

Г Е О Р Г Г Е Г Е Л Ъ

Важнейшее произведение знаменитого немецкого философа

# НАУКА ЛОГИКИ

ТОМ 1



ЧИСТЫЙ СВЕТ

И ЧИСТАЯ ТЬМА -

ЭТО ДВЕ ПУСТОТЫ,

КОТОРЫЕ СУТЬ ОДНО И ТО ЖЕ

# Георг Вильгельм Фридрих Гегель

## Наука логики. Том 1

### Серия «Философия в кармане»

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=58991559](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=58991559)*

*Наука логики. Том 1: [перевод с немецкого] / Георг Гегель: Эксмо;*

*Москва; 2020*

*ISBN 978-5-04-094402-6*

### **Аннотация**

Георг Гегель по праву считается одним из основоположников немецкой классической философии. Важнейшее место в его научной деятельности занимает произведение «Наука логики», в котором философ определяет основную задачу логики, исследует пути, ведущие к истине, а также развитие этих путей. В первый том мы включили две части знаменитого труда: «Учение о бытии» и «Учение о сущности».

В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

# Содержание

О значении воинствующего материализма	5
Предисловие к первому изданию	20
Предисловие ко второму изданию	29
Введение	52
Общее понятие логики	52
Общее подразделение логики	83
I. Учение о бытии	93
С чего следует начинать науку	93
Конец ознакомительного фрагмента.	114

# Георг Гегель

# Наука логики. Том 1

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2020

# О значении воинствующего материализма

Об общих задачах журнала: «Под знаменем марксизма» тов. Троцкий в № 1–2 сказал уже все существенное, и сказал прекрасно. Мне хотелось бы остановиться на некоторых вопросах, ближе определяющих содержание и программу той работы, которая провозглашена редакцией журнала во вступительном заявлении к № 1–2.

В этом заявлении говорится, что не все, объединившиеся вокруг журнала «Под знаменем марксизма», – коммунисты, но все – последовательные материалисты. Я думаю, что этот союз коммунистов с некоммунистами является безусловно необходимым и правильно определяет задачи журнала. Одной из самых больших и опасных ошибок коммунистов (как и вообще революционеров, успешно проделавших начало великой революции) является представление, будто бы революцию можно совершить руками одних революционеров. Напротив, для успеха всякой серьезной революционной работы необходимо понять и суметь претворить в жизнь, что революционеры способны сыграть роль лишь как авангард действительно жизнеспособного и передового класса. Авангард лишь тогда выполняет задачи авангарда, когда он умеет не отрываться от руководимой им массы, а действи-

тельно вести вперед всю массу. Без союза с некоммунистами в самых различных областях деятельности ни о каком успешном коммунистическом строительстве не может быть и речи.

Это относится и к той работе защиты материализма и марксизма, за которую взялся журнал «Под знаменем марксизма». У главных направлений передовой общественной мысли России имеется, к счастью, солидная материалистическая традиция. Не говоря уже о Г. В. Плеханове, достаточно назвать Чернышевского, от которого современные народники (народные социалисты, с.-р. и т. п.) отступали назад нередко в погоне за модными реакционными философскими учениями, поддаваясь мишуре якобы «последнего слова» европейской науки и не умея разобрать под этой мишурой той или иной разновидности прислужничества буржуазии, ее предрассудкам и буржуазной реакционности.

Во всяком случае, у нас в России есть еще и довольно долго, несомненно, будут материалисты из лагеря некоммунистов, и наш безусловный долг – привлекать к совместной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма в борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого «образованного общества». Дицген-отец, которого не надо смешивать с его столь же претенциозным, сколь неудачным литератором-сыном, выразил правильно, метко и ясно основную точку зрения марксизма на господствующие в буржуазных странах и пользующиеся среди их ученых и публицистов

вниманием философские направления, сказавши, что профессора философии в современном обществе представляют из себя в большинстве случаев на деле не что иное, как «дипломированных лакеев поповщины».

Наши российские интеллигенты, любящие считать себя передовыми, как, впрочем, и их собратия во всех остальных странах, очень не любят перенесения вопроса в плоскость той оценки, которая дана словами Дицгена. Но не любят они этого потому, что правда колет глаза. Достаточно сколько-нибудь вдуматься в государственную, затем общеэкономическую, затем бытовую и всяческую иную зависимость современных образованных людей от господствующей буржуазии, чтобы понять абсолютную правильность резкой характеристики Дицгена. Достаточно вспомнить громадное большинство модных философских направлений, которые так часто возникают в европейских странах, начиная хотя бы с тех, которые были связаны с открытием радия, и кончая теми, которые теперь стремятся уцепиться за Эйнштейна, – чтобы представить себе связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направлений.

Из указанного видно, что журнал, который хочет быть органом воинствующего материализма, должен быть боевым органом, во-первых, в смысле неуклонного разоблачения и преследования всех современных «дипломированных лаке-

ев поповщины», все равно, выступают ли они в качестве представителей официальной науки или в качестве вольных стрелков, называющих себя «демократическими левыми или идейно-социалистическими публицистами».

Такой журнал должен быть, во-вторых, органом воинствующего атеизма. У нас есть ведомства или, по крайней мере, государственные учреждения, которые этой работой ведают. Но ведется эта работа крайне вяло, крайне неудовлетворительно, испытывая, видимо, на себе гнет общих условий нашего истинно русского (хотя и советского) бюрократизма. Чрезвычайно существенно потому, чтобы в дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, в исправление ее и в оживление ее, журнал, посвящающий себя задаче стать органом воинствующего материализма, вел неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу. Надо внимательно следить за всей соответствующей литературой на всех языках, переводя или, по крайней мере, реферируя все сколько-нибудь ценное в этой области.

Энгельс давно советовал руководителям современного пролетариата переводить для массового распространения в народе боевую атеистическую литературу конца XVIII века. К стыду нашему, мы до сих пор этого не сделали (одно из многочисленных доказательств того, что завоевать власть в революционную эпоху гораздо легче, чем суметь правильно этой властью пользоваться). Иногда оправдывают эту нашу вялость, бездеятельность и неумелость всяче-

скими «выспренними» соображениями: например, «дескать, старая атеистическая литература XVIII века устарела, ненаучна, наивна» и т. п. Нет ничего хуже подобных, якобы ученых, софизмов, прикрывающих либо педантство, либо полное непонимание марксизма. Конечно, и ненаучного, и наивного найдется немало в атеистических произведениях революционеров XVIII века. Но никто не мешает издателям этих сочинений сократить их и снабдить короткими послесловиями с указанием на прогресс научной критики религий, проделанный человечеством с конца XVIII века, с указанием на соответствующие новейшие сочинения и т. д. Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что многомиллионные народные (особенно крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом за темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и этак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.

Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в 1000 раз

более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе и которые (нечего греха таить) часто марксизм искажают. Все сколько-нибудь крупные произведения Маркса и Энгельса у нас переведены. Опасаться, что старый атеизм и старый материализм останутся у нас недополненными теми исправлениями, которые внесли Маркс и Энгельс, нет решительно никаких оснований. Самое важное – чаще всего именно это забывают наши якобы марксистские, а на самом деле уродующие марксизм коммунисты – это суметь заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религий.

С другой стороны, взгляните на представителей современной научной критики религий. Почти всегда эти представители образованной буржуазии «дополняют» свое же собственное опровержение религиозных предрассудков такими рассуждениями, которые сразу разоблачают их как идейных рабов буржуазии, как «дипломированных лакеев поповщины».

Два примера. Проф. Р. Ю. Виппер издал в 1918 году книжечку: «Возникновение христианства» (изд. «Фарос». Москва). Пересказывая главные результаты современной науки, автор не только не воюет с предрассудками и с обманом, которые составляют оружие церкви как политической орга-

низации, не только обходит эти вопросы, но заявляет прямо смешную и реакционнейшую претензию подняться выше обеих «крайностей»: и идеалистической, и материалистической. Это – прислужничество господствующей буржуазии, которая во всем мире сотни миллионов рублей из выжимаемой ею с трудящихся прибыли употребляет на поддержку религии.

Известный немецкий ученый Артур Дреус, опровергая в своей книге «Миф о Христе» религиозные предрассудки и сказки, доказывая, что никакого Христа не было, в конце книги высказывается за религию, только подновленную, подчищенную, ухищренную, способную противостоять «ежедневно все более и более усиливающемуся натуралистическому потоку» (стр. 238 4-го немецкого издания, 1910 года). Это – реакционер прямой, сознательный, открыто помогающий эксплуататорам заменять старые и прогнившие религиозные предрассудки новенькими, еще более гаденькими и подлыми предрассудками.

Это не значит, что не надо было переводить Дреуса. Это значит, что коммунисты и все последовательные материалисты должны, осуществляя в известной мере свой союз с прогрессивной частью буржуазии, неуклонно разоблачать ее, когда она впадает в реакционность. Это значит, что чураться союза с представителями буржуазии XVIII века, т. е. той эпохи, когда она была революционной, значило бы изменять марксизму и материализму, ибо «союз» с Дреусами, в той

или иной форме, в той или иной степени, для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами.

Журнал «Под знаменем марксизма», который хочет быть органом воинствующего материализма, должен уделять много места атеистической пропаганде, обзору соответствующей литературы и исправлению громадных недочетов нашей государственной работы в этой области. Особенно важно использование тех книг и брошюр, которые содержат много конкретных фактов и сопоставлений, показывающих связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с организациями религиозных учреждений и религиозной пропаганды.

Чрезвычайно важны все материалы, относящиеся к Соединенным Штатам Северной Америки, в которой меньше проявляется официальная, казенная, государственная связь религии и капитала. Но зато нам яснее становится, что так называемая «современная демократия» (перед которой так неразумно разбивают свой лоб меньшевики, с.-р. и отчасти анархисты и т. п.) представляет из себя не что иное, как свободу проповедовать то, что буржуазии выгодно проповедовать, а выгодно ей проповедовать самые реакционные идеи, религию, мракобесие, защиту эксплуататоров и т. п.

Хотелось бы надеяться, что журнал, который хочет быть органом воинствующего материализма, даст нашей читающей публике обзоры атеистической литературы с характеристикой, для какого круга читателей и в каком отношении

могли быть подходящими те или иные произведения, и с указанием того, что появилось у нас (появившимися надо считать только сносные переводы, а их не так много) и что должно быть еще издано.

Кроме союза с последовательными материалистами, которые не принадлежат к партии коммунистов, не менее, если не более, важен для той работы, которую воинствующий материализм должен проделать, союз с представителями современного естествознания, которые склоняются к материализму и не боятся отстаивать и проповедовать его против господствующих в так называемом «образованном обществе» модных философских шатаний в сторону идеализма и скептицизма.

Помещенная в № 1–2 номере журнала «Под знаменем марксизма» статья А. Тимирязева о теории относительности Эйнштейна позволяет надеяться, что журналу удастся осуществить и этот второй союз. Надо обратить на него побольше внимания. Надо помнить, что именно из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, рождаются сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направленьица. Поэтому следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания, и привлекать к этой работе в философском журнале естествоиспытателей, – это задача, без решения которой воинствующий материализм не может быть ни в каком случае ни воинствующим, ни материализмом. Если Ти-

мирязов в первом номере журнала должен был оговорить, что за теорию Эйнштейна, который сам, по словам Тимирязева, никакого активного похода против основ материализма не ведет, ухватилась уже громадная масса представителей буржуазной интеллигенции всех стран, то это относится не к одному Эйнштейну, а к целому ряду, если не к большинству великих преобразователей естествознания, начиная с конца XIX века.

И для того чтобы не относиться к подобному явлению бессознательно, мы должны понять, что без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мировоззрения. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естествознатель должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом. Чтобы достигнуть этой цели, сотрудники журнала «Под знаменем марксизма» должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем «Капитале», и в своих исторических и политических работах, и применял с таким успехом, что теперь каждый день пробуждения новых классов к жизни и к борьбе на Востоке (Япония, Индия, Китай) – т. е. тех сотен миллионов человечества,

которые составляют большую часть населения Земли и которые своей исторической бездеятельностью и своим историческим сном обуславливали до сих пор застои и гниение во многих передовых государствах Европы, – каждый день пробуждения к жизни новых народов и новых классов все больше и больше подтверждает марксизм.

Конечно, работа такого изучения, такого истолкования и такой пропаганды гегелевской диалектики чрезвычайно трудна, и, несомненно, первые опыты в этом отношении будут связаны с ошибками. Но не ошибается только тот, кто ничего не делает. Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция, дает необыкновенно много. Группа редакторов и сотрудников журнала «Под знаменем марксизма» должна быть, на мой взгляд, своего рода «обществом материалистических друзей гегелевской диалектики». Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставят-

ся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды.

Без того чтобы такую задачу себе поставить и систематически ее выполнять, материализм не может быть воинствующим материализмом. Он останется, употребляя щедринское выражение, не столько сражающимся, сколько сражаемым. Без этого крупные естествоиспытатели так же часто, как и до сих пор, будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. Ибо естествознание прогрессирует так быстро, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае.

В заключение приведу пример, не относящийся к области философии, но, во всяком случае, относящийся к области общественных вопросов, которым также хочет уделить внимание журнал «Под знаменем марксизма».

Это один из примеров того, как современная якобы наука на самом деле служит проводником грубейших и гнуснейших реакционных взглядов.

Недавно мне прислали журнал «Экономист» № 1 (1922 г.), издаваемый XI отделом «Русского технического общества». Приславший мне этот журнал молодой коммунист (вероятно, не имевший времени ознакомиться с содержанием журнала) неосторожно отозвался о журнале чрезвычайно сочувственно. На самом же деле журнал является, не знаю насколько сознательно, органом современных крепостников,

прикрывающихся, конечно, мантией научности, демократизма и т. п.

Некий г. П. А. Сорокин помещает в этом журнале обширные, якобы «социологические» исследования «О влиянии войны». Ученая статья пестрит учеными ссылками на «социологические» труды автора и его многочисленных зарубежных учителей и сотоварищей. Вот какова его ученость:

На странице 83-й читаю:

«На 10 000 браков в Петрограде теперь приходится 92,2 разводов (цифра фантастическая), причем из 100 расторгнутых браков 51,1 были продолжительностью менее одного года, 11 % менее одного месяца, 22 % менее двух месяцев, 41 % менее 3-6-ти месяцев и лишь 26 % свыше 6-ти месяцев. Эти цифры говорят, что современный легальный брак – форма, скрывающая, по существу, внебрачные половые отношения и дающая возможность любителям «клубники» «законно» удовлетворять свои аппетиты» («Экономист» № 1, стр. 83-я).

Нет сомнения, что и этот господин, и то русское техническое общество, которое издает журнал и помещает в нем подобные рассуждения, причисляют себя к сторонникам демократии и сочтут за величайшее оскорбление, когда их назовут тем, что они есть на самом деле, т. е. крепостниками, реакционерами, «дипломированными лакеями поповщины».

Самое небольшое знакомство с законодательством буржуазных стран о браке, разводе и внебрачных детях, а равно

с фактическим положением дела в этом отношении покажет любому интересующемуся вопросом человеку, что современная буржуазная демократия, даже во всех наиболее демократических буржуазных республиках, проявляет себя в указанном отношении именно крепостнически по отношению к женщине и по отношению к внебрачным детям.

Это не мешает, конечно, меньшевикам, с.-р. и части анархистов и всем соответствующим партиям на Западе продолжать кричать о демократии и о ее нарушении большевиками. На самом деле именно большевистская революция является единственной последовательно демократической революцией в отношении к таким вопросам, как брак, развод и положение внебрачных детей. А это вопрос, затрагивающий самым непосредственным образом интересы большей половины населения в любой стране. Только большевистская революция впервые, несмотря на громадное число предшествовавших ей и называющих себя демократическими буржуазных революций, провела решительную борьбу в указанном отношении, как против реакционности и крепостничества, так и против обычного лицемерия правящих и имущих классов.

Если г. Сорокину 92 развода на 10 000 браков кажется цифрой фантастической, то остается предположить, что либо автор жил и воспитывался в каком-нибудь настолько отгороженном от жизни монастыре, что в существование подобного монастыря едва кто-нибудь поверит, либо что этот

автор искажает правду в угоду реакции и буржуазии. Всякий сколько-нибудь знакомый с общественными условиями в буржуазных странах человек знает, что фактическое число фактических разводов (конечно, не санкционированных церковью и законом) повсюду неизмеримо больше. Россия в этом отношении отличается от других стран только тем, что ее законы не освящают лицемерия и бесправного положения женщины и ее ребенка, а открыто и от имени государственной власти объявляют систематическую войну против всякого лицемерия и всякого бесправия.

Марксистскому журналу придется вести войну и против подобных современных «образованных» крепостников. Вероятно, немалая их часть получает у нас даже государственные деньги и состоит на государственной службе для просвещения юношества, хотя для этой цели они годятся не больше, чем заведомые растлители годились бы для роли надзирателей в учебных заведениях для младшего возраста.

Рабочий класс в России сумел завоевать власть, но пользоваться ею еще не научился, ибо в противном случае он бы подобных преподавателей и членов ученых обществ давно бы вежливо препроводил в страны буржуазной «демократии». Там подобным крепостникам самое настоящее место. Научится, была бы охота учиться.

*В. Ленин.*

12 марта 1922 г.

# Предисловие к первому изданию

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

То, что до этого промежутка времени носило название метафизики, подверглось, так сказать, радикальному искоренению и исчезло из ряда 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 целевых причинах? Да и прежние доказательства бытия божия излагаются лишь исторически или в целях назидания и душевного ободрения. Это – факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен. Сколь ни замечательно явление народа, для которого сделались непригодными, например, наука его государственного права, его общие убеждения, его нравственные привычки и добродетели, но столь же по меньшей мере замечательное явление представляет собой народ, который утрачивает свою метафизику, народ, среди которого дух, занимающий-

ся своей чистой сущностью, уже не имеет действительного существования.

Экзотерическое учение кантовской философии, гласящее, что *рассудок не имеет права залетать дальше области опыта* и что в противном случае способность познания становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только *химерические домыслы*, – это учение доставило с научной стороны оправдание отказа от спекулятивного мышления. На подмогу этому популярному учению шли вопли новейшей педагогики (отзвук трудных времен, направляющих взор людей на непосредственные нужды), разговоры о том, что подобно тому, как для познания опыт является первым и главным, так и для достижения умелости в общественной и частной жизни теоретическое понимание даже вредно, и существенным, единственно полезным является упражнение и вообще практическое образование. Так как наука и здравый человеческий смысл, таким образом, помогали друг другу в деле уничтожения метафизики, то казалось, что их общими усилиями получилось странное зрелище *образованного народа без метафизики*, нечто вроде во всем прочем многообразно украшенного храма, но без святого святых. Теология, которая в прежние времена была хранительницей спекулятивных таинств и (правда, зависимой) метафизики, отказалась от этой науки, заменив ее чувствованиями (*Gefühle*), практически-популярными поучениями и учено-историческими сведениями. Этой

перемене соответствует то обстоятельство, что в другом месте исчезли те *одинокие*, которые приносились в жертву своим народом и удалялись им из мира, дабы существовали созерцание вечного и жизнь, посвященная единственно только этому созерцанию не ради пользы, а ради благодати. Это исчезновение, хотя оно и стоит в другой связи, может быть рассматриваемо как явление, по существу дела, тождественное с вышеуказанным. Казалось, таким образом, что после изгнания этого мрака, этого бесцветного занятия ушедшего в себя духа самим собою, существование превратилось в светлый, радостный мир цветов, среди которых, как известно, нет *черных*.

*Логика* испытала не столь печальную участь, как метафизика. Правда, тот предрассудок, будто она *научает мыслить*, в чем раньше видели приносимую ею пользу и, стало быть, также и ее цель (это похоже на то, как если бы сказали, что только благодаря изучению анатомии и физиологии мы впервые научаемся переваривать пищу и двигаться), – этот предрассудок давно уже исчез, и дух практицизма уготовлял ей 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 жребий касается только ее внешних судеб, ибо ее облик и содержание остались такими же, какими они по давней традиции передавались от поколения к поколению, при-

чем, однако, в процессе этой передачи ее содержание делалось все более и более тощим и скудным; в ней еще не чувствуется того нового духа, восход которого сказался в науке не менее чем в действительности. Но нужно сказать раз и навсегда, что тщетно желание удержать формы прежнего образования, когда перестроилась субстанциальная форма духа. Они представляют собою увядшие листья, спадающие благодаря напору образовавшихся у их основания новых почек.

*Игнорирование* этой общей перемены начинает постепенно исчезать также и в научной области. Незаметным образом даже сами противники освоились с этими другими представлениями, усвоили их себе, и если они все еще не приемлют источника этих представлений, лежащих в их основании принципов, и возражают против них, то им зато приходится мириться с выводами и они оказываются не в силах противиться влиянию последних. Помимо того что все более и более слабеет их отрицательное отношение к указанным представлениям, этим противникам удается сообщить своим работам положительное значение и содержание только благодаря тому, что сами они начинают говорить на языке новых представлений.

С другой стороны, уже прошло, по-видимому, время того брожения, с которого начинается всякое творчество нового. В своей начальной стадии это творчество относится фанатически враждебно к существующей широко разветвленной систематизации прежнего принципа; оно отчасти также опа-

сается, что потеряется в пространных частностях, но отчасти пугается труда, которого потребовала бы научная разработка, и, чувствуя потребность в такой разработке, хватается сначала за пустой формализм. Требование, чтобы содержание подверглось обработке и было развито, становится после этого еще настоятельнее. В ходе развития той или иной эпохи, как и в ходе развития отдельного человека, бывает период, когда дело идет главным образом о приобретении и отстаивании принципа во всей его неразвитой напряженности. Но более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип развился в науку.

Но, что бы ни было уже сделано в других отношениях для сути и формы науки, логическая наука, составляющая подлинную метафизику или чистую, спекулятивную науку, еще находилась до сих пор в большом пренебрежении. Что я разумею ближе под этой наукой и ее точкой зрения, это я указал предварительно во *введении*. Необходимость снова начать в этой науке с самого начала, характер самого предмета и отсутствие таких подготовительных трудов, которые могли бы быть использованы для предпринятого нами преобразования, – пусть все эти обстоятельства будут приняты во внимание справедливыми судьями, если бы оказалось, что и многолетняя работа не дала автору возможности сообщить этой попытке большее совершенство. Существенно главным образом иметь в виду, что дело идет о том, чтобы дать новое понятие научного рассмотрения. Философия, ес-

ли она должна быть наукой, как я на это указал в другом месте<sup>1</sup>, не может для этой цели заимствовать свой метод от подчиненной науки, каковой является математика, и точно так же она не может успокаиваться на категорических заявлениях внутренней интуиции (*Anschauung*) или пользоваться рассуждениями, опирающимися на основания, доставляемые внешней рефлексией. Методом философии может быть лишь *движущаяся* в научном познании *природа содержания*, причем вместе с тем эта же *собственная рефлексия* содержания впервые полагает и *порождает* само *его* (*содержания*) *определение*.

*Рассудок определяет* и твердо держится за свои определения; *разум* же отрицателен и *диалектичен*, ибо он разрешает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо он порождает *всеобщее* и постигает в нем особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто отдельное от разума вообще, точно так же и диалектический разум обычно признается чем-то отдельным от положительного разума. Но в своей истине разум есть *дух*, который выше их обоих; он есть рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное, то, что составляет качество как диалектического разума, так и рассудка. Он отрицает простое, и тем самым он полагает определенное различие, за ко-

---

<sup>1</sup> «Феноменология духа». Предисловие к первому изданию. Подлинным развитием сказанного является познание метода, которое находит себе место в самой логике. (Это примечание прибавлено Гегелем в 1831 г., когда он готовил 2-е издание своей «Науки логики»).

торое держится рассудок. Но вместе с тем он также и разлагает это различие, и тем самым он диалектичен. Однако он не задерживается на этом нулевом результате: он здесь вместе с тем выступает также и как положительный разум, и, таким образом, он восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя. Под последнее не просто подводится то или другое данное особенное, а в вышеуказанном процессе определения и разложения этого определения уже определилось вместе с тем и особенное. Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в последней – свое равенство с самим собою, это движение, представляющее собою, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания. Единственно только на этом конструирующем сам себя пути философия, утверждаю я, способна быть объективной, доказательной наукой. Таким способом я попытался в «*Феноменологии духа*» изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, притом находящееся в плену у внешности. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как являющийся дух, который освобождается на проходимом им пути от своей непосредственности и сращенности с внешним, становится чистым знанием, дающим себе в качестве предмета те самые вышеуказан-

ные чистые сущности, как они суть в себе и для себя. Они суть чистые мысли, мыслящий свою сущность дух. Их самодвижение есть их духовная жизнь и представляет собою то, что конституирует науку и изображением чего она является.

Этим указано внутреннее отношение к логике той науки, которую я называю *феноменологией духа*. Что же касается внешнего отношения между ними, то я полагал, что за первой частью «Системы науки»<sup>2</sup>, содержащей в себе феноменологию, последует вторая часть, которая должна была содержать в себе логику и обе реальные части 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 за нею воспоследует

---

<sup>2</sup> Бамберг и Вюрцбург в издательстве Гебгарда 1807. Во втором издании, которое появится в свет на ближайшей Пасхе, это название будет исключено. Вместо указываемой далее предполагавшейся второй части, которая должна была содержать в себе все другие философские науки, я выпустил после этого в свет «Энциклопедию философских наук», вышедшую в прошлом году третьим изданием. (Это примечание прибавлено Гегелем в 1831 г., когда он готовил 2-е издание своей «Науки логики». Упоминаемое в нем 2-е издание «Феноменологии духа» Гегель не успел подготовить к печати, так как внезапно умер 14 ноября 1831 г. Исправления текста «Феноменологии» доведены были Гегелем лишь до 37-й страницы «Предисловия». С этими исправлениями «Феноменология» была издана учениками Гегеля в качестве II тома Собрания его сочинений (в 1832 г.). «Энциклопедия философских наук» впервые вышла в 1817 г.: третье, расширенное издание ее появилось в 1830 г., за год до смерти Гегеля.)

обработка двух вышеназванных реальных философских наук. Этот первый том «Логики» содержит первую книгу – *учение о бытии*, а затем вторую книгу, *учение о сущности*, как второй отдел первого тома; второй же том будет содержать в себе *субъективную логику*, или *учение о понятии*.

*Нюрнберг, 22 марта 1812 г.*

# Предисловие ко второму изданию

К этой новой обработке «Науки логики», первый том которой теперь выходит в свет, я, должен сказать, приступил с полным сознанием как трудности и предмета самого по себе, а затем и его изложения, так и несовершенства его обработки в первом издании. Сколько я ни старался после дальнейших многолетних занятий этой наукой устранить это несовершенство, я все же чувствую, что имею еще достаточно причин просить читателя быть ко мне снисходительным. Право же на таковое снисхождение может быть прежде всего обосновано тем обстоятельством, что для содержания я нашел в прежних метафизике и логике преимущественно только внешний материал. Хотя эти науки разрабатывались часто и повсюду, – последняя из указанных наук разрабатывается еще и поныне, – все же эта разработка мало касалась спекулятивной стороны, а 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 при-

ходилось начинать все с самого начала. Вышеуказанный же ранее приобретенный материал – уже известные формы мысли – должен рассматриваться как в высшей степени важный подсобный материал (Vorlage) и даже как необходимое условие, как заслуживающая нашу благодарность предпосылка, хотя этот материал лишь кое-где дает нам слабую нить или безжизненные кости скелета, к тому же еще перемешанные между собою 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 него (человека) становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере свойственно его природе логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама его своеобразная *природа*. Но если вообще противопоставлять природу, как физическое духовному, то следовало бы сказать, что логическое есть, наоборот, сверхприродное, проникающее во весь природный обиход 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 обладает богатством логических выражений, и притом своеобразных и от-

дельных, для обозначения самих определений мысли, то это является для него преимуществом перед другими языками. Из предлогов и членов многие уже выражают отношения, покоящиеся на мышлении; китайский язык, как нам сообщают, вовсе не выработал таких частей речи или выработал их очень мало. Указанные частицы, однако, носят совершенно служебный характер, они только немногим более отделены от других слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выявлены в форме существительных и глаголов и таким образом отчеканены так, что получают предметную форму. Немецкий язык обладает в этом отношении большими преимуществами перед другими новыми языками; многие из его слов имеют к тому же еще ту особенность, что обладают не только различными, но и противоположными значениями, так что нельзя не усмотреть в этом даже некоторого спекулятивного духа этого языка: мышлению может только доставлять радость, если оно наталкивается на такого рода слова и находит, что соединение противоположностей, являющееся выводом спекуляции, но представляющее собою для рассудка бессмыслицу, наивным образом выражено уже лексикально в виде *одного* слова, имеющего противоположные значения. Философия вообще не нуждается поэтому в особой терминологии; приходится, правда, заимствовать некоторые слова из иностранных языков; эти слова, однако, благодаря частому употреблению уже получили в на-

шем языке право гражданства, и аффектированный пуризм был бы менее всего уместен здесь, где более чем где-либо, важна суть дела. Успехи образования вообще, и в частности наук, даже опытных и чувственных, хотя эти последние, в общем, движутся в рамках обычных категорий (например, категорий части и целого, вещи и ее свойств и т. п.), постепенно выдвигают также 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 определение мысли «сила», то в новейшее время самую значительную роль играет категория *полярности*, которую, впрочем, слишком *à tort et à travers* (без разбору) втискивают во все, даже в учение о свете<sup>3</sup>; полярность есть определение такого различия, в котором различные *неразрывно* связаны друг с другом. То обстоятельство, что таким образом отошли от формы абстракции, от того тождества, которое сообщает некоей определенности, например силе, самостоятельность, и вместо этого была выдвинута и стала привычным представлением другая форма определения, форма различия, которое вместе с тем продолжает оставаться в тождестве как некое неотделимое от него, – это обстоятельство бесконечно важно. Рассмотрение природы благодаря реальности, ко-

---

<sup>3</sup> Гегель имеет в виду философию природы Шеллинга, в частности сочинение Шеллинга «О мировой душе» (1798 г.; 2-е изд. – 1806 г.; 3-е изд. – 1809 г.), в котором «закон полярности» трактуется как «всеобщий мировой закон».

торуую сохраняют ее предметы, необходимо заставляет фиксировать категории, которых уже нельзя долее игнорировать в ней, хотя при этом имеет место величайшая непоследовательность по отношению к другим категориям, за которыми *также* сохраняют их значимость, и это рассмотрение не допускает того, что легче происходит в науках о духе, не допускает именно, чтобы переходили от противоположности к абстракциям и всеобщностям.

Но хотя, таким образом, логические предметы, равно как и выражающие их слова, суть нечто всем знакомое в области образования, тем не менее, как я сказал в другом месте<sup>4</sup>, то, что *известно* (*bekannt*), еще не есть поэтому *познанное* (*erkannt*); между тем предъявление требования к человеку, чтобы он еще продолжал заниматься тем, что ему уже известно, может даже вывести его из терпения, – а что более известно, чем именно определения мысли, которыми мы пользуемся постоянно, которые приходят нам на язык в каждом произносимом нами предложении? Это предисловие и имеет своей целью указать общие моменты движения познания, исходящего из этого известного, отношение научной мысли к этому природному мышлению. Этих указаний вместе с тем, что содержится в прежнем *введении*, достаточно для того, чтобы дать общее представление о смысле логическо-

---

<sup>4</sup> А именно в предисловии к «Феноменологии духа». В русском переводе под ред. Радлова (СПб. 1913) это место гласит: «Известное вообще потому, что оно известно, не является познанным» (стр. 14).

го познания, то общее представление, которое желают получить о науке, к которой приступают, предварительно, до этой науки, которая уже есть сам предмет (*die Sache selbst*).

Прежде всего следует рассматривать как бесконечный прогресс то обстоятельство, что формы мышления были высвобождены из той материи, в которую они погружены в самосознательном созерцании, представлении, равно как и в нашем вожделении и волении, или, вернее, также и в представляющем вожделении и волении (а ведь нет человеческого вожделения или воления 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 познание их. «Лишь после того, – говорит Аристотель, – как было налицо почти все необходимое и требующееся для жизненных удобств и сношений, люди стали стараться достигнуть философского познания»<sup>5</sup>. «В Египте, – замечает он перед тем, – математические науки рано развились, так как там жреческое сословие было рано поставлено в условия, дававшие ему досуг»<sup>6</sup>. Действительно, потребность заниматься чистыми мыслями предполагает длинный путь, который человеческий дух должен был

---

<sup>5</sup> Гегель цитирует здесь в вольном переводе фразу из «Метафизики» Аристотеля (кн. I, гл. 2, 982 b.). В русском переводе А. В. Кубицкого (М.-Л. 1934) это место находится на 22-й стр.

<sup>6</sup> Там же, кн. I, гл. 1, 981 b. (в переводе Кубицкого, стр. 20).

пройти ранее, она является, можно сказать, потребностью уже удовлетворенной потребности в необходимом, потребностью отсутствия потребности, которой человеческий дух должен был достигнуть, потребностью абстрагировать от материи созерцания, воображения и т. д., от материи конкретных интересов вожеления, влечения, воли, в каковой материи закутаны определения мысли. В тихих пространствах пришедшего к самому себе и лишь в себе пребывающего мышления умолкают интересы, движущие жизнью народов и отдельных людей. «Со многих сторон, – говорит Аристотель в той же связи, – человеческая природа зависима, но эта наука, которой ищут не для какого-нибудь употребления, есть единственная наука, свободная в себе и для себя, и потому кажется, что она как бы не является человеческим достоянием»<sup>7</sup>. Философия вообще еще имеет дело с конкретными предметами – богом, природой, духом – в их мыслях; логика же занимается этими предметами, взятыми всецело особо, в их полнейшей абстрактности. Логика поэтому является обычно предметом изучения для юношества, какое еще не вошло в интересы повседневной жизни, пользуется по отношению к ним досугом и лишь для субъективной своей цели должно заниматься приобретением средств и возможностей для проявления своей активности в сфере объектов указанных интересов, причем и эти занятия еще

---

<sup>7</sup> Там же, кн. I, гл. 2, 982 в. (в переводе Кубицкого, стр. 22). Гегель переставил предложения в этой цитате.

носят теоретический характер. К этим *средствам*, в противоположность вышеуказанному представлению Аристотеля, причисляют и науку логики; усердные занятия ею считаются предварительной работой, местом для этой работы – школа, лишь после окончания которой должны выступить на сцену вся серьезность жизни и деятельность для достижения действительных целей. В жизни переходят к *пользованию* категориями; они понижаются в ранге, лишаются чести рассматриваться особо, а обрекаются на то, чтобы *служить* в деле духовной выработки живого содержания, в создании и сообщении друг другу относящихся к этому содержанию представлений. Они, благодаря своей всеобщности, служат отчасти *сокращениями*, ибо какое бесконечное множество частных внешнего существования и деятельности объемлют собою представления: битва, война, народ или море, животное и т. д.; какое бесконечное множество представлений, деятельностей, состояний и т. д. должно быть сокращено в представлении: бог или любовь и т. д., чтобы благодаря этой концентрации получилась из них *простота* такого единого представления! Отчасти же они служат для более точного определения и нахождения *предметных отношений*, причем, однако, содержание и цель, правильность и истинность вмещающегося мышления ставятся в полную зависимость от самого существующего, и определениям мысли, самим по себе, не приписывается никакой определяющей содержание действенности. Такое употребление категорий, которое

в прежнее время называлось естественной логикой, носит бессознательный характер; а если научная рефлексия отводит им в духе роль служебных средств, то она этим превращает вообще мышление в нечто подчиненное другим духовным определениям. Ведь о наших ощущениях, влечениях, интересах мы не говорим, что они нам служат, а считаем их самостоятельными силами и властями (*Mächte*); так что мы сами состоим в том, чтобы ощущать так-то, желать и хотеть того-то, полагать свой интерес в том-то. У нас, наоборот, может получиться сознание, что мы скорее служим нашим чувствам, влечениям, страстям, интересам и тем паче привычкам, а не 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 такого рода определения души и духа суть *особенные* в противоположность *всеобщности*, в качестве каковой мы себя сознаем и в каковой заложена наша свобода, и начинаем думать, что мы находимся в плену у этих особенностей, что они властвуют над нами. После этого мы тем не менее можем считать, что формы мысли, тянущиеся через все наши представления – будут ли последние чисто теоретическими или содержащими материю, принадлежащую области ощущений, влечений, воли, – служат нам, что мы обладаем ими, а не скорее они нами. Что остается на *нашу* долю против них, каким образом можем *мы*, каким образом могу я возвышать себя *над* ними, как нечто более всеобщее, когда они сами суть всеобщее как

такое? Когда мы влагаем себя в какое-нибудь чувство, какую-нибудь цель, какой-нибудь интерес и чувствуем себя в них ограниченными, несвободными, то областью, в которую мы из них в состоянии выбраться и тем самым выйти назад на свободу, является эта область самодостоверности, область чистой абстракции, мышления. Или если мы хотим говорить о *вещах*, то мы равным образом называем их *природу* или *сущность их понятием*, а последнее существует только для мышления; о понятиях же вещей мы еще гораздо менее решимся сказать, что мы ими владеем или что определения мысли, комплексом которых они являются, служат нам; наша мысль должна, напротив, ограничивать себя сообразно им, и наш произвол или свобода не должны переделывать их по-своему. Стало быть, поскольку субъективное мышление есть наше наивнутреннейшее делание, а объективное понятие вещей составляет самое вещь, то мы не можем выходить за пределы указанного делания, не можем стать выше его, и столь же мало мы можем выходить за пределы природы вещей. Последнее определение мы можем, однако, оставить в стороне; оно совпадает с первым постольку, поскольку оно есть некое отношение нашего мышления к вещи, но только оно дало бы нам нечто пустое, ибо мы этим признали бы вещь правилом для наших понятий, а между тем вещь не может быть для нас не чем иным, кроме как нашим понятием о ней. Если критическая философия понимает отношение между этими тремя терминами так, что мы ставим *мыс-*

ли между нами и вещами, как средний термин, в том смысле, что этот средний термин скорее отгораживает нас от вещей вместо того, чтобы смыкать нас с ними, то этому взгляду следует противопоставить то простое замечание, что как раз эти вещи, которые якобы стоят на другом конце, по ту сторону нас и по ту сторону соотносящихся с ними мыслей, сами суть вещи, сочиненные мыслью (*Gedankendinge*), а как совершенно неопределенные, они суть лишь одна сочиненная мыслью вещь (так называемая вещь в себе), пустая абстракция.

Но сказанного нами будет достаточно для уяснения той точки зрения, с которой исчезает отношение к определениям мысли, как только к полезностям и к средствам. Более важное значение имеет находящийся в связи с указанным отношением дальнейший взгляд, согласно которому их понимают как внешние формы. Проникающая все наши представления, цели, интересы и поступки деятельность мышления происходит, как сказано, бессознательно (естественная логика). Наше сознание имеет перед собою согласно этому взгляду содержание, предметы представлений, то, что заполняет интерес; определения же мысли суть *формы*, которые только находятся *на содержимом*, а не суть само содержимое. Но если верно то, что мы указали выше и с чем, в общем, соглашаются, а именно, если верно, что *природа*, своеобразная *сущность*, как истинно *пребывающее* и субстанциальное в многообразии и случайности явлений и преходя-

щем проявлении есть *понятие* вещи, *всеобщее* в самой этой вещи (как, например, каждый человеческий индивидуум, хотя и есть нечто бесконечно своеобразное, все же имеет в себе *grius* (первичное) всего своего своеобразия, *grius*, состоящее в том, что он в этом своеобразии есть *человек* или как каждое отдельное животное имеет *grius*, состоящее в том, что оно есть *животное*), то нельзя сказать, что осталось бы от такого индивидуума (какими бы многообразными прочими предикатами он ни был снабжен), если бы из него была вынута эта основа (хотя последняя тоже может быть названа предикатом). Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления, – это всеобщее не может рассматриваться *лишь* как безразличная форма, находящаяся *на* некотором содержании. Но эти мысли всех природных и духовных вещей, составляющие само субстанциальное *содержание*, суть еще такое содержание, которое включает в себе многообразные определенности и еще имеет в себе различие души и тела, понятия и относительной реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие, представляющее собою наивнутреннейшее в предметах, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача состоит в том, чтобы осознать эту *логическую* природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем. Инстинктообразное делание отличается от руководимого ин-

теллектом и свободного делания вообще тем, что последнее происходит сознательно; поскольку содержание побудительного мотива выключается из непосредственного единства с субъектом и получает характер стоящей перед ним предметности, постольку возникает свобода духа, который в инстинктообразном действовании мышления, связанный своими категориями, расщепляется на бесконечно многообразную материю. В этой сети завязываются там и сям более прочные узлы, служащие опорными и направляющими пунктами его (духа) жизни и сознания; эти узлы обязаны своей прочностью и мощью именно тому, что они, поставленные перед сознанием, суть в себе и для себя сущие понятия его сущности. Важнейшим пунктом, уясняющим природу духа, является отношение к тому, что он есть *в действительности* не только того, что он есть *в себе*, но и того, чем он *себя знает*; так как дух есть, по существу, сознание, то это знание себя есть основное определение его *действительности*. Вот, следовательно, высшая задача логики: она должна очистить категории, действующие сначала лишь инстинктообразно, как влечения, и осознаваемые духом порозненно, стало быть, как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему, таким образом, порозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них, поднять его к свободе и истине.

То, на что мы указали как на начальный пункт науки, высокая ценность которого, взятого самого по себе, и вместе с

тем как условия истинного познания, признано было уже ранее, а именно рассматривание понятий и вообще моментов понятия, определений мысли, прежде всего в качестве форм, отличных от материи и лишь находящихся на ней, – это рассматривание тотчас же являет себя в самом себе неадекватным отношением к истине, признаваемой предметом и целью логики. Ибо, беря их как простые формы, как отличные от содержания, принимают, что им присуще определение, характеризующее их как конечные и делающее их неспособными схватить истину, которая бесконечна в себе. Пусть истинное в свою очередь сочетано помимо этого в каком бы то ни было отношении с ограниченностью и конечностью – это есть аспект его отрицания, его неистинности и недействительности, как раз его конца, а не утверждения, каковое оно есть, как истинное. По отношению к пустоте чисто формальных категорий инстинкт здравого разума почувствовал себя, наконец, столь окрепшим, что он презрительно предоставляет их познание школьной логике и школьной метафизике, пренебрегая вместе с тем той ценностью, которую рассмотрение этих нитей имеет уже само по себе, и не сознавая того, что, когда он ограничивается инстинктообразным действием естественной логики, а тем более когда он обдуманно (*reflectiert*) отвергает изучение и познание самих определений мысли, он рабски служит неочищенному и, стало быть, несвободному мышлению. Простым основным определением или общим определением формы собрания таких

форм служит *тождество*, которое в логике этого собрания форм признается законом как  $A=A$ , как закон противоречия. Здравый разум в такой мере потерял свое почтительное отношение к школе, которая обладает такими законами истины и в которой их продолжают разрабатывать, что он из-за этих законов насмехается над нею 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 собою одно из главных употреблений рассудка, также упрочилось столь же справедливое сознание, что они по меньшей мере суть безразличные средства, средства, которые приводят также и к заблуждению и которыми пользуется софистика; что, как бы мы ни определяли истину, для высшей, например религиозной, истины они непригодны, что они вообще касаются лишь правильности познания, а не его истинности, хотя было бы несправедливо отрицать, что в познании есть такая область, где они должны обладать значимостью, и что вместе с тем они представляют собою существенный материал для мышления разума.

Неполнота этого способа рассмотрения мышления, оставляющего в стороне истину, может быть устранена лишь привлечением к мыслительному рассмотрению не только того, что обыкновенно причисляется к внешней форме, но вместе с тем также и содержания. Тогда вскоре само собою обнару-

живается, что то, что в ближайшей 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 пустотой, скажем, абстракцией вещи в себе; что оно, наоборот, обладает в самом себе формой и, даже больше того, только благодаря ей одушевленно и обладает содержимым (Gehalt), и что это она же сама превращается в видимость некоего содержания, равно как, стало быть, и в видимость чего-то внешнего на этой видимости содержания. С этим введением содержания в логическое рассмотрение предметом логики становятся уже не *вещи* (Dinge), а *суть* (die Sache), *понятие* вещей. Однако при этом нам могут также напомнить о том, что *имеется* множество понятий, множество сущей. Но ответ на вопрос, чем ограничивается это множество, уже отчасти дан в том, что мы сказали выше, а именно что понятие, как мысль вообще, как всеобщее, есть беспредельное сокращение по сравнению с единичными вещами, как они, их множество, предносятся неопределенному созерцанию и представлению. Отчасти же *некоторое* понятие есть вместе с тем, во-первых, понятие в самом себе, а последнее имеется только в единственном числе и есть субстанциальная основа; но, во-вторых, оно есть некоторое *определенное* понятие, каковая определенность в нем есть то, что выступает как содержание; на самом же деле определенность понятия есть определение формы указанного субстанциального единства, момент формы как целостно-

сти, момент *самого понятия*, составляющего основу определенных понятий. Последнего мы не созерцаем и не представляем себе чувственно; оно есть 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. Логос-то уж менее всего должно оставлять вне науки логики. Поэтому не может зависеть от каприза, вводить ли его в науку или оставлять его за ее пределами. Если те определения мысли, которые суть только внешние формы, рассматриваются нами истинно в них самих, то из этого может получиться в качестве вывода только их конечный характер, неистинность их якобы самостоятельного бытия и, как их истина, понятие. Поэтому, имея дело с определениями мысли, проходящими в нашем духе инстинктообразно и бессознательно и остающимися беспредметными, незамеченными даже тогда, когда они проникают в язык, логическая наука будет одновременно также и реконструкцией тех определений мысли, которые выделены рефлексией и фиксированы ею как субъективные, внешние формы, формы на материи и на содержимом.

Нет ни одного предмета, который, сам по себе взятый, столь поддавался бы такому строгому, имманентно пластическому изложению, как развитие мышления в его необходимости; нет ни одного предмета, который в такой мере требовал бы такого изложения; наука о нем должна была бы в этом отношении превосходить даже математику, ибо ни

один предмет не имеет в самом себе этой свободы и независимости. Такое изложение требовало бы, как это в своем роде имеет место в последовательном движении математики, чтобы ни на одной ступени развития мысли не встречались определения мысли и размышления, которые не порождались бы непосредственно на этой ступени, а переходили бы в нее из предшествующих ступеней. Но, конечно, приходится в общем отказаться от такого абстрактного совершенства изложения. Уже одно то обстоятельство, что наука должна начинать с совершенно простого и, стало быть, наиболее всеобщего и пустого, заставляет требовать, чтобы изложение ее допускало как раз только такие выражения для уяснения простого, которые и сами являются простыми, без всякого дальнейшего добавления хотя бы одного слова; единственно, что по существу дела было бы допустимо, – это отрицательные размышления, которые старались бы не подпускать и удалить все то прочее, что представление или недисциплинированное мышление могли бы сюда привнести. Но такие вторжения в простой, имманентный ход развития мысли, однако, сами по себе случайны, и старания отразить их, стало быть, сами страдают таким случайным характером; да и, помимо того, было бы напрасно стремиться отразить все такого рода вторжения именно потому, что они не касаются сущности дела, и для удовлетворения требования систематичности здесь было бы, по крайней мере, желательно не гоняться за полнотой. Но свойственные нашему современно-

му сознанию беспокойство и разброшенность не допускают, чтобы мы не принимали также более или менее во внимание напрашивающиеся размышления и вторжения. Пластическое изложение требует к тому же пластической способности воспринимания и понимания; но таких пластических юношей и мужей, каких придумывает Платон, таких слушателей, столь спокойно следящих лишь за ходом рассуждения, самоотреченно отказываясь от высказывания *собственных* рефлексий и взбредших на ум соображений, которыми доморощенное мышление нетерпеливо торопится показать себя, нельзя было бы выставить в современном диалоге; еще того менее можно было бы рассчитывать на таких читателей. Мне, напротив, слишком часто встречались такие яростные противники, которые не хотели сообразить такой простой вещи, что взбредшие им в голову мысли и возражения содержат в себе категории, которые сами суть предположения и которые нужно подвергнуть критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими. Отсутствие сознания этого заходит невероятно далеко; оно приводит к основному недоразумению, к тому плохому, т. е. необразованному, способу рассуждения, который, встречаясь с рассмотрением определенной категории, мыслит *нечто другое*, а не эту категорию. Это отсутствие сознания тем не менее может быть оправдано, что такое *другое* есть другие мыслительные определения и понятия, а в системе логики эти другие категории должны были как раз тоже найти себе место, и там они подвергнуты

самостоятельному рассмотрению. Более всего это бросается в глаза в преобладающем числе возражений и нападков, вызванных первыми понятиями или положениями логики, *бытием, ничто* и *становлением*, каковое последнее, хотя оно и само есть простое определение, тем не менее неоспоримо – простейший анализ показывает это – содержит в себе указанные два определения как моменты. Основательность, по видимому, требует, чтобы прежде всего было вполне исследовано начало как то, на чем строится все остальное, и даже требует того, чтобы не шли дальше, прежде чем не будет доказано, что оно прочно, и чтобы, напротив, если этого не будет доказано, было отвергнуто все следующее за ним. Эта основательность обладает также и тем преимуществом, что она необычайно облегчает дело мышления: она имеет перед собою 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; малостью требуемой работы главным образом и подкупает эта столь самодовольная основательность. Это ограничение [критики] простым оставляет свободный простор произвольному мышлению, которое само не хочет оставаться простым, а приводит относительно этого простого свои соображения. Будучи вполне вправе сначала заниматься *только* основоначалом (Prinzip) и, стало быть, не вдаваться в рассмотрение *дальнейшего*, эта основательность сама действу-

ет в своем рассмотрении как раз обратно этому, привлекает к рассмотрению *дальнейшее*, т. е. другие категории, чем ту, которая представляет собою только *основаноначало*, другие предпосылки и предрассудки. Для поучения критикуемого автора излагаются предпосылки вроде того, что бесконечность отлична от конечности, содержание есть нечто другое, чем форма, внутреннее есть не то, что внешнее, а опосредствование также не есть непосредственность, как будто кто-то этого не знает, и притом эти предпосылки не доказываются, а их рассказывают и уверяют, что они справедливы. В таком поучении, как системе обращения [с автором], есть – иначе это нельзя назвать – нечто глупое. По существу же здесь имеется отчасти то неправомерное, что такого рода положения только служат предпосылкой и принимаются сразу, без доказательств; отчасти же и в еще большей мере незнание того, что потребностью и делом логического мышления и является именно исследование того, действительно ли конечное без бесконечного есть нечто истинное, и суть ли *что-либо истинное*, а также *что-либо действительное* такая абстрактная бесконечность, бесформенное содержание и лишенная содержания форма, такое особое внутреннее, которое не имеет никакого внешнего проявления и т. д. Но эти культура и дисциплина мышления, благодаря которым достигается его пластическое отношение [к предмету научного рассмотрения] и преодолевается нетерпение вторгающейся рефлексии, приобретаются единственно только движением

вперед, изучением и проделыванием всего пути развития.

При упоминании о платоновском изложении тот, кто в новейшее время работает над самостоятельным построением философской науки, может ожидать, что ему напомнят рассказ, согласно которому Платон семь раз перерабатывал свои книги о государстве. Напоминание об этом и сравнение, поскольку можно подумать, что это напоминание заключает в себе таковое, могли бы только еще в большей мере вызвать желание, чтобы автору произведения, которое, как принадлежащее современному миру, имеет перед собою более глубокий принцип, более трудный предмет и материал более широкого объема, был предоставлен свободный досуг для перерабатывания его не семь, а семьдесят семь раз. Но, принимая во внимание, что труд писался в условиях заботы о внешне необходимом, что величие и многосторонность современных интересов неизбежно отрывали от работы над ним, что автору приходило даже в голову сомнение, оставляют ли еще повседневная суета и оглушающая болтливость самомнения, тщеславящаяся тем, что она ограничивается этой суетой, свободный простор для соучастия в бесстрастной тишине исключительно только мыслительного 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 так сильно потребность начинать с самой сути дела, без предварительных размышлений, как в науке логики. В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод отличны друг от друга; равным образом и содержание этих наук не начинается абсолютно с самого начала, а зависит от других понятий и находится в связи с облегающим его другим материалом. За этими науками мы, вследствие этого, готовы признавать право говорить лишь лемматически о почве, на которой они стоят, и ее связи, равно как и о своем методе, применять без дальнейших околичностей 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 должны впервые получить свое обоснование лишь в ее рамках. Но в ее содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само *понятие науки*, и притом это

понятие составляет ее последний результат; она поэтому не может сказать наперед, что она такое, а лишь все ее изложение рождает впервые это знание о ней самой как ее последнее слово и как ее завершение. И точно так же ее предмет, *мышление*, или, говоря определеннее, *мышление, постигающее в понятиях*, рассматривается по существу внутри нее; понятие этого мышления порождает себя в ходе ее развертывания и, стало быть, не может быть предпослано. То, что мы предпосылаем здесь в этом введении, не имеет поэтому своей целью дать, скажем, обоснование понятия логики или дать наперед научное оправдание ее содержания и метода, а ставит себе целью путем некоторых разъяснений и размышлений в рассуждающем и историческом духе растолковать представлению ту точку зрения, с которой следует рассматривать эту науку.

Если в общем логику признают наукой о мышлении, то под этим понимают, что это мышление представляет собой лишь *голую форму* некоторого познания, что логика абстрагирует от всякого *содержания* и так называемая вторая *составная часть* всякого познания, *материя*, должна быть дана откуда-то извне, что, следовательно, логика, от какой-то эта материя всецело независима, может только указать формальные условия истинного познания, но не может содержать в себе самой реальной истины, не может даже быть *путем* к реальной истине, так как именно существенное в истине, содержание, лежит вне ее.

Но, во-первых, неудачно уже то выражение, что логика абстрагирует от всякого *содержания*, что она только учит правилам мышления, не имея возможности вдаваться в рассмотрение мыслимого и его характера. Ибо раз утверждают, что ее предметом служат мышление и правила мышления, то ведь выходит, что она в них непосредственно имеет свое, ей лишь свойственное содержание; в них она имеет также и вышеназванную вторую составную часть познания, некую материю, характер которой ее интересует.

А во-вторых, нужно сказать вообще, что представления, на которых до сих пор основывалось понятие логики, отчасти уже отошли в прошлое, отчасти им давно пора полностью сойти со сцены, давно пора, чтобы понимание этой науки исходило из более высокой точки зрения и чтобы она получила совершенно измененный вид.

Понятие логики, которого придерживались до сих пор, основано на раз и навсегда принятой обычным сознанием предпосылке о раздельности *содержания* познания и его *формы*, или, иначе сказать, *истины* и *достоверности*. Предполагается, *во-первых*, что материя познания имеется налицо, как некий готовый мир, вне мышления, сама по себе, что мышление, взятое само по себе, пусто, приходит к указанной материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней приобретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием.

*Во-вторых*, эти две составные части (ибо предполагает-

ся, что они находятся между собою в отношении составных частей и познание составляется из них механически или в лучшем случае химически) находятся согласно этому воззрению в следующем иерархическом отношении: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, могущее для своей действительности вполне обойтись без мышления, тогда как мышление есть, напротив, нечто ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно в качестве мягкой неопределенной формы должно сделать себя соответственным своей материи. 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, приспособляться к нему.

*В-третьих*, так как различие материи и формы, предмета и мышления не оставляется в указанной туманной неопределенности, а берется в более определенном смысле, то выходит, что каждая из них представляет собою отделенную от другой сферу. Поэтому мышление, воспринимая и формируя материю, не выходит за свои пределы, остается в своем восприятии последней и в приспособлении к ней некоторым собственным видоизменением, не становится вследствие этого своим другим; а самосознательный процесс определения уж во всяком случае принадлежит лишь ему. Оно (мышление), стало быть, даже в своем отношении к предмету не выходит за себя, не переходит к предмету; по-

следний как некая вещь в себе остается чем-то всецело по-  
пусторонним мышлению.

Эти взгляды на отношение между субъектом и объектом  
служат выражением тех определений, которые составляют  
природу нашего обычного, являющегося сознания. Но когда  
эти предрассудки переносятся в область разума, как будто и  
в нем имеет место то же самое отношение, как будто это от-  
ношение истинно само по себе, – когда, говорю я, эти взгля-  
ды переносятся в область разума, они оказываются теми за-  
блуждениями, опровержением которых, проведенным через  
все части духовного и природного универсума, является фи-  
лософия или, правильнее сказать, оказываются заблуждени-  
ями, от которых следует освободиться до того, как присту-  
пить к философии, так как они заграждают вход в нее.

Прежняя метафизика имела в этом отношении более вы-  
сокое понятие о мышлении, чем то, которое сделалось ходя-  
чим в новейшее время. Она клала именно в основание сво-  
его понимания воззрение, согласно которому то, что позна-  
ется мышлением о и в предметах, единственно и есть в них  
истинно истинное; следовательно, таким истинным служат  
не предметы в своей непосредственности, а предметы, воз-  
веденные сначала в форму мышления, предметы как мысли-  
мые. Эта метафизика, стало быть, считала, что мышление и  
определения мышления суть не нечто чуждое предметам, а,  
наоборот, их сущность, или, иначе говоря, считала, что *ве-  
щи* и *мышление* о них сами по себе совпадают (как и наш

язык выражает их сродство<sup>8</sup>), что мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей суть одно и то же.

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, следовательно, разделяющий рассудок, который упорствует в своих разделениях. Обращенный против разума, он ведет себя как *обыкновенный здравый смысл* и выдвигает свой взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности, мысли суть *только* мысли в том смысле, что только чувственное восприятие впервые сообщает им содержательность (Gehalt) и реальность, что разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химерические домыслы<sup>9</sup>. В этом отречении разума от самого себя утрачивается понятие истины, его (разум) ограничивают познанием исключительно только субъективной истины, только явления, только чего-то такого, чему не соответствует природа самой вещи; *знание* обратилось вспять, упало на степень *мнения*.

Однако этот оборот, принятый познанием и представляю-

---

<sup>8</sup> Dinge (вещи) и Denken (мышление) имеют некоторое сходство в своем звучании и начертании. На это намекает Гегель. – *Прим. перев.*

<sup>9</sup> Ср. выше замечание Гегеля об «экзотерическом учении кантовской философии» на стр. 1.

щийся потерей и шагом назад, имеет более глубокое основание, на котором вообще покоится возведение разума в высший дух новейшей философии. А именно основание вышеуказанного, ставшего всеобщим представления, следует искать в правильном усмотрении того, что определения рассудка *необходимо сталкиваются* с самими собою. Вышеупомянутая рефлексия заключается в том, что выходит *за пределы* конкретно непосредственного и *определяет* и *разделяет* его. Но она необходимо должна *равным образом* выходить и *за пределы* этих своих *разделяющих* определений, и прежде всего, *соотносить* их. В стадии (auf den Standpunkte) этого соотношения выступает наружу их столкновение. Это совершаемое рефлексией соотношение принадлежит в себе к разуму. Возвышение над указанными определениями, достигающее усмотрения их столкновения, есть великий отрицательный шаг к истинному понятию разума. Но это не доведенное до конца усмотрение создает недоразумение, будто именно разум и впадает в противоречие с собою; оно не познает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностями рассудка и их разрешение. Вместо того чтобы сделать отсюда последний шаг ввысь, познание неудовлетворительности рассудочных определений обратилось в бегство назад, к чувственному существованию, ошибочно полагая, что в нем оно обладает устойчивым и единым. Но так как, с другой стороны, это познание признает себя познанием только явлений, то оно тем самым соглашается, что чув-

ственное существование неудовлетворительно, но вместе с тем предполагает, будто, хотя вещи в себе и не познаются, все же внутри сферы явлений получается правильное познание. Выходило, как будто различны только *роды предметов*, и один род предметов, а именно вещи в себе, не познается, другой же род предметов, а именно явления, оказывается познаваемым. Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное усмотрение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен усматривать не истинное, а только ложное. Если признать, что такое высказывание было бы несуразно, то следует также признать, что не менее несуразно истинное познание, не познающее предмета, как он есть в себе.

*Критика форм рассудка* привела к вышеуказанному выводу, что эти формы не имеют *применения к вещам в себе*. Это может иметь только тот смысл, что эти формы суть в самих себе нечто неистинное. Но так как эта критика продолжает считать их значимыми для субъективного разума и для опыта, то она в них самих не произвела никакой перемены, а оставляет их для субъекта в том же виде, в каком они прежде обладали значимостью для объекта. Но если они недостаточны для познания вещи в себе, то рассудок, которому, как утверждает эта критика, они принадлежат, должен был бы еще менее охотно допускать их и довольствоваться ими. Если они не могут быть определениями вещи в себе, то они еще того менее могут быть определениями рассудка, за

которым мы должны были бы признать, по крайней мере, достоинство некоторой вещи в себе. Определения конечности и бесконечности одинаково сталкиваются между собою, 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 образуют все равно серое, смешаем ли мы их вместе на стене или только на палитре. Если наше представление о *мире* разрушается, 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 противоречивым в самом себе, чем-то разрушающимся. Характер материй или предметов, к которым мы стали бы их применять или в которых они находятся, не может составлять здесь какой бы то ни было разницы, ибо предмет имеет в себе противоречие только через указанные определения и согласно им.

Вышеуказанная критика, стало быть, удалила формы объективного мышления только из предметов, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно она не рассмотрела этих форм, взятых самих по себе, согласно их своеобразному содержанию, а прямо заимствовала их лемматически из субъективной логики. Таким образом, не было и речи о выводе их в них самих или хотя бы о выводе их как субъективно-логических форм, а еще менее о диалектическом их рассмотрении.

Более последовательно проведенный трансценденталь-

ный идеализм познал никчемность еще сохраненного критической философией призрака *вещи в себе*, этой абстрактной, оторванной от всякого содержания тени, и он поставил себе целью окончательно его уничтожить<sup>10</sup>. Эта философия, кроме того, 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 нею и от той начатой попытки и разработки чистой науки.

Но всецело вне всякого отношения к метафизическому значению рассматривается то, что обыкновенно понимают под логикой. Эта наука в том состоянии, в каком она еще находится, не имеет того рода содержания, которое признается в обычном сознании реальностью и некоей истинной вещью. Но не вследствие этого она есть формальная, лишенная всякой содержательной истины наука. Ведь в той материи, которой в ней не находят и отсутствию которой обыкновенно приписывают ее неудовлетворительность, мы и помимо этого не должны искать истины. Бессодержательность логических форм получается единственно только вследствие способа их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются вместе в органическом единстве, то они представляют собою мертвые формы, и в них не обитает дух, со-

---

<sup>10</sup> Гегель имеет в виду философию И. Г. Фихте, который был еще жив, когда Гегель писал свою «Науку логики» (1812).

ставляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им недостает самородного содержания – материи, которая была бы в самой себе содержанием. 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 такой субстанциальной сущности вне логики. Но в действительности сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое сцепляет в себе все абстрактные определения, и он есть их самородное, абсолютно конкретное единство. Нет, следовательно, надобности далеко искать то, что обыкновенно называют материей. Если логика, как утверждают, лишена содержания, то это вина не предмета логики, а исключительно только способа его понимания.

Это размышление дает нам возможность приступить к указанию той точки зрения, с которой мы должны рассматривать логику, поскольку эта точка зрения отличается от прежней трактовки этой науки и представляет собою ту единственно истинную точку зрения, на которую она впредь должна быть поставлена раз навсегда.

В «Феноменологии духа» я изобразил 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 это оправдание получено 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. Рассуждательское обоснование или разъяснение понятия науки может самое большее дать лишь то, что последнее будет поставлено перед представлением и о нем будут получены исторические сведения; но дефиниция науки, или, говоря более определенно, логики, имеет свое *доказательство* исключительно только в вышеуказанной необходимости ее происхождения. Та дефиниция, которой какая-либо наука начинает абсолютно с самого начала, не может содержать в себе ничего другого, кроме как определенного корректного выражения того, что, *как известно* и *общепризнано*, *представляют себе* под предметом и целью этой науки. Что под этим предметом и целью представляют себе именно то-то, это есть историческое уверение, в отношении которого можно сослаться единственно только на то, что то или другое является призванным, или, собственно говоря, в порядке просьбы предложить читателю, чтобы он считал то или другое признанным. В действительности это вовсе не прекращает того, что то тут, то там отдельные авторы приводят какой-нибудь новый случай или пример, показывающий, что под таким-то выражением нужно понимать еще нечто большее и другое и что, следовательно, в его дефиницию следует

включить еще одно более частное или более общее определение и согласно с этим должна быть перестроена и наука. При этом, далее, только от рассуждательства зависит то, до какой границы и в каком объеме те или иные определения должны быть включены или исключены; само же рассуждательство имеет перед собою на выбор многообразнейшие и различнейшие мнения, относительно которых, в конце концов, единственно только произвол может давать решающее заключение. При этом способе начинать науку с ее дефиниции не заходит и речи о потребности показать *необходимость ее предмета* и, следовательно, также и ее самой.

Итак, понятие чистой науки и его дедукция берутся в настоящем произведении как предпосылка постольку, поскольку «Феноменология духа» представляет собою не что иное, как эту дедукцию. Абсолютное знание есть *истина* всех способов сознания, потому что, как к этому привело описанное в «Феноменологии духа» шествие сознания, лишь в абсолютном знании полностью растворилась различенность *предмета* и *достоверности* самого себя, и истина стала равной этой достоверности, равно 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 последняя есть также и вещь (*die Sache*) *в самой себе*, или вещь (*die Sache*) *в самой себе*, поскольку последняя есть также и чистая мысль. В каче-

стве науки истина есть чистое развивающееся самосознание, имеет образ самости, так что *в себе и для себя сущее есть* *знаемое понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее.*

Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому столь мало формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что, наоборот, только ее содержание и есть абсолютно истинное, или, если еще угодно пользоваться словом «материя», истинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть, наоборот, чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логику согласно этому 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 есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа.*

Анаксагор восхваляется как тот, который впервые высказал ту мысль, что *нус, мысль*, есть основоначало (Prinzip) мира, что мы должны определять сущность мира как мысль. Он этим положил основание тому интеллектуальному воззрению на Вселенную, чистой формой которого должна быть *логика*. В ней мы имеем дело не с мышлением о чем-то таком, что лежало бы в основании и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые якобы дают толь-

ко *признаки* истины, а необходимые формы и собственные определения мышления суть само содержание, сама высшая истина.

Для того чтобы представление, по крайней мере, понимало, в чем дело, следует отбросить в сторону мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Такой характер осязаемости вносят, например, даже в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении бога, толкуя их так, будто они суть как бы существующие вещи, но существующие в некотором другом мире или области, вне которой находится мир действительности, обладающий отличною от этих идей и только благодаря этой отличности реальною субстанциальностью. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, не что иное, как понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; аспект (*Seite*) осязаемости и чувственного вне-себя-бытия принадлежит этой ничтожной стороне (*Seite*).

Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат в себе не определения, находящиеся лишь в познающем субъекте, а определения предмета, составляющие его наисущественнейшую, наисобственнейшую природу. Или другой пример: когда умозаключают от данных определений к другим, то принимают, что

определения, полученные в результате умозаключения, не суть нечто внешнее и чуждое предмету, а что, напротив, они принадлежат самому этому предмету, что этому мышлению соответствует бытие. Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозаключения, дефиниции, разделения и т. д. в основании лежит предпосылка, что они суть формы не только самосознательного мышления, но и предметного смысла (*Verstandes*). «Мышление» есть выражение, под которым разумеется, что содержащиеся в нем определения приписываются преимущественно сознанию. Но поскольку 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, постольку признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

Критическая философия, правда, уже превратила *метафизику* в *логику*; однако она, подобно позднему идеализму<sup>11</sup>, из страха перед объектом придала, как мы уже сказали выше, логическим определениям существенно субъективное значение; вследствие этого они вместе с тем оставались обремененными тем объектом, которого они стремились избежать, и в них оставалась как некоторое потустороннее вещь в себе, оставался бесконечный толчок. Но освобождение от противоположности сознания [и его предмета], которое наука должна иметь возможность предположить, под-

---

<sup>11</sup> Имеется в виду субъективный идеализм И. Г. Фихте.

нимает определения мысли выше этой робкой, незавершенной точки зрения и требует, чтобы их рассматривали такими, каковы они суть в себе и для себя, без такого рода ограничения и отношения, требует, чтобы их рассматривали как логическое, как чисто разумное.

*Кант* в одном месте<sup>12</sup> считает логику, а именно тот агрегат определений и положений, который в обычном смысле носит название логики, счастливой тем, что она сравнительно с другими науками достигла такого 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 по всем признакам, по-видимому, закончена и завершена. 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 к сокращениям, – то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем больше 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 научный дух во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его

---

<sup>12</sup> «Критика чистого разума», предисловие ко 2-му изд., стр. VIII (во 2-м изд. перевода Лосского, Петроград, 1915, стр. 9).

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. Мы имеем право сказать, что в том виде, в каком логика излагается в учебниках, она как со стороны своей формы, так и со стороны своего содержания сделалась предметом презрения. Ее еще тащат за собою больше вследствие смутного чувства, что совершенно без логики нельзя вообще обойтись, и вследствие продолжающейся привычки к традиционному представлению о ее важности, чем из убеждения, что то обычное содержание и занятие теми пустыми формами имеет ценность и приносит пользу.

Расширение, которое она получала в продолжение некоторого времени благодаря добавлению психологического, педагогического и даже физиологического материала, было затем признано почти всеми за искажения. Взятая сама по себе большая часть этих психологических, педагогических, физиологических наблюдений, законов и правил – все равно, излагались ли они в логике или в какой-либо другой науке, – должна представляться очень пустой и тривиальной. А уж такие, например, правила, что следует продумывать и подвергать критическому разбору прочитываемое в книгах или слышанное, что, кто плохо видит, должен приходить на

помощь своим глазам и надевать очки (правила, дававшиеся учебниками в так называемой прикладной логике, и притом с серьезным видом разделенные на параграфы, дабы люди достигли истины), – уж такие правила должны представляться излишними всем, кроме разве автора учебника или преподавателей, не знающих, как расширить слишком краткое и мертвенное содержание логики<sup>13</sup>.

Что же касается этого содержания, то мы уже указали выше, почему оно так плоско. Даваемые им застывшие определения считаются незыблемыми и приводятся лишь во внешнее взаимоотношение друг с другом. Вследствие того что в суждениях и умозаклучениях операции сводятся главным образом к количественной стороне определений и обосновываются только ею, все оказывается покоящимся на внешнем различии, на голом сравнении, все становится совершенно аналитическим способом рассуждения и лишенным понятия вычислением. Дедукция так называемых правил и законов, в особенности законов и правил умозаклучения,

---

<sup>13</sup> Гегель имеет в виду логические сочинения Христиана Вольфа (1679–1754) и его последователей. К этому месту текста в 1-м издании «Науки логики» (Нюрнберг, 1812) имелось следующее примечание Гегеля: «Одна только что появившаяся новейшая обработка этой науки – «Система логики» Фриса – возвращается к антропологическим основам. Крайняя поверхностность лежащего в основе этой «Системы логики» представления или мнения самого по себе, а равно и его разработки избавляет меня от труда в какой бы то ни было мере считаться с этим лишенным всякого значения произведением». Упомянутая в этом примечании «Система логики» Я. Ф. Фриса (1773–1843) вышла 1-м изданием в 1811 г., 2-м изданием в 1819 г., 3-м – в 1837 г.

немногим лучше, чем перебирание палочек неравной длины в целях их сортирования и соединения сообразно их величине или чем служащее игрой детей подборание подходящих частей разнообразно 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 обладает значением, – берутся как нечто такое, что ни в самом 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 в себе примерно столь же много или столь же мало мыслей, как и соображение о том, может ли иметь место 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 носит примерно форму опытной науки. Опытные науки нашли для того, чем они должны быть, свой особый метод, метод дефинирования и классифицирования своего материала, насколько это возможно. Чистая математика также имеет свой метод, который подходит для ее абстрактных пред-

метов и для тех количественных определений, единственно в которых она их рассматривает. То существенное, что можно сказать об этом методе и вообще о низшем характере той научности, который может иметь место 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 внешний ход чуждого понятию количества ходом понятия, что само по себе противоречиво. До сих пор философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с завистью на систематическое сооружение математики и, как мы сказали, пробовала заимствовать у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собою лишь смесь данного материала, опытных положений и мыслей, или, наконец, выходила из затруднения тем, что грубо отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может служить истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть сознание о форме внутреннего самодвижения ее содержания. Я в «Феноменологии духа» дал образчик этого метода в применении к более конкретному предмету, к *сознанию*<sup>14</sup>. Там я показал образы сознания, каждый из которых в своей реализации вместе с тем разлагает самого себя, имеет своим результатом свое собственное

---

<sup>14</sup> Позднее же – в применении и к другим конкретным предметам и, соответственно, частям философии.

отрицание, – и тем самым перешел в некоторый высший образ. Единственно нужным для того, *чтобы получить научное поступательное движение*, – и о приобретении совершенно *простого* усмотрения которого следует главным образом стараться, – является познание логического положения, что отрицательное вместе с тем также и положительно или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а, по существу, только в отрицание своего *особенного* содержания, или, еще иначе, что такое отрицание есть не всяческое отрицание, а *отрицание определенной вещи*, которая разлагает себя, что такое отрицание есть, следовательно, определенное отрицание и что, стало быть, в результате содержится по существу то, результатом чего он является; и это, собственно говоря, есть по существу тавтология, ибо в противном случае он был бы чем-то непосредственным, а не результатом. Так как получающееся в качестве результата отрицание есть *определенное* отрицание, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно есть новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит в себе старое понятие, но содержит в себе более, чем только это понятие, и есть единство его и его противоположности. Таким путем должна вообще 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 себе самой эта система, не допускает еще многих усовершенствований, большой обработки в частности, но я знаю вместе с тем, что он является единственно истинным. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо движет себя вперед содержание внутри себя, *диалектика, которую оно имеет в самом себе*. Ясно, что никакие изложения не могут считаться научными, если они не следуют по пути 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, отделов и глав, данные в настоящем сочинении, равно как и связанные с ними объяснения, делаются для предварительного обзора и что они, собственно говоря, обладают только *исторической* ценностью. Они не входят в состав содержания и корпуса науки, а суть резюме, сделанное внешней рефлексией, которая уже прошла по всему целому, знает поэтому наперед порядок следования его моментов и указывает их еще прежде, чем они введут себя благодаря самой сути дела.

В других науках такие данные наперед определения и подразделения, взятые сами по себе, также суть не что иное, как такие внешние указания; но эти науки отличаются от философии тем, что даже и внутри их эти данные наперед опреде-

ления и подразделения не поднимаются выше такого характера. Даже в «Логике» мы читаем, например: «Логика имеет два главных отдела, общую часть и методику». А затем в общей части мы без дальнейших околичностей встречаем такие *заголовки*, как «Законы мышления», и далее, *первая глава* – «О понятиях». Первый раздел: «О ясности понятий» и т. д. Эти данные без всякой дедукции, без всякого обоснования определения и подразделения образуют систематический остов и всю связь подобных наук. Такого рода логика видит свое призвание в том, чтобы говорить, что понятия и истины должны быть *выведены* из принципов; но в том, что она называет методом, нет и намека на мысль о выведении. Порядок состоит здесь примерно в том, что однородное сводится вместе, рассмотрение более простого предпосылается рассмотрению сложного, и в других подобного рода внешних соображениях. А в отношении внутренней необходимой связи дело ограничивается перечнем названий отделов, 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, также сами по себе не имеют никакого другого значения, помимо предварительного заявления о последующем содержании. Но помимо этого при рассмотрении самого ее предмета должны в ней найти себе место *необходимость* связи и *имманентное возникновение* различий, ибо они входят

в собственное поступательное движение понятия.

Тем, с помощью чего понятие ведет само себя дальше, является то вышенамеченное отрицательное, которое оно имеет в самом себе; это составляет подлинно диалектическое. *Диалектика*, которая рассматривалась как некоторая обособленная часть логики и относительно цели и точки зрения которой господствовало, можно сказать, полнейшее непонимание, получает благодаря этому совсем другое положение. И *платоновская* диалектика даже в «Пармениде», а в других произведениях еще прямее, также имеет своей целью отчасти только разлагание и опровержение ограниченных утверждений через них же самих, отчасти же имеет вообще своим результатом ничто. Обыкновенно видят в диалектике лишь внешнее и отрицательное делание, не принадлежащее к составу самого предмета рассмотрения, вызываемое только тщеславием, как некоторой субъективной страстью колебать и разлагать прочное и истинное, или видят в ней, по крайней мере, нечто, приводящее к ничто, как к тому, что показывает тщету диалектически рассматриваемого предмета.

*Кант* отвел диалектике более высокое место, и эта сторона его философии принадлежит к величайшим его заслугам. Он освободил ее от видимости произвола, который, согласно обычному представлению, присущ ей, и изобразил ее как некоторое *необходимое делание разума*. Пока ее считали только умением проделывать фокусы и вызывать иллю-

зии, до тех пор предполагалось, что она просто ведет фальшивую игру и вся ее сила состоит в том, что ей удается прикрыть обман, и выводы, к которым она приходит, получаются хитростью и представляют собою субъективную видимость. Диалектические рассуждения Канта в отделе об антиномиях чистого разума оказываются, правда, не заслуживающими большой похвалы, если присмотреться к ним ближе, как мы в дальнейшем это сделаем в настоящем произведении более пространно; однако положенная им в основание общая идея состоит в *объективности видимости и в необходимости противоречия*, принадлежащего к природе определений мысли. Правда, у Канта противоречие носит такой характер лишь постольку, поскольку разум применяет эти определения к *вещам в себе*; но ведь как раз то, что они суть в разуме и по отношению к тому, что есть в себе, и есть их природа. Этот результат, *понимаемый в его положительной стороне*, 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 диалектики, то его конечным выводом оказывается лишь известное утверждение, что разум неспособен познать бесконечное; странный вывод: так как бесконечное есть разумное, то это значит сказать, что 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 есть важнейшая, но для еще неискушенной, несвободной силы мышления также и труднейшая сторона. Если эта сила мышления еще не окончила дела своего освобождения от чувственно-конкретного представления и от рассуждательства, 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 держаться в своем методе вышеупомянутых подразделений, а в отношении ближайшего содержания – определений, получающихся касательно отдельных понятий, не вдаваясь пока в диалектическую сторону. Оно стало бы похожим по своему внешнему облику на обычное изложение этой науки, но, впрочем, отличалось бы также и от последнего по своему содержанию, и все еще служило бы к тому, чтобы упражнять хотя и не спекулятивное, но все же абстрактное мышление; а ведь обычная логика, изложение которой сделалось популярным благодаря психологическим и антропологическим добавкам, не достигает даже и этой цели. То изложение логики доставляло бы уму образ методически упорядоченного целого, хотя сама душа, имеющая свою жизнь в диалектическом, душа этого построения – метод – в нем отсутствовала бы.

Касательно *образовательного значения логики и отношения индивидуума к ней* я сделаю в заключение еще то замеча-

ние, что эта наука, подобно грамматике, выступает в двух видах и, сообразно с этим, имеет двоякого рода ценность. Она представляет собою одно для того, кто впервые приступает к ней и вообще к наукам, и нечто другое для того, 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 изолированное множество определений, показывающих только ценность и значение того, что заключается в их непосредственном смысле; познание не познает в них ближайшим образом ничего, кроме них. Напротив, кто владеет вполне каким-нибудь языком и вместе с тем знает также и другие языки, которые он сопоставляет с первым, только тот и может почувствовать дух и образование народа в грамматике его языка; те же самые правила и формы имеют теперь для него наполненную содержанием, живую ценность. Он может сквозь грамматику познать выражение духа вообще, логику. Точно так же, кто только приступает к науке, находит сначала в логике изолированную систему абстракций, ограничивающуюся самой собой, не захватывающую других познаний 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 облике, в бесцветной, холодной простоте ее чистых определений кажется скорее чем-то исполняющим

все что угодно, но не это обещание, и являющимся бессодержательным в сопоставлении с этим богатством. При первом знакомстве с логикой ее значение ограничивают только ею самой; ее содержание признается только изолированным рассмотрением определений мысли, *наряду* с которыми другие научные занятия представляют собою особую материю и самостоятельное содержание, на которые логическое имеет лишь некоторое формальное влияние, да притом такое влияние, которое больше сказывается само собою и в отношении которого уже во всяком случае можно в крайности обойтись без научного строя логики и его изучения. Другие науки отбросили в целом метод, по всем правилам искусства превращающий их в последовательный ряд дефиниций, аксиом, теорем и их доказательств и т. д.; так называемая естественная логика являет в них свою силу самостоятельно и обходится без особого, направленного на само мышление познания. И, наконец, материал и содержание этих наук, взятые сами по себе, уж во всяком случае остаются независимыми от логического и являются также и более привлекательными для ощущения, чувства, представления и всякого рода практических интересов.

Таким образом, логику приходится во всяком случае первоначально изучать как нечто такое, что мы, правда, понимаем и что является для нас убедительным, но в чем мы не находим сначала большого объема, большой глубины и более широкого значения. Лишь благодаря более глубокому зна-

комству с другими науками логика поднимается для субъективного духа на подобающую высоту, выступает не только как абстрактно всеобщее, но как всеобщее, охватывающее собою также и богатство особенного, подобно тому, как одно и то же нравоучительное изречение в устах юноши, понимающего его совершенно правильно, не имеет для него того значения и охвата, которые оно имеет для ума умудренного жизнью зрелого мужа, видящего в нем выражение всей силы заключенного в нем содержания. Таким образом, логическое получает полную оценку своего значения лишь благодаря тому, что оно сделалось результатом опыта наук. Этот опыт являет духу это логическое как всеобщую истину, являет его не как некоторое *особое* ведение, стоящее *наряду* с другими материями и реальностями, а как сущность всего этого прочего содержания.

Хотя логика в начале ее изучения не существует для духа в этой сознательной силе, он все же отнюдь не в меньшей мере воспринимает в себя благодаря этому изучению ту силу, которая ведет его ко всяческой истине. Система логики есть царство теней, мир простых сущностей, освобожденный от всякой чувственной конкретности. Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютная культура и дисциплинирование сознания. Последнее занимается здесь делом, далеким от чувственных созерцаний и целей, от чувств, от мира представлений, носящих лишь характер мнения. Рассматриваемое со своей от-

рицательной стороны, это занятие состоит в недопущении случайности рассуждательского мышления и произвольного взбредания в голову и признания правильными тех или других из противоположных оснований.

Но главным результатом этого занятия является то, что мысль приобретает благодаря ему 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 сведений и наук в разумную форму, понимать и удерживать их в том, что в них существенно, отбрасывать внешнее и, таким образом, извлекать из них логическое, или, что то же самое, наполнять приобретенную прежде посредством изучения абстрактную основу логического содержимым всяческой истины и сообщать ему (логическому) ценность такого всеобщего, которое уже больше не стоит как некое особенное наряду с другими особенными, а возвышается над всеми этими особенностями и составляет их сущность, абсолютно истинное.

# Общее подразделение логики

Из того, что нами было сказано о *понятии* этой науки и о том, где должно находить себе место его оправдание, вытекает, что здесь общее *подразделение* может быть лишь *предварительным*, может быть указано как бы лишь постольку, поскольку автор уже знаком с этой наукой и потому в состоянии здесь наперед указать *исторически*, в какие основные различия определит себя понятие в ходе своего развития.

Можно, однако, попытаться наперед сделать в общем понятным то, что требуется для *подразделения*, хотя и для этого приходится прибегать к методу, делающемуся совершенно понятным и получающему свое полное оправдание только в рамках самой науки. Итак, прежде всего следует напомнить, что мы здесь исходим из предпосылки, что *подразделение* должно находиться в связи с *понятием* или, вернее, лежать в нем самом. Понятие не неопределенно, а *определено* в самом себе, подразделение же выражает в *развитом* виде эту его *определенность*; оно есть его суждение<sup>15</sup>, не суждение о каком-нибудь внешне взятом предмете, а процесс суждения (das Urteilen), 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

---

<sup>15</sup> Urteil (суждение) буквально перво-часть, urteilen (судить) – перво-делить. – Прим. перев.

треугольники, не заключаются в определенности самого треугольника, т. е. в том, что обыкновенно называют понятием треугольника, точно так же, как в том, что принимают за понятие животного вообще или за понятие млекопитающего, птицы и т. д., не заключаются те определения, по которым животные подразделяются на млекопитающих, птиц и т. д., а эти классы – на дальнейшие роды. Такие определения берутся из другого источника, из эмпирического созерцания; они приводят к вышеупомянутым так называемым понятиям извне. В философской же трактовке деления само понятие должно показать себя содержащим в себе источник его (*деления*) происхождения.

Но самое понятие логики, как указано во введении, есть 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 в нем знаема как преодоленная противоположность сознания о некоем субъективно *само по себе существующем* и сознания о некоем втором таком же *существующем*, о некоем объективном, и бытие знаемо как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие – как истинное бытие. Это, стало быть, те два *момента*, которые содержатся в логическом. Но они теперь знаемы, как существующие *нераздельно*, а не, как в сознании, как существующие каж-

дое *также и само по себе*. Только благодаря тому, что они вместе с тем знаемы как *отличные* друг от друга (однако не сущие сами по себе), их единство не абстрактно, мертвенно, неподвижно, а конкретно.

Это единство составляет логический принцип вместе с тем и в качестве *стихии* (Element), так что развитие вышеуказанного различия, которое сразу же имеется в ней, совершается только *внутри* этой стихии. Ибо так как подразделение, как было сказано, есть *суждение* понятия, полагание уже имманентного ему определения и, стало быть, его различия, то это полагание не должно пониматься как обратное разложение указанного конкретного единства на его определения, которые должны были бы считаться существующими сами по себе, ибо это было бы здесь пустым возвращением к прежней точке зрения, к противоположности сознания. Нет. Последняя уже преодолена; вышеуказанное единство остается стихией [логического], и из него уже больше не выходит то различие, которое составляет неотъемлемую черту подразделения и вообще развития. Тем самым определения, которые прежде (на *пути к истине*), как бы их ни определяли в каком-либо другом отношении, были *существующими* сами по себе, 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*. Они поэтому в самом своем различии остаются *в себе* целостным понятием, и последнее полагает-

ся в подразделении только под своими собственными определениями.

Таким образом, целостное понятие 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 только конкретные формы – в мыслящем человеке, но уже также, хотя и не как *сознательное* и еще того менее как *знаемое* понятие, в чувствующем животном и в органической индивидуальности вообще; понятием же *в себе* оно бывает лишь в неорганической природе). Логику, согласно этому, следовало бы прежде всего делить на логику *понятия* как *бытия* и *понятия* как *понятия*, или, пользуясь хотя обычными, но и самыми неопределенными, а потому и самыми многозначными выражениями, на *объективную* и *субъективную* логику.

Но далее, сообразно с лежащей в основании 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, которое (понятие), таким образом, еще не положено как *таковое* для

себя, а вместе с тем обременено непосредственным бытием как неким также и внешним ему бытием. Это – *учение о сущности*, помещающееся посередине между учением о бытии и учением о понятии. В общем подразделении предлагаемого логического произведения оно помещено еще в *объективной* логике, поскольку хотя сущность и есть уже внутреннее, но характер *субъекта* следует определенно сохранить за понятием.

В новейшее время *Кант*<sup>16</sup> поставил наряду с тем, что

---

<sup>16</sup> Я напомним, что в настоящем сочинении я потому так часто принимаю во внимание кантовскую философию (это некоторым читателям может казаться нелишним), что, как бы ни смотрели другие, а также и мы в настоящем сочинении на детали, на отдельные ее черты, равно как и на разработку особенных частей ее, она все же составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии; и эта ее заслуга остается немаленькой тем, что в ней подлежит критике. Ее приходится 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, напротив, уделяли ему мало внимания и часто только высказывали по отношению к нему грубое, но не оставшееся без возмездия презрение. Философское учение, пользующееся у нас наиболее широким распространением, 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 тем, что у Канта представляет собою только вывод, и этим наперед отрезывает предшествующие соображения, из которых вытекает указанный вывод и которые именно и представляют собою философское познание. Кантовская философия служит, таким образом, подушкой для лености мысли, успокаивающейся на том, что все уже доказано и порешено. За познанием и определенным содержанием мышления, которых не найти в таком бесплодном и сухом успокоении, следует поэтому обращаться к указанным предшествующим соображениям.

обычно называлось логикой, еще одну, а именно *трансцендентальную логику*. То, что мы здесь назвали *объективной логикой*, частью соответствовало бы тому, что у него является *трансцендентальной логикой*. Он различает между нею и тем, что он называет *общей логикой*, следующим образом. трансцендентальная логика (α) рассматривает те понятия, которые относятся к *предметам*, 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) вместе с тем она исследует происхождение нашего познания, поскольку оно (познание) не может быть приписано предметам. На эту-то вторую сторону исключительно направлен философский интерес Канта. Основная его мысль заключается в том, что *категории* следует признать чем-то принадлежащим самосознанию как *субъективному «я»*. Вследствие этой черты кантовского учения оно застревает в сознании и его противоположности и оставляет существовать кроме эмпирических данных чувства и созерцания еще нечто такое, что не положено мышлением 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 притом только абстрагирующего мышления. Если другие кантианцы<sup>17</sup> выразились об определении *предмета* через «я»

---

<sup>17</sup> Имеются в виду И. Г. Фихте и его единомышленники.

в том смысле, что объективирование этого «я» должно быть рассматриваемо как некое первоначальное и необходимое делание сознания, так что в этом первоначальном делании еще нет представления о самом «я», каковое представление есть только некое сознание указанного сознания, или даже объективирование этого сознания, то это освобожденное от противоположности сознания объективирующее делание оказывается при более близком рассмотрении тем, что можно считать вообще *мышлением* как таковым<sup>18</sup>. Но это делание не должно было бы больше называться сознанием; сознание заключает в себе противоположность «я» и его предмета, а этой противоположности нет в указанном первоначальном делании. Название «сознание» еще больше набрасывает тень субъективности на это делание, чем выражение «мышление», которое, однако, здесь следует 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 мыс-

---

<sup>18</sup> Если выражение «объективирующее делание» «я» может напомнить о других продуктах духа, например о продуктах фантазии, то следует заметить, что речь идет об определении предмета, поскольку его содержательные моменты не принадлежат области чувства и созерцания. Такой предмет есть некая мысль, и определить его означает частью впервые его продуцировать, частью же, поскольку он есть нечто предположенное, иметь о нем дальнейшие мысли, мыслительно развивать его далее.

ли, то рассмотрение самих этих определений не привело к содержательным заключениям. Вопрос о том, что они такое сами в себе, помимо их абстрактного, во всех них одинакового отношения к «я», каковы их определенность в сравнении друг с другом и их отношение друг к другу, не сделан у Канта предметом рассмотрения; познание их природы поэтому ни малейше не было подвинуто вперед указанной философией. 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 положено начало познанию *бесконечной формы*, т. е. понятия. Однако, чтобы достигнуть этого познания, нужно было еще откинуть ту вышеупомянутую конечную определенность, в которой форма представлена как «я», сознание. Форма, продуманная таким образом в ее чистоте, содержит в себе самой процесс *определения* себя, т. е. сообщения себе содержания, и притом сообщения себе последнего в его необходимости – в виде системы определенных мысли.

Объективная логика, таким образом, занимает, скорее, место прежней *метафизики*, каковая была высившимся над миром научным зданием, которое, как полагали, воздвигается исключительно только с помощью *мыслей*. Если будем

иметь в виду выступивший в ходе развития этой науки последний ее образ<sup>19</sup>, 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» обнимает собою как *бытие*, так и *сущность*, для какового различия наш язык, к счастью, сохранил разные выражения. Но объективная логика охватывает, кроме того, также и остальные части метафизики, поскольку эта последняя стремилась постигнуть посредством чистых форм мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из области представления – душу, бога, мир, – и поскольку *определения мышления* составляли *существенную* сторону 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, скажем мы правильное, разумного. Объективная логика есть поэтому подлинная критика их, критика, рассматривающая их не согласно абстрактной форме априорности, противопоставляя ее апостериорному, а их самих в их особенном содержании.

---

<sup>19</sup> Имеется в виду метафизика Христиана Вольфа и его последователей.

*Субъективная логика* есть логика *понятия*, сущности, которая сняла свое соотношение с некоторым бытием или, иначе говоря, со своей видимостью и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное, самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное, или, правильнее, 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, входящих в состав формы *сознания*, то не следует здесь придавать особое значение различию между субъективным и объективным, которое позднее найдет свое более детальное развитие в рамках самой логики.

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

- 1) логику бытия,
- 2) логику сущности и
- 3) логику понятия.

# I. Учение о бытии

## С чего следует начинать науку

Только в новейшее время зародилось сознание, что нахождение *начала* в философии представляет собой какие-то трудности, и основание этой трудности, равно как и возможность решить эту трудную задачу, служило предметом многократного обсуждения. Начало философии должно быть чем-то или *опосредствованным*, или *непосредственным*; и легко показать, что оно не может быть ни тем, ни другим; стало быть, и тот и другой способ начинать находит свое опровержение.

*Принцип* какого-нибудь философского учения тоже означает некое начало, но не столько субъективное, сколько *объективное* начало, начало *всех вещей*. Принцип есть некое так или иначе определенное *содержание* – вода, единое, Нус, идея, субстанция, монада<sup>20</sup> и т. д.; или если он касается природы познания и, следовательно, по смыслу данного философского учения представляет собою скорее только некий критерий, чем некое объективное определение – мышление,

---

<sup>20</sup> Имеются в виду философские учения Фалеса (вода), Парменида (единое), Анаксагора (нус), Платона (идея), Спинозы (субстанция), Лейбница (монада).

созерцание, «я», сама субъективность, – то также и здесь интерес направлен на определение содержания. Вопрос же о начинании как таковом оставляется, напротив, без внимания и считается безразличным, как нечто субъективное в том смысле, что дело идет о случайном способе изложения, стало быть, и потребность найти то, с чего следует начинать, представляется незначительной по сравнению с потребностью найти принцип, ибо, как кажется, единственно это интересно, единственно в принципе заключается самая *суть*; нам интересно знать, что есть *истина*, что есть *абсолютное основание* всего.

Но современное затруднение, причиняемое вопросом о начале, проистекает из более широкой потребности, еще незнакомой тем, которые заботятся догматически о том, чтобы доказать свой принцип, или скептически о том, чтобы найти некий субъективный критерий для опровержения догматического философствования, и совершенно отрицаемой теми, которые как бы выпаливают из пистолета, прямо начиная со своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д., и претендуют, что стоят выше *метода* и логики. Если прежнее абстрактное мышление сначала интересуется только принципом как *содержанием*, в дальнейшем же процессе развития вынуждается обратить внимание также и на другую сторону, на то, как действует *познавание*, то теперешнее мышление понимает также и *субъективное* делание как существенный момент объектив-

ной истины и возникает потребность в соединении метода с содержанием, *формы с принципом*. Таким образом, получается требование, чтобы *принцип* был также началом и чтобы то, что представляет собою *prīus* (первое) для мышления, было также *первым в ходе движения* мышления.

Здесь мы должны только рассмотреть, каким является *логическое* начало. Два возможных понимания его характера мы уже назвали выше, а именно, его можно понимать как результат, полученный опосредствованно, или как подлинное начало, как непосредственное. Вопрос, являющийся столь важным для современного образования, есть ли знание истины непосредственное, всецело зачинающее знание, некая вера или же опосредствованное знание, – этот вопрос не должен рассматриваться здесь. Поскольку можно давать обсуждение этого вопроса *предварительно*, мы это сделали в другом месте (в моей «Энциклопедии философских наук», изд. 3-е «Предварительное понятие», § 61 и сл.). Здесь мы приведем оттуда лишь то замечание, что *нет* ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в себе столь же непосредственность, сколь и опосредствование, так что эти два определения оказываются *нераздельными и неразделимыми*, и указанная противоположность между ними являет себя чем-то ничтожным. Что же касается научного рассмотрения, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, выяснение их про-

тивоположности и их истины. Поскольку по отношению к мышлению, знанию, познанию эта противоположность получает более конкретный вид непосредственного или опосредствованного *знания*, постольку природа познания вообще рассматривается в рамках науки логики, а рассмотрение познания в его дальнейшей конкретной форме есть дело науки о духе и феноменологии последнего. Но желать еще *до* науки уже получить полную ясность относительно познания равносильно требованию, чтобы оно подверглось обсуждению *вне* науки; но *вне* науки этого во всяком случае нельзя сделать научно, а здесь мы стремимся единственно только к научности.

Начало есть *логическое* начало, поскольку мы его должны сделать в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*. *Опосредствовано* оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания*. Мы заметили 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 о являющемся духе, содержащую в себе и вскрывающую необходимость той точки зрения, которая представляет собой чистое знание, равно как и вообще ее опосредствование, и тем самым дающую доказательство ее истинности. В этой науке о являющемся духе исходят из эмпирического, *чувственного* сознания, а последнее есть настоящее *непосредственное* знание; там же разъяс-

няется, как обстоит дело с этим непосредственным знанием. Другое сознание, как, например, вера в божественные истины, внутренний опыт, знание посредством внутреннего откровения и т. д., оказывается после небольшого размышления очень неподходящим для того, чтобы его приводить в качестве представителя непосредственного знания. В указанном исследовании непосредственное сознание является первым и непосредственным также и в науке и служит, стало быть, предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом этого исследования, – идея как чистое знание. *Логика есть чистая наука*, т. е. чистое знание во всем объеме его развития. Но эта идея определилась в вышеуказанном результате как достоверность, ставшая истиной, достоверность, которая, с одной стороны, уже больше не стоит наряду с предметом, а вобрала его внутрь себя, знает его как то, что есть сама же она, и которая, с другой стороны, отказалась от знания о себе как о чем-то таком, что противостоит предметному и 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 самой науке, не надо делать ничего другого, как рассматривать или, правильнее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, 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; имеется теперь только *простая непосредственность*.

«Простая непосредственность» сама есть рефлексивное выражение и имеет в виду различие от опосредствованного. В своем истинном выражении указанная 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 выходит, что бытие служит началом, возникшим через опосредствование, и притом через такое опосредствование, которое есть вместе с тем снятие самого себя; вместе с тем здесь имеется предпосылка о чистом знании как результате конечного знания, сознания. Но если не делать никаких предпосылок, а *непосредственно* брать само начало, то последнее будет определяться лишь тем, что оно есть начало логики, мышления, взятого само по себе. Имеется только решение, которое можно рассматривать также и как произвол, а именно решение рассматривать *мышление как таковое*. Таким образом, начало должно быть *абсолютным*, или, что здесь равнозначно, абстрактным началом; оно, таким обра-

зом, *ничего не должно предполагать*, ничем не должно быть опосредствовано, не должно также иметь никакого основания; оно, наоборот, само должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть всецело *неким* непосредственным или, вернее, лишь самим *непосредственным*. Как оно не может иметь какого бы то ни было определения по отношению к другому, так оно не может иметь никаких определений также и внутри себя, не может заключать в себе какого бы то ни было содержания, ибо такого рода содержание было бы различием и соотношением разного друг с другом, было бы, следовательно, неким опосредствованием. Началом, стало быть, оказывается *чистое бытие*.

Изложив то, что ближайшим образом касается только самого этого наипростейшего, логического начала, мы можем еще прибавить следующие дальнейшие соображения. Последние, однако, могут служить не столько разъяснением и подтверждением данного выше изложения (которое само по себе закончено), сколько, скорее, вызываются лишь представлениями и соображениями, которые могут загородить нам дорогу еще до того, как приступим к делу, но которые, однако, подобно всем другим предшествующим изучению науки предрассудкам, должны находить свое разрешение в самой науке, и поэтому, собственно говоря, здесь следовало бы, указывая на это, лишь призвать читателя к терпению.

Усмотрение того обстоятельства, что абсолютно истинное представляет собою результат и что, наоборот, всякий ре-

зультат предполагает некое первое истинное, которое, однако, именно потому, что оно есть первое, рассматриваемое с объективной стороны, не необходимо, и, с субъективной стороны, не познано, – усмотрение этого обстоятельства привело в новейшее время к мысли, что философия должна начинать лишь с некоторого *гипотетически и проблематически* истинного и что философствование поэтому может быть сначала лишь исканием. Этот взгляд *Рейнгольд* многократно выдвигал в позднейшие годы своего философствования, и нельзя не отдать справедливости этому взгляду, не признать, что в его основе лежит истинный интерес к вопросу о спекулятивной природе философского *начала*. Разбор этого взгляда является вместе с тем поводом к тому, чтобы дать предварительное разъяснение смысла логического поступательного движения вообще, ибо указанный взгляд с самого же начала принимает во внимание это движение. И притом это последнее представляют себе так, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад и обоснование, благодаря которому только и получается уверенность, что то, с чего начали, не есть только принятое произвольно, а в самом деле есть частью *истинное*, частью *первое истинное*.

Нужно признаться, что здесь перед нами то существенное соображение – в более определенном виде оно получится в рамках самой логики, – что движение вперед есть *возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которым на деле это

последнее порождается. Так, например, сознание на своем пути от непосредственности, которой оно начинает, приводится обратно к абсолютному знанию, как к своей наивнутреннейшей *истине*. Это *последнее*, основание, и есть также и то, из чего происходит *первое*, выступившее сначала как непосредственное. Так, и в еще большей мере, абсолютный дух, получающийся как конкретная и последняя высшая истина всякого бытия, познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, как решающийся сотворить мир, содержащий в себе все то, что входило в развитие, предшествовавшее этому результату, и что благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто, зависящее от результата, как от принципа. Существенным для науки является не столько то, что началом служит нечто непосредственное, а то, что все ее целое 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 обратно, как в свое *основание*. С этой точки зрения первое есть также и основание, а последнее нечто выводное; так как мы исходим из первого и путем правильных заключений приходим к последнему, как к основанию, то это основание есть результат. Далее, *поступательное движение* от того, что составляет начало, должно быть рассматриваемо

как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него. Движение вперед состоит не в том, что выводится лишь некое *другое* или совершается переход в некое истинно другое, а поскольку такой переход имеет место, он вместе с тем снова снимает себя. Таким образом, начало философии есть наличная во всех дальнейших развитиях и сохраняющаяся основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям.

Благодаря именно такому поступательному движению начало теряет то, что в нем есть одностороннего вследствие этой определенности, вследствие того, что оно есть некое непосредственное и абстрактное вообще; оно становится неким опосредствованным, и линия научного поступательного движения тем самым превращает себя в *круг*. Вместе с тем оказывается, что то, с чего начинают, еще не познается поистине в начале, так как оно в нем еще есть неразвитое, бессодержательное, и что лишь наука, и притом во всем ее развитии, есть его завершенное, содержательное и теперь только истинно обоснованное познание.

Но то обстоятельство, что только *результат* оказывается абсолютным основанием, вовсе не означает, что поступательное шествие этого познавания есть нечто предварительное или нечто проблематическое и гипотетическое. Это поступательное шествие познания должно определяться природой вещей и самого содержания. Указанное выше начало

не есть ни нечто произвольное и лишь временно предположенное, ни нечто такое, что появляется произвольно и относительно чего просят читателя принять его как предположение, но относительно чего все же оказывается впоследствии, что поступили правильно, сделав его началом. Здесь дело не обстоит так, как в тех построениях, которые приходится делать для доказательства геометрической теоремы: относительно такого построения оказывается лишь в конце, после того, как получилось доказательство, что мы хорошо сделали, что провели именно эту линию и что затем начали в самом доказательстве со сравнения между собою этих линий или углов; само же по себе проведение этих линий или сравнение их между собою нам этого не показывает.

Вот почему в предшествующем мы указали *основание* того обстоятельства, что в чистой науке начинают с чистого бытия, непосредственно в самой же этой науке. Это чистое бытие есть то единство, в которое возвращается чистое знание, или же, если будем считать, что мы должны продолжать отличать само последнее как форму от его единства, то чистое бытие есть содержание этого чистого знания. Это та сторона, сообразно которой это *чистое бытие*, это абсолютно непосредственное есть также и абсолютно опосредствованное. Но столь же существенным образом оно должно быть взято только в своей односторонности, как чисто непосредственное, должно быть взято таковым *именно потому*, что оно здесь берется как начало. Поскольку оно не было бы этой

чистой неопределенностью, постольку оно было бы определенным, и мы бы уже его брали как опосредствованное, уже развитое далее; всякое определенное содержит в себе некое *другое*, присоединяющееся к некоему первому. Следовательно, это *природа самого начала* требует, чтобы оно было бытием и ничем другим, кроме этого. Оно поэтому не нуждается для своего вступления в философию в каких бы то ни было других подготовлениях, не нуждается в каких бы то ни было посторонних размышлениях или исходных пунктах.

Из того, что начало есть начало философии, также, собственно говоря, нельзя почерпнуть какого бы то ни было *более детального* (*nähere*) его *определения* или, иначе говоря, нельзя почерпнуть какого бы то ни было *положительного* содержания для этого начала. Ибо философия здесь, в самом начале, где еще нет самой вещи, есть пустое слово или какое-нибудь принятое как предпосылка, неоправданное представление. Чистое знание дает лишь то отрицательное определение, что начало должно быть *абстрактным* началом. Поскольку мы берем чистое бытие как *содержание* чистого знания, последнее должно отойти от своего содержания, дать ему действовать самостоятельно и не определять его далее. Или, иначе говоря, так как чистое бытие должно быть рассматриваемо как единство, в которое сжалось знание на своей высшей точке единения с объектом, то знание исчезло в это единство, ничем не отличается от него и, следовательно, не оставило для него никакого определения. Да и вне этого

знания нет никакого нечего или содержания, которым можно было бы воспользоваться, чтобы, начав с него, получить более определенное начало.

Но мы могли бы опустить даже определение *бытия*, принятое нами доселе в качестве начала, так что оставалось бы лишь требование совершить некоторое чистое начало. В таком случае не было бы ничего другого, кроме самого *начала*, и нам приходилось бы только посмотреть, что оно такое. Эту позицию мы могли бы вместе с тем предложить в качестве любовной сделки тем, которые по каким бы то ни было соображениям остаются недовольными тем, что логика начинается с бытия, и, еще более того, недовольны результатом, к которому приводит это бытие, а именно тем, что бытие переходит в ничто, отчасти же вообще не хотят знать о каком-либо другом начале науки, кроме *предположения* некоторого *представления*, каковое представление затем *анализируется*, так что результат такого анализа служит первым определенным понятием в науке. Также и при этом способе действия мы не получили бы никакого особенного предмета, потому что начало в качестве начала *мышления* должно быть совершенно абстрактным, совершенно всеобщим, должно быть всецело формой без всякого содержания; у нас, следовательно, не было бы ничего другого, кроме представления о голем начале как таковом. Нам, стало быть, следует только посмотреть, что мы имеем в этом представлении.

Есть пока что ничто, и должно возникнуть нечто. Нача-

ло есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится также и в начале. Начало, следовательно, содержит в себе и то и другое, бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто, или, иначе говоря, оно есть небытие, которое есть вместе с тем бытие, и бытие, которое есть вместе с тем небытие.

Далее, бытие и ничто имеются в начале как *различные*, ибо начало указывает на нечто другое; оно есть некое небытие, соотнесенное с бытием как с неким другим; начинающегося еще *нет*, оно лишь направляется к бытию. Следовательно, начало содержит в себе бытие как некое такое, которое отдалается от небытия или, иначе говоря, упраздняет это последнее как нечто, противоположное ему.

Но, далее, то, что начинается, уже *есть*, но в такой же мере также его еще *нет*. Противоположности, бытие и небытие, находятся, следовательно, в нем в непосредственном соединении, или, иначе говоря, начало есть их *неразличное 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, выражая это еще иначе, понятие тождества тождества и нетождества<sup>21</sup>. Это понятие можно было бы рассматривать

---

<sup>21</sup> Выражение «тождество тождества и нетождества» очень характерно для Гегеля. Оно встречается уже в ранней работе Гегеля «Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» (1801). См.: Hegels Werke, hrsg. von Lasson, Bd. I, S. 77 или Werke, hrsg. von Glöckner, Bd. I, S. 124. Это выражение явля-

как первую наичистейшую, т. е. наиабстрактнейшую, дефиницию абсолютного, и оно в самом деле было бы таковой, если бы дело шло вообще о форме дефиниций и о названии абсолютного. В этом смысле указанное выше абстрактное понятие было бы первой дефиницией этого абсолютного, а все дальнейшие определения и развития лишь его более определенными и богатыми дефинициями. Но пусть решат те, которые потому недовольны *бытием* как началом, что оно переходит в ничто и что из этого возникает единство бытия и ничто, будут ли они более довольны этим началом, начинающим с представления о *начале*, и с анализа последнего, который, несомненно, правилен, но также приводит к единству бытия и ничто, – пусть решат, будут ли они более довольны этим началом, чем тем, что началом будет взято бытие.

Но мы должны сделать еще дальнейшее замечание об этом способе действия. Вышеуказанный анализ предполагает известным представление начала; таким образом, мы поступили здесь по примеру других наук. Последние предполагают существование своего предмета и принимают в виде уступки со стороны приступающего к нему, что каждый имеет о нем то же самое представление и может найти в нем прибли-

---

ется как бы общей формулой гегелевской трактовки единства противоположностей (согласно которой в тождестве противоположных определений сохраняется в снятом виде также и различие между ними), в отличие от непосредственного, неподвижного тождества противоположностей у Шеллинга, а также от «совпадения противоположностей в божестве» у Николая Кузанского, Гамана и других мистиков.

зительно те же определения, которые они там и сям получают и указывают посредством анализа, сравнения и прочих рассуждений о нем. Но то, что представляет собою абсолютное начало, также должно быть чем-то ранее знакомым; если оно есть конкретное и, следовательно, многообразно определенное внутри себя, то это *соотношение*, которое оно есть *внутри себя*, предполагается чем-то знакомым; оно, следовательно, выдано за нечто *непосредственное*, но на самом деле оно не есть таковое, ибо оно есть лишь соотношение различных, содержит, следовательно, в себе опосредствование. Далее, в конкретном появляются случайность и произвольность анализа и разных процессов определения. Какие в конце концов получатся определения, это зависит от того, что каждый *преднаходит* в своем непосредственном случайном представлении. Содержащееся в некоем конкретном, в некоем синтетическом единстве соотношение представляет собою *необходимое* соотношение лишь постольку, поскольку оно не преднайдено, а порождено собственным движением моментов, возвращающим их обратно в это единство, движением, представляющим собою противоположность аналитическому способу действия, деланию, внешнему самой вещи, совершающемуся лишь в субъекте.

Это влечет за собою также и тот более определенный вывод, что то, с чего следует начинать, не может быть чем-то конкретным, чем-то таким, что содержит некое соотношение *внутри самого себя*. Ибо нечто такое предполагает,

что внутри его самого имеется некоторое опосредствование и переход от некоторого первого к некоторому другому, результатом чего является ставшее простым конкретное. Но начало не должно само уже быть некоторым первым и некоторым другим; то, что есть внутри себя некоторое первое и некоторое другое, уже содержит в себе совершившееся дальнейшее продвижение. То, с чего начинают, само начало, мы должны понимать как нечто не поддающееся анализу, должны брать его в его простой, ненаполненной непосредственности, следовательно, как *бытие*, как нечто совершенно пустое.

Если кто-либо, выведенный из терпения рассматриванием абстрактного начала, скажет, что не нужно начинать с начала, а прямо с самой *сути*, с самого предмета рассмотрения, то мы на это ответим, что этот предмет есть не что иное, как указанное пустое бытие, ибо, что такое предмет рассмотрения, это должно выясниться именно только в ходе самой науки, не может предполагаться известным до нее.

Какую бы другую форму мы ни брали, чтобы получить другое начало, нежели пустое бытие, оно (это другое начало) одинаково будет страдать указанным недостатком. Тем, которые остаются недовольными этим началом, мы предлагаем самим взяться за разрешение этой задачи: пусть попробуют начинать как-нибудь иначе, чтобы при этом избежать этих недостатков.

Но нельзя совсем не упомянуть об оригинальном нача-

ле философии, приобретшем большую известность в новейшее время, о начале с «я»<sup>22</sup>. Оно получилось отчасти на основании того соображения, что из первого истинного должно быть выведено все дальнейшее, и отчасти вследствие потребности, чтобы *первое* истинное было чем-то известным и, больше того, чем-то *непосредственно достоверным*. Это начало не есть в общем случайное представление, такое представление, которое у одного субъекта может носить один характер, а у другого субъекта – другой. Ибо «я», это непосредственное самосознание, само представляется ближайшим образом отчасти чем-то непосредственным, отчасти чем-то в гораздо более высоком смысле известным, чем какое-либо другое представление. Все другое известное, хотя и принадлежит к «я», есть, однако, еще некое отличное от него и, следовательно, сразу же случайное содержание; «я» же, напротив, есть простая достоверность самого себя. Но «я» вообще есть *вместе с тем* также и некое конкретное, или, скорее, «я» есть наиконкретнейшее, есть сознание себя, как бесконечно многообразного мира. Для того чтобы «я» было началом и основанием философии, требуется отделение этого конкретного, требуется тот абсолютный акт, которым «я» очищается от самого себя и вступает в свое сознание как абстрактное «я». Но теперь оказывается, что это чистое «я» не есть ни некое непосредственное, ни то знакомое, обычное «я» нашего сознания, из которого, как нам говорили, непо-

---

<sup>22</sup> Имеется в виду философия И. Г. Фихте.

средственно и для каждого человека должна исходить наука. Указанный акт был бы, собственно говоря, не чем иным, как возвышением на точку зрения чистого знания, на которой исчезает различие между субъективным и объективным. Но ввиду требования, чтобы это возвышение носило столь *непосредственный* характер, оно есть лишь некий субъективный постулат. Для того чтобы этот постулат явил себя истинным требованием, следовало бы раньше показать и изобразить поступательное движение конкретного «я» в нем же самом, по его собственной необходимости, движение от непосредственного сознания до чистого знания. Без этого объективного движения чистое знание, так же и в том случае, когда его определяют как *интеллектуальное созерцание*, представляется произвольной точкой зрения или даже одним из эмпирических *состояний* сознания, относительно которого важно решить, не обстоит ли дело так, что один человек *преднаходит* или может вызывать его в себе, а другой – нет. Но поскольку это чистое «я» должно быть существенным чистым знанием, чистое же знание не имеется в индивидуальном сознании непосредственно, а полагается в нем только абсолютным актом самовозвышения, то как раз теряется то преимущество, которое, как утверждают, возникает из этого начала философии, а именно это начало перестает быть чем-то всецело всем знакомым, тем, что каждый непосредственно находит в себе и что он может сделать исходным пунктом дальнейших размышлений; указанное чистое «я» есть в

его абстрактной сущности скорее нечто, незнакомое обычному сознанию, нечто такое, чего оно не преднаходит в себе. Тем самым скорее появляется невыгода иллюзии, получается, что речь идет якобы о чем-то знакомом, 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 ограниченностях которого мы должны забыть, и сохраняет представление, будто положения и отношения, которые получаются в дальнейшем развитии «я», имеют место в обычном сознании и могут быть преднайжены там, так как ведь оно и есть то, относительно чего их высказывают. Это смешение порождает вместо непосредственной ясности скорее лишь еще более кричащую путаницу и полную дезориентировку, а уж в умах людей внестоящих оно вызвало грубейшие недоразумения.

Что же касается, далее, вообще *субъективной* определенности «я», то это правда, что чистое знание освобождает «я» от связанного с ним ограниченного смысла, согласно которому оно находит в некотором объекте 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». Но следует прибавить, что это определение не только влечет за собою вышеуказанную мешающую двусмысленность, но, как оказывается при ближайшем рассмотрении, оно действитель-

но остается субъективным «я». Действительное развитие той науки, которое исходит из «я», показывает, что объект имеет и сохраняет в ней определение чего-то постоянно остающегося неким *другим* для «я», что, следовательно, «я», из которого в ней исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания, а еще находится в плену у явления.

# 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.