

ГЕОРГ ГЕГЕЛЬ

НАУКА
ЛОГИКИ

Всемирное наследие

Георг Гегель

Наука логики

«Public Domain»

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

Гегель Г. В.

Наука логики / Г. В. Гегель — «Public Domain», — (Всемирное наследие)

ISBN 978-5-17-107096-0

«Наука логики» Гегеля – одно из тех произведений, которые оставляют глубокий след в сознании человека, в его духовном совершенствовании. Своим учением знаменитый немецкий философ вошел в историю как выдающийся реформатор науки о мышлении (разработал и развил его диалектические формы), о закономерностях и способах познания. Основная задача логики, по Гегелю, – познание истины. И он исследовал пути, ведущие к истине, и эволюцию этих путей. Сама же логика ни на каком этапе своего исторического развития не может быть законченной наукой – она оставляет свои двери открытыми для новых выводов и новых понятий. Поэтому учение Гегеля всегда современно и вызывает неизменный интерес.

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-17-107096-0

© Гегель Г. В.
© Public Domain

Содержание

«Наука логики» Гегеля	6
Предисловие к первому изданию	18
Предисловие ко второму изданию	21
Введение	29
Книга первая	43
С чего следует начинать науку?	43
Общее деление бытия	51
Раздел первый	52
Глава первая	52
Конец ознакомительного фрагмента.	63
Комментарии	

Георг Гегель

Наука логики

© М.М. Розенталь (наследники), предисловие, 2018
© В.К Брушлинский (наследники), примечания, 2018
© ООО «Издательство АСТ», 2018

* * *

«Наука логики» Гегеля

1

«Наука логики» Гегеля – одно из тех произведений, которые оставляют глубокий след в сознании человечества, в истории его духовного развития. Своим учением о логике знаменитый немецкий философ вошел в историю как один из великих реформаторов науки о мышлении, о закономерностях и способах познания. Сам Гегель в своей «Истории философии» заметил, что историческая традиция в развитии человеческой мысли, в том числе и философии, не есть лишь строгая домоправительница, которая в неизменном виде оберегает полученное ею. Она не неподвижная статуя, а скорее подобна живому, все более расширяющемуся потоку. Судьба самой гегелевской философии, и прежде всего его «Науки логики», – прекрасное подтверждение такого понимания исторической традиции и ее роли в последующем развитии.

Если учесть, что в этом произведении по существу впервые в истории человеческой мысли была в столь грандиозном масштабе предпринята попытка разработать и развить, хотя и на ложной, идеалистической основе, диалектические формы мышления, доказать, что только они представляют собой истинные формы воспроизведения реальных процессов, то станет понятно, почему и сегодня с таким интересом относятся к книге.

2

Гегель выступил в качестве реформатора науки о мышлении не по наитию, не просто в силу своих исключительных способностей. Он сознательно рассматривал свою систему как исторически необходимую ступень в закономерном поступательном развитии философской мысли, начиная с древних времен, – ступень, подготовленную многовековой работой «духа», реальной историей человечества. Для Гегеля абсолютно неприемлема была мысль о том, что истина есть нечто готовое и что она может возникнуть сразу, подобно «пистолетному выстрелу». Истина для него – процесс, становление, и результат, как бы он ни был высок, ничто без всего пути, приведшего к нему. «Ибо, – как писал он в «Феноменологии духа», – суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением»¹. Один результат, на его взгляд, это труп, оставший позади себя жизнь.

В своей «Истории философии», рассматривая отношение между высшей ступенью, достигнутой в философском развитии, и предыдущими ступенями, Гегель высказывает глубокую мысль, что ход истории показывает нам «не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки»². Правда, свою философскую систему он считал завершенной, абсолютной истиной, но усматривал ее как результат всего предшествующего развития. Гегель прекрасно понимал также, что та или иная философская система возникает не только как новая ступень, закономерно подготовленная предыдущими ступенями, но и как ответ на потребности и запросы каждой новой исторической эпохи. Отсюда его определение философии как эпохи, схваченной в мысли.

Гегель внимательно следил за развитием науки, в особенности естествознания. Он неоднократно высказывал свое понимание взаимоотношения между конкретными, «эмпириче-

¹ Гегель. Сочинения: в XIV т. Т. IV. Л., 1959. С. 2.

² Гегель. Указ. соч. Т. IX. 1932. С. 11.

скими», как он говорил, науками и философией, наукой «спекулятивной». Без самого тесного контакта с развитием специальных наук он не представлял себе ни существования, ни прогресса философии. Его сочинения, в том числе и «Наука логики», изобилуют ссылками на данные самых различных наук, полемикой с теми или иными теориями. В математике, физике, химии, биологии, космогонии и других науках он ищет не просто подтверждения своим взглядам; анализ новейших научных достижений служит во многих случаях источником его философских выводов. Гениальное диалектическое чутье помогало ему обнаруживать многие слабости современной ему науки и делать предположения, находившие свое конкретное воплощение в последующем развитии науки. Его специальное сочинение, посвященное природе – «Философия природы», – несмотря на тьму мистики и просто нелепых взглядов, обусловленных представлением об абсолютной идее как творческой силе, содержит немало гениальных догадок об истинном характере природных явлений и процессов.

На формирование гегелевской диалектики, диалектической логики огромное влияние оказали исторические события конца XVIII и начала XIX в. Можно с полным правом сказать, что диалектическая теория развития, разработанная немецким философом, его концепция, отвергающая плоско-эволюционное понимание развития и утверждающая движение с перерывами постепенности, «скачками», находящая источники движения в возникновении и преодолении противоречий, – эта теория была духовным эхом тех революционных раскатов, которые были вызваны французской революцией 1789 г. Сам Гегель засвидетельствовал в своих выступлениях эту связь. В «Феноменологии духа» он писал: «Наше время есть время рождения и перехода к новому периоду»³. Дух порывает со старым миром и, прерывая «постепенность лишь количественного роста», созревает для новой формы.

Основное содержание «Науки логики» – это, безусловно, диалектика, диалектическая теория развития и исследование тех форм мышления, которые способны выразить развитие. Во «Введении» к своему произведению Гегель дает резкую оценку состояния логики в тот период, видя основной ее недостаток именно в отсутствии метода, способного превратить ее в подлинную науку. Отличительную черту ее он видел в том, что она оперирует готовыми и неподвижными формами мышления. Чтобы «мертвые кости логики» оживотворились, говорит он, ее методом должен стать тот, который «единственно только и способен сделать ее чистой наукой». Этот метод – диалектика. Раскрытие того, что «единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания»⁴.

Прежде чем перейти к анализу того, как Гегель решает эту коренную задачу, необходимо выяснить исходный пункт всей его философской системы, определяющий, что, собственно, он понимает под развитием мира, каковы субстрат, объект, движущие силы этого развития. Гегель исходит, как уже отмечалось, из тех предпосылок, которые он застал. Создавая свою философскую систему, он преодолевает односторонние подходы своих предшественников. Коренным недостатком прежних философских систем Гегель считает то, что они не в состоянии были понять и выразить единство объекта и субъекта, природы и духа в их диалектическом единстве как результат диалектического развития некоего единого и всеобъемлющего начала. Между тем философия, согласно его взглядам, «нуждается в том, чтобы содержать в себе единую живую идею»⁵, ибо мир подобен цветку, вырастающему из одного зерна. Он чрезвычайно высоко ценил Спинозу за его учение о единой субстанции. Слабость этого учения Гегель усматривал в том, что субстанция представлена как некая «всеобщая отрицательная мощь», которая

³ Гегель. Указ. соч. Т. IV. С. 6.

⁴ Настоящий том. С. 54.

⁵ Гегель. Указ. соч. Т. XI. 1935. С. 463.

поглощает всякое содержание, а не развивает его из себя. Иначе говоря, субстанция у Спинозы «определяется не как различающее само себя, не как субъект»⁶.

Неизменно подчеркивая огромную роль Канта в развитии философии и выделяя его особенно за то, что он поставил в центр всех проблем познание и так или иначе осознал диалектический характер мышления, стремящегося постичь мир как целое, Гегель подверг его жесткой критике за то, что он мышление о мире и мир вещей расщепляет на два несоединимых полюса. С этой точки зрения он видел большой шаг вперед в философии Фихте, преимущество которого состоит в стремлении вывести все определения из одного высшего основоположения. Однако это последнее Фихте понимал односторонне, как чисто субъективное начало, «Я», из которого выводится реальный мир как его «иное». Одностороннюю же субъективность, как и одностороннюю объективность, Гегель считал величайшим пороком философии. По остроумному сравнению Гегеля, фихтевское «Я» относится к миру как пустой кошелек к отсутствующим в нем деньгам.

Потребность дальнейшего развития философии заключалась, по мысли Гегеля, в том, чтобы субъективность и субстанциальность были сплавлены воедино, или, как он заявляет в своей «Истории философии», чтобы «спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание. Вот о чем идет речь в философии. Требуется не спинозовское формальное соединение и также не субъективная целостность, как у Фихте, а целостность с бесконечной формой»⁷.

Шаг в этом направлении сделал, по мнению Гегеля, Шеллинг, создав свою систему абсолютного тождества бытия и мышления, объекта и субъекта. Заслугу Шеллинга Гегель видит в том, что истина рассматривается им как нечто конкретное, т. е. как единство противоположностей, единство субъективного и объективного. Но это единство навязывается миру как внешняя формальная схема, а не развивается путем диалектики противоположностей. Кроме того, тождество их принимается за нечто абсолютное, вне различий. Вот эта точка зрения абсолютной индифференции совершенно не удовлетворяет Гегеля, ибо она исключает всякую возможность движения.

Гегель упрекал Спинозу в том, что его субстанция лишена активного начала, способности к движению, развитию, изменению. В значительной мере он был прав, поскольку в целом миропонимание Спинозы не выходило за рамки метафизических воззрений. Но голландский философ стоял на голову выше Гегеля своим учением о том, что природа не нуждается для своего возникновения и существования в потусторонней, чуждой ей силе, так как она первопричина самой себя. Гегель верно усмотрел в знаменитом спинозовском положении о *causa sui* (в переводе с лат. — «причина самого себя») плодотворный диалектический момент его концепции. Но что сделал сам Гегель? Хотя он и обосновал принцип диалектического развития, изменения как непреложный закон, которому подчиняется все существующее, — в этом обосновании великая и нетленная его заслуга, — все его попытки доказать приоритет духовного, идеального начала и на его основе разработать строгую монистическую концепцию оказались тщетными.

Гегель, столь нетерпимо относившийся к дуализму и упрекавший за это Канта, Фихте и других философов, при всей абсолютности своего идеализма или, вернее, именно вследствие этого не мог принципиально преодолеть дуализм. В его философии порождение природы и всего мира духовным началом происходит не менее сверхъестественным, таинственным образом, чем чудеса религиозные. Наука пошла другим путем. Природа существует независимо от какой бы то ни было духовной силы. Вместе с тем природа — это не неподвижная и неизменная

⁶ Настоящий том. С. 407.

⁷ Гегель. Указ. соч. Т. XI. 1935. С. 489.

субстанция, неспособная к развитию и творению все новых и более богатых форм. Гегель был глубоко прав, утверждая, что субстанцию нужно понимать как субъект – в том смысле, что она не пассивна, не неподвижна, а есть внутренний процесс, процесс самостановления. Это была великая истина, однако извращенная в духе идеализма.

3

Приступая к изложению своей логики, Гегель сразу определяет ее предмет как «царство чистой мысли». В написанной позже так называемой Малой логике, составляющей первый том «Энциклопедии философских наук», Гегель определяет логику как науку о «чистой идее», идее «в стихии чистого мышления», как науку об «идее в себе и для себя». Все эти определения понятны в свете изложенного выше исходного пункта, основы гегелевской философской системы. Идея, будучи одновременно субъектом и объектом всего развития, сначала выступает как таковая, в чистом виде, не обремененная ничем природным, никаким конечным духом, никакой чувственностью. Гегель следующими словами излагает эту особенность логической ступени идеи: «Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»⁸.

Развитие логической идеи осуществляется в форме понятий, категорий. Последние представляют собой элементы, из которых развивается и разворачивается вся логика. Это элементы чистой идеи, «идеи в себе», начальная ступень длительной и сложной работы абсолютного духа от неразвитого своего состояния до высшего, конечного пункта развития. В качестве таких они не просто формы мышления, которым противостоит мир предметов, а и то и другое. Логика, по Гегелю, предполагает уже освобождение от противоположности между сознанием и его предметом. Снятие этой противоположности происходит в итоге длительного опыта духа. Этот «опыт духа» исследуется Гегелем в «Феноменологии духа», которая, таким образом, представляет собой подготовительную ступень к «Науке логики». Согласно этому «опыту», дух сбрасывает с себя одну за другой формы бытия, не соответствующие его сущности, пока, наконец, не возникает форма, в которой он осознает самого себя. Эта форма и есть понятие. «Дух, – говорит Гегель, – достиг чистой стихии своего наличного бытия – понятия»⁹. В итоге по Гегелю получается, что все сущее есть понятие, а понятие есть «сущее в себе и для себя». С этого момента и начинается царство логики.

Великая заслуга гегелевской логики состоит в том, что она решительно выступила против понимания логических форм и законов мышления как чисто субъективных форм, как форм субъективного мышления, внешним образом накладываемых на объекты, предметы.

Гегель полагал, что те формы мышления, которые рассматриваются обычной, т. е. формальной логикой, также выражают отношения вещей. Однако формальная логика выражает их ограниченно, вследствие чего она при всей своей необходимости и полезности не может претендовать на роль высшей и истинной науки логики.

Нередко приходится слышать, что Гегель был несправедлив по отношению к формальной логике, что он ее отбрасывал, высмеивал и т. п. Бесспорно, Гегель сказал немало резких слов по ее адресу. Но он был прав по существу, доказывая ее ограниченность и неспособность – уже с точки зрения тех задач, которые она перед собой ставила, – дать глубокое и истинное учение о мышлении и его формах.

Гегель был преобразователем логики, создателем диалектической логики. Естественно, что он обрушился на недостатки и слабости старой логики, расчищая дорогу новой. Его кри-

⁸ Настоящий том. С. 50.

⁹ Гегель. Указ. соч. Т. IV. С. 432.

тика ограниченности формальной логики непосредственно связана с обоснованием диалектики как науки логики.

Уже во «Введении» к своему произведению он несколькими крупными мазками показывает, в чем состоит диалектика как метод, призванный преобразовать науку логики. Все дальнейшее изложение есть конкретное воплощение этого метода в движении логических категорий и понятий. И завершается «Наука логики» главой, в которой в качестве мощного заключительного аккорда дается синтетически обобщенное представление о том, что такое диалектический метод.

Гегель в конце своего труда дает синтез того, что такое метод. В его понимании метода диалектики сосредоточен весь дух предпринятого им преобразования логики. Поскольку уже достигнута высшая точка развития логики, то задача состоит в том, чтобы понять «душу» всего развития логики. Это «душа» – диалектический метод. Гегель указывает, что логический аспект абсолютной идеи есть способ ее изображения, но способ, не ограниченный какими-то рамками, не один из способов, а всеобщий способ, т. е. метод. Поэтому логика в конце концов сводится к методу, к диалектическому методу. Этим и объясняется, почему этот метод есть душа, «квинтэссенция» науки логики.

Что представляет собой конкретно, по Гегелю, этот метод и какое значение он имеет для учения о понятиях и других формах мышления – об этом речь пойдет дальше. Сейчас важно выяснить его понимание метода вообще. Когда Гегель говорит на своем идеалистическом языке, что логическая идея или вообще логика – это «сама идея в ее чистой сущности», то это, собственно, означает, что логика имеет дело с мыслительными категориями, или, как он сам говорит, что это «мышление о мышлении». Поэтому логика имеет своим предметом форму, а не конкретное содержание вещей. Но логическая форма – это не внешняя форма, а всеобщая форма, выражающая сущность вещей. Гегель говорит о диалектическом методе, что он есть «собственный метод всякой вещи»¹⁰. Конечно, при этом делается ссылка на деятельную творческую силу понятия как субстанции самой вещи, но на то Гегель и идеалист. Для Гегеля и вещи, и познание одинаково диалектичны. Диалектика, говорит он, «есть столь же вид и способ познания, *субъективно* знающего себя понятия, сколь и *объективный* вид и способ (или, вернее, *субстанциальность*) вещей»¹¹.

В своей Малой логике он более ясно и популярно излагает этот коренной принцип своего логического учения. Доказывая, что «все, что нас окружает», может рассматриваться как «образец диалектики», что все конечное «изменчиво и преходяще», Гегель приходит к выводу, что такова же природа познания, логического развертывания мысли. Диалектическое, пишет он там, «является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности». По этой причине диалектическое есть также «душа всякого истинно научного познания»¹².

4

Как же конкретно применяет Гегель диалектический метод к учению о мышлении, познании, каковы конкретные результаты преобразования посредством диалектики науки логики? Дать ответ на этот вопрос значило бы подробно рассмотреть все произведение Гегеля, ибо ответ этот содержится в каждом отдельном положении и во всей системе гегелевской логики. Прodelать такую работу в данной статье невозможно. В ней не ставится также задача дать обзор всех разделов этой логики, показать переходы от одних ее разделов к другим и т. п. Цель

¹⁰ Гегель. Указ. соч. Т. VI. 1939. С. 299.

¹¹ Там же.

¹² Гегель. Указ. соч. Т. I. 1929. С. 137.

настоящей статьи – осветить и проанализировать лишь некоторые, наиболее важные аспекты гегелевской логики.

Конечно, Гегель не дал и не мог дать научную в полном смысле этого слова теорию развития. Это объясняется ограниченными историческими условиями его времени, недостатком необходимых научных данных. Это находит свое объяснение и в его идеализме, который не позволял делать все необходимые выводы из диалектической теории развития в применении к природе и обществу. Это объясняется и классовой сущностью его философии. Даже когда наука предоставляла в распоряжение философа неопровержимые данные о развитии природы, в частности органического мира, он насиловал факты во имя приоритета «абсолютного духа» и становился на метафизическую точку зрения, изменял диалектике, пытаясь доказать, что природа не способна к развитию.

Но его диалектическое чутье проявляется даже и во взглядах на природу, которой он отказывал в развитии. И это чутье помогает ему в ряде случаев стать на голову выше ученых, придерживавшихся метафизической точки зрения. Приписывая материи свойства, лишавшие ее возможности «свободно», подобно духу, развиваться, Гегель вместе с тем ведет борьбу против теорий, отрицавших способность материи к самодвижению. Это позволяет ему решительно отвергать всякого рода особые качества, силы, чужеродные материи, проникающие в нее извне, вроде теплорода, электрической материи и т. п., ибо, заявляет он, это не «имманентная деятельность» материи, а нечто необъяснимое. Электричество, например, оказывается каким-то оккультным таинством, вроде оккультных качеств средневековых схоластов.

Сила Гегеля, однако, заключалась не столько в конкретном применении диалектической теории развития к тем или иным областям природы и общества, сколько в разработке философского аспекта этой теории, в открытии и обосновании всеобщих законов развития, в самом утверждении развития как неодолимой власти над всем существующим. «Мы знаем, – писал он, – что все конечное, вместо того чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность»¹³.

Гегель раскрыл, как показывают приведенные слова, сущность развития, которое состоит в изменении предметов, в переходе их в иное качество, в свою противоположность. Он обнаружил, так сказать, «механизм» развития, выражающийся в действии таких всеобщих диалектических законов, как переход количества в качество, взаимопроникновение и борьба противоположностей, отрицание отрицания и др.

Особенно важное значение в развитии Гегель придавал диалектическим противоречиям. Не будет преувеличением сказать, что учение о противоречиях составляет центральный пункт всей его логики. Гегель видит главную свою задачу в том, чтобы привести понятия и категории, все логические формы в соответствие с диалектическим принципом развития. А это связано с решением вопроса о том, что лежит в основе развития, что составляет его движущую силу. Этой основой, или источником, «корнем жизненности», Гегель считал противоречия, взаимопроникновение и взаимопереход противоположностей.

Самым характерным и существенным для противоречия он считает момент отрицательности, существующий не как посторонний и внешний для предмета, а как имманентный, внутренне присущий ему и неотъемлемый от него. Сущность «*существенна* лишь постольку, – пишет он, – поскольку она имеет внутри самой себя свое отрицательное, соотношение с другим, опосредствование»¹⁴.

¹³ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 137.

¹⁴ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 195.

Исследуя вопрос о противоречиях, Гегель не устает подчеркивать противоречие предмета с самим собой. В этом – центр тяжести всей его концепции: «*Другое сущности*, – пишет он, – есть другое в себе и для себя, а не другое как другое некоторого находящегося вне его другого»; различие в себе есть «различие не от некоторого другого, а себя от самого себя»¹⁵.

Противоречие он рассматривает как процесс, имеющий свои стадии, ступени. Первая ступень этого процесса – тождество. И хотя на этой ступени противоречие еще не развернулось, мы уже здесь имеем дело с конкретным тождеством, т. е. тождеством, содержащим различие. При этом Гегель отвергает такой подход к тождеству и различию, когда они ставятся рядом в качестве внеположных друг другу. В действительности тождество предмета существует в различии, а различие – в тождестве.

Следующая ступень рассматриваемого процесса – различие, состоящее в свою очередь из ряда моментов, этапов. Поскольку конкретное тождество содержит в себе различие как «небытие, которое есть небытие самого себя»¹⁶, различие должно нарастать, развиваться, развертываться.

Этим и объясняется, что от категории тождества Гегель переходит к категории различия.

Процесс этого развития и нарастания находит, по Гегелю, свое выражение в категориях разности, противоположности и противоречия. Сначала вещи как тождества противостоят друг другу как разности, как «безразличное друг к другу разное». Тождество и различие здесь еще не соотнесены друг с другом, каждый из этих моментов «соотнесен лишь с собой». Однако такое понимание Гегель справедливо отнес к «внешней рефлексии». Внешняя рефлексия способна лишь на сравнение вещей как одинаковых и неодинаковых. Она их рассматривает в разных отношениях, с разных сторон. Однако то, что кажется существующим самостоятельно – тождество и различие, – на деле находится в единстве, представляет собой лишь моменты единого. Безразличие исчезает, остается единство различающихся сторон. А такое единство есть уже противоположность.

В противоположности соотношение различных моментов таково, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга. Тождество и различие, одинаковость и неодинаковость конкретизируются как положительное и отрицательное.

Противоположность, таким образом, рассматривается как единство тождества и различия, оба эти момента в ней сняты. Две стороны противоположности соотносятся друг с другом так, что каждая есть то, что есть лишь через небытие другого, и, наоборот, каждая сторона есть небытие вследствие существования другого.

Эту ступень нарастания различия Гегель определяет как противоречие – высшую форму различия. Всякое различие он считает противоречием «в себе», но только развитие различия приводит к переходу противоречия из состояния «в себе» в состояние «для себя». Противоречие есть истина всех форм и ступеней различия. И эту «истину» Гегель формулирует следующим образом: «Все вещи противоречивы в самих себе». Так, по Гегелю, схватывается «истина и сущность вещей».

Истинное мышление, справедливо утверждает Гегель, есть мышление о необходимом, поэтому оно должно руководствоваться диалектическим пониманием противоречия. Гегель придавал огромное значение представлению о полярности в учении об электричестве, магнетизме и пр., которое стало пробиваться в физику. Но он выражал сожаление, что представители физики не понимают диалектики. Физика, по его словам, «пришла бы в ужас», если бы она осознала до конца смысл, содержащийся в понятии полярности. Что бы сказал Гегель, если бы он узнал, что современной физике приходится уже без всякого «ужаса» широко вводить понятие противоречия в науку о материи, что без этого понятия невозможно сейчас более глубокое

¹⁵ Гегель. Указ. соч. Т. V. 1937. С. 490.

¹⁶ Там же. С. 483.

проникновение в сущность материи. Корпускулярно-волновая теория, согласно которой микрообъекты представляют собой диалектическое единство противоречивых свойств, тождество в различии и различие в тождестве, повергла вначале многих естествоиспытателей в своего рода философский шок. Но факты оказались сильнее метафизических догм. Сами физики, не принимающие открыто диалектического учения, вынуждены для объяснения новых данных создавать теории, соединяющие противоположности в некую целостность. Некоторые физики при этом вспоминают Гегеля, заявляя, что современные физические концепции приближаются к учению немецкого философа о противоречиях¹⁷. Мы уже не говорим о том, что в наше время многие естествоиспытатели сознательно руководствуются той научной диалектикой, которая, вобрав и переработав все ценное в гегелевской диалектике, дала исследователям природы могущественный философский инструмент познания.

Гегель стремился к чистому же, т. е. мыслительному, опосредствованию противоречий, к такому их синтезированию, которое означало примирение, нейтрализацию противоречий.

Гегель, конечно, не обходит вопрос о разрешении противоречий. Он показывает, что на высшей ступени развития различия – на ступени противоречия – противоположности находятся в состоянии такого взаимоисключения, когда они должны быть преодолены. Форма этого преодоления в Логике осуществляется путем перехода к новой категории – к категории основания. Противоречие, по Гегелю, разрешается в основание. Основание содержит в снятом виде тождество и различие как свои «идеальные моменты». Смысл этого разрешения «в основание» состоит в том, что противоречия не могут разрешиться в ничто. Разрешение имеет позитивный смысл, оно «становится *абсолютной деятельностью* и абсолютным основанием»¹⁸.

Гегель указывает, что сущность, раскрытая как единство противоположностей, есть основание, в котором противоречие не исчезает, а проявляется по-новому. В Малой логике он так и пишет, что, обнаружившись как снятие противоречия, основание «является, следовательно, как новое противоречие»¹⁹.

Таким образом, было бы прегрешением против истины, если бы мы не видели этого важного и положительного момента в гегелевской постановке вопроса о разрешении противоречий.

И тем не менее нас не может удовлетворить эта сторона гегелевского учения о противоречиях. Гегель не акцентирует значение борьбы противоположностей в процессе разрешения противоречий.

5

С наибольшей силой гегелевское учение о противоречиях проявилось в развитии принципа единства противоположностей как закона мышления, как всеобъемлющего принципа, с помощью которого только и можно мыслить понятиями. Гегель подвергает критике так называемые всеобщие законы мышления формальной логики, законы тождества, противоречия и исключенного третьего. Основное в этой критике – раскрытие ограниченности и недостаточности их как форм рассудочного мышления и противопоставление категориям рассудка форм разумного мышления.

Огромное достижение «Науки логики» Гегеля – глубоко разработанная им диалектика понятий. Если попытаться найти какой-то узловой пункт, вокруг которого строятся все рас-

¹⁷ Так, Гейзенберг пишет, что «теоретико-познавательный анализ квантовой теории, особенно в той форме, которую ему дал Бор, содержит многие черты, напоминающие методы гегелевской философии» (Гейзенберг В. Открытия Планка и философские вопросы учения об атомах // Вопросы философии. 1958. № 11. С. 65).

¹⁸ Гегель. Указ. соч. Т. V. С. 523.

¹⁹ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 208.

суждения Гегеля о диалектике понятий, то им будет, безусловно, положение о конкретности понятий. Само всеобщее – а философия, в частности логика, имеет своим предметом именно всеобщее – Гегель понимает как конкретно-всеобщее, рассматривая его как единство многообразия, содержащее в себе богатство особенного и единичного. Гегель высказал парадоксальный на первый взгляд тезис, что «абстракциями или формальными мыслями философия... вообще нимало не занимается; она занимается лишь конкретными мыслями»²⁰. Это говорится о науке, которая всегда считалась самой абстрактной из всех наук! А между тем это так, и в этом гегелевском положении заключается очень глубокое содержание.

Учение Гегеля о конкретности или конкретной тотальности категорий и понятий вводит нас в самую сердцевину его логики. Всеобщее как единство многообразного, как диалектически снимающее особенное и единичное есть единство противоположностей. Если истинно, что именно такова природа понятий и категорий, то тем самым различие есть необходимейший и существеннейший их момент. Момент различения, негативности, отрицательности – вот что составляет самую глубокую черту каждого понятия. И этим моментом определяется его развитие, подвижность, изменчивость. Противоречия – та сила, которая приводит понятия в текучее состояние, источник того пламени, которое возгорается в них и без которого они мертвы, неподвижны. Определенность, конкретность понятия есть «принцип его различий». Этот принцип «содержит в себе начало и сущность его развития и реализации; всякая же иная определенность понятия бесплодна»²¹. Если говорить об абсолютной определенности понятия, утверждает Гегель, то его нужно искать в различии с собой, в его противоречивости.

Такова природа понятия. Всякое стремление рассматривать какое-нибудь понятие как некое прочное, неизменное образование оборачивается неудачей, так как при более пристальном внимании оказывается, что оно обладает гибкой природой, есть движение, переход в свое иное, в другое понятие. Поэтому понятия у Гегеля переходят, переливаются одно в другое, синтезируясь во все более глубоких и содержательных понятиях. Этот момент перехода, перелива понятий Гегель всячески подчеркивает, говоря о конкретности понятий и вообще о конкретности мышления. Конкретность понятий у него – это синоним единства противоположностей: «Каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и могущих быть различенными моментов, которые через *определенное, существенное различие* переходят в *противоречащие*»²².

Противоречие понятия разрешается путем перехода последнего в такое понятие, в котором противоположности сняты в высшем синтезе. Спекулятивное (т. е. разумное познание) есть «именно то, что содержит в себе снятыми те противоположности, дальше которых рассудок не идет... и именно этим обнаруживает себя как конкретное и целостность»²³.

Значительность всей постановки вопроса о диалектике понятий, о преобразовании неизменных понятий в текучие, гибкие, живые понятия заключается в том, что диалектическая логика решает вопрос: способны ли человеческие понятия выразить и передать движение, развитие, изменение или они обречены лишь на то, чтобы омертвлять беспрерывно изменяющуюся действительность, останавливать все текучее, отливать его в неподвижные, окостеневшие формы.

²⁰ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 140.

²¹ Гегель. Указ. соч. Т. VI. 1939. С. 42–43.

²² Гегель. Указ. соч. Т. V. С. 524.

²³ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 141.

6

Выше уже указывалось, что логика, по Гегелю, имеет своей задачей познание истины. Развенчав тезис критической философии о субъективном характере познания, о неспособности его постигнуть вещи как они существуют сами по себе, Гегель ратовал за полную суверенность человеческого знания и признание за ним возможности давать объективную истину. Если люди утверждают, говорил он в «Философии духа», что «нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не знают при этом, что они говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них»²⁴.

В «Науке логики» Гегель обстоятельно исследует проблемы познания истины, пути, ведущие к истине, закономерности этого пути, короче – то, что обычно понимается под теорией познания. Но теория познания, как уже говорилось, не есть какая-то особая область, противостоящая логике. Поскольку с точки зрения Гегеля логика есть учение об истине, об истинных формах мышления, совпадающих с формами движения самих объектов, постольку она есть и теория познания и обе они вливаются в диалектику как учение о развитии. В этом смысле мы находим в «Науке логики» еще один чрезвычайно важный аспект, получивший глубокую разработку, – диалектику процесса познания. Этот вопрос так или иначе исследуется на протяжении всего произведения, но специально он рассматривается в последней, третьей, книге, посвященной понятию.

Идею о познании как процессе все большего наполнения мысли объективным содержанием и совпадения мысли с объектом Гегель проводит в своем исследовании форм суждения и умозаключения. Применяя диалектику к познанию, он показывает, что суждение как истина реализуется в развитии. То единство всеобщего и единичного, которое как бы в свернутом виде наличествует в понятии, выходит наружу и разворачивается в суждении. Суждение представляет собой процесс возведения единичного во всеобщее, поэтому оно – единство противоположностей, единичное опосредствуется здесь связкой «есть» со всеобщим. Но эта связь устанавливается во всей своей сущности не сразу, она возникает и реализуется в движении суждения. Цель этого движения – диалектическое тождество, единство субъекта и предиката, которое достигается лишь в процессе возникновения и преодоления противоречия между ними. Разрешение противоречия между субъектом и предикатом находит свое выражение в переходе от одних, низших, к другим, высшим формам суждений.

Как и суждение, умозаключение, различные формы умозаключения имеют своей целью проникнуть в природу вещей и сомкнуть субъективное с объективным. В умозаключении это достигается тем, что вместо связки «есть» выступает содержательный средний термин, который опосредствует крайние термины. Развитие умозаключений состоит в том, что в процессе движения мысли от низших к высшим формам средний термин наполняется конкретным содержанием и внешнее отношение между крайними терминами превращается (опять-таки через возникновение и преодоление противоречий) во внутреннее. Средний и крайние термины становятся все более тождественными в своем различии, раскрывается их внутреннее единство.

Так субъективное понятие становится все более объективным, приобретает, согласно Гегелю, «такую реальность, которая есть *объективность*»²⁵.

В последнем разделе своего труда, «Идее», Гегель исследует жизнь человека, вступающего в отношения с окружающим его миром. Субъект и объективный мир противостоят друг другу вначале как чуждые противоположности. Процесс жизни начинается с потребности

²⁴ Гегель. Указ. соч. Т. III. 1956. С. 231.

²⁵ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 154.

индивида «снять» противостоящий ему объективный мир и таким образом «объективировать себя». Это достигается тем, что субъект совершает «насилие» над внешним миром, над объектом, которое есть его «естественное средство». В этой связи Гегель снова рассматривает проблемы познания. Без познания невозможен процесс объективации субъекта, т. е. удовлетворения его потребностей.

Идея познания осуществляется теперь в двоякой форме: как «теоретическая идея» и как «практическая идея». Это два противоположно направленных процесса, которые, однако, пересекаются и сливаются воедино. Теоретическая идея есть процесс вбирания субъектом в себя объективного мира и наполнения себя его определениями. Разум, говорит Гегель в Малой логике, стремится снять односторонность субъективности идеи «посредством восприятия сущего мира внутрь себя», иначе субъективное не может стать объективным. В «Науке логики» он так формулирует задачу теоретической идеи: здесь понятие как субъективное «противостоит объективному миру, из которого оно берет себе определенное содержание и наполнение».

Однако теоретической идеей дело не завершается. После того как решается указанная задача, начинается противоположный процесс снятия односторонности объективного мира, т. е. процесс реализации субъекта, его цели, интересов.

Практическая идея связывается у Гегеля с рядом новых категорий, таких как добро, воля. Особенно важное значение приобретает категория воли. Гегеля нередко упрекают в том, что он установил некую диктатуру сущности, т. е. у него развитие предопределено от начала до конца саморазвивающимся Абсолютом, не оставляющим место для субъекта, для активной деятельности человека. Говорят также, что он отнял черты субъективности в познании, чрезмерно раздувая объективную сторону. Конечно, всюду, в любой системе, где верховная власть принадлежит Абсолюту, где все реки вливаются в океан абсолютного, там так или иначе роль субъекта ограничивается, ущемляется. Это можно отнести и к системе Гегеля.

Как показывает анализ гегелевского различения теоретической и практической идеи, категорий добра и воли, философ не ограничивается чисто мыслительной деятельностью в целях достижения объективной истины. Важной и закономерной ступенью на этом пути Гегель считает вторжение субъекта, его воли в действительность с целью подчинения ее субъекту. В результате такого вторжения сама объективная действительность становится иной. Индивид, пишет Гегель, «так усваивает себе объект, что лишает его своеобразного характера, делает его своим средством и дает ему в субстанцию свою субъективность»²⁶. И еще: «В то время, как интеллект, – читаем мы в Малой логике, – старается лишь брать мир, каков он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь только сделать мир тем, чем он *должен* быть»²⁷. Может ли так ставить вопрос тот, кто якобы отнял черты субъективности у познания и вообще у философии?! Заметим также, что все это пишется в трактате о логике, т. е. науке, которая считалась чистым учением о мышлении, куда доступ даже намек на практическую деятельность в качестве логической категории был невозможен.

Но этим не исчерпывается то положительное, что имеется в гегелевской практической идее и категории воли. Гегель глубок и в том, что самое волю субъекта он связывает с познанием истины, т. е. считает чисто субъективную, произвольную волю, не опирающуюся на объективное знание, знание истины, никчемной.

Применяя диалектику к теории познания, к проблеме истины, Гегель ставит еще один очень важный вопрос, требующий специального анализа. Этот вопрос существен не только для понимания диалектики развития истины, но и для понимания диалектического метода в целом. Речь идет об истине и – шире – диалектическом методе, диалектической логике как системе.

²⁶ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 234.

²⁷ Гегель. Указ. соч. Т. I. С. 338.

Таковы в общем те принципы и предпосылки, которые, по Гегелю, позволяют исследовать и изложить логику как целостную систему. Соответственно этим принципам и предпосылкам Гегель построил свою «Науку логики». Все логические категории он располагает в трех больших группах: бытия, сущности и понятия. Каждая группа категорий представляет собой круг в силу действия закона отрицания отрицания. Дело тут не только в том, что высшая категория, скажем, действительность, снимает низшие – в данном случае сущность и явление, – становясь их синтезом. Если сущность есть положительное, а явление – отрицательное, то действительность снова становится утверждением, завершая таким образом локальный круг развития, чтобы уступить место другому, более сложному кругу. Дело также и не в том, что в каждой группе первая категория есть нечто непосредственное и что она снимается второй, уже опосредствованной категорией, а третья, высшая, снова как бы восстанавливает непосредственное, но уже на иной, более широкой основе – на основе единства непосредственного и опосредствованного. Образ круга в этом движении категорий важен и потому, что, двигаясь вперед от непосредственного и неопределенного начала, мысль конкретизирует и обогащает его, обосновывает его истинность. Поэтому движение вперед есть в этом смысле и движение возвратное, и то, выражаясь словами Гегеля, «что на первый взгляд может казаться разным, – *идущее назад обоснование начала и идущее вперед дальнейшее его определение*, – совпадает воедино и есть одно и то же»²⁸. Так метод этого движения категорий образует «некоторый круг». И еще: «В силу указанной природы метода наука являет себя как некоторый завитый в себя *круг*, в начало которого (в простое основание) опосредствование вплетает обратно его конец»²⁹.

Искусственное начало логики Гегеля неизбежно предполагает и не менее искусственный ее конец. Если чистая мысль как нагота Абсолюта выступает в качестве начала, то заранее следует признавать, что процесс его облачения в одежды должен когда-то завершиться. Гегель строит свою логическую систему как замкнутую и раз навсегда завершенную. Это следует из самой сути его философии, согласно которой логическая идея должна завершить свой цикл развития и уступить место другому циклу – природному. Но логика, как и любая другая наука, не может быть ни на каком этапе исторического развития законченной наукой. Подобно всякой области знания она оставляет свои двери открытыми для новых выводов, для новых понятий, вырастающих из развивающейся общественной практики и науки. Конечно, процесс обновления здесь не может совершаться с такой быстротой, как в специальных конкретных науках, но он происходит, и отрицать его было бы равносильно отказу от диалектики.

Марк Розенталь

²⁸ Гегель. Указ. соч. Т. VI. С. 316.

²⁹ Там же. С. 318.

Предисловие к первому изданию

Полное изменение, которое претерпел у нас за последние лет двадцать пять характер философского мышления, более высокая точка зрения на само себя, которой в этот период достигло самосознание духа, до сих пор еще оказали мало влияния на облик *логики*.

То, что до этого времени называлось метафизикой, подверглось, так сказать, радикальному искоренению и исчезло из области наук. Где теперь мы услышим или где теперь смеют еще раздаваться голоса прежней онтологии, рациональной психологии, космологии или даже прежней естественной теологии? Где теперь будут интересоваться такого рода исследованиями, как, например, об имматериальности души, о механических и конечных причинах? Да и прежние доказательства бытия бога излагаются лишь исторически или в целях назидания и ради возвышения духа. Это факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен. Насколько удивительно, когда для народа стали непригодными, например, наука о его государственном праве, его убеждения, его нравственные привычки и добродетели, настолько же удивительно по меньшей мере, когда народ утрачивает свою метафизику, когда дух, занимающийся своей чистой сущностью, уже не имеет в нем действительного существования.

Экзотерическое учение кантовской философии, гласящее, что *рассудок не вправе перешагивать область опыта* и что иначе познавательная способность становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только *химеры*, – это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления. Содействовали этому популярному учению и вопли новейшей педагогики (требование времени, направляющее взор людей на непосредственные нужды) о том, что, подобно тому как главное для познания – опыт, так и для успеха в общественной и частной жизни теоретическое понимание даже вредно, а существенно, единственно полезно – упражнение и вообще практическое образование. – Таким образом, поскольку наука и здравый человеческий смысл способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни. Теология, которая в прежние времена была хранительницей спекулятивных таинств и (правда, зависимой) метафизики, отказалась от этой науки, заменив ее чувствованиями, практически общедоступными поучениями и учено-историческими сведениями. Этой перемене соответствует то обстоятельство, что, с другой стороны, исчезли те *одинокие*, которые принесли в жертву своим народом и удалялись из мира, дабы существовали созерцание вечного и жизнь, посвященная единственно лишь этому созерцанию не ради какой-то выгоды, а ради благодати. Это – исчезновение, которое в другой связи можно рассматривать как явление, по своему существу тождественное с вышеупомянутым. Казалось, таким образом, что, после того как был рассеян этот мрак, это бесцветное занятие самим собой ушедшего в себя духа, существование превратилось в светлый, радостный мир цветов, среди которых, как известно, нет *черных*.

Логика испытала не столь печальную участь, как метафизика. Предрассудок, будто логика *научает мыслить*, – в этом раньше видели ее пользу и, стало быть, ее цель (это похоже на то, как если бы сказали, что только благодаря изучению анатомии и физиологии мы научаемся переваривать пищу и двигаться), – этот предрассудок давно уже исчез, и дух практичности уготовлял ей, по-видимому, не лучшую участь, чем ее сестре. Тем не менее вероятно ввиду приносимой ею некоторой формальной пользы, ей было еще оставлено место среди наук, и ее даже сохранили в качестве предмета публичного преподавания. Но этот лучший удел касается только ее внешней участи, ибо ее форма и содержание остались такими же, какими они по давней традиции передавались от поколения к поколению, причем, однако, при этой пере-

даче ее содержание делалось все более и более тощим и скудным; в ней еще не чувствуется тот новый дух, который выявился в науке не менее, чем в действительности. Но совершенно тщетно желание сохранить формы прежнего образования, когда изменилась субстанциальная форма духа. Они представляют собой увядшие листья, спадающие под напором новых почек, образовавшихся у их основания.

Игнорирование этой общей перемены начинает постепенно исчезать также и в научной области. Незаметно эти новые представления стали привычными даже противникам, они усвоили их, и если они все еще высказывают пренебрежение к источнику этих представлений и лежащим в их основе принципам и оспаривают их, то зато им приходится мириться с выводами и они оказываются не в силах противиться влиянию последних. Помимо того что все больше и больше слабеет их отрицательное отношение [к указанным представлениям], эти противники не знают иного способа придать своим работам положительное значение, кроме как вместе с другими начинать говорить языком новых представлений.

С другой стороны, уже прошло, по-видимому, время брожения, с которого начинается всякое новое творчество. Первоначально это творчество относится с фантастической враждебностью к существующей обширной систематизации прежнего принципа; отчасти оно опасается также, что потеряется в пространных частностях, отчасти же страшится труда, требуемого для научной разработки, и, чувствуя потребность в такой разработке, хватается сначала за пустой формализм. Ввиду этого требование, чтобы содержание подверглось обработке и было развито, становится еще более настоятельным. В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идет главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой еще напряженности. Однако более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип стал наукой.

Но, что бы ни было уже сделано в других отношениях для сути и формы науки, логическая наука, составляющая собственно метафизику или чистую, спекулятивную философию, до сих пор находилась еще в большем пренебрежении. Что я разумею более конкретно под этой наукой и ее точкой зрения, я указал предварительно во *введении*. Необходимость вновь начать в этой науке с самого начала, природа самого предмета и отсутствие таких подготовительных работ, которые можно было бы использовать для предпринятого [нами] преобразования, — пусть все эти обстоятельства будут приняты во внимание справедливыми критиками, если окажется, что и многолетний труд [автора] не смог сообщить этой попытке большее совершенство. Важно иметь в виду, что дело идет о том, чтобы дать новое понятие научного рассмотрения. Философия, поскольку она должна быть наукой, не может, как я указал в другом месте³⁰, для этой цели заимствовать свой метод у такой подчиненной науки, как математика, и точно так же она не может довольствоваться категорическими заверениями внутреннего созерцания или пользоваться рассуждениями, основывающимися на внешней рефлексии. Только *природа содержания* может быть тем, что *развертывается* в научном познании, причем именно лишь эта *собственная рефлексия* содержания полагает и порождает само *определение содержания*.

Рассудок дает *определения* и твердо держится их; *разум* же отрицателен и *диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нем особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть *дух*, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное (*das Negative*), то, что составляет качество и диалектического разума, и рассудка. Этот дух отрицает простое (*das Einfache*) и тем самым полагает определенное различие, которым занимается рассудок;

³⁰ «Феноменология духа». Предисловие к первому изданию. Подлинное развитие сказанного — познание метода, место которого в самой логике.

он также разлагает это различие, тем самым он диалектичен. Однако он не задерживается на этом нулевом результате, а выступает в нем и как нечто положительное, и, таким образом, восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя. Под конкретно всеобщее не подводится то или другое данное особенное, а в указанном процессе определения и в разлагании его уже определилось вместе с тем и особенное. Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в ней – и равенство с самим собой, это движение, представляющее собой, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания. – Я утверждаю, что философия способна быть объективной, доказательной наукой лишь на этом конструирующем себя пути. – Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собой то, что конституирует науку и изображением чего она является.

Этим указано [внутреннее] отношение науки, которую я называю *феноменологией духа*, к логике. Что же касается внешнего отношения между ними, то я полагал, что за первой частью «Системы науки»³¹, содержащей феноменологию, последует вторая часть, которая должна была содержать логику и обе реальные дисциплины философии – философию природы и философию духа, – так что этой частью заканчивалась бы система науки. Но необходимость расширить объем логики, взятой сама по себе, побудила меня выпустить ее в свет отдельно; она, таким образом, составляет, согласно этому расширенному плану, первое продолжение «Феноменологии духа». Позднее я разработаю обе названные выше реальные философские науки. Этот первый том «Логики» содержит первую книгу – *учение о бытии*, вторую книгу – *учение о сущности*, как второй раздел первого тома; второй же том будет содержать *субъективную логику*, или *учение о понятии*.

Нюрнберг, 22 марта 1812 г.

³¹ Бамберг и Вюрцбург в издательстве Гёбгарда, 1807. Во втором издании, которое появится в свет в ближайшую пасху, это название будет исключено. Вместо указываемой далее предполагавшейся второй части, которая должна была содержать все другие философские науки, я выпустил после этого в свет «Энциклопедию философских наук», вышедшую в прошлом году третьим изданием.

Предисловие ко второму изданию

К этой новой редакции «Науки логики», первый том которой теперь выходит в свет, я, должен сказать, приступил с полным сознанием как трудности предмета самого по себе, а затем и его изложения, так и несовершенства его редакции в первом издании. Сколько я ни старался после дальнейших многолетних занятий этой наукой устранить это несовершенство, я все же чувствую, что у меня достаточно причин просить читателя быть ко мне снисходительным. Право же на такое снисхождение дает мне прежде всего то обстоятельство, что для содержания я нашел в прежней метафизике и прежней логике преимущественно только внешний материал. Хотя эти науки разрабатывались повсеместно и часто, – последняя из указанных наук разрабатывается еще и поныне, – все же эта разработка мало касалась спекулятивной стороны; в целом скорее повторялся тот же самый материал, который попеременно то разжижался до тривиальной поверхностности, то расширялся благодаря тому, что снова вытаскивался старый балласт, так что от таких, часто лишь совершенно механических, стараний философское содержание ничего не могло выиграть. Изображение царства мысли философски, т. е. в его собственной имманентной деятельности, или, что то же самое, в его необходимом развитии, должно было поэтому явиться новым предприятием, и притом начинающим все с самого начала. Указанный же приобретенный материал – известные уже формы мысли – должен рассматриваться как в высшей степени важный подсобный материал (*Vorlage*) и даже как необходимое условие, как заслуживающая нашу признательность предпосылка, хотя этот материал лишь кое-где дает нам слабую нить или мертвые кости скелета, к тому же еще перемешанные между собой в беспорядке.

Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке. В наше время мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама присущая ему *природа*. Но если противопоставлять природу вообще как физическое духовному, то следовало бы сказать, что логическое есть, вернее, сверхприродное, проникающее во все естественные отношения человека, в его чувства, созерцания, вожеления, потребности, влечения и тем только и превращающее их, хотя лишь формально, в нечто человеческое, в представления и цели. Если язык богат логическими выражениями, и притом специальными и отвлеченными, для [обозначения] самих определений мысли, то это его преимущество. Из предлогов и членов речи многие уже выражают отношения, основывающиеся на мышлении; китайский язык, говорят, в своем развитии вовсе не достиг этого или достиг в незначительной степени. Но эти грамматические частицы выполняют всецело служебную роль, они только немногим более отделены от соответствующих слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выражены в виде существительных и глаголов и таким образом отчеканены так, что получают предметную форму. Немецкий язык обладает в этом отношении большими преимуществами перед другими современными языками; к тому же многие из его слов имеют еще ту особенность, что обладают не только различными, но и противоположными значениями, так что нельзя не усмотреть в этом спекулятивный дух этого языка: мышление может только радовать, когда оно неожиданно сталкивается с такого рода словами и обнаруживает, что соединение противоположностей – результат спекуляции, который для рассудка представляет собой бессмыслицу, – наивно выражено уже лексически в виде *одного* слова, имеющего противоположные значения. Поэтому философия вообще не нуждается в особой терминологии; приходится, правда, заимствовать

некоторые слова из иностранных языков; эти слова, однако, благодаря частому употреблению уже получили в нашем языке право гражданства, и аффектированный пуризм был бы менее всего уместен здесь, где в особенности важна суть дела. – Успехи образования вообще, и в частности наук, даже эмпирических наук и наук о чувственно воспринимаемом, в общем двигаясь в рамках самых обычных категорий (например, категорий целого и частей, вещи и ее свойств и т. п.), постепенно выдвигают и более высокие отношения мысли или по крайней мере поднимают их до большей всеобщности и тем самым заставляют обращать на них больше внимания. Если, например, в физике получило преобладание такое определение мысли, как «сила», то в новейшее время самую значительную роль играет категория *полярности*^[1], которую, впрочем, слишком *a tort et a travers* [без разбора] втискивают во все, даже в учение о свете; полярность есть определение такого различия, в котором различаемые [моменты] *неразрывно* связаны друг с другом. То обстоятельство, что таким способом отошли от формы абстракции, от тождества, которое сообщает некоей определенности, например силе, самостоятельность, и вместо этого была выделена и стала привычным представлением другая форма определения – форма различия, которое в то же время сохраняется в тождестве как нечто нераздельное, – это обстоятельство бесконечно важно. Рассмотрение природы благодаря самой реальности, в которой удерживаются ее предметы, необходимо заставляет фиксировать категории, которые уже нельзя более игнорировать в ней, хотя при этом имеет место величайшая непоследовательность в отношении других категорий, за которыми *также* сохраняют их значимость, и это рассмотрение не допускает того, чтобы, как это легче происходит в сфере духовного, переходили от противоположности к абстракциям и всеобщностям.

Но хотя, таким образом, логические предметы, равно как и их словесные выражения, суть по крайней мере нечто всем известное в области образования, однако, как я сказал в другом месте, то, что *известно* (bekannt), еще не есть поэтому *познанное* (erkannt); между тем требование продолжать заниматься тем, что уже известно, может даже вывести из терпения, – а что более известно, чем определения мысли, которыми мы пользуемся повсюду, которые мы производим в каждом предложении? Это предисловие и имеет своей целью указать общие моменты движения познания, исходящего из этого известного, общие моменты отношения научного мышления к этому естественному мышлению. Этого указания вместе с тем, что содержится в прежнем *введении*, достаточно для того, чтобы дать общее представление о смысле логического познания, то общее представление, которое с самого начала желают получить о науке, еще до того представления, которое составляет суть дела.

Прежде всего следует рассматривать как бесконечный прогресс то обстоятельство, что формы мышления были высвобождены из того материала, в который они погружены при созерцающем себя созерцании, представлении, равно как и в нашем вожделении и волеии или, вернее, также и в представляющем вожделении и волеии (а ведь нет человеческого вожделения или волеия без представления), что эти всеобщности были выделены в нечто самостоятельное и, как мы это видим у Платона, а главным образом у Аристотеля, были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения; этим начинается их познание. «Лишь после того, – говорит Аристотель, – как было налицо почти все необходимое и требующееся для жизненных удобств и сношений, люди стали добиваться философского познания»^[2]. «В Египте, – замечает он перед тем, – математические науки рано развились, ибо там жречество было рано поставлено в условия, дававшие ему досуг»^[3]. Действительно, потребность заниматься чистыми мыслями предполагает длинный путь, который человеческий дух должен был пройти, она, можно сказать, есть потребность уже удовлетворенной потребности в необходимости отсутствия потребностей, которой человеческий дух должен был достигнуть, – потребность абстрагироваться от материала созерцания, воображения и т. д., от конкретных интересов вожделения, влечения, воли, в каковом материале закутаны определения мысли. В тихой обители пришедшего к самому себе и лишь в себе пребывающего мышления умолкают интересы, движущие жиз-

нию народов и индивидов. «Во многих отношениях, – говорит Аристотель в той же связи, – человеческая природа зависима, но эта наука, которой ищут не для какого-нибудь употребления, есть единственная наука, свободная сама по себе, и потому кажется, будто она не есть человеческое достояние»^[4]. Философия вообще в своих мыслях еще имеет дело с конкретными предметами – богом, природой, духом; логика же занимается этими предметами всецело лишь в их полной абстрактности. Логика поэтому – обычно предмет изучения для юношества, каковое еще не вступило в круг интересов повседневной жизни, пользуется по отношению к этим интересам досугом и лишь для своей субъективной цели должно заниматься приобретением средств и возможностей для проявления своей активности в сфере объектов указанных интересов, причем и этими объектами оно должно заниматься теоретически. К этим *средствам*, в противоположность указанному выше представлению Аристотеля, причисляют и науку логики; занятия ею – это предварительная работа, место для этой работы – школа, лишь после которой должно следовать настоящее дело жизни и деятельность для достижения действительных целей. В жизни уже *пользуются* категориями; они лишаются чести рассматриваться особо и низводятся до *служения* духовной выработке живого содержания, созданию и сообщению друг другу представлений, относящихся к этому содержанию. С одной стороны, они ввиду своей всеобщности служат *сокращениями* (ведь какое бесконечное множество частных внешнего существования и деятельности объемлют собой представления: битва, война, народ или море, животное и т. д.; какое бесконечное множество представлений, видов деятельности, состояний и т. д. должно быть сведено к таким *простым* представлениям, как бог или любовь и т. д.). С другой стороны, они служат для более точного определения и нахождения *предметных отношений*, причем, однако, содержание и цель, правильность и истинность вменяющегося сюда мышления ставятся в полную зависимость от наличествующего, и определения мысли самим по себе не приписывается никакой определяющей содержание деятельности. Такое применение категорий, которое в прежнее время называлось естественной логикой, носит бессознательный характер; и если научная рефлексия отводит им в духе роль служебных средств, то этим мышление превращается вообще в нечто подчиненное другим духовным определениям.

О наших ощущениях, влечениях, интересах мы, правда, не говорим, что они нам служат, мы считаем их самостоятельными способностями и силами; так что мы сами суть те, кто ощущает так-то, желает и хочет того-то, полагает свой интерес в том-то. С другой стороны, можно прийти к сознанию того, что мы скорее служим нашим чувствам, влечениям, страстям, интересам и тем более привычкам, чем обладаем ими; ввиду же нашего внутреннего единства с ними нам еще менее может [прийти в голову], что они нам служат средствами. Мы скоро обнаруживаем, что такие определения души и духа суть *особенные* в противоположность *всеобщности*, в качестве каковой мы себя сознаем и в которой заложена наша свобода, и начинаем думать, что мы скорее находимся в плену у этих особенностей, что они приобретают власть над нами. После этого мы тем менее можем считать, что формы мысли, которые проходят через все наши представления, – будут ли последние чисто теоретическими или содержащими материал, принадлежащий ощущениям, влечениям, воле, – служат нам, что мы обладаем ими, а не наоборот, они нами. Что остается на *нашу* долю против них, каким образом можем *мы*, могу *я* возвышать себя *над* ними как нечто более всеобщее, когда они сами суть всеобщее как таковое? Когда мы предаемся какому-нибудь ощущению, какой-нибудь цели, интересу и чувствуем себя в них ограниченными, несвободными, то областью, в которую мы в состоянии выбраться из них и тем самым вновь прийти к свободе, является эта область достоверности самого себя, область чистой абстракции, мышления. Или, когда мы хотим говорить о *вещах*, их *природу* или их *сущность* мы равным образом называем *понятием*, которое существует только для мышления; о понятиях же вещей мы имеем гораздо меньшее основание сказать, что мы ими владеем или что определения мысли, комплекс которых они составляют, служат

нам; напротив, наше мышление должно ограничивать себя сообразно им и наш произвол или свобода не должны переделывать их по-своему. Стало быть, поскольку субъективное мышление есть наиболее характерная для нас деятельность, а объективное понятие вещей составляет самое суть (*Sache*), то мы не можем выходить за пределы указанной деятельности, не можем стать выше ее, и столь же мало мы можем выходить за пределы природы вещей (*Natur der Dinge*). Последнее определение мы можем, однако, оставить в стороне; оно совпадает с первым постольку, поскольку оно есть некое отношение наших мыслей к самой вещи (*Sache*), но только дало бы оно нам нечто пустое, ибо мы этим признали бы вещь правилом для наших понятий, а между тем вещь может быть для нас не чем иным, как нашим понятием о ней. Если критическая философия понимает отношение между этими *тремя* терминами так, что мы ставим *мысли* между *нами* и *вещами*, как средний термин, в том смысле, что этот средний термин скорее отгораживает нас от *вещей*, вместо того чтобы соединять нас с ними, то этому взгляду следует противопоставить простое замечание, что как раз эти вещи, которые будто бы стоят на другом конце, по ту сторону нас и по ту сторону соотносящихся с ними мыслей, сами суть мысленные вещи и как совершенно неопределенные они суть лишь *одна* мысленная вещь (так называемая вещь в себе), пустая абстракция.

Все же сказанного нами будет вполне достаточно для уяснения той точки зрения, согласно которой исчезает отношение, выражающееся в том, что определения мысли берутся только как нечто полезное и как средства. Более важное значение имеет находящийся в связи с указанным отношением взгляд, согласно которому их обычно понимают как внешние формы. — Пронизывающая все наши представления, цели, интересы и поступки деятельность мышления происходит, как сказано, бессознательно (естественная логика); то, что наше сознание имеет перед собой, согласно этому взгляду, — это содержание, предметы представлений, то, чем проникнут интерес; определения же мысли суть *формы*, которые только *касаются содержания*, а не составляют самого содержания. Но если верно то, что мы указали выше и с чем в общем соглашались, а именно, если верно, что *природа*, особая *сущность*, истинно *сохраняющееся* и *субстанциальное* при всем многообразии и случайности явлений и преходящем проявлении есть *понятие* вещи, *всеобщее в самой этой вещи* (как, например, каждый человеческий индивид, хотя и бесконечно своеобразен, все же имеет в себе *prius* [первичное] всего своего своеобразия, *prius*, состоящее в том, что он в этом своеобразии есть *человек*, так же как каждое отдельное *животное* имеет *prius*, состоящее в том, что оно животное), то нельзя сказать, что осталось бы от такого индивида — какими бы многообразными прочими предикатами он ни был наделен, — если бы от него была отнята эта основа (хотя последнюю тоже можно назвать предикатом). Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления, — это всеобщее нельзя рассматривать *лишь* как безразличную форму *при* некотором содержании. Но эти мысли обо всех природных и духовных вещах, само субстанциальное *содержание*, представляют собой еще такое содержание, которое заключает в себе многообразные определенности и еще имеет в себе различие души и тела, понятия и соотносимой с ним реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие — сердцевина предметов, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача и состоит в том, чтобы осознать эту *логическую* природу, которая одушевляет дух, движет и действует в нем. Инстинктивная деятельность отличается от руководимой интеллектом и свободной деятельности вообще тем, что последняя осуществляется сознательно; поскольку содержание побудительного мотива выключается из непосредственного единства с субъектом и доведено до предметности, возникает свобода духа, который, будучи в инстинктивной деятельности мышления связанным своими категориями, расщепляется на бесконечно многообразный материал. В этой сети завязываются там и сям более прочные узлы, служащие опорными и направляющими пунктами жизни и сознания духа; эти узлы обязаны своей прочностью и мощью именно

тому, что они, доведенные до сознания, суть в себе и для себя сущие понятия его сущности. Важнейший пункт, уясняющий природу духа, – это отношение не только того, что он есть *в себе*, к тому, что он есть *в действительности*, но и того, чем он *себя знает*; так как дух есть по своей сущности сознание, то это знание себя есть основное определение его *действительности*. Следовательно, высшая задача логики – очистить категории, действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно, тем самым как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом разрозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них к свободе и истине.

То, на что мы указали как на начало науки, огромная ценность которого, взятого само по себе и в то же время как условие истинного познания, признано было уже ранее, а именно рассмотрение понятий и вообще моментов понятия, определений мысли, прежде всего как формы, отличные от содержания и лишь касающиеся его, – это рассмотрение тотчас же проявляет себя в себе самом неадекватным отношением к истине, признаваемой предметом и целью логики. Ибо, беря их просто как формы, как отличные от содержания, принимают, что им присуще определение, характеризующее их как конечные и делающее их неспособными схватить истину, которая бесконечна в себе. Если истинное в каком-либо отношении и сочетается вновь с ограниченностью и конечностью, то это есть момент его отрицания, его неистинности и недействительности, именно его конца, а не утверждения, каковое оно есть как истинное. По отношению к убожеству чисто формальных категорий инстинкт здравого смысла почувствовал себя, наконец, столь окрепшим, что он презрительно предоставляет их познание школьной логике и школьной метафизике, пренебрегая в то же время той ценностью, которую осознание этих нитей имеет уже само по себе, и не сознавая, что, когда он ограничивается инстинктивным действием естественной логики, а тем более когда он обдуманно (*reflektiert*) отвергает знание и познание самих определений мысли, он рабски служит неочищенному и, стало быть, несвободному мышлению. Простым основополагающим определением или общим формальным определением совокупности таких форм служит *тождество*, которое в логике этой совокупности форм признается законом, $A = A$, законом противоречия. Здравый смысл в такой мере потерял свое почтительное отношение к школе, которая обладает такими законами истины и в которой их продолжают излагать, что он из-за этих законов насмехается над ней и считает невыносимым человека, который, руководясь такими законами, умеет высказывать такого рода истины: растение есть растение, наука есть наука *и т. д. до бесконечности*. Относительно формул, служащих правилами умозаключения, которое на самом деле представляет собой одно из главных применений рассудка, также упрочилось столь же справедливое сознание, что они безразличные средства, которые по меньшей мере приводят и к заблуждению и которыми пользуется софистика; что, как бы мы ни определяли истину, они непригодны для более высокой истины, например религиозной; что они вообще касаются лишь правильности познания, а не истины, хотя было бы несправедливо отрицать, что в познании у них есть такая область, где они должны обладать значимостью, и что они в то же время – существенный материал для мышления разума.

Недостаточность этого способа рассмотрения мышления, оставляющего в стороне истину, может быть восполнена лишь тем, что к мысленному рассмотрению привлекается не только то, что обычно считается внешней формой, но и содержание. Вскоре само собой обнаруживается, что то, что в ближайшей самой обычной рефлексии отделяют от формы как содержание, в самом деле не должно быть бесформенным, лишенным определений внутри себя, ибо в таком случае оно было бы лишь пустотой, скажем абстракцией вещи в себе; что оно, наоборот, обладает в самом себе формой и, более того, только благодаря ей одушевлено и обладает содержанием (*Gehalt*), и что именно она сама превращается лишь в видимость некоего содержания, а тем самым и в видимость чего-то внешнего по отношению к этой видимости [содержания]. С этим введением содержания в логическое рассмотрение предметом [логики] становятся не

вещи (Dinge), а *суть* (Sache), *понятие* вещей. Однако при этом нам могут также напомнить, что *имеется* множество понятий, множество сущей. Чем же ограничивают это множество, – об этом мы отчасти уже сказали выше, а именно, что понятие как мысль вообще, как всеобщее есть беспредельное сокращение по сравнению с единичностью вещей, которые в своей множественности предстают неопределенному созерцанию и представлению. Отчасти же *какое-то* понятие (ein Begriff) есть в то же время, во-первых, *само* понятие (der Begriff) в самом себе, а последнее имеется только в единственном числе и составляет субстанциальную основу; но во-вторых, оно есть некоторое *определенное* понятие, каковая определенность в нем есть то, что выступает как содержание; определенность же понятия есть определение формы указанного субстанциального единства, момент формы как целокупности, момент *самого* *понятия*, составляющего основу определенных понятий. Это понятие чувственно не созерцается и не представляется; оно только предмет, продукт и содержание *мышления* и в себе и для себя сущая суть, логос, разум того, что есть, истина того, что носит название вещей. Уж менее всего должно оставлять вне науки логики логос. Поэтому не должно быть делом произвола, вводить ли его в науку или оставлять его за ее пределами. Если те определения мысли, которые суть только внешние формы, рассматриваются истинно в них самих, то из этого может следовать лишь то, что они конечны, что их якобы самостоятельное бытие (Für-sich-sein-Sollen) неистинно и что их истина – понятие. Поэтому, имея дело с определениями мысли, которые вообще пронизывают наш дух инстинктивно и бессознательно и которые остаются беспредметными, незамеченными, даже когда они проникают в язык, логическая наука будет также реконструкцией тех определений мысли, которые выделены рефлексией и фиксированы ею как субъективные, внешние формы по отношению к материалу и содержанию.

Нет ни одного предмета, который, сам по себе взятый, поддавался бы столь строгому, имманентно пластическому изложению, как развитие мышления в его необходимости; нет ни одного предмета, который в такой мере требовал бы такого изложения; в этом отношении наука о нем должна была бы превосходить даже математику, ибо ни один предмет не имеет в самом себе этой свободы и независимости. Такой способ изложения требовал бы, как это по-своему происходит при математическом выведении, чтобы ни на одной ступени развития не встречались определения мысли и рефлексии, которые не возникали бы непосредственно на этой ступени, а переходили бы в нее из предшествующих ступеней. Но, конечно, приходится вообще отказаться от такого абстрактного совершенства изложения. Уже одно то обстоятельство, что наука должна начинать с абсолютно простого и, стало быть, наиболее всеобщего и пустого, требует, чтобы способ изложения [ее] допускал только такие совершенно простые выражения [для уяснения] простого без какого-либо добавления хотя бы одного слова; единственно, что по существу дела требовалось бы, – это отрицательные рефлексии, которые старались бы не допускать и удалять то, что обычно могло бы сюда привнести представление или неупорядоченное мышление. Однако подобные вторжения (Einfälle) в простой, имманентный ход развития [мысли] сами по себе случайны и старания предотвратить их, стало быть, столь же случайны; кроме того, было бы тщетно стремиться предупредить *все* такого рода вторжения именно потому, что они не касаются существа дела, и было бы по крайней мере недостаточным то, что желательно для удовлетворения требования систематичности. Но свойственные нашему нынешнему сознанию беспокойство и разбросанность также не позволяют нам не принимать во внимание более или менее доступные всем рефлексии и вторжения [в мысль]. Пластический способ изложения требует к тому же пластической способности восприятия и понимания; но таких пластических юношей и мужей, каких придумывает Платон, таких слушателей, столь спокойно следящих лишь за существом дела, сами отрекаясь от высказывания *собственных* рефлексий и взбредших на ум соображений (Einfälle), при помощи которых доморощенному мышлению не терпится показать себя, нельзя было бы выставить в современном диалоге; еще в меньшей степени можно было бы рассчитывать на таких читателей. Наоборот, я слишком

часто встречал чрезмерно ярых противников, не способных сообразить такой простой вещи, что взбредшие им в голову мысли и возражения содержат категории, которые суть предпосылки и которые сами должны быть подвергнуты критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими. Неспособность осознавать это заходит невероятно далеко; она приводит к основному недоразумению, к тому плохому, т. е. необразованному способу рассуждения, когда при рассмотрении какой-то категории мыслят *нечто иное*, а не самое эту категорию. Такая неспособность осознавать тем более не может быть оправдана, что это *иное* представляет собой другие определения мысли и понятия, а в системе логики именно эти другие категории также должны были найти свое место и быть там самостоятельно рассмотрены. Более всего это бросается в глаза в подавляющей части возражений и нападок, вызванных первыми понятиями или положениями логики, – *бытием, ничто и становлением*; последнее, хотя оно и само есть простое определение, тем не менее бесспорно – простейший анализ показывает это – содержит указанные два определения в качестве моментов. Основательность, по-видимому, требует, чтобы прежде всего было вполне исследовано начало как основа, на которой зиждется все остальное, и даже требует, чтобы не шли дальше, прежде чем оно не окажется прочным, и чтобы, напротив, если окажется, что это не так, было отвергнуто все следующее за ним. Эта основательность обладает также и тем преимуществом, что она необычайно облегчает дело мышления: она имеет перед собой все [дальнейшее] развитие заключенным в этом зародыше и считает, что покончила со всем [исследованием], если покончила с этим зародышем, а с ним легче всего справиться потому, что он есть наипростейшее, самое простое; главным образом именно легкостью требуемой работы подкупает эта столь самодовольная основательность. Это ограничение [критики] простым предоставляет свободный простор произволу мышления, которое само не желает оставаться простым, а приводит относительно этого простого свои соображения. Будучи вполне вправе сначала заниматься *только* принципом и, стало быть, не вдаваться в [рассмотрение] *дальнейшего*, эта основательность сама действует обратно этому, привлекая к рассмотрению *дальнейшее*, т. е. другие категории, чем та, которая представляет собой только принцип, другие предпосылки и предубеждения. Такие предпосылки, как то, что бесконечность отлична от конечности, содержание не то, что форма, внутреннее не то, что внешнее, а опосредствование точно так же не есть непосредственность (как будто кто-то этого не знает), приводятся в виде наставлений и их не столько доказывают, сколько рассказывают, уверяя, что это так. В таком наставлении как образе действий есть – иначе это нельзя назвать – нечто глупое. По сути же дела здесь отчасти неправомерно то, что такого рода [положения] только служат предпосылкой и сразу принимаются; отчасти же и в еще большей мере здесь имеется незнание того, что потребность и дело логического мышления – именно исследовать, может ли быть истинным конечное без бесконечного и, равным образом, может ли быть *чем-то истинным*, а также *чем-то действительным* такая абстрактная бесконечность, лишенное формы содержание и лишенная содержания форма, такое внутреннее само по себе, не имеющее никакого внешнего проявления, и т. д. Но эта культура и дисциплина мышления, благодаря которым достигается его пластическое отношение [к предмету научного рассмотрения] и преодолевается нетерпение вторгающейся рефлексии, приобретаются единственно лишь движением вперед, изучением и проделыванием всего пути развития.

Тому, кто в новейшее время работает над самостоятельным построением философской науки, можно при упоминании о платоновском изложении напомнить рассказ о том, что Платон семь раз перерабатывал свои книги о государстве. Напоминание об этом и сравнение (поскольку, по-видимому, это напоминание включает в себе таковое) могли бы только еще в большей мере вызвать желание, чтобы автору произведения, которое, как принадлежащее нынешнему миру, имеет перед собой для разработки более глубокий принцип, более трудный предмет и более богатый по объему материал, был предоставлен свободный досуг для переработки его не семь, а семьдесят семь раз. Но, принимая во внимание, что труд писался в усло-

виях, диктовавшихся внешней необходимостью, что широта и многосторонность присущих нашему времени интересов неизбежно отрывали от работы над ним, что автор даже испытывал сомнение, оставляют ли еще повседневная суета и оглушающая болтливость самомнения, довольная тем, что она ограничивается этой суетой, возможность для участия в бесстрастной тишине чисто мыслящего познания, – принимая во внимание все это, автор, рассматривая свой труд под углом зрения величия задачи, должен довольствоваться тем, чем этот труд мог стать в таких условиях.

Берлин, 7 ноября 1831 г.

Введение

Общее понятие логики

Ни в какой другой науке не чувствуется столь сильно потребность начинать с самой сути дела, без предварительных размышлений, как в науке логики. В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод различаются между собой; равным образом и содержание [этих наук] не начинается абсолютно с самого начала, а зависит от других понятий и связано с окружающим его иным материалом. Вот почему за этими науками признается право говорить лишь при помощи лемм о почве, на которой они стоят, и о ее связи, равно как и о методе, прямо применять предполагаемые известными и принятыми формы дефиниций и т. п. и пользоваться для установления своих всеобщих понятий и основных определений обычным способом рассуждения.

Логика же, напротив, не может брать в качестве предпосылки ни одной из этих форм рефлексии или правил и законов мышления, ибо сами они составляют часть ее содержания и сначала должны получить свое обоснование внутри нее. Но в ее содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само *понятие науки*, причем это понятие составляет ее конечный результат: она поэтому не может заранее сказать, что она такое, лишь все ее изложение порождает это знание о ней самой как ее итог (*Letztes*) и завершение. И точно так же ее предмет, *мышление* или, говоря определеннее, *мышление, постигающее в понятиях*, рассматривается по существу внутри нее; понятие этого мышления образуется в ходе ее развертывания и, стало быть, не может быть предпослано. То, что мы предпосылаем здесь в этом введении, не имеет поэтому своей целью обосновать, скажем, понятие логики или дать наперед научное обоснование ее содержания и метода, а имеет своей целью с помощью некоторых разъяснений и размышлений в рассуждающем и историческом духе растолковать представлению ту точку зрения, с которой следует рассматривать эту науку.

Если вообще логику признают наукой о мышлении, то под этим понимают, что это мышление составляет *голую форму* некоторого познания, что логика абстрагируется от всякого *содержания*, и так называемая вторая *составная часть* всякого познания, *материя*, должна быть дана откуда-то извне, что, следовательно, логика, от которой эта материя совершенно независима, может только указать формальные условия истинного познания, но не может содержать самое реальную истину, не может даже быть *путем* к реальной истине, так как именно суть истины, содержание, находится вне ее.

Но, во-первых, неудачно уже утверждение, что логика абстрагируется от всякого *содержания*, что она только учит правилам мышления, не имея возможности вдаваться в рассмотрение мыслимого и его характера. В самом деле, если, как утверждают, ее предмет – мышление и правила мышления, то она непосредственно в них имеет свое, ей лишь свойственное содержание; в них она имеет также и вторую составную часть познания, некую материю, характер которой ее интересует.

Во-вторых, вообще представления, на которых до сих пор основывалось понятие логики, отчасти уже сошли со сцены, отчасти им пора полностью исчезнуть, пора, чтобы понимание этой науки исходило из более высокой точки зрения и чтобы она приобрела совершенно измененный вид.

Понятие логики, которого придерживались до сих пор, основано на раз навсегда принятом обыденным сознанием предположении о раздельности *содержания* познания и его *формы*, или, иначе сказать, *истины* и *достоверности*. Предполагается, *во-первых*, что материя позна-

вания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир, что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней обретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием.

Во-вторых, эти две составные части (ибо предполагается, что они находятся между собой в отношении составных частей и познание составляется из них механически или в лучшем случае химически) находятся, согласно этому воззрению, в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, нисколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышление есть нечто ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным своей материи в качестве мягкой неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету, и для того чтобы создать такое соответствие – ибо само по себе оно не дано как нечто наличное – мышление должно подчиняться предмету, сообразоваться с ним.

В-третьих, так как различие материи и формы, предмета и мышления не оставляется в указанной туманной неопределенности, а берется более определенно, то каждая из них есть отделенная от другой сфера. Поэтому мышление, воспринимая и формируя материю, не выходит за свои пределы, воспринимание ее и сообразование с ней остается видоизменением его самого, и от этого оно не становится своим иным; а сознающий себя процесс определения уж во всяком случае принадлежит лишь исключительно мышлению. Следовательно, даже в своем отношении к предмету оно не выходит из самого себя, не переходит к предмету; последний остается как вещь в себе просто чем-то потусторонним мышлению.

Эти взгляды на отношение между субъектом и объектом выражают собой те определения, которые составляют природу нашего обыденного сознания, охватывающего лишь явления. Но когда эти предубеждения переносятся в область разума, как будто и в нем имеет место то же самое отношение, как будто это отношение истинно само по себе, они представляют собой заблуждения, опровержением которых, проведенным через все части духовного и природного универсума, служит философия или, вернее, они суть заблуждения, от которых следует освободиться до того, как приступают к философии, так как они преграждают вход в нее.

В этом отношении прежняя метафизика имела более возвышенное понятие о мышлении, чем то, которое сделалось ходячим в новейшее время. А именно она исходила из того, что действительно истинное (*das wahrhaft Wahre*) в предметах – это то, что познается мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведенные в форму мышления, предметы как мыслимые. Эта метафизика, стало быть, считала, что мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, что *вещи и мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу (как и немецкий язык выражает их сродство)^[5], что мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание.

Но философией овладел *рефлектирующий* рассудок. Мы должны точно знать, что означает это выражение, которое часто употребляется просто как эффектное словечко (*Schlagwort*). Под ним следует вообще понимать абстрагирующий и, стало быть, разделяющий рассудок, который упорствует в своих разделениях. Обращенный против разума, он ведет себя как *обыкновенный здравый смысл* и отстаивает свой взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности, мысли суть *только* мысли в том смысле, что лишь чувственное восприятие сообщает им содержательность (*Gehalt*) и реальность, а разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химеры. В этом отречении разума от самого себя утрачивается понятие истины, разум ограничивают познанием только субъективной истины, только явления, только чего-то такого, чему не соответствует природа самой вещи; *знание* низведено до уровня *мнения*.

Однако это направление, принятое познанием и представляющееся потерей и шагом назад, имеет более глубокое основание, на котором вообще покоится возведение разума в

более высокий дух новейшей философии. А именно основание указанного, ставшего всеобщим, представления следует искать в понимании того, что определения рассудка *необходимо сталкиваются* с самими собой. – Уже названная нами рефлексия заключается в том, что выходит *за пределы* конкретно непосредственного и *определяет* и *разделяет* его. Но равным образом она должна выходить и *за пределы* этих своих *разделяющих* определений и прежде всего *соотносить* их. В стадии (auf dem Standpunkte) этого соотнесения выступает наружу их столкновение. Это осуществляемое рефлексией соотнесение само по себе есть дело разума; возвышение над указанными определениями, которое приходит к пониманию их столкновения, есть большой отрицательный шаг к истинному понятию разума. Но это не доведенное до конца понимание приводит к ошибочному взгляду, будто именно разум впадает в противоречие с собой; оно не признает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка и ее устранение. Вместо того чтобы сделать отсюда последний шаг вверх, познание неудовлетворительности рассудочных определений отступает к чувственному существованию, ошибочно полагая, что в нем оно найдет устойчивость и согласие. Но так как, с другой стороны, это познание знает себя как познание только явлений, то оно тем самым соглашается, что чувственное существование неудовлетворительно, но вместе с тем предполагает, что, хотя вещи в себе и не познаются, однако внутри сферы явлений познание правильное; как будто различны только *роды предметов*, и один род предметов, а именно вещи в себе, не познается, другой же род предметов, а именно явления, познается. Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное уразумение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен уразуметь не истинное, а только ложное. Так же как это было бы нелепо, столь же нелепо истинное познание, не познающее предмета, как он есть в себе.

Критика форм рассудка привела к указанному выше выводу, что эти формы не *применимы к вещам в себе*. Это может иметь только тот смысл, что эти формы суть в самих себе нечто неистинное. Но так как все еще считают их значимыми для субъективного разума и для опыта, то критика ничего не изменила в них самих, а оставляет их для субъекта в том же виде, в каком они прежде имели значение для объекта. Но если они недостаточны для познания вещи в себе, то рассудок, которому, как утверждают, они принадлежат, еще в меньшей степени должен был бы принимать их и довольствоваться ими. Если они не могут быть определениями *вещи в себе*, то они еще в меньшей степени могут быть определениями рассудка, за которым мы должны были бы признать, по крайней мере, достоинство некоторой вещи в себе. Определения конечного и бесконечного одинаково сталкиваются между собой, будем ли мы применять их к времени и пространству, к миру или они будут признаны определениями внутри духа, точно так же как черное и белое все равно образуют серое, смешаем ли мы их на стене или только на палитре. Если наше представление о *мире* расплывается, когда мы на него переносим определения бесконечного и конечного, то сам *дух*, содержащий в себе эти два определения, должен в еще большей мере оказаться чем-то внутренне противоречивым, чем-то расплывающимся. Свойство материи или предмета, к которым мы стали бы их применять или в которых они находятся, не может составлять [здесь] какое-либо различие, ибо предмет внутренне противоречив только из-за указанных определений и согласно им.

Указанная критика, стало быть, отдалила формы объективного мышления только от вещи, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно, она не рассмотрела этих форм, взятых сами по себе, со свойственным им содержанием, а прямо заимствовала их при помощи лемм из субъективной логики. Таким образом, не было речи о выведении их из (ан) них самих или хотя бы о выведении их как субъективно-логических форм, тем более не было речи о диалектическом их рассмотрении.

Более последовательно проведенный трансцендентальный идеализм признал ничтожность сохраненного еще критической философией призрака *вещи в себе*, этой абстрактной, оторванной от всякого содержания тени, и он поставил себе целью окончательно его уничто-

жить^[6]. Кроме того, эта философия положила начало попытке дать разуму развернуть свои определения из самого себя. Но субъективная позиция этой попытки не позволила завершить ее. В дальнейшем отказались от этой позиции, а с ней и от указанной начатой попытки и от разработки чистой науки.

Но совершенно не принимая во внимание метафизического значения, рассматривают то, что обычно понимают под логикой. Эта наука в том состоянии, в каком она еще находится, лишена, правда, того содержания, которое признается в обыденном сознании реальностью и некоей истинной вещью (Sache). Однако не поэтому она формальная наука, лишенная всякой содержательной истины. В том материале, который в ней не находят и отсутствием которого обычно объясняют ее неудовлетворительность, мы, впрочем, не должны искать сферу истины. Причина бессодержательности логических форм скорее только в способе их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются в органическом единстве, то они мертвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им недостает подлинного содержания (Inhalt) – материи, которая была бы в самой себе содержанием (Gehalt). Содержание, которого мы не находим в логических формах, есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (Konkretion) этих абстрактных определений, и обычно ищут для них такую субстанциальную сущность вне логики. Но сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое удерживает в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютно конкретное единство. Нет, следовательно, надобности далеко искать то, что обычно называют материей. Если логика, как утверждают, лишена содержания, то это вина не предмета логики, а только способа его понимания.

Это размышление приводит нас к необходимости указать ту точку зрения, с которой мы должны рассматривать логику, поскольку эта точка зрения отличается от прежней трактовки этой науки и есть единственно истинная точка зрения, которой она впредь должна придерживаться раз и навсегда.

В «Феноменологии духа» я представил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы *отношения сознания к объекту* и имеет своим результатом *понятие науки*. Это понятие, следовательно (независимо от того, что оно возникает в рамках самой логики), не нуждается здесь в оправдании, так как оно его получило уже там; и оно не может иметь никакого другого оправдания, кроме этого его порождения сознанием, для которого все его собственные образы разрешаются в это понятие, как в истину. Резонерское обоснование или разъяснение понятия науки может самое большее привести лишь к тому, что понятие станет объектом представления и о нем будут получены исторические сведения; но дефиниция науки, или, точнее, логики, имеет свое *доказательство* исключительно в указанной необходимости ее происхождения. Та дефиниция, которой какая-либо наука начинает абсолютно с самого начала, не может содержать ничего другого, кроме определенного корректного выражения того, что как *известное и общепризнанное представляют себе* в качестве предмета и цели этой науки. Что в качестве таковых представляют себе именно это, [а не другое], это есть историческое уверение, относительно которого можно сослаться лишь на то или иное признанное или, собственно говоря, можно только в виде просьбы предложить, чтобы считали то или иное признанным. Вовсе не удивительно, что один отсюда, другой оттуда приводит какой-нибудь случай или пример, показывающий, что под таким-то выражением нужно понимать еще нечто большее и иное и что, стало быть, в его дефиницию следует включить еще одно более частное или более общее определение и с этим должна быть согласована и наука. – При этом от резонерства зависит, до какой границы и в каком объеме те или иные определения должны быть включены или исключены; само же резонерство имеет перед собой на выбор самые многообразные и самые различные воззрения, застывшее определение которых может

в конце концов давать только произвол. При этом способе начинать науку с ее дефиниции нет и речи о потребности показать *необходимость* ее *предмета* и, следовательно, также ее самой.

Итак, в настоящем произведении понятие чистой науки и его дедукция берутся как предпосылка постольку, поскольку феноменология духа есть не что иное, как дедукция его. Абсолютное знание есть *истина* всех способов сознания, потому что, как показало [описанное в «Феноменологии духа»] движение сознания, лишь в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между *предметом* и *достоверностью самого себя*, и истина стала равной этой достоверности, так же как и эта достоверность стала равной истине.

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль*, *поскольку мысль есть также и вещь* (Sache) *сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе*, поскольку вещь *есть также и чистая мысль*. В качестве *науки* истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное* (gewusster) *понятие*, а *понятие как таковое есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*.

Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что *нус*, *мысль*, есть первоначало (Prinzip) мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную, чистой формой которого должна быть *логика*. В ней мы имеем дело не с мышлением *о* чем-то таком, что лежало бы в основе и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые будто бы дают только *признаки* истины; необходимые формы и собственные определения мышления суть само содержание и сама высшая истина.

Для того чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении бога, [толкую их так], как будто они существующие вещи, но существующие в некоем другом мире или области, вне которой находится мир действительности, обладающий отличной от этих идей субстанциальностью, реальной только благодаря этому отличию. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное вовне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне. – Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат не определения, относящиеся лишь к познающему субъекту, а определения предмета, составляющие его самую существенную, неотъемлемую природу. Или [другой пример]: когда умозаклучают от данных определений к другим, считают, что выводы не нечто внешнее и чуждое предмету, а скорее принадлежат самому предмету, что этому мышлению соответствует бытие. – Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозаклучения, дефиниции, деления и т. д. исходят из того, что они формы не только сознающего себя мышления, но и предметного смысла (Verstandes). – «Мышление» есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что *в предметном мире есть смысл*

(Verstand), *разум*, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

Критическая философия, правда, уже превратила *метафизику* в *логику*; однако подобно позднему идеализму^[7] она из страха перед объектом придала, как мы уже сказали выше, логическим определениям преимущественно субъективное значение; в то же время они тем самым остаются обремененными объектом, которого они избегали, и в них оставались как нечто потустороннее вещь в себе^[8], бесконечный импульс^[9]. Но освобождение от противоположности сознания [и его предмета], которое наука должна иметь возможность предположить, возвышает определения мысли над этим робким, незавершенным взглядом и требует, чтобы их рассматривали такими, каковы они в себе и для себя, без такого рода ограничения и отношения, требует, чтобы их рассматривали как логическое, как чисто разумное.

Кант в одном месте^[10] считает счастьем для логики, а именно для того агрегата определений и положений, который обычно носит название логики, то, что она сравнительно с другими науками достигла столь раннего завершения; со времени Аристотеля она, по его словам, не сделала ни одного шага назад, но также и ни одного шага вперед; последнего она не сделала потому, что она, судя по всему, казалась законченной и завершенной. – Но если со времени Аристотеля логика не подверглась никаким изменениям, – и в самом деле при рассмотрении новых учебников логики мы убеждаемся, что изменения сводятся часто больше всего лишь к сокращениям, – то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем более нуждается в полной переработке; ибо двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении и о своей чистой сущности в самой себе. Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миров и дух науки во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлетам и недостойно их.

И в самом деле, потребность в преобразовании логики чувствовалась давно. Следует сказать, что в той форме и с тем содержанием, с каким логика излагается в учебниках, она сделалась предметом презрения. Ее еще тащат за собой больше из-за смутного чувства, что совершенно без логики не обойтись, и из-за сохранившегося еще привычного, традиционного представления о ее важности, нежели из убеждения, что то обычное содержание и занятие теми пустыми формами ценны и полезны.

Расширение, которое она получила в продолжение некоторого времени благодаря [добавлению] психологического, педагогического и даже физиологического материала, в дальнейшем почти все признали искажением. Большая часть этих психологических, педагогических, физиологических наблюдений, законов и правил все равно, даны ли они в логике или в какой-либо другой науке, сама по себе должна представляться очень плоской и тривиальной. А уж такие, например, правила, что следует продумывать и подвергать критическому разбору прочитанное в книгах или слышанное, что тот, кто плохо видит, должен помочь своим глазам, надевая очки (правила, дававшиеся в учебниках по так называемой прикладной логике и при том с серьезным видом разделенные на параграфы, дабы люди достигли истины), – такие правила должны казаться излишними всем, кроме разве автора учебника или преподавателей, не знающих, как растянуть слишком краткое и мертвенное содержание логики^[11].

Что же касается этого содержания, то мы уже указали выше, почему оно так плоско. Его застывшие определения считаются незыблемыми и ставятся лишь во внешнее отношение друг с другом. Оттого, что в суждениях и умозаключениях оперируют главным образом количественной стороной определений и исходят из нее, все оказывается покоящимся на внешнем различии, на голом сравнении, все становится совершенно аналитическим способом [рас-

суждения] и лишенным понятия вычислением. Дедукция так называемых правил и законов, в особенности законов и правил умозаключения, немногим лучше, чем перебирание палочек разной длины для сортирования их по величине или чем детская игра, состоящая в подборе подгоняемых друг к другу частей различным образом разрезанных картинок. – Поэтому не без основания приравнивали это мышление к счету и в свою очередь счет – к этому мышлению. В арифметике числа берутся как нечто лишенное понятия, как нечто такое, что помимо своего равенства или неравенства, т. е. помимо своего совершенно внешнего отношения, не имеет никакого значения, – берутся как нечто такое, что ни само по себе, ни в своих отношениях не есть мысль. Когда мы механически вычисляем, что три четверти, помноженные на две трети, дают половину, то это действие содержит примерно столь же много или столь же мало мыслей, как и соображение о том, возможен ли в данной фигуре тот или другой вид умозаключения.

Дабы эти мертвые кости логики оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее *методом* должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой. В том состоянии, в котором она находится, нет даже предчувствия научного метода. Она имеет, можно сказать, форму опытной науки. Опытные науки для того, чем они должны быть, нашли свой особый метод, метод дефиниции и классификации своего материала, насколько это возможно. Чистая математика также имеет свой метод, который подходит для ее абстрактных предметов и для количественного определения, единственно в котором она их рассматривает. Главное об этом методе и вообще о подчиненном характере той научности, которая возможна в математике, я высказал в предисловии к «Феноменологии духа», но он будет рассмотрен нами более подробно в рамках самой логики. Спиноза, Вольф и другие впали в соблазн применить этот метод также и к философии и сделать внешнее движение лишенного понятия количества движением понятия, что само по себе противоречиво. До сих пор философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с завистью на системное построение математики и, как мы сказали, заимствовала у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собой лишь смесь данного материала, исходящих из опыта положений и мыслей, или выходила из затруднения тем, что просто отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания. В «Феноменологии духа» я дал образчик этого метода применительно к более конкретному предмету, к *сознанию*³². Там я показал формы сознания, каждая из которых при своей реализации разрешает (*auflost*) в то же время самое себя, имеет своим результатом свое собственное отрицание, – и тем самым перешла в некоторую более высокую форму. Единственное, что *нужно для научного прогресса* и к совершенно *простому* пониманию чего следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает; это есть, собственно говоря, тавтология, ибо в противном случае он был бы чем-то непосредственным, а не результатом. Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. – Таким путем должна вообще

³² Позднее же – применительно и к другим конкретным предметам и соответственно частям философии.

образоваться система понятий, – и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение.

Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает еще значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, *диалектика, которую он имеет в самом себе*, движет вперед это содержание. Ясно, что нельзя считать научными какие-либо способы изложения, если они не следуют движению этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела.

В соответствии с этим методом я напоминаю, что подразделения и заглавия книг, разделов и глав, данные в настоящем сочинении, равно как и связанные с ними объяснения, делаются для предварительного обзора и что они, собственно говоря, имеют значение лишь с *исторической* точки зрения. Они не входят в содержание и корпус науки, а суть сопоставления, произведенные внешней рефлексией, которая уже ознакомилась со всем изложением в целом, заранее знает поэтому последовательность его моментов и указывает их еще до того, как они будут выведены из самой сути дела.

В других науках такие предварительные определения и подразделения, взятые сами по себе, также представляют собой не что иное, как такие внешние указания; но даже внутри самой науки они не поднимаются выше такого характера. Даже в логике говорится, например: «У логики две главные части, общая часть и методика». А затем в общей части мы без дальнейших объяснений встречаем такие, скажем, *заголовки*, как «Законы мышления», и далее *первая глава*: «О понятиях». *Первый раздел*: «О ясности понятий» и т. д. Эти определения и подразделения, даваемые без всякой дедукции и обоснования, образуют остов системы и всю связь подобных наук. Такого рода логика видит свое призвание в провозглашении того, что понятия и истины должны быть *выведены* из принципов; но когда речь идет о том, что она называет методом, нет и намека на мысль о выведении. Порядок состоит здесь примерно в сопоставлении однородного, в рассмотрении более простого до [рассмотрения] сложного и в других внешних соображениях. В отношении же внутренней необходимой связи дело ограничивается перечнем определений тех или иных разделов, и переход осуществляется лишь так, что ставят теперь: «Вторая глава» или пишут: «Мы переходим теперь к суждениям» и т. д.

Заглавия и подразделения, встречающиеся в настоящей системе, сами по себе также не имеют никакого другого значения, помимо указания на последующее содержание. Но, кроме того, при рассмотрении самой сути дела должны найти место *необходимость* связи и *имманентное возникновение* различий, ибо они входят в собственное развитие определения понятия.

То, с помощью чего понятие ведет само себя дальше, это – указанное выше *отрицательное*, которое оно имеет в самом себе; это составляет подлинно диалектическое. *Диалектика*, которая рассматривалась как некая обособленная часть логики и относительно цели и точки зрения которой господствовало, можно сказать, полное непонимание, оказывается благодаря этому совсем в другом положении. *Платоновская* диалектика даже в «Пармениде», а в других произведениях еще более непосредственно, с одной стороны, также имеет своей целью только разбор и опровержение ограниченных утверждений через них же самих, с другой стороны, вообще имеет своим результатом ничто. Обычно видят в диалектике лишь внешнее и отрицательное действие, не относящееся к самой сути дела, вызываемое только тщеславием как некоторой субъективной страстью колебать и разлагать прочное и истинное, или видят в ней по меньшей мере действие, приводящее к ничто как к тому, что составляет тщету диалектически рассматриваемого предмета.

Кант отвел диалектике более высокое место, и это одна из величайших его заслуг: он освободил ее от видимости произвола, которая, согласно обычному представлению, присуща ей, и изложил ее как *необходимую деятельность разума*. Пока ее считали только умением проделывать фокусы и вызывать иллюзии, до тех пор просто предполагалось, что она ведет фальшивую игру и вся ее сила зиждется на том, что ей удастся прикрыть обман, и выводы, к которым она приходит, получаются хитростью и представляют собой субъективную видимость. Диалектические рассуждения Канта в разделе об антиномиях чистого разума не заслуживают, правда, большой похвалы, если присмотреться к ним пристальнее, как мы в дальнейшем это сделаем в настоящем произведении более обстоятельно; однако общая идея, из которой он исходил и которой придавал большое значение, – это *объективность видимости и необходимость противоречия*, свойственного *природе* определений мысли; прежде всего, правда, это касалось того способа, каким разум применяет эти определения к *вещам в себе*; но ведь именно то, что они суть в разуме и по отношению к тому, что есть в себе, и есть их природа. Этот результат, *понимаемый с его положительной стороны*, есть не что иное, как их внутренняя *отрицательность*, их движущая сама себя душа, вообще принцип всякой природной и духовной жизненности. Но так как Кант не идет дальше абстрактно-отрицательной стороны диалектического, то выводом оказывается лишь известное утверждение, что разум неспособен познать бесконечное – странный вывод: сказать, что так как бесконечное есть разумное, то разум не способен познать разумное.

В этом диалектическом, как мы его берем здесь, и, следовательно, в постижении противоположностей в их единстве, или, иначе говоря, в постижении положительного в отрицательном, состоит *спекулятивное*. Это важнейшая, но для еще неискусенной, несвободной способности мышления труднейшая сторона. Если эта способность мышления еще не избавила себя от чувственно конкретных представлений и от резонерства, то она должна сначала упражняться в абстрактном мышлении, удерживать понятия в их *определенности* и научиться познавать, исходя из них. Изложение логики, имеющее в виду эту цель, должно было бы придерживаться в своем методе упомянутых выше подразделений, а в отношении ближайшего содержания – определений, даваемых отдельным понятиям, не вдаваясь [пока] в диалектическое. Внешне оно стало бы похожим на обычное изложение этой науки, впрочем, по содержанию и отличалось бы от него и все еще служило бы к тому, чтобы упражнять абстрактное, хотя и не спекулятивное мышление; а ведь [обычная] логика, которая стала популярной благодаря психологическим и антропологическим добавлениям, не достигает даже и этой цели. То изложение логики доставляло бы уму образ методически упорядоченного целого, хотя сама душа этого построения – метод, – имеющая свою жизнь в диалектическом, в нем не обнаруживалась бы.

Что касается *образования и отношения индивида к логике*, то я в заключение еще отмечу, что эта наука, подобно грамматике, выступает в двух видах или имеет двоякого рода ценность. Она нечто одно для тех, кто только приступает к ней и вообще к наукам, и нечто другое для тех, кто возвращается к ней от них. Тот, кто только начинает знакомиться с грамматикой, находит в ее формах и законах сухие абстракции, случайные правила и вообще множество обособленных друг от друга определений, показывающих лишь ценность и значение того, что заключается в их непосредственном смысле; сначала познание не познает в них ничего кроме них. Напротив, кто владеет каким-нибудь языком и в то же время знает и другие языки, которые он сопоставляет с ним, только тот и может почувствовать дух и образованность народа в грамматике его языка; эти же правила и формы имеют теперь для него наполненную содержанием, живую ценность. Он в состоянии через грамматику познать выражение духа вообще – логику. Точно так же тот, кто только приступает к науке, находит сначала в логике изолированную систему абстракций, ограничивающуюся самой собой, не захватывающую других знаний и наук. В сопоставлении с богатством представления о мире, с реально выступающим содержанием других наук и в сравнении с обещанием абсолютной науки раскрыть *сущность*

этого богатства, *внутреннюю природу* духа и мира, *истину*, эта наука в ее абстрактном виде, в бесцветной, холодной простоте ее чистых определений кажется скорее исполняющей все что угодно, только не это обещание, и противостоящей этому богатству как лишенная содержания. При первом знакомстве с логикой ее значение ограничивают только ею самой; ее содержание признается только изолированным занятием определениями мысли, *наряду* с которым другие научные занятия имеют собственный самостоятельный материал и содержание, на которые логическое оказывает разве что формальное влияние, и притом такое влияние, которое скорее осуществляется само собой и в отношении которого можно, конечно, в крайнем случае обойтись без научной формы и ее изучения. Другие науки отбросили в целом метод, придерживающийся строгих правил и дающий ряд дефиниций, аксиом, теорем и их доказательств и т. д.; так называемая естественная логика приобретает в них силу самостоятельно и обходится без особого, направленного на само мышление познания. Кроме того, материал и содержание этих наук, взятые сами по себе, остаются независимыми от логического и они более привлекательны и для ощущения, чувства, представления и всякого рода практических интересов.

Таким образом, логику приходится, конечно, первоначально изучать как нечто такое, что мы, правда, понимаем и постигаем, но в чем мы не находим сначала широты, глубины и более значительного смысла. Лишь на основе более глубокого знания других наук логическое возвышается для субъективного духа не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного, подобно тому как одно и то же нравоучительное изречение в устах юноши, понимающего его совершенно правильно, не имеет [для него] той значимости и широты, которые оно имеет для духа, умудренного житейским опытом зрелого мужа; для последнего этот опыт раскрывает всю силу заключенного в таком изречении содержания. Таким образом, логическое получает свою истинную оценку, когда оно становится результатом опыта наук. Этот опыт являет духу это логическое как всеобщую истину, являет его не как некоторое *особое* знание *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания.

Хотя логическое в начале [его] изучения не существует для духа в этой сознательной силе, он благодаря этому изучению не в меньшей мере вбирает в себя ту силу, которая ведет его ко всякой истине. Система логики – это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности. Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютная культура и дисциплина сознания. Сознание занимается здесь делом, далеким от чувственных созерцаний и целей, от чувств, от мира представлений, имеющих лишь характер мнения. Рассматриваемое со своей отрицательной стороны, это занятие состоит в недопущении случайности резонирующего мышления и произвола, выражающегося в том, что задумываются над вот этими или противоположными им основаниями и признают их [правильными].

Но главным образом благодаря этому занятию мысль приобретает самостоятельность и независимость. Она привыкает вращаться в абстракциях и двигаться вперед с помощью понятий без чувственных субстратов, становится бессознательной мощью, способностью вбирать в себя все остальное многообразие знаний и наук в разумную форму, схватывать и удерживать их суть, отбрасывать внешнее и таким образом извлекать из них логическое, или, что то же самое, наполнять содержанием всякой истины абстрактную основу логического, ранее приобретенную посредством изучения, и придавать логическому ценность такого всеобщего, которое больше уже не находится как нечто особенное рядом с другим особенным, а возвышается над всем этим и составляет его сущность, то, что абсолютно истинно.

Общее деление логики

Из того, что нами было сказано о *понятии* этой науки и о том, где оно находит свое обоснование, вытекает, что общее *деление* может быть здесь лишь *предварительным*, может быть указано как будто лишь постольку, поскольку автор уже знаком с этой наукой и потому в состоянии здесь заранее указать *исторически*, к каким основным различиям определит себя понятие в своем развитии.

Можно, однако, попытаться заранее объяснить в общем то, что требуется для *деления*, хотя и для этого необходимо прибегать к методу, который приобретает свою полную ясность и обоснование только в рамках самой науки. – Итак, прежде всего следует напомнить, что мы здесь исходим из предпосылки, что *деление* должно находиться в связи с *понятием* или, вернее, заключаться в нем самом. Понятие не неопределенно, а *определенно* в самом себе; деление же выражает в *развитом виде* эту его *определенность*; оно есть его суждение, не суждение о каком-нибудь внешне взятом предмете, а процесс суждения, т. е. *процесс определения* понятия в нем же самом. Прямоугольность, остроугольность и т. д., так же как и равносторонность и т. д., по каковым определениям делят треугольники, заключаются не в определенности самого треугольника, т. е. не в том, что обычно называют понятием треугольника, точно так же как те определения, по которым животных делят на млекопитающих, птиц и т. д., а эти классы – на дальнейшие роды, заключаются не в том, что принимают за понятие животного вообще или за понятие млекопитающего, птицы и т. д. Такие определения берутся из другого источника, из эмпирического созерцания; они примыкают к упомянутым выше так называемым понятиям извне. В философской же трактовке деления само понятие должно показать себя содержащим источник этого деления.

Но само понятие логики показано во введении как результат науки, лежащей по ту сторону ее, и, стало быть, принимается здесь равным образом как *предпосылка*. Логика согласно этому определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое знание*, не абстрактное, а конкретное, живое единство, полученное благодаря тому, что противоположность между сознанием о некоем субъективно *для себя сущем* и сознанием о некоем втором таком же *сущем* – о некоем объективном, – знают как преодоленную в этом единстве, знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие – как истинное бытие. Следовательно, это те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но их теперь знают как существующие *нераздельно*, а не – в отличие от сознания – как *существующие* каждое *также* и *само по себе*. Только благодаря тому, что их в то же время знают как *отличные друг от друга* (однако не как сущие сами по себе), их единство не абстрактно, мертвенно, неподвижно, а конкретно.

Это единство составляет логический принцип также и в качестве *стихии*, так что развитие указанного выше различия, которое сразу же имеется в ней, совершается только *внутри* этой стихии. В самом деле, так как деление (*Einteilung*), как было сказано, есть *суждение* (*Urteil*) понятия, полагание уже имманентного ему определения и, стало быть, его различия, то это полагание не должно пониматься как новое разложение указанного конкретного единства на его определения, которые должны были бы считаться существующими сами по себе, ибо это было бы здесь бесполезным возвращением к прежней точке зрения, к противоположности сознания. Противоположность эта скорее уже преодолена; указанное единство остается стихией [логического], и из него уже больше не выходит различие, осуществляемое делением и вообще развитием. Тем самым определения, которые прежде (на *пути к истине*), с какой бы точки зрения их ни определяли, были для себя *сущими*, как, например, некое субъективное и некое объективное, или же мышление и бытие, или понятие и реальность, *теперь в их истине*, т. е. в их единстве, низведены на степень *форм*. Сами они поэтому в своем различии остаются

в себе всем понятием в целом, и последнее полагается в делении только под своими собственными определениями.

Таким образом, все понятие в целом должно рассматриваться, во-первых, как *сущее* понятие и, во-вторых, как *понятие*; в первом случае оно *есть* только понятие *в себе*, понятие реальности или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, *для себя сущее* понятие (каково оно – назовем конкретные формы – в мыслящем человеке, но также, хотя и не как *сознаваемое*, а тем более не как понятие, которое *знают*, в ощущающем животном и в органической индивидуальности вообще; понятием же *в себе* оно бывает лишь в неорганической природе). – Согласно этому, логику следовало бы прежде всего делить на логику *понятия* как *бытия* и понятия как *понятия*, или, пользуясь обычными, хотя и самыми неопределенными, а потому и самыми многозначными выражениями, на *объективную* и *субъективную* логику.

Сообразно же с лежащей в основе стихией единства понятия в самом себе и, следовательно, нераздельности его определений, последние, поскольку они *различны*, поскольку понятие полагается в их *различии*, должны также находиться по крайней мере в *соотношении* друг с другом. Отсюда получается некая сфера *опосредствования*, понятие как система *рефлексивных определений*, т. е. как система бытия, переходящего во *внутри-себя-бытие* понятия, понятие, которое, таким образом, еще не положено как *таковое* для себя, а обременено в то же время непосредственным бытием как чем-то также внешним ему. Это – *учение о сущности*, находящееся посередине между учением о бытии и учением о понятии. – В общем делении нашего логического произведения оно помещено еще в *объективной* логике, поскольку, хотя сущность и есть уже внутреннее, но характер *субъекта* следует непременно сохранить за понятием.

В новейшее время Кант³³ противопоставил тому, что обычно называлось логикой, еще одну, а именно *трансцендентальную логику*. То, что мы здесь называли *объективной* логикой, отчасти соответствовало бы тому, что у него составляет *трансцендентальную логику*. Он указывает следующие различия между ней и тем, что он называет *общей* логикой: трансцендентальная логика (α) рассматривает те понятия, которые относятся к *предметам* а priori и, следовательно, не абстрагируется от всякого *содержания* объективного познания, или, как он это выражает иначе, она заключает в себе правила чистого мышления о каком бы то ни было *предмете* и (β) в то же время исследует происхождение нашего познания, поскольку познание нельзя приписать предметам. Исключительно на эту вторую сторону направлен философский интерес Канта. Основная его мысль – это то, что *категории* следует признать чем-то принадлежащим самосознанию, как *субъективному «Я»*. В силу этого определения воззрение [Канта] не выходит за пределы сознания и его противоположности и кроме эмпирической стороны чувства и созерцания имеет еще нечто такое, что не положено мыслящим самосознанием и не определено им, – *вещь в себе*, нечто чуждое и внешнее мышлению, хотя нетрудно усмотреть, что такого рода абстракция, как *вещь в себе*, сама есть лишь продукт мышления и при-

³³ Я напоминаю, что в настоящем сочинении я потому так часто принимаю в соображение кантовскую философию (некоторым это может казаться излишним), что, как бы ни рассматривали другие, а также и мы в настоящем сочинении ее более конкретные определения и отдельные части изложения, она составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии, и эту ее заслугу не могут умалить имеющиеся в ней недостатки. Ее следует часто принимать во внимание в объективной логике также и потому, что она подвергает тщательному рассмотрению важные, *более определенные* стороны логического, между тем как позднейшие изложения философии уделяли ему мало внимания и нередко только выказывали по отношению к нему грубое, но не оставшееся без возмездия, презрение. То философствование, которое у нас более всего распространено, *не идет* дальше кантовских выводов, согласно которым разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере. Но это философствование непосредственно начинается с того, что у Канта составляет вывод, и этим сразу отбрасывает предшествующие построения, из которых вытекает указанный вывод и которые составляют философское познание. Кантовская философия служит, таким образом, подушкой для лености мысли, успокаивающейся на том, что все уже доказано и решено. За познанием и определенным содержанием мышления, которых не найти в таком бесплодном и мертвенном (trockenen) успокоении, следует поэтому обращаться к указанным предшествующим построениям.

том только абстрагирующего мышления. Если другие кантианцы^[12] выразились об определении *предмета* через «Я» в том смысле, что объективирование этого «Я» следует рассматривать как некую первоначальную и необходимую деятельность сознания, так что в этой первоначальной деятельности еще нет представления о самом «Я», каковое представление есть только некое сознание указанного сознания или даже объективирование этого сознания, то эта объективирующая деятельность, освобожденная от противоположности сознания, оказывается при более тщательном рассмотрении тем, что можно считать вообще *мышлением* как таковым³⁴. Но эта деятельность не должна была бы больше называться сознанием; сознание заключает в себе противоположность «Я» и его предмета, а этой противоположности нет в указанной первоначальной деятельности. Название «сознание» набрасывает тень субъективности на эту деятельность еще больше, чем выражение «мышление», которое, однако, следует здесь понимать вообще в абсолютном смысле как мышление *бесконечное*, не обремененное конечностью сознания, короче говоря, под этим выражением следует понимать *мышление как таковое*.

Так как интерес кантовской философии был направлен на так называемое *трансцендентальное* в определениях мысли, то рассмотрение самих этих определений не привело к содержательным заключениям. Вопрос о том, что они такое сами в себе, помимо их абстрактного, одинакового у всех них отношения к «Я», каковы их определенность в сравнении друг с другом и их отношение друг к другу, не был у Канта предметом рассмотрения; поэтому указанная философия нисколько не способствовала познанию их природы. Единственно интересное, имеющее отношение к этому вопросу, мы находим в критике идей. Но для действительного прогресса философии было необходимо, чтобы интерес мышления был привлечен к рассмотрению формальной стороны, «Я», сознания как такового, т. е. абстрактного отношения некоего субъективного знания к некоему объекту, чтобы таким образом было начато познание *бесконечной формы*, т. е. понятия. Однако, чтобы достигнуть этого познания, нужно было еще отбросить упомянутую выше конечную определенность, в которой форма представлена как «Я», сознание. Форма, мысленно извлеченная таким образом в своей чистоте, содержит в самой себе процесс *определения* себя, т. е. сообщения себе содержания и притом сообщения себе содержания в его необходимости – в виде системы определений мысли.

Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики*, каковая была высившимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. – Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки^[13], то мы должны сказать, во-первых, что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу *ens* [сущего] вообще; «ens» охватывает как *бытие*, так и *сущность*, для различения которых немецкий язык, к счастью, сохранил разные выражения. – Но тогда объективная логика постольку охватывает и остальные части метафизики, поскольку метафизика стремилась постигнуть посредством чистых форм мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из [области] представления, – душу, мир, бога, – и поскольку *определения мышления* составляли *суть* ее способа рассмотрения. Но логика рассматривает эти формы вне связи с указанными субстратами, с субъектами *представления*, рассматривает их природу и ценность, взятые сами по себе. Указанная метафизика не сделала этого и навлекла на себя справедливый упрек в том, что она пользовалась ими *без критики*, без предварительного исследования, способны ли они и как они способны быть, по выражению Канта, определениями вещи в себе или, вернее сказать, разумного. – Объективная логика есть поэтому подлинная критика их, критика, рассматривающая

³⁴ Если выражение «объективирующая деятельность» «Я» может напомнить о других продуктах духа, например о продуктах *фантазии*, то следует отметить, что речь идет о том, как определяют предмет, поскольку его содержательные моменты не принадлежат области *чувства* и *созерцания*. Такой предмет есть некая *мысль*, и определить его означает отчасти впервые его продумать, отчасти же, поскольку он нечто предположенное, иметь о нем еще другие мысли, мысленно развивать его дальше.

их не сообразно абстрактной форме априорности, противопоставляя ее апостериорному, а их самих в их особом содержании.

Субъективная логика – это логика *понятия* – сущности, которая сняла свое отношение к некоторому бытию или, иначе говоря, к своей видимости и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное, самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное, или, вернее, есть сам *субъект*. – Так как выражение «субъективное» приводит к недоразумениям, поскольку оно может быть понято в смысле чего-то случайного и произвольного, равно как вообще в смысле определений, относящихся к форме *сознания*, то не следует здесь придавать особое значение различию между субъективным и объективным, которое позднее будет более подробно разъяснено при изложении самой логики.

Логика, следовательно, хотя и распадается вообще на *объективную* и *субъективную* логику, все же имеет, точнее, следующие три части:

I. *Логика бытия*,

II. *Логика сущности* и

III. *Логика понятия*.

Книга первая Учение о бытии

С чего следует начинать науку?

Только в новейшее время зародилось сознание, что трудно найти *начало* в философии, и причина этой трудности, равно как и возможность устранить ее были предметом многократного обсуждения. Начало философии должно быть или чем-то *опосредствованным* или чем-то *непосредственным*; и легко показать, что оно не может быть ни тем, ни другим; стало быть, и тот и другой способ начинать находит свое опровержение.

Правда, *принцип* какой-нибудь философии также означает некое начало, но не столько субъективное, сколько *объективное* начало, начало *всех вещей*. Принцип есть некое определенное *содержание* – вода, единое, нус, идея, субстанция, монада^[14] и т. д.; или, если он касается природы познания и, следовательно, должен быть скорее лишь неким критерием, чем неким объективным определением – мышлением, созерцанием, ощущением, Я, самой субъективностью, – то и здесь интерес направлен на определение содержания. Вопрос же о начале как таковом оставляется без внимания и считается безразличным как нечто субъективное в том смысле, что дело идет о случайном способе начинать изложение, стало быть, и потребность найти то, с чего следует начинать, представляется незначительной по сравнению с потребностью найти принцип, ибо кажется, что единственно лишь в нем заключается *главный* интерес, интерес к тому, что такое *истина*, что такое *абсолютное основание* всего.

Но нынешнее затруднение с началом проистекает из более широкой потребности, еще незнакомой тем, для кого важно догматическое доказательство своего принципа или скептические поиски субъективного критерия для опровержения догматического философствования, и совершенно отрицаемой теми, кто, как бы выпаливая из пистолета, прямо начинает с своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д. и хочет отделаться от *метода* и логики. Если прежнее абстрактное мышление сначала интересуется только принципом как *содержанием*, в дальнейшем же развитии вынуждено обратить внимание и на другую сторону, на способы *познания*, то [теперешнее мышление] понимает также и *субъективную* деятельность как существенный момент объективной истины, и возникает потребность в соединении метода с содержанием, *формы* с *принципом*. Таким образом, *принцип* должен быть также началом, а то, что представляет собой *princ*ipius для мышления, – *первым* в *движении* мышления.

Здесь мы должны только рассмотреть, как выступает *логическое* начало. Мы уже указали, что его можно понимать двояко – как результат, полученный опосредствованно, или как подлинное начало, взятое непосредственно. Вопрос, представляющийся столь важным для нынешней культуры, есть ли знание истины непосредственное, всецело зачинающее знание, некая вера или же опосредствованное знание, – этот вопрос не должен здесь обсуждаться. Поскольку его можно рассматривать *предварительно*, мы это сделали в другом месте (в моей «Энциклопедии философских наук», изд. 3-е, «Предварительное понятие», § 61 и сл.). Здесь мы приведем отсюда лишь следующее замечание: *нет* ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными* и *неразделимыми*, а указанная противоположность [между ними] – чем-то ничтожным. Что же касается *научного рассмотрения*, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, рассмотрение их противоположности и

их истины. Поскольку в отношении мышления, знания, познания эта противоположность получает более конкретный вид непосредственного или опосредствованного *знания*, постольку природа познания вообще рассматривается в рамках науки логики, а познание в его дальнейшей конкретной форме – в науке о духе и феноменологии духа. Но желать еще *до* науки получить полную ясность относительно познания – значит требовать, чтобы оно рассматривалось *вне* науки; во всяком случае научно нельзя это сделать *вне* науки, а здесь мы стремимся единственно лишь к научности.

Начало есть *логическое* начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*. *Опосредствовано* оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания*. Мы отметили во введении, что *феноменология духа* есть наука о сознании, изображение того, что сознание имеет своим результатом *понятие* науки, т. е. чистое знание. Постольку логика имеет своей предпосылкой науку об охватывающем явления духе, содержащую и показывающую необходимость точки зрения, представляющей собой чистое знание, равно как и его опосредствование вообще, и тем самым дающую доказательство ее истинности. В этой науке о духе, охватывающем явления, исходят из эмпирического, *чувственного* сознания, которое и есть настоящее, *непосредственное* знание; там же разъясняется, что верного в этом непосредственном знании. Другое сознание, как, например, вера в божественные истины, внутренний опыт, знание через внутреннее откровение и т. д., оказывается после небольшого размышления очень неподходящим для того, чтобы его приводить в качестве примера непосредственного знания. В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке, и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом указанного исследования, – идея как чистое знание. *Логика есть чистая наука*, т. е. чистое знание во всем объеме своего развития. Но эта идея определилась в указанном результате как достоверность, ставшая истиной, достоверность, которая, с одной стороны, уже больше не противостоит предмету, а вобрала его внутрь себя, знает его в качестве самой себя и которая, с другой стороны, отказалась от знания о себе как о чем-то таком, что противостоит предметному и что есть лишь его уничтожение, отчуждена от этой субъективности и есть единство со своим отчуждением.

Для того чтобы, исходя из этого определения чистого знания, начало оставалось имманентным науке о чистом знании, не надо делать ничего другого, как рассматривать или, вернее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, лишь воспринимать то, *что имеется налицо*.

Чистое знание как *слившееся* в это *единство*, сняло всякое отношение к другому и к опосредствованию; оно есть то, что лишено различий; это лишенное различий, следовательно, само перестает быть знанием; теперь имеется только *простая непосредственность*.

«Простая непосредственность» сама есть выражение рефлексии и имеет в виду отличие от опосредствованного. В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*. Подобно тому как *чистое* знание не должно означать ничего другого, кроме знания как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме *бытия* вообще; *бытие* – и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения.

Здесь бытие – начало, возникшее через опосредствование и притом через опосредствование, которое есть в то же время снятие самого себя; при этом предполагается, что чистое знание есть результат конечного знания, сознания. Но если не делать никакого предположения, а само начало брать *непосредственно*, то начало будет определяться только тем, что оно есть начало логики, мышления, взятого само по себе. Имеется лишь решение, которое можно рассматривать и как произвол, а именно решение рассматривать *мышление как таковое*. Таким образом, начало должно быть *абсолютным*, или, что здесь то же самое, абстрактным, началом;

оно, таким образом, *ничего не* должно предполагать, ничем не должно быть опосредствовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть *чем-то* (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь *самим* (das) *непосредственным*. Как оно не может иметь какое-либо определение по отношению к иному, так оно не может иметь какое-либо определение внутри себя, какое-либо содержание, ибо содержание было бы различием и соотносением разного, было бы, следовательно, неким опосредствованием. Итак, начало – *чистое бытие*.

Изложив то, что прежде всего относится лишь к самому этому наипростейшему, логическому началу, можно привести еще и другие соображения. Однако они не столько могут служить разъяснением и подтверждением данного выше простого изложения (которое само по себе закончено), сколько вызываются лишь представлениями и соображениями, которые могут нам мешать еще до того, как приступим к делу, но с которыми, как и со всеми другими пред-
рассудками, предшествующими [изучению науки], должно быть покончено в самой науке, и поэтому, собственно говоря, здесь следовало бы, указывая на это, лишь призвать [читателя] к терпению.

Понимание того, что абсолютно истинное есть, несомненно, результат и что, наоборот, всякий результат предполагает некое первое истинное, которое, однако, именно потому, что оно есть первое, не необходимо, если рассматривать его объективно, и которое с субъективной стороны не познано, – это понимание привело в новейшее время к мысли, что философия должна начинать лишь с чего-то *гипотетически* и *проблематически* истинного и что поэтому философствование может быть сначала лишь исканием. Этот взгляд Рейнгольд многократно отстаивал в последние годы своего философствования, и необходимо отдать справедливость этому взгляду и признать, что в его основе лежит истинный интерес к спекулятивной природе философского *начала*. Разбор этого взгляда дает в то же время повод предварительно разъяснить смысл логического развития вообще, ибо указанный взгляд с самого начала принимает во внимание это движение вперед. И притом этот взгляд представляет себе развитие так, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование, только благодаря которому и делается вывод, что то, с чего начали, есть не просто принятое произвольно, а в самом деле есть отчасти *истинное*, отчасти *первое истинное*.

Нужно признать весьма важной мысль (более определенной она будет в самой логике), что движение вперед есть *возвращение назад* в *основание*, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало. – Так, сознание на своем пути от непосредственности, которой оно начинает, приводится обратно к абсолютному знанию как к своей внутренней *истине*. Это *последнее* основание и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное. – Так, в еще большей мере, абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия, познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, познается как решающийся сотворить мир, в котором содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, и что благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа. Главное для науки не столько то, что началом служит нечто исключительно непосредственное, а то, что вся наука в целом есть в самом себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее – также и первым.

Поэтому оказывается, с другой стороны, столь же необходимым рассматривать как *результат* то, во что движение возвращается как в свое *основание*. С этой точки зрения первое есть также и основание, а последнее нечто производное; так как исходят из первого и с помощью правильных заключений приходят к последнему как к основанию, то это основание есть результат. Далее, *поступательное движение* от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего

последующего и не исчезает из него. Движение вперед состоит не в том, что выводится лишь нечто *иное* или совершается переход в нечто истинно иное, а поскольку такой переход имеет место, он снова снимает себя. Таким образом, начало философии есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям.

Благодаря именно такому движению вперед начало утрачивает все одностороннее, которое оно имеет в этой определенности, заключающейся в том, что оно есть нечто непосредственное и абстрактное вообще; оно становится чем-то опосредствованным, и линия продвижения науки тем самым превращается *в круг*. В то же время оказывается, что то, что составляет начало, будучи еще неразвитым, бессодержательным, по-настоящему еще не познается в начале и что лишь наука, и притом во всем ее развитии, есть завершенное, содержательное и теперь только истинно обоснованное познание его.

Но то обстоятельство, что только *результат* оказывается абсолютным основанием, не означает, что поступательное движение этого познания есть нечто предварительное или проблематическое и гипотетическое движение. Это движение познания должно определяться природой вещей и самого содержания. Указанное выше начало не есть ни нечто произвольное и принятое лишь временно, ни нечто предположенное как появляющееся произвольно и в результате просьбы, относительно чего впоследствии все же оказывается, что поступили правильно, сделав его началом. Здесь дело обстоит не так, как в тех построениях, которые приходится делать для доказательства геометрической теоремы: что касается таких построений, то после того, как приведены доказательства, выясняется, что мы хорошо сделали, что провели именно эти линии и что затем в самом доказательстве начали со сравнения этих линий или углов между собой: от самого проведения этих линий или от сравнения их между собой это не ясно. Таким образом, в самой чистой науке дано *основание* того, что в ней начинают с чистого бытия. Это чистое бытие есть то единство, в которое возвращается чистое знание, или же, если еще считать чистое знание как форму отличным от его единства, то чистое бытие есть также его содержание. Именно в этом отношении *чистое бытие* – это абсолютно непосредственное есть также и абсолютно опосредствованное. Но столь же существенно, чтобы оно было взято только в своей односторонности как чисто непосредственное *именно потому*, что оно здесь берется как начало. Поскольку оно не было бы этой чистой неопределенностью, поскольку оно было бы определенным, мы бы его брали как опосредствованное, уже развитое далее; всякое определенное содержит некое *иное*, присоединяющееся к чему-то первому. Следовательно, *природа самого начала* требует, чтобы оно было бытием и больше ничем. Бытие поэтому не нуждается для своего вхождения в философию ни в каких других приготовлениях, ни в каких посторонних размышлениях или исходных пунктах.

Из того, что начало есть начало философии, также нельзя, собственно говоря, почерпать какое-либо *более точное* его *определение* или какое-либо *положительное* содержание для этого начала. Ибо здесь в самом начале, где еще нет самой сути, философия есть пустое слово или какое-то принятое [как предпосылка] необоснованное представление. Чистое знание дает лишь следующее отрицательное определение: начало должно быть *абстрактным* началом. Поскольку чистое бытие берется как *содержание* чистого знания, последнее должно отступить от своего содержания, дать ему действовать самостоятельно и больше не определять его. – Иначе говоря, так как чистое бытие следует рассматривать как единство, в котором знание, достигнув своей высшей точки единения с объектом, совпадает с ним, то знание исчезло в этом единстве, ничем не отличается от него и, следовательно, не оставило для него никакого определения. Да и вне этого [знания] нет никакого нечто или содержания, которым можно было бы пользоваться, чтобы, начав с него, иметь его в качестве более определенного начала.

Но и определение *бытия*, принятое ранее в качестве начала, можно было бы опустить, так что оставалось бы лишь требование – иметь некоторое чистое начало. В таком случае не

было бы ничего другого, кроме самого *начала*, и нам следовало бы посмотреть, что оно такое. – Эту позицию можно было бы в то же время милостиво предложить тем, кто, с одной стороны, по каким-то соображениям недоволен, что начинают с бытия, и еще более недоволен результатом, к которому приходит это бытие, – переходом бытия в ничто, а с другой стороны, вообще не желает знать о каком-либо другом начале науки, кроме некоего *представления* как *предпосылки* – представления, которое затем *анализируется*, так что результат такого анализа служит первым определенным понятием в науке. Также и при этом способе действия мы не имели бы никакого особого предмета, потому что начало как начало *мышления* должно быть совершенно абстрактным, совершенно всеобщим, должно быть просто формой без всякого содержания; у нас, таким образом, не было бы ничего другого, кроме представления только о начале как таковом. Нам, стало быть, следует лишь посмотреть, что мы имеем в этом представлении.

Пока что есть ничто, и должно возникнуть нечто. Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится и в начале. Начало, следовательно, содержит и то и другое, бытие и ничто; оно единство бытия и ничто, иначе говоря, оно небытие, которое есть в то же время бытие, и бытие, которое есть в то же время небытие.

Далее, бытие и ничто имеются в начале как *различные*, ибо начало указывает на нечто иное; оно небытие, соотнесенное с бытием как с чем-то иным; начала еще *нет*, оно лишь направляется к бытию. Следовательно, начало содержит бытие как такое бытие, которое отделяется от небытия, иначе говоря, снимает его как нечто противоположное ему.

Но, далее, то, что начинается, уже *есть*, но в такой же мере его еще и *нет*. Следовательно, противоположности, бытие и небытие, находятся в нем в непосредственном соединении, иначе говоря, начало есть их *неразличенное единство*.

Стало быть, анализ начала дал бы нам понятие единства бытия и небытия или, выражая это в более рефлексированной форме, понятие единства различности и неразличности, или, иначе, понятие тождества тождества и нетождества. Это понятие можно было бы рассматривать как первую, самую чистую, т. е. самую абстрактную дефиницию абсолютного, и оно в самом деле было бы таковой, если бы дело шло вообще о форме дефиниций и о наименовании абсолютного. В этом смысле указанное абстрактное понятие было бы первой дефиницией этого абсолютного, а все дальнейшие определения лишь его более определенными и богатыми дефинициями. Но пусть те, кто потому недоволен *бытием* как началом, что оно переходит в ничто и что из этого возникает единство бытия и ничто, подумают, будут ли они более довольны таким началом, которое начинается с представления о *начале*, и анализом этого представления, который, конечно, правилен, но точно так же приводит к единству бытия и ничто, – пусть подумают, будут ли они более довольны этим, нежели тем, что в качестве начала берется бытие.

Но необходимо сделать еще одно замечание об этом способе рассмотрения. Указанный анализ предполагает, что представление о начале известно; таким образом мы поступили здесь по примеру других наук. Эти другие науки предполагают существование своего предмета и предлагают признавать, что каждый имеет о нем одно и то же представление и может найти в нем приблизительно те же определения, которые они то тут, то там приводят и указывают посредством анализа, сравнения и прочих рассуждений о нем. Но то, что представляет собой абсолютное начало, также должно быть чем-то ранее известным; если оно есть конкретное и, следовательно, многообразно определенное внутри себя, то это *соотношение*, которое оно есть внутри себя, предполагается чем-то известным; оно, следовательно, выдается за нечто *непосредственное*, но на самом деле оно не есть таковое, ибо оно лишь соотношение различных [моментов], стало быть, содержит *опосредствование*. Далее, в конкретном появляются случайность и произвольность анализа и разных способов определения. Какие в конце концов получатся определения, это зависит от того, что каждый *находит* уже наличным в своем непосредственном случайном представлении. Содержащееся в некоем конкретном, в некоем син-

тетическом единстве соотношение есть *необходимое* соотношение лишь постольку, поскольку оно заранее не находится, а порождено собственным движением моментов, которое возвращает их в это единство, движением, представляющим собой противоположность аналитическому способу рассмотрения, действованию, внешнему самой вещи, совершающемуся в субъекте.

Это влечет за собой также и следующий, более определенный вывод: то, с чего следует начинать, не может быть чем-то конкретным, чем-то таким, что содержит некое соотношение *внутри самого себя*. Ибо такое предполагает, что внутри него имеется некое опосредствование и переход от некоего первого к некоему другому, результатом чего было бы конкретное, ставшее простым. Но начало не должно само уже быть неким первым и неким иным; в том, что есть внутри себя некоторое первое и некоторое иное, уже содержится совершившееся продвижение (*Fortgegangensein*). То, с чего начинают, само начало, должно поэтому брать как нечто неподдающееся анализу, должно брать в его простой, ненаполненной непосредственности, следовательно, *как бытие*, как то, что совершенно пусто.

Если кто-то выведенный из терпения рассматриванием абстрактного начала скажет, что нужно начинать не с начала, а прямо с самой *сущи*, то [мы на это ответим], что суть эта не что иное, как указанное пустое бытие, ибо, что такое суть, это должно выясниться именно только в ходе самой науки и не может предполагаться известным до нее.

Какую бы иную форму мы ни брали, чтобы получить другое начало, нежели пустое бытие, это другое начало все равно будет страдать указанным недостатком. Тем, кто остается довольным этим началом, мы предлагаем самим взяться за решение этой задачи: пусть попробуют начинать как-нибудь иначе, чтобы при этом избежать этих недостатков.

Но нельзя совсем не упомянуть об оригинальном начале философии, приобретшем большую известность в новейшее время, о начале с «Я»^[15]. Оно получилось отчасти на основании того соображения, что из первого истинного должно быть выведено все дальнейшее, а отчасти из потребности, чтобы *первое* истинное было чем-то известным и, более того, чем-то *непосредственно достоверным*. Это начало, вообще говоря, не случайное представление, которое у одного субъекта может быть таким-то, а у другого иным. В самом деле, «Я», это непосредственное самосознание, прежде всего само проявляется отчасти как нечто непосредственное, отчасти как нечто в гораздо более высоком смысле известное, чем какое-либо иное представление. Все иное известное, хотя и принадлежит к «Я», однако еще есть содержание, отличное от него и тем самым случайное; «Я», напротив, есть простая достоверность самого себя. Но «Я» вообще есть *в то же время* и нечто конкретное или, вернее, «Я» есть самое конкретное – сознание себя как бесконечно многообразного мира. Для того чтобы «Я» было началом и основанием философии, требуется обособление этого конкретного, требуется тот абсолютный акт, которым «Я» очищается от самого себя и вступает в свое сознание как абстрактное «Я». Но оказывается, что это чистое «Я» *не* есть ни непосредственное, ни то известное, обыденное «Я» нашего сознания, из которого непосредственно и для каждого человека должна исходить наука. Этот акт был бы, собственно говоря, не чем иным, как возвышением до точки зрения чистого знания, при которой исчезает различие между субъективным и объективным. Но если требовать, чтобы это возвышение было столь *непосредственным*, то такое требование будет субъективным постулатом. Для того, чтобы оно оказалось истинным требованием, следовало бы показать и представить движение конкретного «Я» в нем самом, по его собственной необходимости, от непосредственного сознания к чистому знанию. Без этого объективного движения чистое знание, и в том случае, когда его определяют как *интеллектуальное созерцание*, являет себя как произвольная точка зрения, или даже как одно из эмпирических *состояний* сознания, относительно которого важно решить, не обстоит ли дело так, что один человек *находит* или может вызвать его в себе, а другой – нет. Но так как это чистое «Я» должно быть сущностным чистым знанием, чистое же знание непосредственно не имеется в индивидуальном сознании,

его лишь полагает в нем абсолютный акт самовозвышения, то теряется как раз то преимущество, которое, как утверждают, возникает из этого начала философии, а именно то, что это начало есть нечто безусловно известное, что каждый непосредственно находит в себе и что он может сделать исходным пунктом дальнейших размышлений; в своей абстрактной сущности указанное чистое «Я» есть скорее нечто неизвестное обыденному сознанию, нечто такое, чего оно не находит наличным в себе. Тем самым обнаруживается скорее вред иллюзии, будто речь идет о чем-то известном, о «Я» эмпирического самосознания, между тем как на самом деле речь идет о чем-то далеком этому сознанию. Определение чистого знания как «Я» заставляет непрерывно вспоминать о субъективном «Я», об ограниченности которого следует забыть, и сохраняет представление, будто положения и отношения, которые получаются в дальнейшем развитии «Я», содержатся в обыденном сознании и будто их можно там найти, ведь именно относительно него их высказывают. Это смешение порождает вместо непосредственной ясности скорее лишь еще более кричащую путаницу и полную дезориентацию, а уж в умах людей посторонних оно вызывало грубейшие недоразумения.

Что же касается, далее, *субъективной* определенности «Я» вообще, то верно, что чистое знание освобождает «Я» от его ограниченного смысла, заключающегося в том, что в объекте оно имеет свою непреодолимую противоположность. Но как раз по этой же причине было бы по меньшей мере *излишне* сохранять еще эту субъективную позицию и определение чистой сущности как «Я». Следует, однако, прибавить, что это определение не только влечет за собой указанную выше вредную двусмысленность, но, как оказывается при более пристальном рассмотрении, оно остается и субъективным «Я». Действительное развитие науки, которая исходит из «Я», показывает, что объект имеет и сохраняет в ней постоянное для «Я» определение *иного*, что, следовательно, «Я», из которого исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания, а еще погружено в явление.

При этом необходимо сделать еще следующее важное замечание: если «Я» действительно могло бы быть *в себе* определено как чистое знание или интеллектуальное созерцание и признано началом, то ведь для науки главное не то, что существует *в себе* или *внутренне*, а наличное бытие внутреннего *в мышлении* и та *определенность*, которую такое внутреннее имеет в этом наличном бытии. Но то, что в *начале* науки *имеется* от интеллектуального созерцания или – если предмет такого созерцания получает название вечного, божественного, абсолютного, – от вечного или абсолютного, может быть только первым, непосредственным, простым определением. Какое бы ему ни дали более богатое [содержанием] название, чем то, которое выражает лишь «бытие», во внимание может быть принято только то, каким образом такого рода абсолютное входит в *мыслящее* знание и в словесное выражение этого знания. Интеллектуальное созерцание есть, правда, решительный отказ от опосредствования и от доказывающей, внешней рефлексии. Но то, что оно выражает помимо простой непосредственности, есть нечто конкретное, нечто содержащее в себе разные определения. Однако выражение и изображение такого конкретного есть, как мы уже указали, опосредствующее движение, начинающее с *одного* из определений и переходящее к другому определению, хотя бы это другое и возвратилось к первому; это – движение, которое в то же время не должно быть произвольным или ассерторическим. Поэтому в таком изображении *начинают* не с самого конкретного, а только с простого непосредственного, от которого берет свое начало движение. Кроме того, если делают началом конкретное, то недостает доказательства, в котором нуждается соединение определений, содержащихся в конкретном.

Следовательно, если в выражении «абсолютное» или «вечное», или «бог» (а самое бесспорное право имел бы бог – начинать именно с него), если в созерцании их или мысли о них *имеется больше содержания*, чем в чистом бытии, то нужно, чтобы то, что *содержится* в них, лишь *проникло* в знание мыслящее, а не представляющее; как бы ни было богато заключающееся в них содержание, определение, которое *первым* проникает в знание, есть нечто про-

стое; ибо лишь в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому. Итак, что бы ни высказывали о бытии в более богатых формах представления об абсолютном или божестве или что бы в них ни содержалось, в начале это лишь пустое слово и только бытие. Это простое, не имеющее в общем никакого дальнейшего значения, это пустое есть, стало быть, безусловно начало философии.

Это воззрение само столь просто, что указанное начало как таковое, не нуждается ни в каком подготовлении или дальнейшем введении, и целью этого нашего предварительного рассуждения о нем могло быть не введение этого начала, а скорее устранение всего предварительного.

Общее деление бытия

Бытие, *во-первых*, определено вообще по отношению к иному.

Оно, *во-вторых*, определяет себя внутри самого себя.

В-третьих, если отбросить это предварительное деление, бытие есть та абстрактная неопределенность и непосредственность, в которой оно должно служить началом.

Согласно *первому* определению бытие отделяет себя от *сущности*, показывая в дальнейшем своем развитии свою целокупность лишь как одну сферу понятия и противопоставляя ей как момент некоторую другую сферу.

Согласно *второму* определению оно есть сфера, в которую входят определения и все движение его рефлексии. В ней бытие полагает себя в трех следующих определениях:

I. как *определенность* как таковая: *качество*;

II. как *снятая* определенность: *величина*, *количество*;

III. как *качественно* определенное *количество*: *мера*.

Это деление, как сказано во введении относительно всех этих делений вообще, есть только предварительное перечисление. Его определения должны еще возникнуть из движения самого бытия, дать себе через это движение дефиницию и обоснование. Об отклонении этого деления от обычного перечня категорий, а именно как количества, качества, отношения и модальности, которые, впрочем, у Канта, надо полагать, служили только заглавиями для его категорий, а на самом деле сами суть категории, только более всеобщие, — об этом отклонении здесь не стоит говорить, так как все изложение покажет, каковы вообще наши отклонения от обычного порядка и значения категорий.

Здесь можно отметить лишь следующее: определение *количества* обычно приводят раньше определения *качества*, и притом это делается, как в большинстве случаев, без какого-либо обоснования. Мы уже показали, что началом служит бытие, *как таковое*, значит, качественное бытие. Из сравнения качества с количеством легко увидеть, что по своей природе качество есть первое. Ибо количество есть качество, ставшее уже отрицательным; *величина* есть определенность, которая больше не едина с бытием, а уже отлична от него, она снятое, ставшее безразличным качеством. Она включает в себя изменчивость бытия, не изменяя самой вещи, бытия, определением которого она служит; качественная же определенность едина со своим бытием, она не выходит за его пределы и не находится внутри его, а есть его непосредственная ограниченность. Поэтому качество как *непосредственная* определенность есть первая определенность, и с него следует начинать.

Мера есть *отношение*, но не отношение вообще, а определенное отношение качества и количества друг к другу; категории, которые Кант объединяет под названием «отношение», займут свое место совсем в другом разделе. Меру можно, если угодно, рассматривать и как некоторую модальность. Но так как у Канта модальность уже не есть определение содержания, а касается лишь отношения содержания к мышлению, к субъективному, то это — совершенно чужеродное, сюда не принадлежащее отношение.

Третье определение *бытия* входит в раздел о качестве, ибо бытие как абстрактная непосредственность низводит себя до единичной определенности, противостоящей внутри его сферы другим его определенностям.

Раздел первый

Определенность (качество)

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

Так как оно неопределенно, то оно бескачественное бытие. Однако *в себе* ему присущ характер неопределенности лишь в противоположность *определенному* или качественному. Но бытию вообще противостоит *определенное* бытие как таковое, а благодаря этому сама его неопределенность составляет его качество. Тем самым обнаружится, что *первое* бытие есть определенное в себе и что, следовательно, *во-вторых*, оно переходит в *наличное бытие*, есть *наличное бытие*, но это последнее как конечное бытие снимает себя и переходит в бесконечное соотношение бытия с самим собой, переходит, *в-третьих*, в *для-себя-бытие*.

Глава первая

Бытие

А. БЫТИЕ

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

В. НИЧТО

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

С. СТАНОВЛЕНИЕ

1. Единство бытия и ничто

Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличенность, она состоит в том, что *они не одно и то же*, что они *абсолютно различны*, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно *исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом: *становление*; такое движение, в котором они оба различны, но благодаря такому различию, которое столь же непосредственно растворилось.

Примечание 1

[Противоположность бытия и ничто в представлении]

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

Простую мысль о *чистом бытии* как об абсолютном и как о единственной истине впервые высказали *элеаты*, особенно Парменид, который в дошедших до нас фрагментах высказал ее с чистым воодушевлением мышления, в первый раз постигшего себя в своей абсолютной абстрактности: *только бытие есть, а ничто вовсе нет*. – В восточных системах, особенно в буддизме, *ничто*, пустота, составляет, как известно, абсолютный принцип. – Глубокий мыслитель Гераклит выдвигал против указанной простой и односторонней абстракции более высокое, целокупное понятие становления и говорил: *бытия нет точно так же, как нет ничто*, или, выражая эту мысль иначе, *все течет*, т. е. все есть *становление*. – Общеизвестные изречения, в особенности восточные, гласящие, что все, что есть, имеет зародыш своего уничтожения в самом своем рождении, а смерть, наоборот, есть вступление в новую жизнь, выражают в сущности то же единение бытия и ничто. Но эти выражения предполагают субстрат, в котором совершается переход: бытие и ничто обособлены друг от друга во времени, представлены как чередующиеся в нем, а не мыслятся в их абстрактности, и поэтому мыслятся не так, чтобы они сами по себе были одним и тем же.

Ex nihilo nihil fit – это одно из положений, которым в метафизике приписывалось большое значение. В этом положении можно либо усматривать лишь бессодержательную тавтологию: ничто есть ничто; либо, если действительным смыслом этого положения должно быть [высказывание о] *становлении*, то следует сказать, что так как из *ничего* *становится* только *ничто*,

то на самом деле здесь нет речи о *становлении*, ибо ничто так и остается здесь ничем. Становление означает, что ничто не остается ничем, а переходит в свое иное, в бытие. – Если позже метафизика, особенно христианская, отвергла положение о том, что из ничего ничего не происходит, то она этим утверждала, что ничто переходит в *бытие*; как бы она ни брала последнее положение – в виде ли синтеза или просто в виде представления, – даже в самом несовершенном соединении имеется точка, в которой бытие и ничто встречаются и их различие исчезает. – Положение: *из ничего ничего не происходит, ничто есть именно ничто*, приобретает свое настоящее значение благодаря тому, что противопоставляется *становлению* вообще и, следовательно, также сотворению мира из ничего. Те, кто высказывает и даже горячо отстаивает положение: ничто есть именно ничто, не сознают, что они тем самым соглашаются с абстрактным *пантеизмом* элеатов и по сути дела также и со спинозовским пантеизмом. Философское воззрение, которое считает принципом положение «бытие – это только бытие, ничто – это только ничто», заслуживает названия системы тождества; это абстрактное тождество составляет сущность пантеизма.

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

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

вовсе не о нем, а лишь о чистых абстракциях бытия и ничто, и что только их необходимо при-
держиваться.

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

Это соображение касается того, что составляет один из главных моментов в кантовской критике онтологического доказательства бытия бога, которую, однако, мы здесь рассматриваем лишь в отношении встречающегося в ней различия между бытием и ничто вообще и между *определенными* бытием или небытием. – Как известно, это так называемое доказательство заранее предполагает понятие существа, которому присущи все реальности и, следовательно, также существование, каковое также было принято за одну из реальностей. Кантова критика напирает, главным образом, на то, что *существование* или бытие (которые здесь считаются равнозначными) не есть *свойство* или *реальный предикат*, т. е. не есть понятие чего-то такого, что можно прибавить к *понятию* какой-нибудь вещи³⁵. – Кант хочет этим сказать, что бытие не есть определение содержания. – Стало быть, продолжает он, действительное не содержит в себе чего-либо большего, чем возможное; сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров, а именно первые не имеют другого определения содержания, чем последние. Для этого, рассматриваемого как изолированное, содержания в самом деле безразлично, быть или не быть; в нем нет никакого различия бытия или небытия, это различие вообще не затрагивает его: сто талеров не сделаются меньше, если их нет, и больше, если они есть. Различие должно прийти откуда-то извне. – «Но, – напоминает Кант, – мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности *предмет* не только аналитически содержится в моем понятии, но и *прибавляется синтетически к моему понятию* (которое служит *определением* моего состояния), несколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия»³⁶.

Здесь *предполагаются* – если сохранить выражения Канта, не свободные от запутывающей тяжеловесности, – двоякого рода состояния: одно, которое Кант называет понятием и под которым следует понимать представление, и другое – состояние имущества. Для одного, как и

³⁵ Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

³⁶ Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

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

Как выражается Кант, «посредством существования нечто вступает в контекст совокупного опыта». «Благодаря этому мы получаем одним предметом *восприятия* больше, но наше *понятие* о предмете этим не обогащается^[16]. – Это, как вытекает из предыдущего разъяснения, означает следующее: посредством существования, главным образом потому, что нечто есть определенное существование, оно находится в связи с *иным*, и, между прочим, также с неким воспринимающим. – Понятие ста талеров, говорит Кант, не обогащается от того, что их воспринимают. *Понятием* Кант здесь называет означенные выше *изолированно* представляемые сто талеров. В такой изолированности они, правда, суть некоторое эмпирическое содержание, но содержание оторванное, не связанное с *иным* и не имеющее определенности в отношении иного. Форма тождества с собой лишает их соотношения с иным и делает их безразличными к тому, восприняты ли они или нет. Но это так называемое *понятие* ста талеров – ложное понятие; форма простого соотношения с собой не принадлежит самому такому ограниченному, конечному содержанию; она форма, приданная ему субъективным рассудком и заимствованная им у этого рассудка; сто талеров – это не нечто соотносящееся с собой, а нечто изменчивое и преходящее.

Мышлению или представлению, перед которыми предстает лишь какое-то определенное бытие – наличное бытие, – следует указать на упомянутое выше начало науки, положенное Парменидом, который свое представление и тем самым и представление последующих поколений очистил и возвысил до *чистой мысли*, до бытия как такового, и этим создал стихию науки. – То, что составляет *первый шаг в науке*, должно было явить себя *первым* и *исторически*. И *единое* или *бытие* в учении элеатов мы должны рассматривать как первый шаг знания о мысли; *вода*^[17] и тому подобные материальные начала, хотя, *по мнению* выдвигавших их философов, представляли собой всеобщее, однако как материи они не чистые мысли; *числа*^[18] же – это не первая простая и не остающаяся самой собой мысль, а мысль, всецело внешняя самой себе.

Отсылку от *отдельного конечного* бытия к бытию как таковому, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование. А именно, если поднимают шумиху вокруг этих ста талеров, утверждая,

что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю ли я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают такие имущественные состояния, для которых такое обладание ста талерами будет безразлично, – можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему в самом деле будет безразлично, существуют ли или не существуют эти сто талеров, каково бы ни было их количественное соотношение с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т. е. существует ли он или нет в конечной жизни (ибо имеется в виду некое состояние, определенное бытие) и т. д. Даже *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*^[19], сказал один римлянин, а тем более должно быть присуще такое безразличие христианину.

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

Примечание 2

[Неудовлетворительность выражения: единство, тождество бытия и ничто]

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

само себя исчезнуть. Но тем самым в нем самом совершается то, что должно составить его настоящее содержание, а именно *становление*.

Рассматриваемое нами положение, таким образом, *содержит* вывод, оно *в самом себе* есть этот вывод. Но здесь мы должны обратить внимание на следующий недостаток: сам вывод не *выражен* в положении; только внешняя рефлексия познает его в нем. – По этому поводу следует уже в самом начале сделать общее замечание, что положение в *форме суждения* не пригодно для выражения спекулятивных истин. Знакомство с этим обстоятельством могло бы устранить многие недоразумения относительно спекулятивных истин. Суждение есть отношение *тождества* между субъектом и предикатом, при этом абстрагируются от того, что у субъекта еще многие [другие] определенности, чем те, которыми обладает предикат, и от того, что предикат шире субъекта. Но если содержание спекулятивно, то и *нетождественное* в субъекте и предикате составляет существенный момент, однако в суждении это не выражено. Парадоксальный и странный свет, в котором не освоившимся со спекулятивным мышлением представляются многие положения новейшей философии, часто зависит от формы простого суждения, когда она применяется для выражения спекулятивных выводов.

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

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

Предполагают, что бытие есть скорее всецело иное, чем ничто, и ничего нет яснее того, что они абсолютно различны, и, кажется, ничего нет легче, чем указать их различие. Но столь же легко убедиться в том, что это невозможно, что это различие *невывразимо*. Пусть *те, кто*

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

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

Примечание 3

[Изолирование этих абстракций]

Единство, моменты которого, бытие и ничто, даны как неразделимые, в то же время отлично от них самих и таким образом есть в отношении их некое *третье*, которое в своей самой характерной форме есть *становление*. *Переход* есть то же, что и становление, с той лишь разницей, что оба [момента], от одного из которых совершается переход к другому, в становлении представляют себе скорее как находящиеся в покое друг вне друга, а переход – как совершающийся *между* ними. Где бы и как бы ни шла речь о бытии или ничто, непременно должно наличествовать это третье; ведь бытие и ничто существуют не сами по себе, а лишь в становлении, в этом третьем. Но это третье имеет многообразные эмпирические образы,

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

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

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

Самые красноречивые, быть может, забытые описания причины того, почему невозможно от некоторой абстракции прийти к чему-то дальнейшему и к их объединению, дает Якоби в интересах своей полемики с кантовским априорным *синтезом* самосознания в своей статье «О предпринятой критицизмом попытке довести разум до рассудка» (Jac. Werke, III Bd.). Он ставит (стр. 113) задачу так, что требуется в чем-то *чистом*, будь то чистое сознание, чистое пространство или чистое время, обнаружить возникновение или порождение некоего синтеза. «Пространство есть *одно*, время есть *одно*, сознание есть *одно*; скажите же, каким образом какое-либо из этих трех «одно» в самом себе, в своей *чистоте* приобретает характер многообразия? Каждое из них есть лишь нечто *одно* и не есть *никакое иное*: одинаковость (Einerleiheit), «этот», «эта», «это» в их *тождестве* (eine Der-Die-Das-Selbigkeit) без того, что присуще «этому», «этой», «этому» (ohne Derheit, Dieheit, Dasheit), ибо оно еще дремлет вместе с «этот», «эта», «это» в бесконечности = 0 неопределенного, из которой еще только должно произойти все и всякое *определенное*! Чем вносится *конечность* в эти три бесконечности? Что оплодотворяет а priori пространство и время числом и мерой и превращает их в нечто *чистое многообразное*? Что приводит в колебание *чистую спонтанность* («Я») (Ich)? Каким образом его чистая гласная получает согласную, или, лучше сказать, каким образом приостанавливается, прерывая само себя, его *беззвучное* непрерывное *дуновение*, чтобы приобрести по крайней мере некоторый род гласной, некоторое *ударение*?» – Как видно, Якоби очень определенно признавал абсурдность (Unvesen) абстракции, будь она так называемое абсолютное, т. е. лишь абстрактное, пространство, или такое же время, или такое же чистое сознание, «Я». Он настаивает на этом, чтобы доказать, что продвижение к иному – к условию синтеза – и к самому синтезу невозможно. Этот интересующий нас синтез не следует понимать как связь *внешне* уже имеющихся определений, – отчасти дело идет о порождении некоторого второго, присоединяющегося к некоторому первому, о порождении некоторого определенного, присоединяющегося к неопределенному первоначальному, отчасти же об *имманентном* синтезе, синтезе а priori, – о в-себе-и-для-себя-сущем единстве различных [моментов]. *Становление* и есть этот имманентный синтез бытия и ничто. Но так как синтезу ближе всего по смыслу внешнее сведение вместе [определений], находящихся во внешнем отношении друг к другу, то справедливо перестали пользоваться названиями «синтез», «синтетическое единство». – Якоби спрашивает, *каким образом* чистая гласная «Я» получает согласную, *что* вносит определенность в неопределенность? На вопрос: *что?* – было бы нетрудно ответить, и Кант по-своему дал ответ на этот вопрос. А вопрос: *как?* означает: каким способом, по каким отношениям и т. п., и требует, стало быть, указать некоторую особую категорию; но о способе, о рассудочных категориях здесь не может быть и речи. Вопрос: *как?* сам представляет собой одну из дурных манер рефлексии, которая спрашивает о постижимости, но при этом берет предпосылкой свои застывшие категории и тем самым знает наперед, что она вооружена против ответа на то, о чем она спрашивает. Более высокого смысла, заключенного в вопросе о *необходимости* синтеза, он не имеет также и у Якоби, ибо последний, как сказано, крепко держится за абстракции, защищая утверждение о невозможности синтеза. С особенной наглядностью он описывает (стр. 147) процедуру, посредством которой достигают абстракции пространства. «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что я когда-либо что-нибудь видел, слышал, к чему-либо прикасался, причем я определенно не должен делать исключения и для самого себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение, и это последнее *забвение* я должен осуществить самым старательным образом именно потому, что оно всего труднее. И все вообще я должен всецело и полностью *удалить*, как я его уже мысленно устранил, и ничего не должен сохранить, кроме одного лишь *насильственно* остановленного созерцания одного лишь бесконечного *неизменного пространства*. Я поэтому не вправе *снова* в него *мысленно включать* самого себя как нечто отличное от него и, однако, связанное с ним; я не вправе просто давать себя *окружить* и *проникнуться* им, а должен полностью *перейти* в него, стать с ним

единым, превратиться в него; я не должен ничего оставить от себя, кроме самого *этого моего созерцания*, чтобы рассматривать это созерцание как истинно самостоятельное, независимое, единое и единственное представление».

При такой совершенно абстрактной чистоте непрерывности, т. е. при этой неопределенности и пустоте представления, безразлично, будем ли мы называть эту абстракцию пространством, чистым созерцанием или чистым мышлением; все это – то же самое, что индус называет *брамой*,

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Комментарии

1.

Гегель имеет в виду «закон полярности», сформулированный в натурфилософии Шеллинга, в частности в работе «О мировой душе» (1798).

2.

Вольный перевод из «Метафизики» Аристотеля А 2 982 b (М.-Л., 1934. С. 22).

3.

«Метафизика» А 1 931 b (с. 20).

4.

«Метафизика» А 2 982 b (с. 22). Гегель переставил предложения в этой цитате.

5.

Dinge (вещи) и Denken (мышление) имеют некоторое сходство в своем звучании и начертании, на что Гегель и намекает.

6.

Гегель имеет в виду философию Фихте.

7.

Имеется в виду субъективный идеализм Фихте.

8.

В философии Канта.

9.

В философии Фихте.

10.

«Критика чистого разума», предисловие ко второму изданию, с. VIII (Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 82. Все дальнейшие цитаты из сочинений Канта даны по этому изданию).

11.

Гегель имеет в виду сочинения Христиана Вольфа (1679–1754) и его последователей.

12.

Имеются в виду Фихте и его единомышленники.

13.

Гегель имеет в виду метафизику Х. Вольфа и его последователей.

14.

Имеются в виду философские учения Фалеса (вода), Парменида (единое, или одно), Анаксагора (нус), Платона (идея), Спинозы (субстанция), Лейбница (монада).

15.

Имеется в виду философия Фихте.

16.

Это не цитаты, а свободное изложение мысли Канта. Ср. «Критика чистого разума», с. 523.

17.

Имеется в виду учение Фалеса о воде как первоначале всего сущего.

18.

Имеется в виду учение пифагорейцев о числах как сущности вещей.

19.

«Если бы на него обрушился весь мир, он без страха встретил бы смерть под его развалинами» – строки из оды Горация «*Iustum et tenacem propositi virum*» («Человек честный и неизменный в решении». Horatius. Carmina III, 3). Гораций рисует в этой оде образ справедливого и постоянного в своих намерениях человека, который ничего не боится и которого ничто не может вывести из душевного равновесия.