Мы часто указывали, что бытие есть только простое отношение с самим собой и что это скучное определение во всяком случае содержится в понятии или также в мышлении. Смысл этих переходов не в том, чтобы брать определения так, как они лишь *содержатся* в понятии (этим недостатком страдает также и онтологическое доказательство бытия божия благодаря положению, гласящему, что бытие есть *одна* из реальностей), а в том, чтобы брать понятие так, как оно *должно быть* определено прежде всего для себя как понятие, с которым эта отдаленная (*entfernte*) абстракция бытия или даже объективности еще не имеет ничего общего, и в том, чтобы, приглядываясь лишь к его определенности как определенности *понятия*, увидеть, переходит ли она и как она переходит в некую форму, которая отлична от определенности, как она принадлежит понятию и является *в нем*.

Если продукт этого перехода, объект, соотносится с понятием, которое, поскольку это касается его своеобразной формы, исчезло, то результат может быть *правильно* выражен формулой, что *в-себе*-понятие, или, если угодно, субъективность, и объект *суть одно и то же*. Но столь же правильно то, что они *различны*. Так как одно утверждение столь же правильно, сколь и другое, то этим самым сказано, что одно утверждение столь же *неправильно*, сколь и другое; такой способ выражения не может изобразить истинного положения дела. То *в себе*, о котором идет речь в этих утверждениях, есть нечто абстрактное, и оно еще более односторонне, чем само понятие, односторонность которого снимается вообще тем, что оно снимает себя и переходит в объект, в противоположную односторонность. Это *в себе* должно поэтому через *негацию* определить себя к *для-себя-бытию*. Как повсюду, так и здесь

спекулятивное тождество не есть вышеуказанное тривиальное тождество, в котором понятие и объект в себе тождественны. Это замечание мы довольно часто повторяли, но это повторение не может стать слишком частым, если мы желаем положить конец пустым, всецело проис текающим из злой воли недоразумениям относительно этого тождества. Мы должны, впрочем, прибавить, что нет основания надеяться, что эта цель будет достигнута.

Если, впрочем, будем брать это единство в совершенно общем виде, оставляя в стороне одностороннюю форму его в-себе-бытия, мы найдем, что оно, как известно, служит *предпосылкой онтологического доказательства бытия божья* и выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее*⁶⁹. У Ансельма, у которого мы впервые встречаем замечательную мысль об этом доказательстве, идет, правда, речь лишь о том, находится ли некоторое содержание только в *нашем мышлении*. Вот вкратце его слова: «*Certe id, quo, majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest*»⁷⁰. Конечные вещи, согласно определениям, до которых мы пока дошли, состоят в том, что их объективность не находится в согласии с их мыслью, т. е. с их всеобщим определением, их родом и их целью. Декарт, Спиноза и другие объективнее выразили это единство; принцип же непосредственной достоверности, или веры, берет его подобно Ансельму более субъективно, а именно: признавая, что в *нашем сознании* с представлением о боже неразрывно связано представление о его бытии. Если принцип этой веры признает также и по отношению к представлению о внешних конечных вещах, что наше сознание и их бытие неотделимы друг от друга, потому что они в *созерцании* связаны с определением существования, то это, пожалуй, правильно. Но было бы величайшей бессмыслицей полагать, что в нашем сознании существование таким же образом связано с представлением о конечных вещах, как с представлением о боже; мы забыли бы при этом, что конечные вещи изменчивы и преходящи, т. е. что существование с ними связано лишь преходящим образом, что эта связь не вечна, а отделима. Ансельм поэтому, отодвигая в сторону ту связь, которую мы встречаем по отношению к конечным вещам, справедливо объявил совершенным лишь то, что существует не только субъективным, но и объ-

ективным образом. Всякое чванливое пренебрежение к так называемому онтологическому доказательству и к этому Ансельмову определению совершенно ни к чему не приводит, так как оно содержится в каждом непредубежденном человеческом уме, а также даже против ее воли и намерения возрождается в каждой философии, как мы можем убедиться на примере учения о непосредственной вере.

Но недостаток аргументации Ансельма — недостаток, который, впрочем, разделяют с последним Декарт и Спиноза, равно как и учение о непосредственном знании, — заключается в том, что это *единство*, которое характеризуется как наиболее совершенное или — также субъективно — как истинное знание, служит *предпосылкой*, т. е. принимается лишь *в себе*. Этому абстрактному тождеству противники тотчас же противопоставляют *различие* этих двух определений, как это давно сделали, возражая Ансельму, т. е. противопоставляют представление о конечном и существование *конечного* бесконечному, ибо, как мы раньше заметили, конечное есть такая объективность, которая вместе с тем не соответствует цели, своей сущности и понятию, отлична от этого понятия, или такое представление, такое субъективное, которое не включает в себя существования. Это возражение и противоположность снимаются лишь тем, что указывается, что конечное есть нечто неистинное, что эти определения, взятые для себя, односторонни и лишены всякого значения и что тождество, следовательно, есть то, во что они сами переходят и в чем они примиряются.

В. ОБЪЕКТ

§ 194 [383] *

Объект есть непосредственное бытие благодаря равнодушию к различию, снявшему себя в объекте; он, далее, есть в себе тотальность, и одновременно, поскольку это тождество есть лишь *в-себе-сущее* тождество моментов, оно равнодушно к своим непосредственным моментам; он, таким образом, распадается на различные существования, каждое из которых само есть тотальность. Объект есть поэтому абсолютное *противоречие* между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований.

Примечание. Определение: *абсолютное есть объект* яснее всего выражено в лейбницевской монаде, которая, по мысли Лейбница, есть объ-

ект, но объект, обладающий представлениями *в себе*, а именно объект, который должен быть тотальностью представлений о мире. В простом единстве монады всякое различие существует лишь как идеальное, несамостоятельное. Ничто не проникает в монаду извне, она есть в себе целиком все понятие, отличающееся лишь большей или меньшей степенью собственного развития. Эта простая тотальность точно так же распадается на абсолютное множество различий так, что они суть тоже самостоятельные монады. В монаде монад и в предустановленной гармонии хода их внутреннего развития эти субстанции снова редуцируются до уровня несамостоятельности и идеальности. Лейбницевская философия является, таким образом, вполне развитым *противоречием*.

a. Механизм

§ 195 [385] *

Объект 1) в его непосредственности есть понятие лишь *в себе*; понятие как субъективное понятие есть сначала *вне объекта*, и всякая определенность есть определенность, положенная как внешняя. Как единство различных объект есть поэтому некое составное, некий агрегат, и действие, оказываемое на другое, остается внешним отношением; это — *формальный механизм*. Объекты остаются в этом отношении и этой несамостоятельности самостоятельными, оказывая друг другу *внешнее сопротивление*.

Примечание. Как давление и толчок суть механические отношения, точно так же мы знаем что-либо механически, *на память*, когда слова остаются для нас без смысла, внешними восприятием, представлению, мышлению, а также друг другу, поскольку они представляют собой бессмысленную последовательность. Поступки, благочестие и т. д. также *механичны*, если то, что человек делает, определяется обрядовыми законами, руководителем совести и т. д., и если в его поступках отсутствуют его собственный дух и воля, то эти поступки остаются внешними для него.

§ 196 [387]

Несамостоятельностью, благодаря которой объект терпит *насилие*, он обладает (см. предшествующий параграф) лишь постольку, поскольку он самостоятелен. Так как объект есть положенное в себе понятие,

то одно из этих определений снимается не в его другом, но объект посредством своего отрицания себя, посредством своей несамостоятельности смыкается с самим собой, и лишь после этого он самостоятелен. Таким образом, в отличие от внешности (*der Äußerlichkeit*) и отрицающей ее в своей самостоятельности, эта самостоятельность образует *отрицательное единство с собой, центричность* (*Zentralität*), *субъективность*, в которой сам объект направлен на внешнее и соотнесен с ним. Внешнее также центрировано в себе и в этой центрированности также соотнесено с другим центром, также имеет свою центрированность в другом. Это 2) небезразличный *различенный механизм* (падение, влечение, потребность в общении и т. д.).

§ 197 [388]

Развитие этого отношения образует умозаключение, состоящее в том, что имманентная отрицательность как *центральная единичность* некоего объекта (абстрактный центр) приходит в отношение с несамостоятельными объектами как с другой крайностью посредством некоторой середины, которая соединяет в себе центричность и несамостоятельность объектов (относительный центр). Это 3) *абсолютный механизм*.

§ 198 [388] *

Указанное умозаключение (*E — O — B*) есть тройственное умозаключение. Дурная единичность *несамостоятельных* объектов, в которых формальный механизм чувствует себя как дома, есть (вследствие этой несамостоятельности) в то же время внешняя *всеобщность*. Эти объекты суть поэтому *середина* также между *абсолютным* и *относительным* центром (форма умозаключения *B — E — O*), ибо благодаря такой несамостоятельности эти два центра, с одной стороны, отсекаются друг от друга и становятся крайностями, а с другой — соотносятся друг с другом. Точно так же *абсолютная центричность* как субстанциальное всеобщее (остающаяся тождественной тяжесть), центричность, которая, будучи чистой отрицательностью, заключает в себе также и единичность, есть посредствующее звено между *относительным центром* и *несамостоятельными* объектами, есть форма умозаключения *O — B — E*.

Это посредствующее звено в силу своей имманентной единичности столь же существенно разделяет, сколь в силу своей всеобщности образует тождественную связь и ненарушимое в-себе-бытие.

Примечание. Подобно Солнечной системе государство, например, представляет собой в практической области систему трех умозаключений. 1) *Единичное* (лицо) смыкается посредством своей особенности (посредством физических и духовных потребностей, которые в своем дальнейшем самостоятельном развитии дают гражданское общество) со *всеобщим* (с обществом, правом, законом, правительством). 2) Воля, деятельность индивидуумов есть то посредствующее звено, благодаря которому удовлетворяются потребности в обществе, праве и т. д., равно как и общество, право и т. д. получают благодаря ей наполнение и осуществление. 3) Но всеобщее (государство, правительство, право) есть та субстанциальная середина, в которой индивидуумы и их удовлетворение находят и получают свою наполненную реальность, свое опосредствование и устойчивое существование. Каждое из этих определений, в то время как опосредствование смыкает его с другим крайним членом, смыкается в этом самом процессе с самим собой, продуцирует себя, и это продуцирование себя есть самосохранение. Лишь посредством природы этого смыкания, посредством этих трех умозаключений с одними и теми же *терминами* подлинно постигается целое в его организации.

§ 199 [389]

Непосредственность существования, которой объекты обладают в абсолютном механизме, подвергается *в себе* отрицанию тем, что самостоятельность этих объектов опосредствуется их отношениями друг с другом, следовательно, их несамостоятельностью. Таким образом, объект должен быть положен как небезразличный (*different*) в своем *существовании* к своему другому.

b. Химизм

§ 200 [389]

Небезразличный (*differente*) объект обладает некой имманентной *определенностью*, которая составляет его природу и в которой он обла-

дает существованием; но как положенная тотальность *понятия* он есть противоречие этой своей тотальности и определенности своего существования. Он есть поэтому стремление снять это противоречие и сделать свое наличное бытие соответственным понятию.

§ 201 [390]

Химический процесс имеет поэтому своим продуктом нейтральное своих напряженных крайних членов, и последние *в себе* суть это нейтральное. Понятие, конкретно-всеобщее смыкается посредством дифференции (*Differenz*) объектов, обособления с единичностью, с продуктом, и в этом смыкании оно смыкается лишь с самим собой. Точно так же содержатся в этом процессе и другие умозаключения. Единичность как деятельность есть опосредствующее, равно как и конкретно-всеобщее, сущность напряженных крайностей, которые в продукте получают существование.

§ 202 [391]

Химизм как рефлексивное отношение объективности имеет еще своей предпосылкой вместе с небезразличной (*differenten*) природой объектов также и их *непосредственную* самостоятельность. Химический процесс представляет собой переход туда и обратно от одной формы к другой, которые вместе с тем остаются еще внешними друг другу. В нейтральном продукте определенные свойства, которыми обладали крайности по отношению друг к другу, сняты. Этот продукт, правда, соответствует понятию, но *одушевляющего* принципа дифференцирования (*der Differentiierung*) не существует в нем, так как он впал обратно в непосредственность; нейтральное есть поэтому нечто, могущее распасться. Но судящий, различающий (*urteilende*) принцип, который разъединяет нейтральное на небезразличные (*differente*) крайности и вообще сообщает безразличному объекту небезразличие (*Differenz*) и одушевление по отношению к другому, этот принцип, а также процесс как отделение, сообщающее напряжение, угасают вне первого процесса, вне процесса, произведшего этот продукт.

§ 203 [391]

Внешний характер каждого из этих двух процессов — сведения небезразличного (des Differenten) к нейтральному и дифференцирования безразличного (des Indifferenten), или нейтрального, — который сообщает им вид самостоятельных по отношению друг к другу процессов, обнаруживает, однако, их конечность в переходе в продукт, в котором они сняты. И обратно, химический процесс выявляет ничтожность предполагаемой непосредственности небезразличных (differenten) объектов. Посредством этого *отрицания* внешности и непосредственности, в которые было погружено понятие как объект, понятие положено перед лицом этой внешности и непосредственности как *свободное и для себя существующее*, т. е. оно теперь положено как *цель*.

с. Телеология

§ 204 [392] *

Цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование, есть *для-себя-сущее понятие*. Она определена как *субъективная цель*, так как это отрицание сначала *абстрактно*, и поэтому пока что объективность лишь противостоит ему. Но эта определенность субъективности есть односторонняя определенность по отношению к тотальности понятия, а именно односторонняя *для самой цели*, так как всякая определенность положила себя в ней как снятую. Таким образом, и для цели предполагаемый ею объект есть лишь идеальная, *ничтожная в себе реальность*. В качестве такого *противоречия* ее самотождественности с положенными в ней отрицанием и противоположностью сама цель есть снятие, *деятельность*, отрицающая противоположность, так что полагает ее тождественной с собой. Это есть *реализация цели* — реализация, в которой цель, сделав себя иным своей субъективности и объектировав себя, снимает различие субъективности и объективности, смыкается лишь с *самой собой и сохраняет себя*.

Примечание. С одной стороны, понятие цели излишне, но, с другой стороны, оно справедливо было названо *понятием разума и противово-*

поставлялось абстрактно-всеобщему рассудка, которое лишь *подводит* особенное под себя, но не имеет его в самом себе. Далее, следует сказать, что различие между целью как *конечной причиной* и целью как лишь *действующей причиной*, т. е. тем, что обычно называется причиной, в высшей степени важно. Причина принадлежит сфере еще не раскрытои, слепой необходимости; она выступает поэтому как переходящее в свое другое и теряющее при этом свою первоначальность в положенность; лишь в себе или для нас причина впервые есть причина в действии и возвращается в *самое себя*. Цель, напротив, положена как содержащая в *самой себе* определенность, или действие (то, что в причине еще представляется как инобытие), так что цель в своей деятельности не проходит, а *сохраняет* себя, т. е. имеет своим результатом лишь самое себя, и в *конце* она есть то же самое, чем она была *вначале*, в своей первоначальности; лишь благодаря этому самосохранению она есть истинно первоначальное. Цель требует спекулятивного понимания как понятия, которое само в собственном *единстве* и в *идеальности* своих определений содержит суждение (*Urteil*) или отрицание, противоположность между субъективным и объективным, и в такой же мере содержит снятие этой противоположности.

Когда мы думаем о цели, мы не должны приравнивать ее исключительно к той форме, в которой она находится в сознании как форма наличного в представлении определения. Своим понятием *внутренней целесообразности* Кант снова возродил идею вообще и в особенности идею жизни. Определение жизни, которое дает Аристотель, уже содержит в себе внутреннюю целесообразность и стоит поэтому бесконечно выше новейшего понятия телологии, которое имело в виду лишь *конечную, внешнюю целесообразность*.

Потребность, влечеие суть ближайшие примеры цели. Они суть *чувствуемое* противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта, и переходит в деятельность отрицания этого отрицания, которое еще есть голая субъективность. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом, так как объективное, стоящее *по ту сторону*, пока продолжает существовать противоречие (потребность), снимается в этой его однородности благодаря его соединению с субъективным. Тот, кто так много говорит о прочности и непреодолимости конечного — как субъективного, так и объективного, — имеет перед со-

бой в каждом влечении пример обратного. Влечение есть, так сказать, уверенность в том, что субъективное только односторонне и так же мало истинно, как и объективное. Влечение есть, далее, осуществление на деле этой своей уверенности; оно осуществляет снятие этой противоположности — субъективного, которое есть и остается лишь субъективным, и объективного, которое есть и остается лишь объективным, — и тем самым снятие этой их конечности.

Что касается деятельности цели, то можно еще обратить внимание читателя на то, что в *умозаключении*, которое представляет собой эта деятельность, цель смыкается с собой через посредство реализации, через существенное *отрицание терминов*. Это отрицание есть только что упомянутое отрицание имеющейся в цели как таковой непосредственной субъективности, а также *непосредственной* объективности (средства и предпосылаемые объекты). Это — то же самое отрицание, которое мы совершаем по отношению к случайным вещам и явлениям мира, а также по отношению к собственной субъективности, когда наш дух возвышается к богу; это — тот момент, который, как мы указали во «Введении» и в § 192, упускается из виду, и упускается в той форме умозаключений рассудка, которая придается этому возвышению души в так называемых доказательствах бытия божия.

§ 205 [394]

Телеологическое отношение как непосредственное есть ближайшим образом *внешняя целесообразность*, и понятие противостоит объекту как чему-то *предпосылаемому* ему. Цель *конечна* отчасти по своему *содержанию* и отчасти потому, что она имеет некоторое внешнее условие в преднаходимом объекте как *материале* для ее реализации; ее самоопределение постольку лишь *формально*. Эта непосредственность цели означает точнее то, что особенность (которая как *определение формы* есть *субъективность* цели) является как рефлектированная в себя, *содержание* выступает как отличное от *тотальности* формы, субъективности *в себе*, понятия. Это различие составляет *конечность* цели *внутри самой себя*. Содержание цели вследствие этого есть ограниченное, случайное и данное содержание, равно как и объект цели есть некое особенное и преднайденное.

§ 206 [395]

Телеологическое отношение есть умозаключение, в котором субъективная цель смыкается с внешней ей объективностью через некоторый средний термин, который есть единство обеих; это единство есть, с одной стороны, целесообразная деятельность, с другой стороны, непосредственно подчиняемая цели объективность, средство.

§ 207 [396]

1) Субъективная цель есть умозаключение, в котором всеобщее понятие через посредство особенности смыкается с единичностью таким образом, что единичность как самоопределение *судит* (urteilt), т. е. не только обособляет еще неопределенное всеобщее в некоторое определенное содержание, но также полагает противоположность субъективности и объективности; и в то же самое время единичность есть в самой себе возвращение в самое себя, ибо, сравнивая субъективность понятия, которая предполагается противостоящей объективности, с в себе сомкнутой тотальностью, единичность определяет эту субъективность как нечто несовершенное и обращается вместе с тем *вовне*.

§ 208 [396] *

2) Эта направленная *вовне* деятельность есть единичность, тождественная в субъективной цели с особенностью, которая *вмещает* в себе наряду с содержанием также и *внешнюю объективность*. Она приходит, во-первых, в *непосредственную* связь с объектом и завладевает им как *средством*. Понятие есть эта *непосредственная власть*, потому что оно есть тождественная с собой отрицательность, в которой *бытие* объекта всецело определено как нечто *идеальное*. Весь средний термин есть это внутреннее могущество понятия как *деятельности*, с которой *объект как средство* непосредственно соединен и которой он подчинен.

Примечание. В конечной целесообразности средний термин разбит на два внешних друг другу момента — на деятельность и на служащий средством объект. Отношение цели как *власти* с этим объектом и под-

чинение этого последнего есть *непосредственное* (первая посылка умозаключения), поскольку в понятии как для себя сущей идеальности объект положен как *в себе* ничтожный. Это отношение, или первая посылка, *само становится средним термином*, который вместе с тем есть умозаключение *в себе*, так как цель смыкается с объективностью посредством этого отношения, посредством своей деятельности, в которой она продолжает содержаться и господствовать.

§ 209 [397]

3) Целесообразная деятельность и ее средства еще направлены вне, ибо цель также *не тождественна* с объектом; поэтому она и должна сначала опосредствоваться последним. Средство как объект находится в этой *второй посылке* в *непосредственном* отношении с *другим* крайним термином умозаключения — с объективностью как предпосыпаемой, с материалом. Это отношение есть сфера *служащих* цели механизма и химизма, истиной и свободным понятием которых цель является. То обстоятельство, что субъективная цель как власть, правящая этими процессами, в которых объективное стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, — есть *хитрость* разума.

§ 210 [398]

Реализованная цель есть, таким образом, *положенное единство* субъективного и объективного. Однако это единство характеризуется тем, что лишь то, что есть *одностороннего* в субъективном, нейтрализовано и снято в нем, объективное же в нем подчинено и сделано соответственным цели как свободному понятию и, следовательно, подчинено также и его власти. Цель *сохраняет* себя в борьбе против объективного и одновременно в нем самом, ибо кроме того, что она есть *одностороннее* субъективное, особенное, она есть также конкретно-всеобщее, в себе сущее тождество субъективного и объективного. Это всеобщее как просто в себя рефлектированное есть *содержание*, которое остается *одним и тем же* на протяжении всех трех терминов умозаключения и их движения.

§ 211 [398]

Но в конечной целесообразности осуществленная цель страдает таким же в-себе-надломом, что и середина и первоначальная цель. Поэтому получилась форма, лишь *внешне* положенная в пред найденном материале, — форма, которая из-за ограниченного содержания цели также представляет собой случайное определение. Достигнутая цель есть поэтому лишь некий объект, который в свою очередь представляет собой средство или материал для других целей и т. д. до бесконечности.

§ 212 [398]

В реализации цели происходит *в себе* следующее: снимается односторонняя субъективность и видимость наличия противостоящей ей объективной самостоятельности. Овладевая средством, *понятие* полагает себя как *в себе* существующую сущность объекта; *в себе* самостоятельность объекта испарилась уже в механическом и химическом процессах, а в их протекании под господством цели снимается видимость этой самостоятельности, снимается *противопоставляющее себя понятию* отрицательное. Но уже в том обстоятельстве, что осуществленная цель определена только как средство и материал, этот объект сразу же положен как нечто в себе ничтожное, как нечто лишь идеальное. Тем самым исчезла также противоположность между *содержанием* и *формой*. Так как цель, снимая определения формы, смыкает себя с собой, то форма положена как *тождественная* с собой, положена, следовательно, как содержание, так что *понятие как деятельность формы* имеет *содержанием* лишь *себя*. Таким образом, этим процессом положено вообще то, чем было *понятие цели*, — *в себе существующее единство субъективного и объективного положено теперь как для себя существующее единство, положена идея*.

С. ИДЕЯ

§ 213 [399] *

Идея есть истина *в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности*. Ее идеальное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть лишь раскрытие само-

го понятия в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму (*Gestalt*) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней.

Примечание. Дефиниция *абсолютного*, согласно которой оно есть *идея*, сама абсолютна. Все предыдущие дефиниции приходят к этой. Идея есть *истина*, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию, а не в соответствии внешних предметов моим представлениям; последнее есть лишь *правильное* представление, которое я, данное лицо, составляю себе. В идее не идет дело ни об «этом», ни о представлениях, ни о внешних предметах. Но также *все* действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и обладает своей истинностью посредством и в силу идеи. Единичное бытие представляет собой какую-либо сторону идеи; последней нужны поэтому еще другие действительности, которые в качестве особенных обладают видимостью самостоятельного устойчивого существования. Лишь во всех них вместе и в их отношениях друг с другом реализуется понятие. Единичное, взятое для себя, не соответствует своему понятию; эта ограниченность его наличного бытия составляет его *конечность* и ведет к его гибели.

Идею не следует понимать как идею *о чем-то*, точно так же как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие. Абсолютное есть всеобщая и единая идея, которая в акте *суждения* (*als Urteilend*) обособляет себя в *систему* определенных идей, которые, однако, по своей природе не могут не возвратиться в единую идею, в их истину. В силу этого суждения идея *вначале* (*zunächst*) есть лишь единая, всеобщая *субстанция*, но в своей развитой, подлинной действительности она есть *субъект* и, таким образом, дух.

Идею, поскольку она не имеет своей исходной и опорной точки некоторого отдельного *существования*, часто принимают за чисто формально-логическое. Такое понимание следует предоставить тем точкам зрения, для которых существующая вещь и все дальнейшие, еще не достигшие идеи определения, имеют значение так называемых *реальностей* и подлинных *действительностей*. Точно так же должно представление, будто идея лишь *абстрактна*. Она, конечно, абстрактна, но лишь постольку, поскольку все *неистинное* в ней исчезает; но в самой себе она существенно *конкретна*, ибо она есть свободное, самоопределяющееся и, следовательно, определяющее себя к реальности понятие. Она была бы формально-абстрактной лишь в том случае, если бы мы брали по-

нятие, представляющее собой ее принцип, как абстрактное единство, а не так, как оно есть на самом деле — *отрицательное возвращение* его в *самое себя и субъективность*.

§ 214 [402] *

Идея может быть постигнута как *разум* (это истинно философский смысл понятия «разум»), далее, как *субъект-объект*, как *единство идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела, как возможность, которая в себе самой имеет свою действительность*, как то, *природа* чего может быть понята только как существующая, и т. д.; в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их *бесконечном возвращении и тождестве в себе*.

Примечание. Рассудок легко может показать, что все, что высказывается об идее, в себе противоречиво. Однако по всем пунктам ему можно воздать той же монетой, или, вернее, по всем пунктам ему уже воздано в идее той же монетой. Эта работа есть работа разума, которая, разумеется, не так легка, как работа рассудка. Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылущено из последнего; что конечное лишь конечно и есть прямая противоположность бесконечного, а следовательно, не может быть тождественно с последним, и т. д. по отношению ко всем определениям, — то логика показывает как раз противоположное, а именно: что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным, и т. д. не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей.

Когда рассудок критикует идею, его критика оказывается двойным недоразумением. Во-первых, *крайние члены* идеи, какова бы ни была форма, в которой они выражены, поскольку они заключены в последней в их *единстве*, берутся рассудком еще в том смысле и определении, которые не есть конкретное единство, берутся как *абстракции*, находящиеся в *противоречии* с самими собой.

дящиеся вне идеи. Не менее велико рассудочное непонимание их *отношения* даже тогда, когда оно уже явно положено; так, например, рассудок не принимает во внимание даже характера *связки* в суждении, высказывающей о единичном, о субъекте, что единичное есть столь же не единичное, а всеобщее. Рассудок, *во-вторых*, считает свою рефлексию, согласно которой тождественная с собой идея содержит в себе *отрижение* самой себя, противоречие, — эту свою рефлексию рассудок считает *внешней* рефлексией, не входящей в саму идею. На самом же деле это не есть особая премудрость рассудка, ибо сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различенного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, самоперемещением в *абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и *разум*. Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различенное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продуктов и приводит его обратно в единство. Так как это двойное движение не отделено, не отличено друг от друга ни во времени, ни каким-либо другим образом (иначе это движение было бы в свою очередь лишь абстрактным рассудком), то оно есть вечное созерцание самого себя в другом; оно есть понятие, которое в своей объективности *осуществило само себя*; объект, который есть *внутренняя целесообразность*, существенная субъективность.

Различные способы понимания идеи — понимание ее как единства идеального и реального, конечного и бесконечного, тождества и различия (*der Differenz*) и т. д. — более или менее формальны, так как они обозначают какую-нибудь ступень *определенного* понятия. Только само понятие свободно и есть истинно *всеобщее*; в идее поэтому его *определенность* есть также лишь оно само, есть некая объективность, в которой оно как всеобщее продолжает себя и в которой оно обладает лишь своей собственной, тотальной определенностью. Идея есть *бесконечное суждение*, каждая из сторон которого есть самостоятельная тотальность, и именно благодаря тому, что каждая из них завершается, она одновременно переходит в другую. Ни одно из иначе определенных понятий не есть эта завершенная в своих обеих сторонах тотальность как само *понятие и объективность*.

§ 215 [404] *

Идея существенно есть *процесс*, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку оно есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично. Идея есть процесс (*der Verlauf*), в котором понятие как всеобщность, которая есть единичность, определяет себя к объективности и к противоположности этой объективности, и эта внешность, имеющая понятие своей субстанцией, благодаря своей имманентной диалектике возвращает себя обратно в *субъективность*.

Примечание. Так как идея есть а) *процесс*, то выражение «Абсолютное есть единство конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д.», как мы часто указывали, ошибочно, ибо слово «единство» выражает абстрактное, остающееся спокойным тождество. Так как она есть б) *субъективность*, то указанное выражение вдвойне ошибочно, ибо вышеуказанное единство выражает только в себе истинного единства, только *субстанциальное* последнего. Бесконечное представляется, таким образом, лишь тем, что *нейтрализовано* посредством конечного, субъективное — посредством объективного, мышление — посредством бытия. Но в *отрицательном* единстве идеи бесконечное переходит пределы конечного, мышление — пределы бытия, субъективность — пределы объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность, и вследствие этого следует различать между этим единством и идеей как *субстанцией*, так же как следует различать между этими *переходящими пределами* субъективностью, мышлением, бесконечностью и односторонними субъективностью, мышлением, бесконечностью, до которых идея себя низводит, когда она судит и определяет.

a. Жизнь

§ 216 [405]

Непосредственная идея есть *жизнь*. Понятие реализовано как душа в некотором *теле*, по отношению к внешности (*Äußerlichkeit*) которого душа есть непосредственно соотносящаяся с собой *всеобщность*. Душа есть также его *обоснение*, так что тело не выражает никаких других различий, кроме тех различий, которые следуют из определений его по-

нятия. Наконец, душа есть *единичность* как бесконечная отрицательность, она есть диалектика своей внеположной объективности, которая из видимости самостоятельного существования возвращается обратно в субъективность, так что все члены суть друг для друга мимолетные средства, равно как и мимолетные цели. Точно так же жизнь, будучи *первоначально обособлением*, кончает тем, что представляет собой *отрицательное для-себя-сущее единство*, и смыкается в диалектике своей телесности лишь с самой собой. Таким образом, жизнь существенно есть нечто *живое*, а со стороны своей непосредственности она есть «*это*» *единичное живое существо*. Конечность в этой сфере имеет то определение, что вследствие непосредственности идеи душа и тело *отделимы* друг от друга; это составляет смертность живых существ. Но лишь поскольку живое существо мертвое, эти две стороны идеи представляют собой различные *составные части*.

§ 217 [406]

Живое существо есть умозаключение, моменты которого суть в себе самих также системы и умозаключения (§ 198, 201, 207). Они, однако, суть деятельные (*tätige*) умозаключения, процессы, и в субъективном единстве живого существа они представляют собой только *один* процесс. Живое существо есть, таким образом, процесс своего смыкания с самим собой, проходящего через *три процесса*.

§ 218 [406]

1) Первый составляет процесс живого существа, совершающийся *внутри него*. В этом процессе живое существо само раскалывается и делает свою телесность своим объектом, своей *неорганической* природой. Последняя как относительно внешнее вступает в самой себе в различие и противоположность своих моментов, которые жертвуют друг другом, ассимилируют друг друга и сохраняются, продуцируя себя. Эта деятельность членов представляет собой, однако, лишь деятельность единого субъекта, в которую возвращаются их произведения, так что в этой деятельности продуцируется только субъект, т. е. он себя лишь репродуцирует.

§ 219 [407]

2) Но *суждение* (das Urteil) понятия как свободное переходит к тому, чтобы отпустить от себя *объективное* как некую самостоятельную тотальность, и отрицательное отношение живого существа с собой как *непосредственная единичность* образует предпосылку противостоящей ему неорганической природы. Так как это отрицательное живого существа есть тем не менее момент понятия самого живого существа, то оно существует в последнем, в этом одновременно конкретном всеобщем как недостаток. Диалектика, которая снимает объект как *в себе ничтожный*, есть деятельность уверенного в себе живого существа, которое, следовательно, в этом процессе борьбы с *неорганической природой* тем самым *само себя сохраняет, развивает и объективирует*.

§ 220 [408]

3) Так как живой индивидуум, ведущий себя в своем первом процессе как субъект и понятие в самом себе, ассилирует во втором процессе свою внешнюю объективность и, таким образом, полагает *в самом себе* реальную определенность, то он есть теперь *в себе род*, субстанциальная всеобщность. Обособление последней есть отношение субъекта к *другому субъекту*, принадлежащему к его роду, и суждение есть отношение рода к этим взаимно определенным индивидуумам. Это — *различие полов*.

§ 221 [408]

Процесс *рода* приводит его к *для-себя-бытию*. Так как жизнь еще есть непосредственная идея, то продукт этого процесса распадается на две стороны. С одной стороны, живой индивидуум вообще, который вначале предполагался как непосредственный, теперь выступает как *опосредствованный и порожденный*. Но с другой стороны, живая *единичность*, которая вследствие своей первой *непосредственности* относится *отрицательно* к всеобщности, поглощается последней как властующей над нею силой.

§ 222 [408]

Но идея жизни освободилась тем самым не только от какого-либо (особенного) *непосредственного* «этого», но также от этой первой непосредственности вообще. Она, таким образом, приходит к себе, к своей истине; она вступает в существование как свободный род для самого себя. Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа.

б. Познание

§ 223 [409]

Идея существует свободно для себя постольку, поскольку имеет стихией своего существования всеобщность, или, иначе говоря, поскольку сама объективность существует как понятие, поскольку идея делает себя своим предметом. Ее субъективность, определившаяся во всеобщности, есть чистое различие внутри нее, есть созерцание, не покидающее этой тождественной всеобщности. Но как определенное различие она есть дальнейшее суждение, в котором она как тотальность отталкивает себя от себя и предполагает себя вначале внешним универсумом. Это два суждения, которые в себе тождественны, но еще не положены как тождественные.

§ 224 [409]

Отношение этих двух идей, которые в себе или как жизнь тождественны, есть, таким образом, относительное отношение, что и составляет определение конечности в этой сфере. Это есть рефлексивное отношение, так как различие идеи в ней самой есть лишь первое суждение, предположение (das Voraussetzen) еще не есть полагание (Setzen), и поэтому для субъективной идеи объективная идея есть преднайденный непосредственный мир, или, иначе говоря, идея как жизнь пока что существует в явлении единичного существования. Вместе с тем, поскольку это суждение есть чистое различие внутри самой идеи (см. предшествующий параграф), поскольку она для себя есть она сама и ее другое, поскольку она есть уверенность в в-себе-сущем тождестве этого объекта.

тивного мира с нею. Разум подходит к миру с абсолютной верой, что он в состоянии положить тождество и возвести свою уверенность в *истину*; он подходит к миру еще и со стремлением положить в качестве ничтожной ту противоположность, которая *в себе* ничтожна для него.

§ 225 [409]

Этот процесс есть вообще познание. В единой деятельности познания *в себе* снимается противоположность, снимается односторонность субъективности вместе с односторонностью объективности. Но это снятие совершается сначала лишь *в себе*. Процесс как таковой сам поэту непосредственно заражен конечностью этой сферы и распадается на *двоекое*, положенное как различное, движение стремления разума. С одной стороны, разум стремится снять односторонность *субъективности* идеи посредством принятия (*der Aufnahme*) *сущего* мира в себя, в субъективное представление и мышление и наполнить, таким образом, абстрактную уверенность в себе этой признаваемой истиной объективностью как *содержанием*; и, наоборот, разум стремится снять односторонность объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру признается здесь лишь *видимостью*, собранием случайностей и ничтожных в себе образов, стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством *внутреннего* содержания субъективного, которое здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, *познание как таковое — теоретическая деятельность* идеи; второе стремление есть стремление добра к своему осуществлению — *воля, практическая деятельность*.

а) Познание

§ 226 [410]

Всеобщая конечность познания, заключающаяся в суждении, представляющем собой *предпосылку* противоположности (§ 224) — предпосылку, которой явно противоречит сама деятельность познания, — эта всеобщая конечность познания определяется ближе по своей собствен-

ной идее, так что моменты конечного познания получают форму отличных друг от друга видов познания, и, поскольку эти моменты самостоятельны, постольку они находятся между собой в отношении рефлексии, а не в отношении понятия. Ассимиляция материала как чего-то данного представляется поэтому *принятием* его в остающиеся вместе с тем *внешними* ему определения понятия, которые также и в отношении друг друга выступают в форме различности (*der Verschiedenheit*). Это — разум, действующий в форме *рассудка*. Истина, к которой приходит это познание, есть поэтому также лишь *конечная* истина; бесконечная истина понятия фиксируется для этого познания как только *в-себе-сущая* цель, как нечто для него *потустороннее*. Но это познание находится в своей внешней деятельности под руководством понятия, и определения понятия составляют внутреннюю нить его поступательного движения.

§ 227 [411]

Так как конечное познание исходит из предпосылки, что *различное* (*das Unterschiedene*) есть нечто преднайденное, противостоящее ему сущее, многообразные *факты* внешней природы или сознания, то оно 1) ближайшим образом имеет формой своей деятельности *формальное тождество* или *абстракцию всеобщности*. Эта деятельность состоит поэтому в разложении данного конкретного, обособлении его различий и сообщении им формы *абстрактной всеобщности*. Или, иными словами, она состоит в том, что оставляет конкретное как *основание* и посредством абстрагирования от кажущихся несущественными особенностей выделяет некое конкретное всеобщее, *род* или силу и закон. Это — *аналитический метод*.

§ 228 [412]

Эта *всеобщность* есть 2) также некая *определенная* всеобщность. Деятельность познания проходит здесь через моменты понятия, которое существует в конечном *познании* не в своей бесконечности, а есть *рассудочно определенное понятие*. Введение предмета в формы этого понятия есть *синтетический метод*.

§ 229 [412]

аа) Предмет, которому познание придало форму определенного понятия вообще, так что полагаются, таким образом, его *род* и его всеобщая *определенность*, есть *декониция*. Материал и обоснование последнего доставляется аналитическим методом (§ 227). Определенность, однако, должна быть лишь неким *признаком*, т. е. должна служить помощью внешнему, лишь субъективному познанию.

§ 230 [413]

бб) Указанием на второй момент понятия, на определенность всеобщего как на *обособление*, является *разделение*, исходящее из какой-нибудь внешней точки зрения.

§ 231 [414] *

сс) В *конкретной единичности*, в которой простая определенность, выраженная в декониции, рассматривается как *отношение*, предмет есть синтетическое отношение различных определений, есть некая *теорема*. Так как эти определения различны, то их тождество есть *опосредствованное тождество*. Добытие материала, образующего средние члены, есть *конструкция*, и само опосредствование, из которого для познания вытекает необходимость указанного отношения, есть *доказательство*.

Примечание. Согласно обычным указаниям относительно характера различия между синтетическим и аналитическим методами, использование того или другого метода кажется в общем и целом делом произвольного выбора. Если мы в качестве *предпосылки* возьмем конкретное, которое, согласно синтетическому методу, представляется *результатом*, то мы можем из этого конкретного путем анализа вывести те абстрактные определения, которые составляют *предпосылки доказательства и материал для него*. Алгебраические декониции кривых линий суть *теоремы* в геометрическом рассуждении, и точно так же из теоремы Пифагора, взятой как декониция прямоугольного треугольника, можно было бы вывести путем анализа те теоремы, которые в геометрии были доказаны раньше, с тем чтобы из них вывести теоре-

му Пифагора. Произвольность выбора основана на том, что как один, так и другой метод исходит из *внешней предпосылки*. Согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирически-конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предпослать их в синтетическом методе в качестве дефиниций.

Что эти методы, столь существенные и увенчивающиеся таким блестящим успехом в их собственной области, не годятся для философского познания, это само собою ясно, так как они исходят из предпосылок и познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством. У *Спинозы*, который больше других применял геометрический метод, и применял его именно для вывода *спекулятивных* понятий, формализм этого метода сразу бросается в глаза. Философия Вольфа, которая развила этот метод до крайнего педантизма, является также и по своему содержанию метафизикой рассудка.

Прежние злоупотребления формализмом этих методов в философии и науках заменились в новейшее время злоупотреблением так называемой *конструкцией*. Кант пустил в ход представление, что математика *конструирует свои понятия*; это означало лишь то, что математика имеет дело *не с понятиями*, а с абстрактными определениями *чувственных созерцаний*. Таким образом, стали называть *конструкцией понятий* указание на подхваченные из *восприятия чувственных* определения с исключением понятия и дальнейший формалистический способ классификации философских и научных предметов в форме таблиц, согласно принятой наперед схеме, причем классификация все же остается произвольной. На заднем плане здесь, конечно, маячит смутное представление об *идее*, о единстве *понятия и объективности*, а также смутное представление о том, что идея конкретна. Но эта игра и так называемое конструирование далеко не представляет собой того единства, которым является лишь *понятие* как такое, и столь же мало чувственно-конкретное созерцание представляет собой конкретное разума и идеи.

Впрочем, так как *геометрия* имеет дело с *чувственным*, но *абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения; поэтому только в геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути,

геометрия также наталкивается в конце концов на *некоизмеримые и иррациональные* величины, где она, если она хочет пойти дальше по пути спецификации (*im Bestimmen*), вынуждена *выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь, так же как и в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*. Другие науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка (а это бывает с ними необходимо и часто, ибо их предметом не являются простые определения пространства или числа), находят легкий способ выйти из затруднения. Они прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются (а это нужное им часто оказывается противоположностью предыдущих определений), извне, из области представления, мнения, восприятия или из каких-нибудь других источников. Благодаря тому что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его отношения к содержанию, оно может не заметить того, что, двигаясь по пути *дефиниций, делений и т. д.*, оно руководится необходимостью *определений понятия*. И по этой же причине оно не замечает, что дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не знает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы, и продолжает грубо применять их там, где они уже неприменимы.

§ 232 [416]

Необходимость, которую конечное познание порождает в *доказательстве*, есть сначала некая внешняя необходимость, предназначенная лишь для субъективного разумения. Но в необходимости как таковой конечное познание само покинуло свою предпосылку и исходный пункт, состоящий в том, что содержание конечного познания есть нечто *преднайденное и данное*. Необходимость как таковая есть в себе соотносящее себя с собой понятие. Субъективная идея в себе, таким образом, пришла к в-себе и для-себя определенному, к *не-данному* и потому *имманентному* ей как *субъекту*. Она переходит к *идее воления*.

β) *Воление*

§ 233 [417]

Субъективная идея как в себе и для себя определенное и равное самому себе простое *содержание* есть *благо* (das Gute). Его стремление реализовать себя в противоположность идеи *истины* ставит себе задачей определить преднайденный мир согласно своей цели. Это *воление*, с одной стороны, уверено в *ничтожности* преднайденного объекта, а с другой — оно как конечное предпосыпает цель блага как лишь *субъективную* идею и предполагает, что объект обладает *самостоятельностью*.

§ 234 [417]

Конечность этой деятельности заключается поэтому в том *противоречии*, что в противоречащих себе определениях объективного мира *цель блага* столь же осуществляется, сколь и не осуществляется, что эта цель столь же полагается как существенная, сколь и как несущественная, как действительная и одновременно как лишь возможная. Это противоречие представляет собой *бесконечный прогресс* осуществления блага, и в этом бесконечном прогрессе благо фиксировано лишь как некое *долженствование*. Но *формально* это противоречие исчезает благодаря тому, что деятельность снимает субъективность цели и, следовательно, снимает и объективность, снимает противоположность, благодаря которой оба конечны. И она снимает односторонность не только этой субъективности, а субъективность вообще, ибо *другая* такая субъективность, т. е. *новое* порождение противоположности, не отличается от той субъективности, которая предполагается прошлой, снятой. Это возвращение в самое себя есть вместе с тем *воспоминание* самого *содержания*, которое есть благо и в себе сущее тождество сторон, воспоминание о предпосылке теоретического отношения (§ 224), о том, что объект есть в нем субстанциальное и истинное.

§ 235 [419]

Истина блага, таким образом, *положена* как единство теоретической и практической идеи, единство, означающее, что благо достигнуто

в себе и для себя, что объективный мир есть в себе и для себя идея и вместе с тем вечно полагает себя как *цель* и получает свою действительность благодаря деятельности. Эта жизнь, возвратившаяся к себе из различенности (*der Differenz*) и конечности познания и ставшая благодаря деятельности понятия тождественной с ним, есть *спекулятивная, или абсолютная, идея*.

с. Абсолютная идея

§ 236 [419]

Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, *абсолютная и полная истина*, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей, логической идеи.

§ 237 [419]

Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая *форма* понятия, которая *созерцает свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное *содержание*, поскольку она есть идеальное (*ideelle*) различие самой себя от себя, и одно из этих различных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система *логического*. В качестве *формы* на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (*der Währung*) ее моментов.

§ 238 [421] *

Моментами спекулятивного метода являются: а) *начало*, и это начало есть *бытие, или непосредственное*; оно непосредственно по той простой причине, что оно есть начало. Но, рассматриваемое со стороны спекулятивной идеи, оно есть ее *самоопределение*, которое как абсолютная отрицательность или движение понятия *производит перводеление*

(urteilt) и полагает себя как отрицание самого себя. *Бытие*, которое представляется началу как таковому абстрактным утверждением, есть, таким образом, наоборот, *отрицание, положенность*, опосредствованность вообще и предложенность. Но как отрицание *понятия*, которое в своем инобытии всецело тождественно с самим собой и есть уверенность в самом себе, оно есть понятие, еще не положенное как понятие, или понятие *в себе*. Это бытие как еще неопределенное, т. е. лишь в себе, или непосредственно определенное понятие, есть столь же и *всеобщее*.

Примечание. Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия; это начало *аналитического* метода конечного познания; в смысле всеобщности это начало есть начало *синтетического* метода конечного познания. Но так как логическое есть непосредственно столь же всеобщее, сколь и сущее, столь же предложенное понятием, сколь и непосредственное, то его начало есть столь же синтетическое, сколь и аналитическое начало.

§ 239 [422] *

β) *Поступательное движение* есть положенное *суждение* идеи. Непосредственное всеобщее как понятие в себе есть диалектика, состоящая в том, что оно свою непосредственность и всеобщность низводит в самом себе на степень момента. Таким образом, полагается то, что есть *отрицательного* в начале или первое в его *определенности*; оно есть для *единого*, есть *отношение* различных — *момент рефлексии*.

Примечание. Это поступательное движение столь же *аналитично*, сколь и *синтетично*; аналитично, так как имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; синтетично, так как в этом понятии это различие еще не было положено.

§ 240 [422]

Абстрактная форма поступательного движения есть в бытии некое *другое* и переход в некое *другое*, в сущности — *видимость в противоположном*, в понятии — отличие *единичного* от *всеобщности*, которая как таковая *продолжается* в отличное от нее определение и тождественна с этим отличным от нее.

§ 241 [422]

Во второй сфере понятие, которое было вначале сущим в себе, достигло *видимости*, и, таким образом, оно *в себе* уже есть *идея*. Развитие этой сферы становится возвращением в первую сферу, подобно тому как развитие первой сферы есть переход во вторую; лишь благодаря этому двойному движению различию воздается должное, так как каждая из двух различных сфер, рассмотренная сама по себе, завершается в тотальности и в этой-то завершенной тотальности деятельно приводит себя к единству с отличной от нее сферой. Лишь самоснятие (*das Sichaufheben*) односторонности *обеих в них самих* не дает единству стать односторонним.

§ 242 [423]

Вторая сфера развивает отношение различных в то, что оно есть вначале, в *противоречие* в самом себе. Это противоречие, которое выступает в виде *бесконечного прогресса*, разрешается γ) в *конечный результат*, в котором небезразличное различенное (*das Differente*) положено как то, что оно есть в понятии. Оно есть отрицание первого, и как тождество с первым оно есть отрицательность самого себя. Оно есть, следовательно, единство, в котором эти оба имеются как идеальные, а моменты как снятые, т. е. вместе с тем как сохраненные. Понятие, которое, таким образом, исходя из своего *в-себе-бытия* посредством своей дифференции (*Differenz*) и снятия ее приходит к тому, что смыкается с самим собой, и есть *реализованное* понятие, т. е. понятие, содержащее *положенность* своих определений в своем *для-себя-бытии*. Оно есть *идея*, для которой вместе с тем как для абсолютно первого (в методе) этот конечный результат состоит лишь в *исчезновении видимости*, что начало есть нечто непосредственное, а она есть некий результат; реализованное понятие есть познание того, что идея есть единая тотальность.

§ 243 [423]

Метод, таким образом, есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания, от которого он отличается лишь постольку, поскольку моменты *понятия* также и *в себе самих* приходят в своей определенности

к тому, чтобы обнаружиться как тотальность понятия. Тем самым определенность, или содержание, приводит себя вместе с формой обратно к идее, и, таким образом, идея представляет собой *систематизированную* тотальность, которая есть лишь *одна* идея, особенные моменты которой столь же суть *в себе*, сколь и порождают благодаря диалектике понятия простое *для-себя-бытие* идеи. Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет.

§ 244 [424]

Идея, сущая *для себя*, рассматриваемая со стороны этого своего единства с собой, есть *созерцание*, и созерцающая идея есть *природа*. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная *свобода* идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни *светиться видимостью* (*scheinen*) в себе, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею как свою видимость (*Widerschein*), решается *из самое себя* свободно *отпустить* себя в качестве природы.