

---

### Глава третья

## АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ<sup>173</sup>

Абсолютная идея есть, как оказалось, тождество теоретической и практической идей, каждая из которых, взятая отдельно, еще одностороння и имеет внутри себя самое идею лишь как искомое потустороннее и недостигнутую цель; поэтому каждая из них есть *сингез стремления*, настолько же имеет внутри себя идею, насколько и не имеет ее, переходит от одного к другому, но не сводит воедино этих двух мысленных моментов (*beide Gedanken*), а остается в их противоречии. Абсолютная идея как разумное понятие, которое в своей реальности лишь слидается с самим собой, в силу этой непосредственности своего объективного тождества есть, с одной стороны, возврат к жизни; но она равным образом сняла эту форму своей непосредственности и имеет внутри себя наивысшую противоположность. Понятие есть не только душа, но и свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает личностью, — есть практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое как лицо есть непроницаемая, неделимая (*atome*) субъективность, но которое точно так же есть не исключающая единичность, а всеобщность и познание для себя и в своем ином имеет предметом свою собственную объективность. Все остальное есть заблуждение, смутность, мнение, стремление, произвол и бренность; единственno лишь абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и всястина.

Она единственный предмет и содержание философии. Так как в ней содержится любая определенность и ее сущность состоит в возвращении к себе через свое само-

определение или обособление, то она имеет разные формообразования, и задача философии заключается в том, чтобы познать ее в них. Природа и дух суть вообще различные способы представлять ее *наличное бытие*; искусство и религия — ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие; философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший, — понятие. Поэтому она объемлет собой эти формообразования реальной и идеальной конечности, равно как и формообразования бесконечности и святости, и постигает их и самое себя в понятиях. Выведение и познание этих отдельных способов есть уже задача отдельных философских наук. Логическое в абсолютной идеи может быть названо также одним из способов ее [постижения]. Но если «способ» обозначает некоторый *особенный вид*, некоторую *определенность* формы, то логическое, напротив, есть всеобщий способ, в котором все отдельные способы сняты и заключены. Логическая идея есть сама идея в своей чистой сущности, идея как такая, которая в простом тождестве заключена в свое понятие и еще не *выявлена* в какой-нибудь определенности формы. Логика поэтому изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное *слово*, которое есть *внешнее проявление*, но такое, которое как внешнее непосредственно вновь исчезло, в то время как идея имеется; следовательно, идея выступает лишь в этом самоопределении — *слушиваться в себя*; она имеется в сфере чистой мысли, в которой различие еще не есть *инобытие*, а есть и остается совершенно прозрачным для себя. — Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как бесконечную форму, — форму, составляющую противоположность содержанию постольку, поскольку содержание есть возвратившееся в себя и снятое в тождестве определение формы таким образом, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма; содержание имеет вид чего-то иного и данного по отношению к форме, которая, как таковая, всецело находится в *отношении* и определенность которой положена в то же время как видимость. — Сама абсолютная идея, точнее говоря, имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная целокупность,

чистое понятие. *Определенность* идеи и всё развертывание этой определенности и составили предмет науки логики; из этого развертывания сама абсолютная идея возникла *для себя*; для себя же она оказалась такой, что определенность выступает не в виде *содержания*, а всецело как *форма*, и что идея тем самым выступает как всецело *всеобщая идея*. Следовательно, то, что предстоит здесь еще рассмотреть, это не какое-то содержание, как таковое, а всеобщность его формы, — т. е. *метод*.

*Метод* может на первый взгляд представляться просто *способом познания*, и он в самом деле имеет природу такового. Но способ как метод есть не только *в себе и для себя определенная модальность бытия*, но в качестве модальности познания положен как определенный *понятием* и как *форма*, поскольку она душа всякой объективности и поскольку всякое иначе определенное содержание имеет свою истину единственно лишь в форме. Если содержание опять-таки принимается для метода как данное и как обладающее специфической природой, то метод, как и логическое вообще, есть в таком определении чисто *внешняя форма*. Однако против такого [понимания] можно сослаться не только на основное понятие логического, но и [на то, что] все развертывание логического, при котором выявились все видоизменения (*Gestalten*) данного содержания и объектов, показало их переход и неистинность, и вместо того чтобы данный объект мог быть основой, к которой абсолютная форма относилась бы только как внешнее и случайное определение, эта форма оказалась, напротив, абсолютной основой и окончательной истиной. Метод возник отсюда как *само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя* как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое есть само понятие.

Здесь, стало быть, следует рассматривать в качестве метода лишь движение самого *понятия*; природа этого движения уже познана, но, во-первых, теперь следует рассматривать его в том *значении*, что *понятие есть все* и что его движение есть *всеобщая абсолютная деятельность*, само себя определяющее и само себя реализующее движение. Метод должен быть поэтому признан неограниченно всеобщим, внутренним и внешним способом и

совершенно бесконечной силой, которой никакой объект, поскольку он представлен как внешний объект, отдаленный от разума и независимый от него, не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к методу и не быть проникнут им. Метод есть поэтому *душа* и *субстанция*, и нечто постигнуто в понятии и познано в своей истине лишь тогда, когда оно *полностью подчинено методу*; он собственный метод любого дела, как такового, ибо его деятельность заключается в понятии. В этом состоит и более истинный смысл *всеобщности* метода; согласно рефлексивной всеобщности его принимают только за метод для *всего*; согласно же всеобщности идеи он в такой же мере способ познания, *субъективно* знающего себя понятия, в какой он *объективный* способ или, вернее, *субстанциальность вещей*, т. е. понятий, поскольку, во-первых, понятия кажутся *представлению и рефлексии иными*. Метод есть поэтому не только высшая сила или, вернее, единственная и абсолютная сила разума, но и высшее и единственное его  *побуждение обрести и познать самого себя во всем через самого себя*<sup>174</sup>. — Этим, во-вторых, указано также *отличие метода от понятия*, как такового, [т. е.] указана *особенность* метода. Понятие, как оно рассматривалось само по себе, выступало в своей непосредственности; *рефлексия* или *понятие, рассматривающее понятие*, относилось к сфере *нашего знания*. Метод есть само это знание, для которого понятие дано не только как предмет, но и как его собственное, субъективное действование, как *орудие* и средство познающей деятельности, отличное от нее, но как ее собственная существенность. В ищущем познании метод также есть *орудие*, находящееся на субъективной стороне средства, с помощью которого она соотносится с объектом. В этом умозаключении субъект есть один крайний член, а объект — другой, и первый связывается через свой метод со вторым, но этим не связывается для себя с самим собой. Крайние члены остаются разными, так как субъект, метод и объект не положены как *одно тождественное понятие*; умозаключение поэтому всегда формально; та посылка, в которой субъект полагает форму как свой метод на свою сторону, есть *непосредственное определение* и потому содержит, как мы видели, определения формы — дефиниции, членения и т. д.— как *найденные в субъекте факты*. Напротив, в истинном

познании метод есть не только множество данных определений, но и в себе и для себя определенность (*Bestimmtsein*) понятия, которое лишь потому есть средний член, что оно имеет также значение объективного, не только приобретающего поэтому в заключении внешнюю определенность через метод, по и положенного в своем тождестве с субъективным понятием.

1. Стало быть, то, что составляет метод, — это определения самого понятия и их соотношения, которые должны быть теперь рассмотрены в значении определений метода. — При этом следует пачать, *во-первых*, с [рассмотрения] начала. О нем уже говорилось в начале самой логики<sup>175</sup>, равно как и при рассмотрении субъективного позиции, и было показано, что если начало берется непроизвольно и совершенно бессознательно, то, хотя и может казаться, что оно приводит ко многим затруднениям, оно, однако, имеет весьма простую природу. Так как оно начало, то его содержание есть нечто *непосредственное*, но такое, которое имеет смысл и форму *абстрактной всеобщности*. Будет ли оно помимо этого содержанием, относящимся к *бытию*, или *сущности*, или *понятию*, — все равно, оно постольку нечто *принимаемое, находимое в наличии, ассоциатическое*, поскольку оно нечто *непосредственное*. Но *во-первых*, оно непосредственность не *чувственного созерцания* или *представления*, а *мышления*, которое можно за его непосредственность назвать также *сверхчувственным, внутренним созерцанием*. Непосредственность чувственного созерцания *многообразна и единична*. Но познание есть понятийное мышление; поэтому его начало также имеется только в стихии мышления; оно нечто *простое и всеобщее*. — Об этой форме речь шла выше при рассмотрении дефиниции. Относительно начала конечного познания всеобщность тоже признается существенным определением, но она берется лишь как определение мысли и понятия в противоположность бытию. На самом же деле эта *первая* всеобщность *непосредственна* и имеет поэтому также значение *бытия*; ведь бытие есть именно это абстрактное соотношение с самим собой. Бытие не нуждается ни в каком другом вынедении, в каком оно нуждалось бы, если бы оно в составе дефиниции было выражено лишь тем абстрактным моментом, который заимствован из чувственного созерцания или откуда-то еще, а потому нуждался бы в показе. Это

показывание и выведение касается такого *опосредствования*, которое есть нечто большее, чем просто начало, и оно такое опосредствование, которое не принадлежит мыслящему постижению в понятиях, а есть лишь возвышение представления, эмпирического и резонирующего сознания до ступени мышления. Согласно обычному противопоставлению мысли или понятия бытию важной истиной кажется то, что мысли, взятой отдельно, еще не присуще бытие и что бытие имеет собственное, от самой мысли независимое основание. Но простое определение бытия само по себе столь скучно, что уже поэтому нечего его превозносить. Всеобщее само есть непосредственно эта непосредственность, ибо как абстрактное оно также лишь абстрактное соотношение с собой, которое и есть бытие. На самом же деле требование показать бытие имеет еще и внутренний смысл, заключающий в себе не только это абстрактное определение; тем самым имеется в виду вообще требование *реализации понятия*, которая в самом начале еще не находится, а скорее есть цель и дело всего дальнейшего развития познания. Далее, так как *содержание* начала должно найти свое обоснование во внутреннем или внешнем восприятии путем показования и быть удостоверено как нечто истинное или правильное, то этим имеется в виду уже не *форма всеобщности*, как таковая, а ее *определенность*, о чем необходимо сейчас поговорить. [На первый взгляд] кажется, что удостоверение того *определенного содержания*, которое составляет начало, находится *позади* этого начала; на деле же это удостоверение должно рассматривать как движение вперед, если только оно принадлежит к понятийному познанию.

Начало, стало быть, имеет для метода только одну определенность — быть простым и всеобщим; это и есть сама *определенность*, из-за которой оно недостаточно. Всеобщность есть чистое, простое понятие, и метод как осознание этого понятия знает, что всеобщность есть лишь момент и что понятие еще не определено в ней в себе и для себя. Однако если бы это сознание стремилось дальше развивать начало только ради метода, то метод был бы чем-то формальным, чем-то положенным во внешней рефлексии. Но так как метод есть объективная, имманентная форма, то недостаточность начала должна заключаться в его непосредственности, наделенной

*импульсом* к дальнейшему движению. Но всеобщее имеет в абсолютном методе значение не просто абстрактного, а объективно всеобщего, т. е. того, что *в себе есть конкретная целокупность*, но еще не *положенная*, еще не *сущая для себя*. Даже абстрактно всеобщее, как таковое, рассматриваемое в понятии, т. е. в своей истине, есть не только *простое*, а как *абстрактное* оно уже *положено* как отягощенное некоторым *отрицанием*. Поэтому-то и *нет*, будь это в самой *действительности* или в *мысли*, такого простого и такого абстрактного, как это обычно представляют себе. Такое простое есть лишь *мнение*, имеющее свое основание единственно лишь в неосознании того, что *на самом деле имеется налицо*. Началополагающее (*das Anfangende*) было выше определено как то, что *непосредственно*; *непосредственность* *всеобщего* есть то же самое, что здесь обозначено как *в-себе-бытие* без *для-себя-бытия*. Поэтому, конечно, можно сказать, что всякое начало должно быть сделано с *абсолютного*, равно как и всякое движение вперед есть лишь изображение *абсолютного*, поскольку *в-себе-сущее* есть понятие. Но именно потому, что оно еще только *в себе*, оно точно так же *не есть* ни *абсолютное*, ни *положенное* понятие, ни идея; ведь последние состоят именно в том, что *в-себе-бытие* есть лишь *абстрактный*, односторонний момент. Поэтому движение вперед не есть что-то *лишнее*; оно было бы таким, если бы то, с чего начинают, уже было поистине *абсолютным*; движение вперед состоит скорее в том, что *всеобщее определяет само себя и есть всеобщее для себя*, т. е. точно так же есть единичное и субъект. Лишь в своем завершении оно *абсолютное*.

Можно напомнить о том, что начало, которое *в себе* есть *конкретная целокупность*, может, как таковое, быть также *свободным*, а его *непосредственность* — иметь определение *внешнего наличного бытия*; *зародыш живого* и *субъективная цель* вообще оказались такими началами; оба поэтому сами суть *импульсы*. Напротив, недуховное и неживое есть конкретное понятие лишь как *реальная возможность*; *причина* есть высшая ступень, на которой конкретное понятие как начало в сфере необходимости имеет *непосредственное наличное бытие*; но она еще не субъект, который, как таковой, сохраняет себя и в своей *действительной реализации*. *Солнце*, например, и вообще все неживое есть определенное существование, в котором

реальная возможность остается *внутренней* целокупностью, а моменты этой целокупности в нем не *положены*<sup>176</sup> в субъективной форме и, поскольку они реализуются, они приобретают наличное бытие через *другие* телесные индивиды.

2. Конкретная целокупность, образующая начало, имеет, как таковая, в самой себе начало дальнейшего движения и развития. Как конкретное она *различена внутри себя*; однако из-за ее *первой непосредственности* первые различенные суть прежде всего *разные*. Но непосредственное как соотносящаяся с собой всеобщность, как субъект есть также *единство* этих разных. — Эта рефлексия есть первая ступень дальнейшего движения, — есть обнаружение *различия, суждение* (*Urteil*), *акт определения* вообще. Существенно то, что абсолютный метод находит и познает *определение* всеобщего в самом всеобщем. Рассудочное конечное познание поступает при этом следующим образом: то из конкретного, что было пропущено им при порождении этого всеобщего посредством абстрагирования, оно теперь столь же внешним образом вновь принимает. Абсолютный же метод проявляется не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого своего предмета, так как сам этот метод есть имманентный принцип и душа. Это и есть то, чего Платон требовал от познания: *рассматривать вещи сами по себе*, с одной стороны, в их всеобщности, с другой — не отклоняться от них, хватаясь за побочные обстоятельства, примеры и сравнения, а иметь в виду единственно лишь эти вещи и доводить до сознания то, что в них имманентно. Постольку метод абсолютного познания *аналитичен*. То, что этот метод *находит* дальнейшее определение своего начального всеобщего всецело лишь в этом всеобщем, есть абсолютная объективность понятия, достоверность которой этот метод и составляет. Но этот метод также *сингетичен*, так как его предмет, определенный непосредственно как *простое всеобщее*, оказывается чем-то иным в силу той определенности, которую он имеет в самой своей непосредственности и всеобщности. Однако это соотнесение разных [моментов], которое предмет таким образом есть внутри себя, уже не есть то, что разумеют под синтезом в конечном познании; от такой синтетичности оно отличается уже тем, что оно в такой же мере

аналитическое определение предмета вообще, а именно что оно соотнесение в *понятии*.

Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим*. *Диалектика* — это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени. О Платоне Диоген Лаэрций говорит, что подобно тому как Фалес был творцом философии природы, Сократ — моральной философии, так Платон был творцом третьей науки, относящейся к философии, — *диалектики*; древние считали это величайшей его заслугой, которую, однако, часто оставляют совершенно без внимания те, кто больше всего говорит о Платоне. Диалектику часто рассматривали как некоторое *искусство*, как будто она основывается на каком-то субъективном *таланте*, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее — это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда [Кантом].

Помимо того, что диалектика обычно представляется чем-то случайным, она, как правило, имеет ту более точную форму, что относительно какого-нибудь предмета, например относительно мира, движения, точки и т. д., указывают, что ему присуще какое-нибудь определение, например (в порядке названий предметов) конечность в пространстве или времени, нахождение в этом месте, абсолютное отрижение пространства; но что, далее, ему столь же необходимо присуще и противоположное определение, например бесконечность в пространстве и времени, ненахождение в этом месте, отрижение к пространству и тем самым пространственность. Древнейшая элеатская школа применяла свою диалектику главным образом против движения; Платон же часто применяет диалектику против представлений и понятий своего времени, в особенности софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии; позднейший разви-

тый скептицизм распространил ее не только на непосредственные так называемые факты сознания и максимы обыденной жизни, но и на все научные понятия. А вывод, который делают из такой диалектики, — это вообще *противоречивость и ничтожность* выдвинутых утверждений. Но такой вывод может иметь двоякий смысл: либо тот объективный смысл, что *предмет*, который таким образом сам себе противоречит, снимает и уничтожает себя (таков, например, был вывод элеатов, согласно которому отрицалась *истинность*, например, мира, движения, точки); либо же тот субъективный смысл, что *неудовлетворительно само познание*. Этот последний вывод понимается или так, что лишь сама эта диалектика проделывает фокус, создающий такого рода ложную видимость. Таков обычный взгляд так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося *чувственной очевидности* и *привычных представлений* и *высказываний*; иногда он проявляется более спокойно (как, например, у Диогена-собаки<sup>177</sup>, который показывал иссущестительность диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед), иногда же начиняет гневаться по поводу этой диалектики, считая ее либо просто глупостью, либо, если дело идет о важных для нравственности предметах, — святотатством, которое стремится поколебать самые устои и поставляет доводы по року (таков взгляд сократовской диалектики, направленной против диалектики софистов, таков тот гнев, который в свою очередь стоял жизни самому Сократу). Вульгарное опровержение, которое противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению *чувственное сознание*, и полагает, что в этом чувственном сознании оно обретает истину, должно быть предоставлено самому себе; что касается утверждения, что диалектика упраздняет нравственные определения, то нужно питать доверие к разуму — он сумеет восстановить их, однако в их истине и в сознании их права, но также и их границы. — Или же вывод о *субъективной ничтожности* касается не самой диалектики, а скорее того познания, против которого она направлена, и — в скептицизме, а равным образом в кантовской философии — *познания вообще*.

Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет лишь *отрицательный результат*; это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего

следует заметить относительно упомянутой *формы*, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого *предмета* или же субъективного *познания*, и объявляют *ничтожным* или это познание, или предмет; *определения* же, которые указываются в предмете как в чем-то *третьем*, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг *кантовской* философии состоит в том, что она обратила внимание на этот некритический образ действия и этим дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения *определений мышления в себе и для себя*. Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, и все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них. Поэтому нельзя считать виной какого-нибудь предмета или познания, если они по своему характеру и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектическими. В этом случае представляют и то и другое как субъект, в который *определения* в форме предикатов, свойств, самостоятельных всеобщностей привнесены так, что в диалектические отношения и в противоречие ихлагаются как прочные и сами по себе правильные только путем чуждого им и случайного соединения их в чем-то третьем и через него. Такого рода внешний и неподвижный субъект представления и рассудка, равно как и абстрактные определения, вместо того чтобы считать их *последними*, прочию остающимися лежать в основании, должны скорее сами рассматриваться как нечто непосредственное, а именно как такое предположение и начертанное, которое, как показано выше, само по себе должно быть подчинено диалектике, потому что его следует принимать за понятие *в себе*. Так все противоположности, принимаемые за нечто прошлое, например конечное и бесконечное, единичное и всеобщее, суть противоречие не через какое-то внешнее соединение, а, как показало рассмотрение их природы, сами по себе суть некоторый переход; синтез и субъект, в котором они являются себя, есть продукт собственной рефлексии их поня-

тия. Если чуждое понятия рассмотрение не идет дальше их внешнего отношения, изолирует их и оставляет их как прочные предпосылки, то, напротив, понятие, рассматривающее их самих, движет ими как их душа и выявляет их диалектику.

Это та самая указанная выше точка зрения<sup>178</sup>, согласно которой всеобщее первое, *рассматриваемое само по себе*, оказывается иным по отношению к самому себе. Взятое совершенно обще, это определение может быть понято так, что тем самым первоначально *непосредственное* дано здесь как *опосредствованное, соотнесенное* с чем-то иным, или что всеобщее дано как особенное. *Второе*, возникшее в силу этого, есть тем самым *отрицательное* первого и, поскольку мы заранее примем в сопротивление дальнейшее развитие, *первое отрицательное*. С этой отрицательной стороны непосредственное исчезло в ином, но это иное есть по существу своему не *пустое отрицательное*, не *ничто*, признаваемое обычным результатом диалектики, а *иное первого, отрицательное непосредственного*; оно, следовательно, определено как *опосредствованное*, — вообще содержит внутри себя *определение первого*. Тем самым первое по существу своему также *удержано и сохранено* в ином. — Удержать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате<sup>179</sup>, это — самое важное в основании на разуме познания; в то же время достаточно лишь простейшего размышления, чтобы убедиться в абсолютной истинности и необходимости этого требования, а что касается *примеров для доказательства* этого, то вся логика состоит из них<sup>180</sup>.

Стало быть, то, что отныне имеется налицо, — это *опосредствованное*, которое, взятое вначале или же непосредственно, есть также *простое определение*, ибо так как первое в нем исчезло, то имеется лишь второе. А так как и первое *содержится* во втором и это второе есть *истина первого*, то это единство может быть выражено в виде положения, в котором непосредственное приводится как субъект, опосредствованное же — как его предикат, например «конечное бесконечно», «одно есть многое», «единичное есть всеобщее». Но неадекватность формы таких положений и суждений сама собой бросается в глаза. Относительно *суждения* было показано, что его форма вообще, и в особенности непосредственная форма

*положительного* суждения, неспособна обять собою спекулятивное и истину. [Для этого] нужно было бы по меньшей мере присоединить к нему и его ближайшее дополнение — *отрицательное* суждение. В суждении первое как субъект имеет видимость самостоятельности, тогда как оно скорее снято в своем предикате как в своем имене; это отрицание, правда, заключено в содержании указанных выше положений, но их положительная форма противоречит этому содержанию; тем самым положено не то, что в них содержится, а ведь именно это имеется в виду, когда выставляют положения.

Далее, второе определение, *отрицательное или опосредствованное*, есть в то же время *опосредствующее* определение. На первый взгляд его можно принять за простое определение, но по своей истине оно *соотношение или отношение*; ибо оно отрицательное, но *отрицательное положительного* и заключает последнее в себе. Оно, следовательно, есть *иное* не как *иное* чего-то такого, к чему оно безразлично, — будь это так, оно не было бы ни *иным*, ни *соотношением* или *отношением*; нет, оно *иное в себе самом, иное чего-то иного*; поэтому оно заключает в себе *свое* собственное *иное* и тем самым *как противоречие есть положенная диалектика самого себя*. — Так как первое, или непосредственное, есть понятие *в себе*, а потому и отрицательное также лишь *в себе*, то диалектический момент состоит у него в том, что *различие*, которое в нем содержится *в себе*, полагается внутри него. Напротив, второе само есть *определенное — различие или отношение*; диалектический момент состоит у него поэтому в полагании содержащегося в нем *единства*. — Если поэтому отрицательное, определенное, отношение, суждение и все определения, подпадающие под этот второй момент, не представляются уже сами по себе противоречием и диалектическими, то это только недостаток мышления, не сводящего воедино своих мыслей. Ибо материал — *противоположные* определения в пределах *одного соотношения* — уже *положен* и наличествует для мышления. Но формальное мышление вводит себе в закон тождество, низводит противоречивое содержание, которое оно имеет перед собой, в сферу представления, в пространство и время, в которых противоречивые [моменты] удерживаются *вне друг друга* в рядоположности и последовательности и таким образом выступают перед

сознанием без взаимного соприкосновения. Это мышление составляет для себя об этом определенное основоположение, гласящее, что противоречие немыслимо; на самом же деле мышление противоречия есть существенный момент понятия. Формальное мышление фактически и мыслит противоречие, но тотчас же закрывает на него глаза и в упомянутом высказывании переходит от него лишь к абстрактному отрицанию.

Только что рассмотренная отрицательность составляет *поворотный пункт* в движении понятия. Она *простой момент отрицательного соотношения* с собой, глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина; ведь единственно лишь на этой субъективности основывается снятие противоположности между понятием и реальностью и [их] единство, которое есть истина. — *Второе* отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие противоречия, но оно, точно так же как противоречие, не есть *действие некоторой внешней рефлексии*; оно *сокровеннейший, объективнейший момент жизни и духа*, благодаря которому имеет бытие *субъект, лицо, свободное*. — *Соотношение отрицательного с самим собой* следует рассматривать как *вторую посылку* всего умозаключения. *Первую* посылку, если пользоваться определениями *аналитического* и *синтетического* в их противоположении друг другу, можно считать *аналитическим* моментом, так как непосредственное относится здесь *непосредственно* к своему иному и поэтому *переходит* в него или, вернее, перешло в него, — [она аналитична], хотя, как уже было упомянуто<sup>181</sup>, это соотношение также и *синтетично*, именно потому что переходит оно как раз в свое *иное*. Рассматриваемую здесь вторую посылку можно определить как *синтетическую*, так как она соотношение *различенного, как такового, со своим различенным*. — Так же как первая посылка есть момент *всеобщности и передавания*, так вторая посылка определена *единичностью*, которая прежде всего исключает иное и соотносится с ним как отдельно существующая и разная. В качестве *опосредствующего* отрицательное выступает потому, что оно заключает в себе само себя и то непосредственное, отрицание которого оно есть. Поскольку эти два опреде-

ления берутся как внешне соотнесенные по какому-то отношению, отрицательное есть лишь опосредствующее *формальное*; как абсолютная же отрицательность отрицательный момент абсолютного опосредствования составляет единство, которое есть субъективность и душа.

В этом поворотном пункте метода движение познания возвращается в то же время само в себя. Как снимающее себя противоречие эта отрицательность есть *восстановление первой непосредственности*, простой всеобщности; ибо иное иного, отрицательное отрицательного непосредственно есть *положительное, тождественное, всеобщее*. Это *второе непосредственное* есть во всем этом движении, если вообще угодно считать, *третье по отношению к первому непосредственному и к опосредствованному*. Но оно третье и по отношению к первому или формальному отрицательному, и к абсолютной отрицательности или ко второму отрицательному; а поскольку то первое отрицательное есть уже второй термин, можно то, что считают *третьим*, считать также *четвертым* и вместо *тройности* можно принимать абстрактную форму за *четверичность*; отрицательное или *различие* считается в этом случае двойственностью. — Третье, или четвертое, есть вообще единство первого и второго моментов, пепосредственного и опосредствованного. — Хотя это *единство*, равно как и вся форма метода — *тройность*, есть лишь совершенно поверхность, внешняя сторона способа познания, однако уже то, что кантовская философия<sup>182</sup> указала и на эту сторону, и притом в более определенном применении (ибо сама эта абстрактная числовая форма была, как известно, установлена уже ранее, но без участия понятия, и потому осталась без последствий), опять-таки составляет одну из бесконечных заслуг этой философии. *Умозаключение* — также тройственное — всегда признавалось всеобщей формой разума, но, с одной стороны, оно считалось вообще совершенно внешней формой, не определяющей природы содержания, а с другой — ему недостает существенного, *диалектического* момента, *отрицательности*, так как оно в формальном смысле сводится лишь к рассудочному определению *тождества*; однако диалектический момент появляется в тройности определений, так как третья есть единство двух первых определений, а они, будучи разными, могут находиться в единстве только *как снятыe*. — Формализм,

правда, тоже усвоил троичность и придерживался ее пустой схемы; поверхностность, бесцеремонность и пустота современного философского так называемого *конструирования*, состоящего единственно лишь в том, чтобы повсюду подсовывать эту формальную схему, не заключающую в себе понятия и имманентного определения, и пользоваться ею для внешнего упорядочения, сделали эту форму скучной и приобрели ей дурную славу<sup>183</sup>. Но из-за пошлого характера этого употребления она не может потерять своей внутренней ценности, и следует высоко цепить то, что на первых порах был найден хотя бы непостигнутый еще в понятиях образ разумного.

Точнее говоря, *третье* есть непосредственное, по непосредственное благодаря *снятиею опосредствования*, простое через *снятие различия*, положительное через снятие отрицательного, понятие, реализованное себя через ино-бытие, слившееся с собой через снятие этой реальности и восстановившее свою абсолютную реальность, свое простое соотношение с собой. Этот результат есть поэтому *истина*. Он *настолько же непосредственность, насколько и опосредствование*. Но эти формы суждения: «Третье есть непосредственность и опосредствование» или: «Оно есть их единство» — не в состоянии уловить его, ибо оно не третье, находящееся в состоянии покоя, а есть в качестве этого единства опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность. — Подобно тому как началополагающее есть *всеобщее*, так результат есть *единичное*, конкретное, субъект; то, что началополагающее есть *в себе*, результат есть теперь также *для себя*; всеобщее *положено в субъекте*. Два первых момента троичности суть абстрактные, неистинные моменты, которые именно поэтому диалектичны и через эту свою отрицательность становятся субъектом. Само понятие есть — именно *для нас* — и в себе сущее всеобщее, и для себя сущее отрицательное, а равно и третье — в себе и для себя сущее, *всеобщее*, проникающее все моменты умозаключения; но третье есть заключение, в котором понятие опосредствовано с самим собой своей отрицательностью и тем самым положено *для себя* как *всеобщность и тождественность своих моментов*.

Итак, этот результат как возвратившееся в себя и *тождественное* с собой целое вновь сообщил себе форму *непосредственности*. Стало быть, он сам таков, каким

определенного себя началополагающее. Как простое соотношение с собой он нечто всеобщее, и *отрицательность*, которая составляла его диалектику и опосредствование, точно так же слилась в этой всеобщности в *простую определенность*, которая вновь может быть началом. На первый взгляд может показаться, что это познание результата должно быть анализом его и потому должно вновь разбирать те определения и то их движение, благодаря которым возник результат и которые были уже рассмотрены. Но если предмет действительно трактуется таким аналитическим способом, то такая трактовка принадлежит рассмотренной выше ступени идеи, ищущему познанию, которое относительно своего предмета лишь указывает, что *есть*, не касаясь необходимости его конкретного тождества и понятия этого тождества. Метод же истины, постигающий предмет в понятии, сам, правда, как было показано, аналитичен, так как он всецело остается в пределах понятия, но он точно так же и синтетичен, ибо через понятие предмет становится диалектическим и определяется как другой. При новой основе, образуемой результатом, как ставшим отныне предметом, метод остается тем же, что и при предыдущем предмете. Различие касается лишь отношения основы, как таковой; правда, она и теперь основа, однако ее непосредственность есть лишь *форма*, так как она была в то же время результатом; поэтому ее определенность как содержание есть теперь уже не нечто просто принятое, а нечто *выведенное и доказанное*.

Только здесь *содержание* познания, как таковое, входит в круг рассмотрения, так как теперь оно как выведенное принадлежит методу. Благодаря этому моменту сам метод расширяется в *систему*. — Касательно содержания начало сперва должно было быть для метода совершенно неопределенным; метод представляется поэтому лишь формальной душой, для которой и через которую начало было определено исключительно лишь со стороны своей *формы*, а именно как непосредственное и всеобщее. Через показанное выше движение предмет получил для самого себя такую *определенность*, которая есть *содержание*, так как сведенная в простоту отрицательность есть снятая форма и в качестве простой определенности противостоит своему развитию, прежде всего самой своей противоположности к всеобщности.

Будучи же ближайшей истиной неопределенного начала, эта определенность порицает это начало как нечто несовершенное, равно как и самый метод, который, исходя из этого начала, был только формальным. Это можно выразить как отынне определенное требование, чтобы начало — так как оно по отношению к определенности результата само есть нечто определенное — принципомалось не за непосредственное, а за опосредствованное и выведенное; а это может показаться требованием бесконечного, идущего *вспять* прогресса в доказывании и выведении; подобным же образом из вновь полученного начала через движение метода также возникает некоторый результат, так что прогресс идет также и *вперед* до бесконечности.

Уже не раз указывалось, что бесконечный прогресс вообще принадлежит чуждой понятия рефлексии; абсолютный метод, который имеет своей душой и своим содержанием понятие, не может привести к такому прогрессу. На первый взгляд может показаться, что уже такие начала, как *бытие*, *сущность*, *всеобщность*, суть такого рода, что они полностью имеют ту всеобщность и бессодержательность, которая требуется для совершенно формального начала, каким оно должно быть, и потому они как абсолютно первые начала не требуют и не допускают никакого дальнейшего движения *вспять*. Так как они чистые соотношения с собой, непосредственные и неопределенные, то в них, конечно, нет такого различия, которое в каком-либо другом начале сразу же положено между всеобщностью его формы и его содержанием. Но та неопределенность, которую указанные логические начала имеют своим единственным содержанием, сама есть то, что составляет их определенность; а именно, эта определенность состоит в их отрицательности как снятом опосредствовании; особенность этого опосредствования сообщает и их неопределенности некую особенность, в силу которой *бытие*, *сущность* и *всеобщность* отличаются друг от друга. Когда же их берут отдельно, свойственная им определенность есть их *непосредственная определенность*, присущая любому содержанию, и поэтому нуждается в выведении; для метода безразлично, принимается ли определенность за определенность *формы* или за определенность *содержания*. Вот почему методу на самом деле не приходится начинать действовать

по-новому оттого, что первым его результатом было определение некоторого содержания; от этого он не становится ни более, ни менее формальным, чем прежде. Ведь так как он абсолютная форма, понятие, знающее само себя и все как понятие, то нет такого содержания, которое противостояло бы ему и определило бы его как одностороннюю, внешнюю форму. Поэтому, подобно тому как бессодержательность указанных начал не делает их абсолютными началами, так и содержание, как такое, не приводит метод к бесконечному прогрессу вперед или вспять. С одной стороны, *определенность*, которую метод порождает себе в своем результате, есть момент, благодаря которому метод опосредствует себя с собой и пре-вращает *непосредственное начало* в *опосредствованное*. Но и наоборот, именно через определенность протекает это присущее методу опосредствование; через некоторое *содержание*, как через нечто *кажущееся иное* самого себя, метод возвращается к своему началу таким образом, что он не только восстанавливает это начало, однако [уже] как *определенное*, но результат есть точно так же снятая определенность, а тем самым и восстановление первой неопределенности, с которой начался метод. Метод осуществляет это как *система целокупности*. Следует еще рассмотреть его в этом [его] определении.

Определенность, которая была результатом, сама есть, как было отмечено, новое начало благодаря форме простоты, в которую она свелась; так как это начало отличается от своего предыдущего именно этой определенностью, то познание движется от содержания к содержанию. Это движение вперед определяет себя прежде всего таким образом, что оно начинает с простых определенностей и что следующие за ними определенности становятся все богаче и *конкретнее*. Ибо результат содержит свое начало, и движение этого начала обогатило его новой определенностью. *Всеобщее* составляет основу; поэтому движение вперед не следует принимать за *процесс*, протекающий от чего-то *иного* к чему-то *иному*. В абсолютном методе понятие *сохраняется* в своем иночтении, всеобщее — в своем обособлении, в суждении и реальности; на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет

позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и стущается внутри себя.

Это *расширение* [всеобщего] можно рассматривать как момент содержания, а внутри целого — как первую посылку; всеобщее *сообщено* богатству содержания, непосредственно сохранено в нем. Но отношение имеет и вторую, отрицательную, или диалектическую, сторону. Процесс обогащения [всеобщего] совершается в соответствии с *необходимостью* понятия, держится понятием, и каждое определение есть рефлексия в себя. Каждая новая ступень *выхождения* *вовне* себя, т. е. *далнейшего определения*, есть также и некоторое углубление-в-себя, и большее *расширение* есть равным образом *большая интенсивность*. Самое богатое есть поэтому самое конкретное и *самое субъективное*, и то, что возвращает себя в простейшую глубину, есть самое мощное и самое объемлющее. Самое высшее, самое заостренное — это *чистая личность*, которая единственно лишь через абсолютную диалектику, составляющую ее природу, точно так же *все охватывает* и держит *внутри* себя, потому что она делает себя тем, что всего свободнее, — простотой, которая есть первая непосредственность и всеобщность.

Именно таким образом каждый шаг *вперед* в процессе дальнейшего определения, удаляясь от неопределенного начала, есть также *возвратное приближение* к началу, стало быть, то, что на первый взгляд могло казаться разным, — *идущее вспять обоснование* начала и *идущее вперед дальнейшее его определение*, — сливается и есть одно и то же. Но метод, образующий, таким образом, некоторый круг, не может в своем временном развитии предустановить, что начало уже как таковое есть нечто выведенное; для начала в его непосредственности достаточно того, что оно простая всеобщность. Поскольку оно таково, оно имеет свое исчерпывающее условие, и нет нужды извиняться по поводу того, что это начало можно будто бы принимать лишь *на время и гипотетически*<sup>184</sup>. Какие бы возражения ни приводили против него, — например, что человеческое познание ограничено или что, прежде чем приступить к делу, требуется критически исследовать орудие познания<sup>185</sup>, — эти возражения сами суть *предпосылки*, которые как *конкретные определения* требуют, чтобы они были опосредованы и обоснованы. Так как они тем самым формально не имеют никакого

преимущества перед способом действия, когда *начинают* с сути дела, против чего они выступают, а наоборот, ввиду [своего] более конкретного содержания нуждаются в выведении, то их следует признать только пустыми притязаниями, будто их надо принимать во внимание более чем нечто иное. Содержание их неистинно, так как они превращают в нечто непреложное и абсолютное то, что известно как конечное и неистинное, а именно *ограниченное* познание, определенное как *форма и орудие по отношению к своему содержанию*; само это неистинное познание есть также *форма*, идущее вслед за обоснование. — Метод истины также знает начало как нечто несовершенное, потому что оно начало, но в то же время он знает это несовершенное вообще как нечто необходимое, потому что истина есть лишь приход к самому себе через отрицательность непосредственности. Нетерпеливое желание лишь выйти за пределы *определенного* (как бы это определенное ни называлось — началом, объектом, конечным, и в какой бы форме оно вообще ни принималось) и оказаться непосредственно в абсолютном не имеет как познание ничего перед собой, кроме пустой отрицательности, абстрактной бесконечности; иначе говоря, оно имеет перед собой нечто *мнимо* (*gemeintes*) абсолютное, мнимое потому, что оно не *положено*, не *постигнуто*; постигнуть его можно лишь через *опосредствование*, присущее процессу познания; всеобщее и непосредственное есть момент этого опосредствования, сама же истина заключается лишь в расширяющемся движении этого опосредствования и в [его] конце. — Для [удовлетворения] субъективной потребности тех, кто незнаком [с делом] и нетерпелив, можно, конечно, *предпослать* для рефлексии некоторый обзор *целого* с помощью членения, которое на манер конечного познания, начиная с всеобщего, указывает особяное как нечто *имеющееся налицо* и как нечто ожидаемое в науке. Однако такой обзор дает только образ *представления*; ибо истинный переход от всеобщего к особенному и к в себе и для себя определенному целому, в котором само это первое всеобщее есть по своему истинному определению в свою очередь момент, чужд указанному способу членения и есть исключительно лишь опосредствование самой науки.

В силу указанной выше природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себя *кругом*, в на-

чало которого — в простое основание — вплетается путем опосредствования [его] конец; причем круг этот есть *круг кругов*, ибо каждый отдельный член, как одухотворенный методом, есть рефлексия-в-себя, которая, возвращаясь в начало, в то же время есть начало нового члена. Звенья этой цепи суть отдельные науки, из коих каждая имеет нечто до себя и нечто *после себя*, или, говоря точнее, *имеет только то, что ей предшествует*, и в самом своем заключении *показывает свое последующее*.

Таким образом и логика возвратилась в абсолютной идее к тому простому единству, которое есть ее начало; чистая непосредственность бытия, в котором всякое определение представляется сначала стертым или опущенным путем абстракции, есть идея, вернувшаяся путем опосредствования, а именно путем снятия опосредствования, к своему соответствующему равенству с собой. Метод есть чистое понятие, относящееся лишь к самому себе; поэтому он *простое соотношение с собой*, которое есть *бытие*. Но теперь это и *наполненное бытие, постигающее себя понятие*, бытие как *конкретная* и равным образом совершиенно *ингенсивная* целокупность. — Об этой идее следует в заключение сказать еще лишь то, что в ней, *во-первых*, *наука логики* постигла свое собственное понятие. В *бытии*, начало ее *содержания*, ее понятие представляется внешним ему знанием в субъективной рефлексии. В идее же абсолютного познания понятие стало ее собственным содержанием. Она сама чистое понятие, которое имеет своим предметом себя и которое, проходя в качестве предмета целокупность своих определений, развертывает себя в целое своей реальности, в систему науки и кончает тем, что схватывает это постижение самого себя и тем самым снимает свое значение (*Stellung*) как содержание и предмет и познает понятие науки<sup>186</sup>. — *Во-вторых*, эта идея есть еще логическая идея, она заключена в чистую мысль, есть еще наука лишь божественного понятия. Правда, систематическая разработка сама есть реализация, но реализация, не выходящая за пределы этой же сферы. Так как чистая идея познания тем самым заключена в субъективность, то она есть  *побуждение снять эту субъективность*, и чистая истина как последний результат становится также *началом другой сферы* и [*другой*] *науки*. Этот переход требуется здесь еще только наметить.

А именно, полагая себя как абсолютное единство чистого понятия и его реальности и тем самым сосредоточивая себя в непосредственность бытия, идея как целокупность в этой форме есть природа<sup>187</sup>. — Но это определение не есть нечто становящееся (*Gewordensein*) и совершающее переход — в отличие от субъективного понятия, которое, согласно сказанному выше, в своей целокупности становится объективностью, и в отличие от субъективной цели, которая становится жизнью. Чистая идея, в которой определенность или реальность понятия сама возведена в понятие, есть скорее абсолютное освобождение, для которого больше нет никакого непосредственного определения, которое не было бы также положенным и понятием; в этой свободе не совершается поэтому никакого перехода; простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее совершенно прозрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при самом себе. Переход, стало быть, следует здесь понимать скорее так, что идея сама себя свободно отпускает, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы форма ее определенности точно так же совершенно свободна, — есть абсолютно для себя без субъективности сущая внешняя проявленность пространства и времени. — Поскольку эта внешняя проявленность существует только сообразно абстрактной непосредственности бытия и постигается сознанием, она выступает как чистая объективность и внешняя жизнь; но в лоне идеи она остается в себе и для себя целокупностью понятия, и наука остается в сфере отношения божественного познания к природе. Однако это ближайшее решение чистой идеи определить себя как внешнюю идею тем самым полагает себе лишь опосредствование, из которого понятие возвышается как свободное существование, возвратившееся из сферы своего внешнего проявления в себя, окончательно освобождает себя в науке о духе<sup>188</sup> и обретает высшее понятие самого себя в науке логики как чистом понятии, понимающем само себя.