
ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта часть логики, содержащая *учение о понятии* и составляющая третью часть всего сочинения, издается и под особым названием «Система субъективной логики» — для удобства тех друзей этой науки, которые привыкли проявлять больший интерес к рассматриваемым здесь темам, обычно трактуемым в так называемой логике, чем к тем более широким логическим предметам, которые рассматривались в первых двух частях.

В отношении предыдущих частей я мог рассчитывать на снисхождение справедливых судей ввиду немногочисленности подготовительных работ, которые могли бы мне дать опору, материалы и путеводную нить для движения вперед. В отношении же настоящей части я смею просить снисхождение скорее по противоположной причине, так как для логики *понятия*¹ имеется вполне готовый и застывший, можно сказать, окостеневший материал, и задача состоит в том, чтобы сделать его текучим и вновь возжечь живое понятие в таком мертвом материале. Если строительство нового города в пустынной местности имеет свои трудности, то когда дело идет о новой планировке старого, добротно построенного города, постоянно заселенного и никогда не остававшегося без хозяина, нет, правда, недостатка в материале, но зато встречаются препятствия другого рода; при этом надо, между прочим, решиться и на то, чтобы совершенно не пользоваться значительной частью вообще-то ценного запаса. —

Но в оправдание несовершенства изложения следует прежде всего сослаться на величие самого предмета. Действительно, какой предмет более возвышен для познания, чем сама *истина*! — Однако сомнение насчет того, не нуж-

дается ли в оправдании именно этот предмет, вполне уместно, если вспомнить смысл вопроса, который задал Пилат: *что есть истина?* — как говорит поэт², «с миной притворной, недальновидно, но с улыбкой осуждающего серьезное дело». В таком случае этот вопрос заключает в себе тот смысл, который можно считать моментом учтивости и напоминанием о том, что цель познания истины — это, мол, нечто такое, от чего, как известно, отказались, с чем давно покончили, и что недостижимость истины — это, decir, нечто общепризнанное также среди профессиональных философов и логиков! — Но если в наше время вопрос о ценности вещей, взглядов и поступков, который ставит религия и который по своему содержанию имеет тот же смысл, все более отвоевывает обратно свое право на существование, то философия должна, конечно, надеяться, что уже не будут считать столь странным, если она снова, прежде всего в своей непосредственной области, будет настаивать на своей истинной цели и, после того как она опустилась до уровня других наук по своим приемам и отсутствию заинтересованности в истине, будет вновь стремиться подняться к этой цели. Извиняться за эту попытку, собственно говоря, недозволительно; а что касается ее осуществления, то в оправдание позволю себе еще заметить, что мои служебные дела и другие личные обстоятельства допускали лишь несистематические занятия в области такой науки, которая требует и достойна систематических и непрестанных усилий.

Нюрнберг, 21 июля 1816 г.

О понятии вообще

Указать непосредственно, какова *природа понятия*, так же невозможно, как невозможно установить непосредственно понятие какого бы то ни было другого предмета. Может, пожалуй, казаться, что для того, чтобы указать понятие какого-нибудь предмета, уже предполагается логическое (*das Logische*) и что поэтому логическое уже не может само в свою очередь ни иметь своей предпосылкой что-нибудь другое, ни быть чем-то выведенным, подобно тому как в геометрии логические предложения в том виде, в каком они применяются к величине и используются в этой науке, предпосылаются ей в форме *аксиом, не выведенных и не выводимых* определений познания. Но хотя понятие следует рассматривать не только как субъективную предпосылку, но и как *абсолютную основу*, оно все же может быть таковой, лишь поскольку оно *сделало себя основой*. Абстрактно-непосредственное есть, правда, нечто *первое*; но как абстрактное оно скорее нечто опосредствованное, основу чего, стало быть, если надо постигнуть его в его истине, еще следует найти. Эта основа, хотя и должна быть поэтому чем-то непосредственным, но должна быть таким, которое делает себя непосредственным через снятие опосредствования.

Взятое с этой стороны, *понятие* следует рассматривать прежде всего вообще как *третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии*. Бытие и сущность суть поэтому моменты его *становления*; понятие же есть их *основа и истина как тождество*, в которое они погрузились и в котором они содержатся. Они содержатся в понятии, так как оно их *результат*, но содержатся уже не как *бытие и не как сущность*; такое определение они имеют

лишь постольку, поскольку они еще не возвратились в это свое единство.

Объективная логика, рассматривающая бытие и сущность, составляет поэтому, собственно говоря, генетическую экспозицию понятия. Говоря точнее, уже субстанция есть реальная сущность или сущность, поскольку она соединена с бытием и вступила в действительность³. Поэтому понятие имеет своей непосредственной предпосылкой субстанцию, она есть в себе то, что понятие есть как обнаружившее себя. Диалектическое движение субстанции через причинность и взаимодействие есть поэтому непосредственный генезис понятия, который изображает его становление. Но становление понятия, как и повсюду становление, означает, что оно рефлексия того, что переходит в свое основание, и что кажущееся сперва иным, в которое перешло первое, составляет истину этого первого. Таким образом понятие есть *истина субстанции*, и так как *необходимость* — это определенный способ отношения субстанции, то *свобода* оказывается *истиной необходимости и способом отношения понятия*⁴.

Собственное, необходимое дальнейшее определение субстанции — это *полагание* того, что есть в себе и для себя; понятие же есть абсолютное единство бытия и рефлексии, [состоящее в том], что *в-себе-и-для-себя-бытие* есть лишь благодаря тому, что оно равным образом *рефлексия* или *положенность* и что *положенность* есть *в-себе-и-для-себя-бытие*. — Этот абстрактный результат выясняется посредством изображения его конкретного генезиса; этот генезис содержит природу понятия; но он должен рассматриваться до понятия. Главные моменты этой экспозиции (подробно рассмотренной во второй книге «Объективной логики») должны быть поэтому здесь вкратце перечислены.

Субстанция есть *абсолютное*, есть *в-себе-и-для-себя-сущее* действительное: *в себе* — как простое тождество возможности и действительности, абсолютная сущность, содержащая внутри себя всякую действительность и возможность; *для себя* — это тождество как абсолютная *сила* или просто соотносящаяся с собой *отрицательность*. — Движение субстанциальности, положенное этими моментами, состоит в том, что:

1. Субстанция как абсолютная сила или соотносящаяся с собой *отрицательность* различается так, что стано-

вится отношением, в котором моменты суть сперва лишь простые моменты как *субстанции* и как первоначальную *предпосылку*. — Определенное отношение между ними есть отношение между *пассивной* и *активной* субстанцией — между первоначальностью простого *в-себе-бытия*, которое, лишенное силы, не полагает само себя, а есть лишь первоначальная *положенность*, и *соотносящейся с собой* отрицательностью, которая, как таковая, положена собой как иное и соотносится с этим иным. Это иное и есть та пассивная субстанция, которую она *предположила* себе как условие в первоначальности своей силы⁵. Это предполагание следует понимать так, что движение самой субстанции совершается прежде всего в форме одного из моментов ее понятия, в форме *в-себе-бытия*⁶, что определенность одной из находящихся между собой в отношении *субстанций* есть также определенность самого этого *отношения*.

2. Второй момент — это *для-себя-бытие*, иначе говоря, то, что сила полагает себя как отрицательность, соотносящую себя с самой собой, благодаря чему она вновь снимает *предположенное*. — Активная субстанция — это *причина*; она *действует*, т. е. она есть теперь *полагание*, подобно тому как раньше она была *предполаганием*, полаганием того, что: а) силе сообщается также *видимость* силы, положенности — также *видимость* положенности. То, что в предполагании было *первоначальным*, в причинности становится *благодаря соотношению с иным* тем, что оно есть в себе; причина производит действие и притом в некоторой другой субстанции; она теперь сила *по отношению к чему-то иному*; поэтому она *являет себя* как причина, но есть таковая лишь благодаря этому *процессу выявления*. — б) К пассивной субстанции добавляется действие (*Wirkung*), благодаря чему она теперь *являет себя* и как *положенность*, однако она пассивная субстанция лишь в этом процессе.

3. Но здесь имеется еще нечто большее, чем только это *явление*, а именно: а) причина действует на пассивную субстанцию, *изменяет* ее определение; но это определение есть положенность, в ней нет ничего иного, что можно было бы изменять; другое же определение, которое она получает, — это причинность; пассивная субстанция становится, следовательно, причиной, силой и деятеленостью; б) действие *полагается* в ней причиной; но положенное причиной есть сама причина, тождественная с

собой в действовании; именно эта причина и полагает себя вместо пассивной субстанции. — Точно так же и в отношении активной субстанции а) действование есть превращение (das Übersetzen) причины в действие, в ее *иное*, в положенность, и б) в действии причина проявляет себя как то, что она есть; действие тождественно с причиной, а не есть нечто иное; причина, следовательно, обнаруживает в действовании положенность как то, что она есть по существу своему. — Таким образом, каждый из этих моментов⁷ становится противоположностью самого себя с обеих сторон — со стороны тождественного и со стороны отрицательного соотнесения другого с *ним*; но каждый становится этой противоположностью [так], что другой, следовательно и каждый, остается тождественным с *самим собой*. — Но и то и другое, и тождественное и отрицательное соотнесение, есть одно и то же; субстанция тождественна с самой собой лишь в своей противоположности, и это составляет абсолютное тождество субстанций, положенных как две субстанции. Активная субстанция обнаруживает себя как причина или первоначальная субстанциальность через действование, т. е. полагая себя как противоположность самой себя, что есть в то же время снятие ее *предположенного инобытия*, пассивной субстанции. Наоборот, через воздействие положенность обнаруживает себя как положенность, отрицательное — как отрицательное и, стало быть, пассивная субстанция — как *соотносящаяся с собой* отрицательность; и причина в этом ином самой себя всецело сливаются лишь с собой. Следовательно, через это полагание *предположенная* или *сущая в себе* первоначальность становится *для себя*; но это в-себе-и-для-себя-бытие имеется лишь благодаря тому, что это полагание есть также *снятие* предположенного, иначе говоря, благодаря тому, что абсолютная субстанция возвратилась к самой себе лишь *из своей положенности* и *в своей положенности* и потому абсолютна. Это взаимодействие есть тем самым явление, вновь снимающее себя, выявление *видимости* причинности, в которой причина дана как причина, [выявление того], что она есть *видимость*. Эта бесконечная рефлексия в само себя, [состоящая в том], что в-себе-и-для-себя-бытие есть лишь благодаря тому, что оно положенность, есть *завершение субстанции*. Но это завершение есть уже не сама субстанция, а нечто высшее — *понятие, субъект*. Переход отношения субстанциальности

совершается по его собственной имманентной необходимости и есть не что иное, как обнаружение самой этой субстанциальности, проявление того, что понятие есть ее истина и что свобода есть истина необходимости.

Уже ранее, во второй книге «Объективной логики»⁸, было упомянуто, что философия, которая становится на позицию *субстанции* и остается на ней, есть *система Спинозы*. Там же указано и на *неудовлетворительность* этой системы как по форме, так и по содержанию. Но иное дело — *опровержение* этой системы. Относительно опровергания какой-либо философской системы было также сделано в другом месте общее замечание, что при этом следует отвергнуть превратное представление, будто система должна быть изображена как совершенно *ложная*, а *истинная* система, напротив, как *лишь противоположная ложной*⁹. Из той связи, в которой здесь выступает система Спинозы, само собой вытекает подлинный взгляд на нее и на вопрос о том, истинна ли она или ложна. Отношение субстанциальности возникло благодаря природе *сущности*; это отношение, равно как изложение его, развернутое до целостности в той или иной системе, есть поэтому *необходимая позиция*, на которую становится абсолютное. Такую позицию не следует поэтому рассматривать как мнение, как субъективный, произвольный способ представления и мышления того или иного индивида, как заблуждение спекуляции; скорее спекуляция на своем пути необходимо переходит на эту позицию, и в этом случае система совершенно истинна. — Но это *не высшая позиция*. Тем не менее система в этом случае не может рассматриваться как *ложная*, как требующая *опровержения* и могущая быть опровергнутой, а в ней следует рассматривать как ложное лишь признание ее позиции за наивысшую. *Истинная* система не может поэтому и находиться к ней лишь в отношении *противоположности*, ибо в таком случае это противоположенное само было бы чем-то односторонним. Как высшее она должна скорее содержать внутри себя низшее.

Далее, опровержение не должно идти извне, т. е. не должно исходить из допущений, которые находятся вне опровергаемой системы и которым она не соответствует. Этой системе следует только не признавать этих допущений; *недостаток* есть недостаток лишь для тех, кто исходит из основанных на них потребностей и требований.

Тем самым было признано, что для тех, кто не предполагает для себя как безусловное (*entschieden*) свободу и самостоятельность сознающего себя субъекта и не исходит из этой предпосылки, непосильно какое-либо опровержение спинозизма¹⁰. Да и, кроме того, столь высокая и внутри себя уже столь развитая (*reicher*) точка зрения, как отношение субстанциальности, не игнорирует эти допущения, а содержит их: *мышление* — один из атрибутов спинозовской субстанции. Эта точка зрения, наоборот, умеет растворить определения, при которых эти допущения противоречат ей, и поглотить их, так что они выступают в *этой же системе*, но в соответствующих ей модификациях. Суть (*Nerv*) внешнего опровержения сводится в таком случае лишь к тому, чтобы со своей стороны решительно и твердо придерживаться противоположных форм указанных допущений, например, абсолютного самодовлеия мыслящего индивида — в противоположность той форме, в какой мышление полагается тождественным с протяжением в абсолютной субстанции. Истинное опровержение должно винкнуть в то, что составляет силыную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы; нападать же на него и одерживать над ним верх там, где его нет, не помогает делу. Поэтому единственное опровержение спинозизма может состоять лишь в том, что его точка зрения признается, во-первых, существенной и необходимой, но что, во-вторых, эту точку зрения поднимают до более высокой точки зрения, исходя из *нее самой*. Отношение субстанциальности, рассматриваемое всецело лишь *в себе самом и для самого себя*, переводит себя в свою противоположность, в *понятие*. Поэтому содержащаяся в предыдущей книге экспозиция субстанции, приводящая к *понятию*, есть единственное и истинное опровержение спинозизма. Она есть *раскрытие* субстанции, а это раскрытие есть *генезис понятия*, главные моменты которого перечислены выше. — *Единство* субстанции есть ее отношение *необходимости*; но как такое оно лишь *внутренняя необходимость*; полагая себя через момент абсолютной отрицательности, оно становится *обнаружившим* себя или *положенным тождеством* и тем самым *свободой*, которая есть тождество понятия¹¹. Понятие — возникающая из взаимодействия целокупности, есть единство *обеих* взаимодействующих субстанций, но так, что они отныне принадлежат свободе, поскольку они

теперь уже обладают тождеством не как чем-то слоеным, т. е. *внутренним*, а имеют по существу своему определение — быть *видимостью* или моментами рефлексии, вследствие чего каждая столь же непосредственно слилась со своим иным или со своей положенностью и каждая содержит свою положенность *внутри себя самой* и, стало быть, положена в своем ином всецело лишь как тождественная с собой.

В понятии открылось поэтому царство свободы. Понятие свободно (*ist das freie*), потому что *в себе и для себя* *сущее тождество*, которое составляет необходимость субстанции, дано в то же время как снятое или как *положенность*, а эта положенность, как соотносящаяся с самой собой, и есть указанное тождество. Взаимная непроницаемость (*Dunkelheit*) субстанций, находящихся в причинном отношении, исчезла, так как первоначальность их самодовлеия перешла в положенность и благодаря этому стала прозрачной для самой себя *ясностью*; *первоначальная суть дела*¹² *первоначальна*, лишь поскольку она *причина самой себя*, а это и есть *субстанция, высвобожденная в качестве понятия*.

Отсюда для понятия сразу же вытекает следующее более точное определение. Так как *в-себе-и-для-себя-бытие* непосредственно дано как *положенность*, то понятие в своем простом соотношении с самим собой есть абсолютная *определенность*, которая, однако, как соотносящаяся лишь с собой есть точно так же непосредственно простое тождество. Но это *соотношение определенности с самой собой* как ее *слияние с собой* есть также *отрицание определенности*, и понятие как это равенство с самим собой есть *всеобщее*. Но это тождество имеет точно так же и определение отрицательности: оно *отрицание, или определенность*, которая соотносится с собой; как такое, понятие есть *единичное*. Каждое из них есть целокупность, каждое содержит внутри себя определение другого, и потому эти целокупности суть в такой же мере просто лишь *одна целокупность*, в какой это единство есть расщепление самого себя, превращение себя в свободную видимость этой раздвоенности, раздвоенности, выступающей в различии между *единичным* и *всеобщим* как полная противоположность, которая, однако, настолько есть *видимость*, что когда постигается и высказывается одно, при этом непосредственно постигается и высказывается другое.

Только что изложенное следует рассматривать как *поятие понятия*. Может показаться, что это понятие не согласуется с тем, что обычно понимают под понятием, и можно было бы потребовать, чтобы было указано, каким образом то, что здесь оказалось понятием, содержится в других представлениях или объяснениях. Однако, с одной стороны, здесь не может идти речь о подтверждении, основанном на *авторитете* обыденного понимания; в науке о понятии его содержание и определение может быть подтверждено только посредством *имманентной дедукции*, содержащей его генезис, и эта дедукция уже находится позади нас. С другой стороны, дедуцированное здесь понятие необходимо распознать в том самом, что обычно предлагается как понятие понятия. Но не так-то легко выяснить то, что другие говорили о природе понятия. Ведь большей частью они вовсе не занимаются отысканием этой природы и предполагают, что когда говорят о понятии, каждому уже само собой понятно, о чем идет речь. В последнее время можно было тем более считать себя избавленными от возни с понятием, что, подобно тому как одно время было модой всячески поносить воображение, а затем и память, так и в философии уже с давних пор сделалось привычкой, сохранившейся отчасти еще и поныне, по-всякому порочить *понятие*, делать его — высшую форму (*das Höchste*) мышления — предметом презрения и, напротив, считать вершиной в науке и морали *непостижимое и отказ от постижения*¹³.

Я ограничусь здесь одним замечанием, которое может помочь пониманию разбираемых здесь понятий и облегчить ориентироваться в них. Понятие, достигшее такого *существования*, которое само свободно, есть не иное, как *Я*, или чистое самосознание. Правда, я *обладаю* понятиями, т. е. определенными понятиями, но *Я* есть само чистое понятие, которое как понятие достигло *наличного бытия*. Поэтому, если напомнить об основных определениях, составляющих природу *Я*, то можно предположить, что напоминают о чем-то известном, т. е. привычном для представления. Но *Я*, *во-первых*, это чистое, соотносящееся с собой единство, и оно таково не непосредственно, а только тогда, когда оно абстрагируется от всякой определенности и всякого содержания и возвращается к свободе беспредельного равенства с самим собой. Как такое, оно *всеобщность*, — единство, которое лишь через то *от-*

рицательное отношение, которое выступает как абстрагирование, есть единство с собой и потому содержит внутри себя растворенной всякую определенность (*Bestimmtsein*). *Во-вторых*, Я как соотносящаяся с самой собой отрицательность есть столь же непосредственно *единичность*, *абсолютная определенность*, противопоставляющая себя иному и исключающая это иное, — *индивидуальная личность*. Эта абсолютная *всеобщность*, которая столь же непосредственно есть абсолютная *индивидуализация* (*Vereinzelung*), и такое в-себе-и-для-себя-бытие, которое всецело есть положенность и есть это *в-себе-и-для-себя-бытие* лишь благодаря единству с *положенностью*, составляют и природу Я, и природу *понятия*; о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно и в их абстрактности, и в их полном единстве.

Когда, как это обычно принято, говорят о *рассудке*, которым я обладаю, под этим понимают некоторую *способность* или *свойство*, находящееся в таком отношении к Я, в каком свойство вещи находится к самой *вещи*, — к неопределенному субстрату, который не есть истинное основание своего свойства и не определяет его. Согласно этому представлению, я обладаю понятиями и понятием точно так же, как я обладаю сюртуком, цветом и другими внешними свойствами. — Кант возвысился над этим внешним отношением между рассудком как способностью обладать понятиями (*des Vermogens der Begriffe*) и самим понятием до [точки зрения] Я. Один из самых глубоких и самых правильных взглядов, имеющихся в «Критике [чистого] разума», — это взгляд, согласно которому *единство*, составляющее *сущность понятия*, есть *первоначально-синтетическое единство апперцепции*, единство «я мыслю» (*des: Ich denke*), или самосознания. — Это положение составляет так называемую *трансцендентальную дедукцию* категорий; но эта дедукция издавна считалась одной из самых трудных частей кантовской философии, — пожалуй, только по той причине, что она требует возвыситься над простым *представлением* об отношении, в котором Я и *рассудок* или *понятия* находятся к вещи и ее свойствам или акциденциям, и перейти к *мысли*. — *Объект*, говорит Кант («Критика чистого разума», стр. 137, 2-е изд.), есть то, в *понятии* чего *объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием*¹⁴. А всякое объединение

представлений требует *единства сознания* в их *синтезе*. Следовательно, это *единство сознания* есть то, что одно только и составляет отношение представлений к предмету, стало быть, их *объективную значимость*, и то, на чем основывается сама *возможность рассуждка*. От этого единства Кант отличает *субъективное единство сознания*, единство представления, [а именно]: сознаю ли я многообразное как *одновременное* или как *последовательное*, чтобы, как полагает он, зависит от эмпирических условий. Принципы же *объективного* определения представлений должны быть, [по Канту], выведены единственно лишь из основоположения *трансцендентального единства апперцепции*. Категории, которые суть эти объективные определения, определяют многообразное [содержание] данных представлений таким образом, что оно приводится к *единству сознания*. — Согласно этому взгляду (*Darstellung*), единство понятия есть то, благодаря чему нечто есть не просто *определение чувства, созерцание* или просто *представление, а объект*, каковое объективное единство есть единство Я с самим собой. — *Постижение* того или иного предмета состоит в самом деле единственно лишь в том, что Я делает его *своим*, проникает его и придает ему *свою собственную форму*, т. е. *всеобщность*, которая есть непосредственно *определенность*, или определенность, которая есть непосредственно всеобщность. В созерцании или даже в представлении предмет есть еще нечто *внешнее, чуждое*. *В-себе-и-для-себя-бытие*, которым он обладает в процессе созерцания и представления, превращается через постижение в *положенность*; Я проникает его *мысленно*. Но лишь каков предмет в мышлении, таков он *в себе и для себя*; каков он в созерцании или в представлении, он есть *явление*; мышление снимает его *непосредственность*, с какой он сначала предстает перед нами, и таким образом делает его *положенностью*; но эта его *положенность* есть его *в-себе-и-для-себя-бытие* или его *объективность*. Стало быть, эту объективность предмет имеет в *понятии*, и понятие есть *единство самосознания*, в которое он был принят; поэтому его объективность или понятие само есть не что иное, как природа самосознания, и не имеет никаких других моментов или определений, кроме самого Я.

В соответствии с этим одно из главных положений кантовской философии обосновывается [утверждением], что для того, чтобы познать, что такое *понятие*, следует

напомнить о природе Я. Скорее, однако, для этого необходимо [предварительно] постигнуть понятие Я так, как оно было выше изложено. Если ограничиться одним лишь представлением о Я, как оно предстает перед нашим обыденным сознанием, то Я есть лишь простая вещь (именуемая также душой), которой понятие присуще как то, чем обладают, или как свойство. Это представление, не дающее понимания, ни Я, ни понятия, не может облегчить понимание понятия или сделать его доступным.

Приведенное выше воззрение Канта содержит еще два момента, которые касаются понятия и делают необходимыми еще несколько замечаний. Во-первых, [у Канта] ступени рассудка предпосланы ступени чувства и созерцания; и одно из существенных положений трансцендентальной философии Канта гласит, что понятия без созерцания пусты и что они значимы только как отношения данного в созерцании многообразного¹⁵. Во-вторых, указывается, что понятие есть то, что объективно в познании, стало быть, есть истина. Но, с другой стороны, понятие признается чисто субъективным, из чего нельзя выколупать (herausklauben) реальность, под которой, виду того что она противопоставляется субъективности, следует разуметь объективность; и вообще понятие и логическое объявляются чисто лишь формальным, которое, виду того что оно отвлекается от содержания, не заключает в себе истины.

Что же касается, во-первых, указанного отношения рассудка или понятия к предпосланным ему ступеням, то все зависит от того, какая наука занимается определением формы этих ступеней. В нашей науке как чистой логике эти ступени суть бытие и сущность. В психологии рассудку предпосылаются чувство и созерцание, а затем представление вообще. В феноменологии духа как учении о сознании было совершено восхождение к рассудку по ступеням чувственного сознания, а затем по ступеням восприятия. Кант предпосыпает ему лишь чувство и созерцание. В какой мере эта лестница прежде всего неполна, это он уже сам показывает тем, что к трансцендентальной логике или учению о рассудке он присоединяет еще в виде приложения рассуждение о рефлексивных понятиях¹⁶, — область, лежащую между созерцанием и рассудком или между бытием и понятием¹⁷.

Относительно самой сути дела следует, *во-первых*, заметить, что такие формы, как *созерцание, представление* и тому подобное, принадлежат *сознающему себя духу*, который, как таковой, не рассматривается в науке логики. Чистые определения бытия, сущности и понятия составляют, правда, основу и внутренний простой остов также и форм духа; дух как *созерцающий*, а также как *чувственное сознание* имеет определенность непосредственного бытия, а дух как *представляющий*, а также как *воспринимающее* сознание поднялся от бытия на ступень сущности или рефлексии. Но эти конкретные образы так же не касаются науки логики, как и те конкретные формы, которые логические определения принимают в природе, а именно: *пространство и время*, затем наполненное пространство и время как *неорганическая природа* и, [наконец], *органическая природа*. Равным образом и понятие здесь следует рассматривать не как акт сознающего себя рассудка, не как *субъективный рассудок*, а как понятие в себе и для себя, образующее *ступень и природы*, и *духа*. Жизнь, или органическая природа, есть та ступень природы, на которой выступает понятие¹⁸; но как слепое, не постигающее само себя, т. е. не мыслящее понятие; как мыслящее оно присуще лишь духу. Однако логическая форма понятия не зависит ни от того бездуховного, ни от этого духовного образа понятия; об этом уже сделано необходимое предварительное замечание во *Введении*. Значение всего этого не следует обосновывать лишь в рамках логики, а надо уяснить еще до нее.

Но как бы ни были образованы формы, предшествующие понятию, важно, *во-вторых*, знать, как мыслится *отношение к ним понятия*. И в обыденном психологическом представлении, и в кантовской трансцендентальной философии это отношение понимается так, что эмпирический *материал, многообразное, данное в созерцании и представлении*, существует сначала *само по себе* и что затем рассудок *приступает* к нему, вносит в него *единство* и вводит его посредством *абстрагирования* в форму *всеобщности*. Рассудок есть, таким образом, сама по себе пустая *форма*, которая, с одной стороны, приобретает реальность лишь через указанное *данное* содержание, а с другой — *абстрагирует* от него, а именно *опускает* его как нечто не-пригодное, но непригодное лишь для понятия. В том и другом действии понятие не есть то независимое, суще-

ственное и истинное в этом предшествующем ему материале, что́ составляет реальность в себе и для себя, которую-де из понятия выколупать невозможно.

Правда, нужно согласиться с тем, что *понятие, как такое*, еще не полно: оно должно быть возведено в *идею*, которая одна только и есть единство понятия и реальности, как это должно *выясниться* по ходу дела из рассмотрения природы *самого понятия*. Ведь реальность, которую оно сообщает себе, не должна быть принята за нечто внешнее, ее следует выводить, согласно требованию науки, из него самого. Но поистине, не упомянутому выше данному в созерцании и представлении материалу надо придавать значение *реального* в противоположность понятию. «Это только понятие» — так обычно говорят, противопоставляя понятию как нечто более превосходное не только идею, но и чувственное, пространственное и временно́е осозаемое существование. В этом случае *абстрактное* считается менее значительным, чем конкретное, потому что из него, дескать, опущено так много указанного рода материала. Абстрагирование получает, согласно этому мнению, тот смысл, что лишь *для нашего субъективного употребления* из конкретного изымается *тот или иной признак* так, чтобы с опущением столь многих других *качеств и свойств* предмета он не утрачивал ничего из своей *ценности* и своего *достижения*, а они по-прежнему оставляются как *реальное*, лишь находящееся на другой стороне, как сохраняющее по-прежнему полное свое значение, так что лишь *неспособность* рассудка приводит, согласно этому взгляду, к тому, что он не может усвоить все это богатство и должен довольствоваться скучной абстракцией. Если же данный материал созерцания и многообразное [содержание] представления берутся как реальное в противоположность мыслимому и понятию, то это такой взгляд, отказ от которого есть не только условие философствования, но предполагается уже религией; как возможны потребность в религии и смысл ее, если мимолетное и поверхностное явление чувственного и единичного все еще считается за истинное? Философия же дает нам *постигнутое в понятии* усмотрение того, как обстоит дело с реальностью чувственного бытия, и предпосыпает рассудку указанные выше ступени чувства и созерцания, чувственного сознания и т. п. постольку, поскольку они в его становлении суть его условия, однако лишь в том смысле,

что из их диалектики и ничтожности понятие возникаёт как их основание, а не в том смысле, что оно, мол, обусловлено их реальностью. Поэтому абстрагирующее мышление следует рассматривать не просто как оставление в стороне чувственного материала, который при этом не терпит-де никакого ущерба в своей реальности; оно скорее есть снятие реальности и сведение ее как простого явления к *существенному*, обнаруживающемуся только в понятии¹⁹. Конечно, если то, что от конкретного материала следует принять, согласно рассматриваемому взглянию, в понятие, должно служить лишь *признаком* или *знаком*, то оно в самом деле может быть и каким-то лишь чувственным единичным определением предмета, которое ради какого-то внешнего интереса избирается из числа других и есть того же рода и имеет ту же природу, что и прочие.

Одно из главных недоразумений, возникающих здесь, состоит во мнении, будто *естественный* принцип или *начало*, которое служит исходным пунктом в *естественному* развитии или в *истории* формирующегося индивида, есть *истинное* и в *понятии первое*. Созерцание или бытие суть, правда, по природе первое или условие для понятия, но это не значит, что они безусловное в себе и для себя. В понятии скорее снимается их реальность, стало быть, снимается и видимость, которую они имели как обусловливающее реальное. Если дело идет не об *истине*, а лишь об *истории* того, как все это происходит в представлении и являющемся мышлении, то можно, конечно, довольствоваться рассказом о том, что мы начинаем с чувств и созерцаний и что рассудок из охватываемого ими многообразного извлекает некоторую всеобщность или нечто абстрактное и, разумеется, нуждается для этого в той основе, которая при этом абстрагировании все еще остается для представления во всей реальности, с какой она показала себя вначале. Но философия должна быть не рассказом о том, что происходит, а познанием того, что в нем *истинно*, и из истинного она должна, далее, постичь то, что в рассказе выступает как простое событие.

Если при поверхностном представлении о том, что такое понятие, всякое многообразие находится *вне понятия* и понятию присуща лишь форма абстрактной всеобщности или пустого рефлексивного тождества, то уже можно напомнить прежде всего то, что и вообще для указания ка-

кого-нибудь понятия или для дефиниции непременно требуется, чтобы к роду, который уже сам, собственно говоря, не есть чисто абстрактная всеобщность, была прибавлена и *специфическая определенность*. Если хоть мало-мальски серьезно поразмыслить над тем, что это означает, то окажется, что тем самым *различие* рассматривается как столь же существенный момент понятия. Кант положил начало такому рассмотрению той в высшей степени важной мыслью, что существуют *априорные синтетические суждения*. Этот первоначальный синтез апперцепции есть один из глубочайших принципов спекулятивного изложения (*Entwicklung*); он содержит начало истинного понимания природы понятия и совершенно противоположен упомянутому выше пустому тождеству или абстрактной всеобщности, которая не есть синтез внутри себя. — Однако этому началу мало соответствует дальнейшее изложение (*Ausführung*). Уже выражение «синтез» легко приводит вновь к представлению о некотором *внешнем единстве и простом сочетании* таких [моментов], которые сами по себе раздельны. Затем кантовская философия удовольствовалась лишь психологическим аспектом понятия и снова возвратилась к утверждению о постоянной обусловленности понятия многообразным, данным в созерцании. Эта философия объявила рассудочные познания и опыт *являющимся* содержанием не потому, что сами категории конечны, а потому, что исходила из психологического идеализма, из того, что они *только определения, проистекающие из самосознания*. К тому же без многообразного, данного в созерцании, понятие, [по Канту], опять-таки *бессодержательно и пусто*, несмотря на то что оно a priori есть *синтез*; а ведь будучи синтезом, понятие имеет определенность и различие внутри самого себя. Поскольку эта определенность есть определенность понятия и тем самым *абсолютная определенность, единичность*, понятие есть основание и источник всякой конечной определенности и всякого многообразия.

Формальное место, которое понятие занимает в качестве рассудка, находит свое завершение в кантовском взгляде на то, что такое *разум*. Можно было бы ожидать, что в разуме, этой наивысшей ступени мышления, понятие утратит ту обусловленность, которую оно еще сохранияет на ступени рассудка, и достигнет полной истины. Но ожиданье это не сбывается. Так как Кант определяет

отношение разума к категориям как лишь *диалектическое* и притом понимает результат этой диалектики просто как *бесконечное ничто*, то бесконечное единство разума утрачивает еще и синтез, а тем самым и упомянутое выше начало спекулятивного, истинно бесконечного понятия; оно становится известным, совершенно формальным, чисто *регулятивным единством систематического применения рассудка*. Кант считает злоупотреблением со стороны логики то, что логика, которая должна быть только *каноном критической оценки*, рассматривается как *органон для образования объективных взглядов*. Понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания, уже не имеют ничего *конститутивного*, как это еще имело место у категорий; они только идеи; их, правда, *вполне дозволительно применять*, но под этими умопостигаемыми сущностями, в которых должна была раскрываться вся *истина*, разумеют не что иное, как *гипотезы*, приписывать которым истину в себе и для себя было бы полным произволом и безумной дерзостью, так как они *не могут встретиться ни в каком опыте*. — Можно ли было когда-нибудь подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?

С этим непосредственно связана точка зрения, с которой следует вообще рассматривать понятие и назначение логики и которая в философии Канта понимается так же, как это обычно принято, а именно *отношение понятия и науки о нем к самой истине*. Уже выше было сказано о кантовской дедукции категорий, что, согласно ей, *объект*, в котором *объединяется* многообразное, охватываемое созерцанием, есть это единство лишь *через единство самосознания*. Здесь, следовательно, определенно говорится об *объективности мышления*, о тождестве понятия и вещи, которое и есть *истина*. Подобным образом и вообще признается, что, когда мышление усваивает данный предмет, этот предмет тем самым претерпевает изменение и превращается из чувственного в мыслимый, но что это изменение не только ничего существенного в нем не изменяет, а, напротив, он *истинен* именно в своем понятии; в непосредственности же, в которой он дан, он лишь *явление и случайность*; что познание предмета, постигающее его в понятии, есть познание его таким, каков он *в себе и для*

себя, и что понятие и есть сама его объективность. Однако, с другой стороны, опять-таки точно так же утверждается²⁰, что мы все же не можем познавать вещей, каковы они в себе и для себя, и что истина недоступна познающему разуму; что та истина, которая состоит в единстве объекта и понятия, есть все же лишь явление и притом опять-таки потому, что содержание-де есть лишь то многообразное, что дано в созерцании. По этому поводу было уже отмечено, что, напротив, именно в понятии снимается это многообразие, поскольку оно принадлежит созерцанию в противоположность понятию, и что через понятие предмет возвращают к его неслучайной существенности; эта существенность выступает в явлении, и именно поэтому явление есть не просто нечто лишенное сущности, а проявление сущности. Но ставшее вполне свободным проявление сущности и есть понятие.— Это не значит, что положения, о которых мы здесь напоминаем, суть догматические утверждения, ибо они выводы, вытекающие сами собой из всего изложения сущности. Текущая точка зрения, к которой привело это изложение, состоит в том, что понятие есть форма *абсолютного*, которая выше бытия и сущности. Так как оказалось, что с этой стороны оно подчинило себе бытие и сущность, к которым при других исходных точках принадлежит также чувство, созерцание и представление и которые явились предшествующими ему условиями, и что понятие есть их *безусловное основание*, то теперь остается еще *вторая сторона*, рассмотрению которой и посвящена эта третья книга логики, а именно изложение того, каким образом понятие внутри себя и из себя создает ту реальность, которая в нем исчезла. Поэтому мы, конечно, согласились с тем, что познание, ограничивающееся лишь понятием просто как таковым, еще неполно и дошло еще только до *абстрактной истины*. Но его неполнота состоит не в том, что оно лишено той мнимой реальности, которая, как полагают, дана в чувстве и созерцании, а в том, что понятие еще не сообщило себе своей *собственной*, из него самого произведенной реальности. В том-то и состоит абсолютность понятия, выявляемая в противоположность эмпирическому материалу и в нем, а точнее, в его категориях и рефлексивных определениях, что материал этот *истинен* не в том виде, в каком он являет себя *вне* и *до* понятия, а исключительно в своей идеальности или в [своем]

Тождество с понятием. *Выведение* из него реального, если угодно называть это выведением, состоит по существу своему прежде всего в том, что понятие в своей формальной абстрактности оказывается незавершенным и через диалектику, имеющую свое основание в нем самом, переходит к реальности так, что производит ее из себя, а не так, что возвращается к некоторой готовой, найденной в противоположность ему реальности и прибегает к помощи чего-то, что показало себя несущественным в явлении, потому что, мол, понятие искало лучшего, но не нашло его. — Всегда будет достойным удивления то, что философия Канта признала то отношение мышления к чувственному существованию (*Dasein*), дальше которого она не пошла, лишь за релятивное отношение простого явления, и хотя она и признала и объявила их высшее единство в *идее* вообще и, например, в идее созерцающего рассудка, однако не пошла дальше этого релятивного отношения и дальше утверждения, что понятие совершенно отделено и остается отделенным от реальности; тем самым она признала истиной то, что сама объявила конечным познанием, а то, что она считала истиной и определенное понятие чего она установила, объявила чем-то непомерным, недозволительным и пустым порождением мысли.

Так как здесь речь идет прежде всего об отношении логики (а не науки вообще) к истине, то следует далее согласиться еще и с тем, что логика как *формальная наука* не может и не должна содержать и ту реальность, которая составляет содержание последующих частей философии — *наук о природе и духе*. Эти конкретные науки, несомненно, имеют дело с более реальной формой идеи, чем логика, но притом не так, чтобы они возвращались опять к той реальности, от которой уже отказалось сознание, возвысившееся от своего явления до науки, или же к применению таких форм (каковы категории и рефлексивные определения), конечность и неистинность которых выявлены в логике. Напротив, логика показывает, как *идея* поднимается на такую ступень, где она становится творцом природы и переходит к форме конкретной *непосредственности*, понятие которой, однако, снова разрушает и этот образ, для того чтобы стать самим собой в виде *конкретного духа*. В отличие от этих конкретных наук, имеющих и сохраняющих, однако, логическое или понятие в качестве внутреннего образующего начала (*Bildner*)

подобно тому как логическое было их прообразом (*Vorbildnug*), сама логика есть, конечно, *формальная* наука, но наука об *абсолютной форме*, которая есть внутри себя целокупность и содержит чистую идею самой истины. Эта абсолютная форма имеет в самой себе свое содержание или свою реальность; так как понятие не есть тривиальное, пустое тождество, то оно имеет в моменте своей отрицательности или абсолютного процесса определения различные определения; содержание есть вообще не что иное, как такие определения абсолютной формы, есть содержание, положенное самой этой формой и потому соответствующее ей. — Эта форма имеет поэтому совершенно иную природу, чем обычно приписываемая логической форме. Она уже *сама по себе истина*, так как это содержание соответствует своей форме или эта реальность соответствует своему понятию, и притом она *чистая истина*, потому что определения этого содержания еще не имеют формы абсолютного и nobытия или абсолютной непосредственности. — Когда Кант («Критика чистого разума», стр. 83) начинает обсуждать в отношении логики старый и знаменитый вопрос: *что есть истина?* он прежде всего *жалует* нам, как нечто тривиальное, номинальное объяснение, гласящее, что истина есть согласие познания сего предметом²¹, — дефиницию, имеющую огромную, более того, величайшую ценность. Если вспомнить эту дефиницию при [рассмотрении] основного утверждения трансцендентального идеализма о том, что *разумное познание* не может постичь *вещи в себе*, что *реальность* находится *всесильно вне понятия*, то тотчас же станет ясно, что *разум*, который не может привести себя в согласие со своим предметом, с вещами в себе, и *вещи в себе*, которые не согласуются с понятиями разума, понятие, которое не согласуется с реальностью, и реальность, которая не согласуется с понятием, — все это *неистинные представления*. Если бы Кант, рассматривая идею *созерцающего рассудка*, не забывал упомянутую дефиницию истины, то он счел бы эту идею, выраженную требуемое согласие [реальности и понятия], не пустым порождением мысли, а скорее истиной.

«То, что желают знать, — указывает далее Кант, — это *всеобщий и верный критерий истины для всякого познания*; он должен был бы быть таким, который был бы применим ко всем знаниям, *безразлично, каковы их*

*предметы; но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания познания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний»²². — Здесь очень определенно выражено обыденное представление о формальной функции логики, и приведенное рассуждение кажется весьма убедительным. Но, во-первых, следует заметить, что подобного рода формальное рассуждение обычно таково, что в своем словесном изложении оно забывает то, что оно сделало своей основой и о чем оно говорит. Было бы нелепо, слышим мы, спрашивать о критерии истинности содержания знания; но, согласно приведенной выше дефиниции, истину составляет не содержание, а соответствие его с понятием. Такое содержание, как то, о котором говорится здесь, без понятия есть нечто непопятное и, стало быть, лишенное сущности; о критерии истинности такого содержания нельзя, конечно, спрашивать, но по противоположной причине, а именно потому, что оно из-за своей непонятности не есть требуемое соответствие, а может быть лишь чем-то принадлежащим к лишенному истины мнению. — Если мы оставим в стороне упоминание о содержании, вызывающем здесь путаницу, в которую, однако, формализм всякий раз впадает и которая заставляет его, как только он вдается в разъяснения, говорить обратное тому, что он хочет сказать, и удовлетворимся лишь абстрактным взглядом, согласно которому логическое есть нечто лишь формальное и, лучше сказать, отвлекается от всякого содержания, то мы получим одностороннее знание, не содержащее никакого предмета, пустую, лишенную определений форму, которая, стало быть, так же не есть соответствие (ибо для соответствия необходимы две [стороны]), как и не есть истина. — Априорным *сингезом* понятия Кант приобрел более высокий принцип, в котором могла быть познана двойственность в единстве, стало быть, то, что требуется для истины; но чувственный материал, многообразное, данное в созерцании, слишком властвовали над ним, чтобы он мог отделаться от них и перейти к рассмотрению понятий и категорий *в себе и для себя* и к спекулятивному философствованию.*

Так как логика есть наука об абсолютной форме, то это формальное, чтобы быть истинным, должно иметь в

самом себе *содержание*, соответствующее своей форме; тем более что логически формальное должно быть чистой формой и, следовательно, логически истинное должно быть самой чистой истиной. Вот почему это формальное должно быть внутри себя быть гораздо богаче определениями и содержанием, а также должно обладать бесконечно большей силой над конкретным, чем это обычно признается²³. Логические законы сами по себе (если отбросить все то, что и без того чужеродно, — прикладную логику и прочий психологический и антропологический материал) ограничиваются обычно, кроме положения о противоречии, несколькими убогими положениями об обращении суждений и о формах умозаключений. Даже относящиеся сюда формы, равно как и их дальнейшие определения, излагаются здесь лишь как бы исторически, а не подвергаются критическому разбору с целью установить — истинны ли они в себе и для себя. Так, например, форма положительного суждения рассматривается как нечто вполне правильное в себе, хотя единственное от содержания зависит истинность такого суждения. Есть ли эта форма *в себе и для себя* форма истины, не диалектично ли внутри себя высказываемое ею положение — «единичное есть нечто всеобщее», — исследовать это и не думают. Просто считается, что это суждение само по себе способно содержать истину и что приведенное положение, высказываемое всяким положительным суждением, истинно, хотя непосредственно яствует, что ему не хватает того, чего требует дефиниция истины, а именно согласия понятия со своим предметом. Если принять предикат, который есть здесь всеобщее, за понятие, а субъект, который есть единичное, за предмет, то они не согласуются между собой. Если же *абстрактно всеобщее*, которое есть предикат, еще не составляет понятия (для понятия, разумеется, требуется нечто большее) и если такой субъект равным образом есть 'почти что грамматическое подлежащее, не больше, то как может суждение содержать истину, коль скоро его понятие и предмет не согласуются между собой или ему вообще не хватает понятия да, пожалуй, и предмета? — Поэтому скорее *невозможно* и *нелепо* желание выразить истину в таких формах, как положительное суждение или суждение вообще. Так же как философия Канта не рассматривала категорий в себе и для себя, а лишь на том ложном основании, что они-де субъективные формы

самосознания, объявила их конечными определениями, не способными содержать истинное, так она еще в меньшей мере подвергла критике формы понятия, составляющие содержание обычной логики. Эта философия, напротив, приняла часть указанных форм (а именно функции суждений) за определения категорий и признала их действительными предпосылками. Если даже не видеть в логических формах ничего другого, кроме формальных функций мышления, то и в таком случае они заслуживали бы исследования, в какой мере они сами по себе соответствуют истине. Логика, которая этим не занимается, может притязать самое большее на значение естественноисторического описания явлений мышления в том виде, в каком они имеются налицо. Бессмертная заслуга Аристотеля, которая должна наполнять нас величайшим чувством восхищения силой этого ума, состоит в том, что он первый предпринял такое описание. Но необходимо идти дальше и познать, с одной стороны, систематическую связь между этими формами, а с другой — их значение²⁴.

Членение

Понятие, согласно рассмотренному выше, есть единство бытия и сущности. Сущность — первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало видимостью; понятие — второе отрицание, или отрицание этого отрицания; следовательно, понятие есть восстановление бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредствование и отрицательность внутри самого себя. Вот почему в понятии бытие и сущность уже не имеют того определения, в котором они даны как бытие и сущность, и равным образом не находятся лишь в таком единстве, при котором каждое имеет видимость в другом. Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно истина субстанциального отношения, в котором бытие и сущность достигают друг через друга своей осуществленной самостоятельности и своего определения. Истиной субстанциальности оказалось субстанциальное тождество, которое равным образом есть положенность и дано только как положенность. Положенность есть наличное бытие и различение; поэтому в-себе-и-для-себя-бытие достигло в понятии сообразного с собой и истинного наличного бытия, ибо

Униципиальная положенность есть само в-себе-и-для-себя-бытие. Эта положенность составляет различие понятия и внутри его самого; его различия, виду того что оно²⁵ непосредственно есть в-себе-и-для-себя-бытие, сами суть все понятие; они всеобщи в своей определенности и тождественны со своим отрицанием.

Это вот и есть само понятие понятия. Но это еще только его понятие, иначе говоря, само оно также есть только понятие. Так как оно в-себе-и-для-себя-бытие, поскольку это бытие есть положенность, иначе говоря, абсолютная субстанция, поскольку она обнаруживает необходимость различных субстанций как тождество, то самим этим тождеством должно быть положено то, что оно есть. Моменты движения субстанциального отношения, благодаря которым возникло понятие, и реальность, которая ими представлена, находятся лишь в состоянии перехода к понятию; эта реальность²⁶ еще не есть собственное определение понятия, происшедшее из него; она принадлежала сфере необходимости; реальностью же понятия может быть лишь его свободное определение — наличное бытие, в котором понятие тождественно с собой и моменты которого суть понятия и положены самим понятием.

Таким образом, понятие есть, во-первых, истина только в себе; так как оно лишь нечто внутреннее, то оно в такой же мере лишь нечто внешнее. Вначале оно вообще нечто непосредственное и в этом виде его моменты имеют форму непосредственных, неизменных определений. Оно выступает как определенное понятие, как сфера одного лишь рассудка. — Так как эта форма непосредственности есть еще не соответствующее его природе наличное бытие (ибо понятие есть соотносящееся только с самим собой свободное), то она внешняя форма, в которой понятие может иметь значение не в-себе-и-для-себя-сущего, а только положенного или субъективного. — Понятие в своем непосредственном виде образует собой ту стадию (Standpunkt), на которой понятие есть субъективное мышление, некоторая внешняя для сути дела рефлексия. Эта ступень составляет поэтому субъективность или формальное понятие. Его внешний характер проявляется в неподвижном бытии его определений, вследствие чего каждое из них выступает само по себе как нечто изолированное, качественное, находящееся лишь во внешнем соотношении со своим иным. Но тождество понятия, составляющее как раз

внутреннюю или *субъективную* сущность этих определений, приводит их в диалектическое движение, посредством которого снимается их обособленность друг от друга, а тем самым и отделение (*Vereinzelung*) понятия от предмета и в качестве их истины возникает *целокупность*, образующая собой *объективное понятие*.

Во-вторых, понятие в своей *объективности* есть *сама сущая в себе и для себя суть дела*. Своим необходимым дальнейшим определением *формальное понятие* обращает само себя в суть дела и тем самым утрачивает характер субъективного и внешнего отношения к сути дела. Или, наоборот, объективность есть *реальное понятие, выступившее из своей внутренней сущности и перешедшее в наличное бытие*. — В этом тождестве с сущностью дела понятие имеет тем самым *собственное и свободное наличное бытие*. Но это еще *непосредственная*, еще не *отрицательная* свобода. Как единое с сущностью дела, понятие *погружено* в нее; его различия — это объективные существования, в которых оно снова есть *то, что входит в сущность*. Как душа объективного наличного бытия оно должно *сообщить себе* ту форму *субъективности*, которую оно *непосредственно имело* в качестве *формального понятия*; таким образом, *в форме* того, что свободно, — в форме, которой оно еще не имело в объективности, оно выступает как противоположное объективности и при этом обращает тождество с ней, которое оно как *объективное понятие* имеет *в себе и для себя*, также в *положенное тождество*.

В этом [своем] завершении, в котором понятие в своей объективности имеет также форму свободы, *адекватное понятие есть идея*. *Разум* — сфера идеи — есть *раскрывшаяся сама себе истина*, в которой понятие имеет совершенно соответствующую себе реализацию и свободно посторонку, поскольку оно этот свой объективный мир признает в своей субъективности и субъективность — в этом объективном мире.