

Георг Гегель

Учение о понятии



Георг Гегель

Учение о понятии

«Public Domain»

Гегель Г. В.

Учение о понятии / Г. В. Гегель — «Public Domain»,

«Учение о понятии» - произведение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831) – немецкого философа, одного из создателей немецкой классической философии, последовательного теоретика философии романтизма. По убеждению Гегеля, обедненное субъективное понятие в ходе развития становится объективным. Субъект перетекает в объект, и этот процесс помогает достичь высшей формы человеческого знания. Жестким логическим путем Гегель выводит необходимость объединения личностных убеждений в общественные идеи. Георг Гегель развил мощную философскую систему панлогизма, в которой движущая сила самосовершенствования – чистый, или абсолютный разум. Он выступает идеальной субстанцией. Превратить ее в абсолютный дух, по мнению Гегеля – задача мирового развития. Идеи великого немецкого философа воплотились в его трудах «Учение о бытии», «Учение о сущности», «Наука логики».

© Гегель Г. В.

© Public Domain

Содержание

Предисловие	5
О понятии вообще	6
Разделение	17
Первый отдел	19
Первая глава	20
А. Общее понятие	20
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Георг Гегель

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

Предисловие

Эта часть логики, содержащая *учение о понятии* и третью часть целого, издается под особым названием: «Система субъективной логики» для удобства тех друзей этой науки, которые привыкли питать более интереса к рассматриваемым здесь в объеме обычно так называемой логики материям, чем к более широким предметам логики, изложенным в первых двух частях. Для этих предыдущих частей я мог бы просить снисхождения справедливых судей вследствие малого числа предшествующих работ, которые могли бы дать мне опору, материалы и путеводную нить для движения вперед. Относительно настоящей части мне приходится скорее просить снисхождения по противоположному основанию; ибо для логики *понятия* имеется налицо вполне готовый и упроченный, можно сказать, окостеневший материал, и задача состоит в том, чтобы привести его в движение и вновь возжечь свет понятия в этом мертвом материале. Если есть свои затруднения – построить в пустынной местности новый город, то тем более представляется препятствий другого рода к тому, чтобы перестроить по новому плану город старый, прочно построенный, содержимый в постоянном владении и с давнишним населением; при этом требуется, между прочим, решимость не делать никакого употребления из многого ценного в существующих запасах.

Главным же образом самое величие предмета должно служить к извинению несовершенства в исполнении этой задачи. Ибо какой предмет возвышеннее для познания, чем сама *истина*? Между тем невозможно устранить сомнение в том, не требует ли извинения именно этот предмет, если припомнить смысл вопроса, заданного *Пилатом*: *что есть истина?* как говорит поэт:

...с миною притворною, близоруко, но с улыбкою осуждающею серьезное дело.

Этот вопрос не заключает ли в себе того смысла, который может представляться некоторым моментом вежливости и напоминания о том, что цель познания истины заведомо оставлена, давно брошена, и что недостижимость истины есть нечто общепризнанное философами и логиками по профессии? Но если вопрос *религии* о ценности вещей, намерений и поступков, который по своему содержанию имеет тот же смысл, вновь завоевывает себе в наше время все более и более прав, то, конечно, и философия должна надеяться на то, что уже не будет найдено странным, если она снова прежде всего в своей непосредственной области будет настаивать на своей истинной цели и после того, как она спустилась до уровня прочих наук по своему роду и способу и по беспритязательности на истину, вновь начнет стремиться подняться до этой цели. Извиняться в этой попытке нет, собственно, основания, но относительно ее исполнения я позволю себе упомянуть, что мои служебные занятия и другие личные обстоятельства допускали возможность лишь рассеянного занятия такою наукой, которая требует ненарушимого и нераздельного напряжения сил, и которая заслуживает его.

Нюрнберг, 21-го июля 1816.

О понятии вообще

В чем состоит *природа понятия*, – это также мало возможно указать непосредственно, как мало можно установить непосредственно понятие какого-либо другого предмета. Правда, может показаться, что для установления понятия какого-либо предмета уже предполагается логика, и что поэтому последняя уже не может сама основываться на каких-либо предположениях, ниже быть чем-либо производным, подобно тому, как в геометрии логические предположения, какими они являются в приложении к величинам, и как они употребляются в этой науке, предпосылаются ей в форме *аксиом, невыведенных и невыводимых* определений познания. Но если смотреть на понятие не только, как на субъективное предположение, а как на *абсолютную основу*, то оно может быть таковою лишь поскольку оно *сделало себя* основой. Правда, отвлеченно-непосредственное есть *первое*; но как это отвлеченное, оно есть скорее *опосредованное*, для которого, таким образом, если оно должно быть понято в своей истине, должна быть отыскана его основа. Хотя последняя должна быть, поэтому, чем-либо непосредственным, но таким, которое делает себя непосредственным через снятие опосредованного.

Понятие с этой точки зрения должно быть рассматриваемо, как *третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии*. Бытие и сущность суть тем самым моменты его *становления*; понятие же есть их *основа и истина*, как тожество, в которое они перешли, и в котором они содержатся. Они содержатся в нем, так как оно есть их *результат*, но уже не как *бытие и сущность*; это определение они имеют лишь постольку, поскольку они еще не перешли в это их единство.

Объективная логика, рассматривающая *бытие и сущность*, составляет, поэтому, собственно *генетическое изложение понятия*. Ближе к нему *субстанция*, уже как *реальная сущность* или *сущность*, поскольку она соединилась с *бытием* и вступила в действительность. Поэтому, понятие имеет в субстанции свое непосредственное предположение, она есть то *в себе*, что понятие есть, как *проявившееся*. *Диалектическое движение субстанции* через причинность и взаимодействие есть поэтому непосредственный *генезис понятия*, через который изображается *становление* последнего. Но его *становление*, как и становление вообще, имеет то значение, что оно есть рефлексия того, что переходит в его *основание*, и что то, что ближайшим образом кажется *другим*, в которое переходит первое, составляет *истину* этого первого. Таким образом, понятие есть *истина* субстанции, и так как определенный способ отношения субстанции есть *необходимость*, то *свобода* оказывается *истиною необходимости и способом отношения понятия*.

Собственное необходимое дальнейшее определение субстанции есть *положение* того, что *есть в себе и для себя*; понятие же есть то абсолютное единство *бытия и рефлексии*, которое есть *бытие в себе и для себя* лишь через то, что оно есть равным образом *рефлексия и положение*, и что его *положение* есть *бытие в себе и для себя*. Этот отвлеченный результат выясняется через изложение его конкретного генезиса; он содержит в себе природу понятия; но он должен предшествовать рассмотрению последнего. Главные моменты этого изложения (которые во второй книге объективной логики были рассмотрены подробно) должны быть, поэтому, вкратце здесь сопоставлены.

Субстанция есть *абсолютное*, сущее в себе и для себя действительное: *в себе*, как простое тожество возможности и действительности, абсолютная, содержащая *внутри себя* всю действительность и возможность сущность; *для себя* – это тожество, как абсолютная *сила* или просто относящаяся к себе *отрицательность*. Движение субстанциальности, положенное через эти моменты, состоит в том, что:

1. в субстанции, как абсолютной силе или относящейся к себе *отрицательности*, различается некоторое отношение, в котором они (моменты) суть лишь простые моменты, как

субстанции или как первоначальные *предположения*. Их определенное отношение есть отношение *пассивной* субстанции, – первоначальности простого *бытия в себе*, которое, лишенное силы, есть не полагающее само себя, а лишь первоначальное *положение*; и *активной субстанции* – *относящейся к себе* отрицательности, которая, как таковая, положила себя, как другое, и относится *к этому* другому. Это другое и есть именно пассивная субстанция, которая *предположила* себя, как условие, в первоначальности ее силы. Это предположение должно быть понимаемо так, что движение самой субстанции ближайшим образом совершается под формою одного из моментов ее понятия, *бытия в себе*, что определенность одной из соотносящихся *субстанций* есть определенность самого этого отношения.

2. Второй момент есть *бытие для себя* или состоит в том, что сила полагает *себя*, как относящаяся *к самой себе* отрицательность, чем самым она вновь снимает *предположенное*. Активная субстанция есть *причина*; она *действует*, т. е. она есть теперь *положение*, как ранее была *предположением*, того, что силе дана также *видимость* силы, положению – также *видимость* положения. То, что в предположении было *первоначальным*, в причинности *через отношение к другому* становится тем, что оно есть в себе; причина производит действие и именно в некоторой другой субстанции; поэтому она есть теперь сила *в отношении к некоторому другому*; поэтому она *является*, как причина, но *есть* таковая лишь через это *явление*. К пассивной субстанции присоединяется действие, вследствие которого она является теперь также, как *положение*, но лишь в нем есть пассивная субстанция.

3. Но тут дано еще более, чем только это *явление*, именно: а) причина действует на пассивную субстанцию, *изменяет* ее определение; но последнее есть положение, в ней нет ничего другого, подлежащего изменению, поэтому другое определение, получаемое ею, есть определение причинности; пассивная субстанция становится следовательно причиною, силою и деятельностью. б) Действие *полагается* в ней причиною; но положенное причиною есть сама тождественная себе в действии причина; оно есть эта причина, полагающая себя вместо пассивной субстанции. Равным образом, что касается активной субстанции, то а., деятельность есть переход причины в действие, в ее *другое*, в положение, и б., в действии обнаруживается причина, как то, что она есть, действие тождественно причине, не есть другое; таким образом, причина обнаруживает в действии положение, как то, что она есть по существу. Таким образом, с обеих сторон, как со стороны тождественного, так и со стороны отрицательного *отношения других к ней*, каждая становится *противоположностью* ее самой; но каждая становится этою противоположностью так, что другая, следовательно также каждая, *остается тождественною самой себе*. Но оба отношения, и тождественное, и отрицательное, суть одно и то же; субстанция тождественна самой себе лишь в своем противоположении, и это составляет абсолютное тожество субстанций, положенных, как две. Активная субстанция через действие, т. е. поскольку она полагает себя, как противоположность самой себе, которая есть вместе с тем снятие ее *предположенного инобытия*, пассивной субстанции, обнаруживает себя, как причину или первоначальную субстанциальность. Наоборот через воздействие положение обнаруживается, *как* положение, отрицательное, *как* отрицательное, и тем самым пассивная субстанция, как *относящаяся к себе* отрицательность; и причина в этом другом себя самой просто совпадает с собою. Через это положение *предположенная* или *сущая в себе* первоначальность становится *для себя*; но это бытие в себе и для себя *есть* лишь потому, что это положение есть, равным образом, *снятие* предположенного, или что абсолютная субстанция лишь возвратилась к себе самой *из своего положения* и *в своем положении*, и потому абсолютна. Это взаимодействие есть тем самым вновь снимающее себя явление, обнаружение *видимости* причинности, в которой причина есть причина *потому, что оно есть видимость*. Эта бесконечная рефлексия в себя саму, вследствие которой бытие в себе и для себя *есть* лишь потому, что оно есть положение, есть *завершение субстанции*. Но это завершение не есть уже сама *субстанция*, а есть нечто высшее, *понятие, субъект*. Переход отношения субстанциальности совершается по собственной необходимости

этого перехода и есть не что иное, как обнаружение самого сказанного отношения, того, что понятие есть истина последнего, и что свобода есть истина необходимости.

Уже ранее во второй книге объективной логики было упомянуто, что философия, которая становится и остается стоять на точке зрения *субстанции*, есть *система Спинозы*. Там же вместе с тем была указана *недостаточность* этой системы как по форме, так и по содержанию. Но иное дело есть *опровержение* этой системы. Относительно опровержения какой-либо философской системы в другом месте также сделано общее замечание, что при этом следует отвергнуть превратное представление, будто система должна быть признана совсем *ложною*, а *истинная* система напротив – *лишь противоположною* ложной. Из того соотношения, в котором оказывается здесь система Спинозы, сами собою выясняются ее настоящая точка зрения и вопрос о том, истинна она или ложна. Отношение субстанциальности возникает из природы *сущности*; это отношение, равно как расширенное в целом развитие его в систему, есть поэтому *необходимая точка зрения*, на которую становится абсолютное. На эту точку зрения не следует поэтому смотреть, как на некоторое мнение, как на субъективный, произвольный образ представления и мышления некоторого неделимого, как на заблуждение умозрения; напротив, последнее на своем пути необходимо перемещается на эту точку зрения, и поскольку оно делает это, система совершенно истинна. *Но эта точка зрения не есть высшая*. Тем не менее система не может вследствие того быть признаваема *ложною*, требующею и допускающею *опровержения*; но в ней должно считаться *ложным* лишь признание ее точки зрения за высшую. *Истинная* система не может поэтому находиться к ней лишь в отношении *противоположности*, ибо это противоположное было бы само односторонним. Напротив, как высшее, она должна содержать в себе низшее.

Далее опровержение не должно исходить извне, т. е. от предположений, лежащих вне опровержений системы, и которым она не соответствует. Она может не признавать этих предположений; *недостаток* в них есть недостаток лишь для того, кто исходит от основанных на них потребностях и требованиях. Тем самым признано, что для того, кто не предполагает решительно для себя свободы и самостоятельности самосознающего субъекта, никакое опровержение спинозизма не может иметь места. Сверх того такая высокая и в себе самой столь *богатая* точка зрения, как отношение субстанциальности, не игнорирует этих предположений, а содержит их в себе; один из атрибутов спинозовой субстанции есть *мышление*. Эта точка зрения в состоянии даже разрешить и вобрать в свой состав те определения, под которыми даны противоречащие ей предположения, так что они оказываются усвоенными *ею*, но в сообразных с нею модификациях. При таком условии нерв внешнего опровержения сводится лишь к тому, чтобы с своей стороны неподвижно и твердо стоять на противоположных формах этих предположений, наприм., на абсолютном самостоятельном существовании мыслящего неделимого в противоположность форме мышления, поскольку она положена в абсолютной субстанции, как тождественная протяжению. Истинное опровержение должно признать силу противника и поставить себя в круг этой силы; нападать же на него извне и одерживать над ним верх там, где его нет, не помогает делу. Единственное опровержение спинозизма может поэтому состоять лишь в том, что его (спинозизма) точка зрения признается, во-первых, *существенною* и *необходимою*, но что, во-вторых, эта точка зрения *из себя самой* переходит в высшую. Отношение субстанциальности, рассматриваемое лишь *в себе самом и для себя самого*, переводит себя в свою противоположность, в *понятие*. Поэтому, содержащееся в предыдущей книге изложение субстанции, приводящее к *понятию*, есть единственное и истинное опровержение спинозизма. Оно есть *раскрытие* (Enthüllung) субстанции, и последнее есть *генезис понятия*, главные моменты которого были сопоставлены выше. *Единство* субстанции есть ее отношение *необходимости*; но последняя есть таким образом лишь *внутренняя необходимость*; и поскольку она *полагает себя* через момент *абсолютной отрицательности*, она есть *обнаруженное* или *положенное тождество* и тем самым *свобода*, которая есть тождество понятия. Последнее, как

полнота, возникающая из взаимодействия, есть единство *обеих* взаимодействующих *субстанций*, так что они отныне принадлежат свободе, поскольку их тождество уже не слепое, т. е. *не внешнее*, а им по существу принадлежит определение быть лишь *видимостью* или моментами рефлексии; вследствие чего каждая также непосредственно совпадает со своим другим или своим положением, и каждая содержит свое положение *внутри себя самой* и тем самым положена в своем другом, просто как тождественная себе.

Поэтому, в *понятии* обнаружило себя царство *свободы*. Понятие есть свободное, так как *в себе и для себя сущее тождество*, составляющее необходимость субстанции, вместе с тем есть снятое или *положение*, и это положение, как относящееся к себе самому, есть именно сказанное тождество. Взаимная темнота стоящих в причинном отношении субстанций исчезла, так как первоначальность их самостоятельности перешла в положение и тем самым стала прозрачною для самой себя *ясностью*; первоначальная мыслимая вещь (*Sache*) такова, лишь поскольку она есть *причина самой себя*, а последняя есть *субстанция, освободившаяся в понятие*.

Отсюда получается для понятия сейчас же следующее ближайшее определение. Так как бытие в себе и для себя есть непосредственно *положение*, то понятие в своем простом отношении к себе самому есть абсолютная *определенность*, которая, однако, как относящаяся только к себе, есть непосредственно простое тождество. Но это *отношение* определенности *к самой себе*, как ее *совпадение* с собою, есть также *отрицание определенности*; и понятие, как это равенство с самим собою, есть *общее*. Но это тождество имеет также определение отрицательности; оно есть отрицание или определенность, которая относится к себе, и, таким образом, понятие есть *единичное*. Каждое из этих определений есть полнота, каждое содержит в себе определение другого, и потому обе эти полноты суть также просто *одно*, как равным образом это единство есть раздвоение себя самого в свободную видимость этой двойственности; двойственности, которая в различии *единичного* и *общего* является полною противоположностью, но которая есть в такой степени *видимость*, что при мышлении и высказывании одного непосредственно мыслится и высказывается другое.

Только что изложенное может быть рассматриваемо, как *понятие понятия*. Так как оно, по-видимому, уклоняется от того, что обыкновенно понимается под понятием, то можно бы было потребовать, чтобы то, чем здесь оказалось понятие, содержалось в других представлениях или объяснениях. Но, с одной стороны, здесь не может идти речь о каком-либо основанном на *авторитете* обычного понимания подтверждении; в науке о понятии его содержание и определение может быть удостоверено лишь через *имманентный вывод*, содержащий его генезис и уже лежащий позади нас. Но, с другой стороны, в том, что было представлено, как понятие понятия, должно быть познано выведенное здесь. Но нелегко выяснить то, что сказано другими о природе понятия. Ибо большинство совсем не занимается этим изысканием и заранее предполагает, что каждому уже само собою понятно, что разумеется, когда говорят о понятии. В новейшее время можно подумать, что старания о понятии уже тем более устарели, что, как некоторое время господствовал тон всевозможным образом порицать воображение и затем память, так теперь в философии уже довольно давно стало обычным копить всякие нарекания над *понятием*, относиться к нему, этому высшему в мышлении, презрительно и, напротив, считать за высшее, даже за вершину научности и моральности, *непонятное* и *отсутствие понимания*.

Я ограничусь здесь замечанием, которое может послужить к пониманию развитых здесь понятий и объяснить ориентирование в них. Понятие, поскольку оно достигло такого *осуществления*, которое само свободно, есть не что иное, как *я* или чистое самосознание. Правда, *я имею* понятия, т. е. определенные понятия; но *я* есть чистое понятие, как таковое, которое, как понятие, достигло *существования*. Если поэтому припомнить те основные определения, которые образуют природу *я*, то можно предположить, что мы припоминаем нечто известное, т. е. обычное для представления. Но *я* есть, *во-первых*, это чистое относящееся к себе единство

и притом не непосредственно, а поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собою, с самим собою в безграничном равенстве. Таким образом, оно есть *общность*, единство, которое есть единство с собою лишь через то *отрицательное* отношение, которое является, как отвлеченность, и потому содержит в себе разрешенную всякую определенность. *Во-вторых*, я есть также непосредственно относящаяся к себе самой отрицательность, *единичность*, *абсолютная определенность*, противопоставляющая себе и исключаящая другое: *индивидуальная личность*. Эта абсолютная *общность*, которая непосредственно есть равным образом абсолютная *единичность*, и то бытие в себе и для себя, которое есть просто положение и есть это *бытие в себе и для себя* лишь через единство с *положением*, составляют также природу я, как *понятия*; в том и в другом нельзя ничего понять, если не мыслить указанные оба момента вместе с тем и в их отвлеченности, и в их полном единстве.

Если, как то обычно принято, говорят о *рассудке*, как об *обладаемым я*, то под ним понимают некоторую *способность* или *свойство*, находящееся в таком же отношении к я, как свойство вещи к самой вещи, к некоторому неопределенному субстрату, который не есть ее истинное основание и не определяет ее свойства. По этому представлению я *имею* понятия и понятие, как я имею шпатель, цвет и другие внешние свойства. Кант возвысился над таким внешним отношением рассудка, как способности понятий, к самому понятию, к я. К глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему *единство*, составляющее *сущность понятия*, познается, как *первоначально синтетическое* единство *apperцепции*, как единство «я мыслю» или самосознания. Это предложение обуславливает так названный *трансцендентальный* вывод категорий; но оно искони считалось одним из труднейших частей кантовой философии, – конечно, не по какому-либо иному основанию, как потому, что оно требует возвышения над простым *представлением* отношения, в каком находятся я и *рассудок* или *понятия* к какой-либо вещи и ее свойствам и акциденциям, в область *мысли*. *Объект*, говорит Кант (Kr. d. г. V, стр. 137, 2-е изд.), есть то, в *понятии* чего *объединяется* многообразие некоторого данного воззрения. Но всякое объединение представлений требует *единства сознания* в их *синтезе*. Следовательно, это *единство сознания* есть то, что одно образует отношение представлений к некоторому предмету, т. е. их *объективную стоимость*, и на чем основывается самая *возможность рассудка*. Кант различает от этого единства *субъективное единство* сознания, единство представления о том, сознаю ли я некоторое многообразие *одновременно* или *последовательно*, что зависит от опытных условий. Напротив, принципы *объективного* определения представлений должны быть выводимы единственно из основоположения *трансцендентального единства apperцепции*. Посредством категорий, которые суть объективные определения, многообразие данных представлений определяется так, что оно приводится к *единству сознания*. По этому взгляду единство понятия есть то, вследствие чего нечто есть не простое *чувственное определение*, *воззрение* или простое *представление*, но *объект*, объективное единство, единство я с самим собою. *Понимание* некоторого предмета действительно состоит не в чем ином, как в том, что я делает его своим *собственным*, проникает его и приводит его в *свою собственную форму*, т. е. в *общность*, которая есть непосредственно *определенность*, или в определенность, которая есть непосредственно *общность*. Предмет в воззрении или также в представлении есть еще нечто *внешнее*, *чуждое*. Через понимание *бытие в себе и для себя*, которое он имеет в воззрении и представлении, превращается в *положение*; я проникает его *мысленно*. Но он есть *в себе и для себя*, лишь каков он в мышлении; каков он в воззрении или представлении, он есть *явление*; мышление снимает его *непосредственность*, с какою он ближайшим образом привходит к нам, и делает его, таким образом, *положенным*; а это его *положение* есть его *бытие в себе и для себя* или его *объективность*. Таким образом, предмет имеет объективность в *понятии*, и последнее есть *единство самосознания*, в которое он принят, поэтому его объективность или понятие есть само не что

иное, как природа самосознания, не имеет никаких иных моментов или определений, кроме самого я.

Тем самым через одно из главных предложений кантовой философии оправдывается тот взгляд, по которому для познания того, что такое *понятие*, надлежит припомнить природу я. Но, наоборот, для этого необходимо мыслить *понятие я* так, как оно было только что изложено. Если остановиться на простом *представлении я*, как оно предносится нашему обычному сознанию, то я есть лишь простая вещь, именуемая также *душою*, которой *присуще* понятие, как некоторое обладание или свойство. Это представление, которое не допускает понимания ни я, ни понятия, не может служить к тому, чтобы облегчить понимание понятия или приблизиться к нему.

Вышеприведенное изложение Канта содержит в себе еще две стороны, касающиеся понятия и делающие необходимыми некоторые дальнейшие замечания. Во-первых, *ступени рассудка* предпосланы *ступени чувства и воззрения*; и одно из существенных предложений кантовой трансцендентальной философии состоит в том, что *понятия без воззрения пусты* и имеют значение, лишь как *отношения* данного через воззрение *многообразия*. Во-вторых, на понятие указано, как на *объективное* в познании и тем самым как на *истину*. Но с другой стороны, понятие признается за нечто *только субъективное*, из которого нельзя *выколупать* (herausklauben) *реальности*, под коею, так как она противопоставляется субъективности, следует разуметь объективность; и вообще понятие и логическое объявляются чем-то лишь *формальным*, которое, так как оно отвлекает от содержания, не содержит в себе истины.

Но что касается, во-первых, *сказанного отношения рассудка или понятия к предпосланным ему ступеням*, то является вопрос, какая наука занимается определением формы этих ступеней. В нашей науке, как чистой *логике*, эти ступени суть *бытие и сущность*. В *психологии* рассудку предпосылаются *чувство и воззрение* и затем *представление* вообще. *Феноменология духа*, как учение о сознании, восходит к рассудку по ступеням *чувственного сознания* и затем *восприятия*. Кант предпосылает ему лишь чувства и воззрение. Как прежде всего *не полна* эта лестница ступеней, это он признает тем, что присоединяет к трансцендентальной логике или учению о рассудке, как *прибавление*, еще *рассуждение о рефлексивных понятиях*; – область, лежащую между *воззрением и рассудком* или *бытием и понятием*. Обращаясь к самому делу следует, во-первых, заметить, что эти образования *воззрения, представления* и т. под. принадлежат *самосознательному духу*, который, как таковой, не рассматривается в науке логики. Чистые определения бытия, сущности и понятия, правда, образуют собою основу и внутренний простой остов форм духа; дух, как *воззрительный*, также, как *чувственное сознание*, имеет определенность непосредственного бытия, а дух, как *представляющий*, также, как *воспринимающее* сознание, поднялся от бытия на ступень сущности или рефлексии. Но эти конкретные образования столь же мало касаются науки логики, как и те конкретные формы, которые принимаются логическими определениями в природе, и которые становятся в ней *пространством и временем*, засим наполненными пространством и временем, как *неорганическою природою*, и (наконец) *органическою природою*. Также и здесь на понятие должно смотреть, не как на акт самосознательного рассудка, не как на *субъективный рассудок*, но как на понятие в себе и для себя, образующее также *ступень и природы, и духа*. Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее само себя, т. е. не мыслящее; как последнее, оно присуще лишь духу. От этого недуховного также, как и от духовного вида понятия не зависит его логическая форма; об этом уже во *вступлении* сделано потребное упоминание; это такое значение, которое должно быть оправдано не в *логике*, а выяснено еще *до нее*.

Но как бы ни были образованы формы, предшествующие понятию, является, во-вторых, вопрос об *отношении*, в коем должно быть *мыслимо к ним понятие*. Это отношение как в обычном психологическом представлении, так и в кантовой трансцендентальной философии,

понимается так, как будто эмпирическая *материя*, многообразие воззрения и представления, заранее *существует для себя*, и затем рассудок *привходит* к нему, вносит в него *единство* и повышает его посредством *отвлечения* в форму *общности*. Рассудок есть, таким образом, некоторая пустая для себя *форма*, отчасти приобретающая реальность лишь через это *данное* содержание, отчасти *отвлекающая* от него, именно *отбрасывающая* его, как нечто, правда, лишь для понятия, непригодное. В том и в другом действии понятие не есть независимое, существенное и истинное этой предшествующей ему материи, которая, напротив, есть реальность в себе и для себя, не могущая быть выколотанною из понятия.

Правда, должно быть допущено, что *понятие, как таковое*, еще не полно, но должно быть повышено в *идею*, которая только и есть единство понятия и реальности, как это должно *оказаться* через исследование природы *самого* понятия. Ибо реальность, которую оно сообщает себе, должна считаться не чем-либо внешним, а выведенным по требованию науки из него самого. Но, в действительности, эта реальность не есть та данная через воззрение и представление материя, которая противопоставляется понятию, как *реальное*. «*Это только понятие*», – так говорят обыкновенно, противопоставляя понятию, как нечто более превосходное, не только идею, но и чувственное, пространственное и временное осязательное существование. Таким образом, *отвлеченное* считается ничтожнее конкретного, так как из первого отбрасывается столько-то такой-то материи. Отвлечение получает при этом предположении такой смысл, что из конкретного лишь *для нашего субъективного употребления* выделяется *тот или иной признак* так, чтобы при отрицании таких-то *качеств и свойств* предмета он не утрачивал ничего в своей *ценности* и своем *достоинстве*, но как *реальное*, рассматриваемое лишь с другой стороны, сохранял по-прежнему полное свое значение, и чтобы лишь от *неспособности* рассудка зависела невозможность усвоения всего этого богатства и необходимость удовлетвориться скудною отвлеченностью. Но если данная материя воззрения и многообразие представления признаются реальными в противоположность мыслимому и понятию, то это такой взгляд, отречение от которого служит условием не только философствования, но предполагается даже религиею; ибо как возможны потребность в ней и ее смысл, если беглое и поверхностное явление чувственного и частого еще считается за истину? Философия же дает основанный на *понимании* взгляд на то, что следует разуметь под реальностью чувственного бытия, и предпосылает рассудку эти ступени ощущения и воззрения, чувственного сознания и т. д. постольку, поскольку они в его становлении служат его условиями, но лишь так, что понятие возникает, как их *основание*, из их *диалектики и уничтожения*, а не так, чтобы оно было обусловлено их *реальностью*. Поэтому на отвлекающее мышление следует смотреть не просто, как на отстранение чувственной материи, которая при этом не терпит никакого ущерба в своей реальности, но оно есть скорее снятие последней и сведение ее, как простого *явления*, к *существенному*, проявляющемуся только в *понятии*. Конечно, если бы отвлеченность служила даже лишь *признаком* или *знаком* того, что должно быть оставлено в понятии из состава конкретного явления, то в этом случае она должна бы была быть каким-либо отдельным чувственным определением предмета, избранным предпочтительно перед другими ради некоторого внешнего интереса, однородным и одной природы с ними.

Главное недоразумение, которое здесь возникает, состоит в том мнении, будто *естественный принцип* или *начало*, от коего исходят в *естественном* развитии или в *истории* развивающегося индивидуума, есть *истинное* и по *понятию* *первое*. Воззрение или бытие, правда, по природе есть первое или условие понятия, но оно вследствие того еще не есть безусловное в себе и для себя; напротив, в понятии снимается их реальность, а вместе с тем и та видимость, которую они имели, как обуславливающее реальное. Если дело идет не об *истине*, а только об *истории*, как она имеет место в представлении и в являющемся мышлении, то, конечно, можно ограничиться рассказом о том, что мы начинаем с чувств и воззрений, а рассудок извлекает из их многообразия общее или отвлеченное и, понятно, нуждается для этого в такой основе,

которая еще остается для представления при таком отвлечении в той полной реальности, с коею она впервые обнаруживается. Но философия должна быть не рассказом о том, что совершается, а познанием того, что в нем *истинно*, и из истинного она должна далее понять то, что является в рассказе, как простое событие.

Если при поверхностном представлении о том, что такое понятие, все многообразие поставляется *вне понятия* и последнему остается присущей лишь форма отвлеченной общности или пустого тождества рефлексии, то следует прежде всего припомнить о том, что уже вообще для получения понятия или определения должна определительно присоединиться к роду, который и сам не есть чисто отвлеченная общность, также и *специфическая определенность*. Если подумать об этом с несколько мыслящим соображением о том, что этим хотят сказать, то окажется, что тем самым за столь же существенный момент понятия признается *различие*. Кант побудил к такому соображению посредством той в высшей степени важной мысли, что существуют *синтетические суждения a priori*. Этот первоначальный синтез апперцепции есть один из глубочайших принципов для умозрительного развития; он содержит в себе начало истинного понимания природы понятия и совершенно противоположен тому пустому тождеству или отвлеченной общности, которая вовсе не есть синтез внутри себя. Но с этим началом мало согласуется дальнейшее изложение. Уже выражение *синтез* легко приводит опять к представлению *внешнего* единства, *простого сочетания* того, что *в себе и для себя раздельно*. За сим кантова философия остановилась лишь на психологическом рефлексе понятия и вновь возвратилась к утверждению постоянной обусловленности понятия многообразием воззрения. Она объявила рассудочное познание и опыт *являющимся* содержанием не потому, что категории сами конечны, а на основании психологического идеализма потому, что они суть *лишь* определения, проистекающие из самосознания. К сказанному следует присовокупить, что понятие без многообразия воззрения опять-таки должно быть по Канту *бессодержательно* и *пусто*, несмотря на то, что оно *a priori* есть *синтез*, и поскольку оно таково, оно имеет внутри себя самого определенность и различие. Поскольку синтез есть определенность понятия, и тем самым *абсолютная определенность, единичность*, понятие есть основание и источник всякой конечной определенности и многообразия.

То формальное положение, которое понятие занимает, как рассудок, восполняется в изложении Канта тем, что есть *разум*. В разуме на высшей ступени мышления, понятие, как можно бы было ожидать, должно утратить ту условность, какую оно еще сохраняет на ступени рассудка, и достигнуть полной истины. Но это ожидание обманывается. Так как Кант определяет отношение разума к категориям, лишь как *диалектическое*, и притом понимает результат этой диалектики, только как *бесконечное ничто*, то бесконечное единство разума теряет и синтез, а тем самым и то начало умозрительного, по истине бесконечного понятия; оно становится, как известно, чисто формальным, только *регулятивным единством систематического употребления рассудка*. Считается злоупотреблением логики, если она, которая должна быть только *каноном критики*, признается за *орган* произведения *объективных* взглядов. Понятия разума, в которых следовало бы чаять более высокую силу и более глубокое созерцание, уже не имеют в себе ничего *конститутивного*, свойственного категориям; они суть *только* идеи; правда, *вполне дозволительно* употреблять их, но при помощи этих умопостигаемых сущностей, в которых должна бы была сосредоточиваться вся истина, нельзя мыслить ничего, кроме *гипотез*, приписывать которым истину в себе и для себя было бы полным произволом и безумною отвагою, так как они *не присущи никакому опыту*. Можно ли было бы подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной чувственной материи?

С этим непосредственно связана та точка зрения, в отношении с которой должно вообще рассматривать понятие и назначение логики, и которая в философии Канта принимается так, как это делается обычно: именно в *отношении понятия и науки о нем к самой истине*. Было

уже приведено из кантова вывода категорий, что согласно ему *объект*, в котором *объединяется* многообразие воззрения, есть это единство лишь *через единство самосознания*. Таким образом, здесь определенно высказана *объективность мышления*, то тождество понятия и вещи, которая и есть *истина*. Равным образом вообще признается, что, когда мышление усваивает данный предмет, то последний тем самым претерпевает изменение и превращается из чувственного в мыслимый; но что это изменение не только ничего не изменяет в его существенности, а напротив он именно в своем понятии есть в своей истине, в непосредственности же, в которой он дан, – лишь *явление и случайность*; что познание предмета, понимающее его, есть познание его таким, каков он *в себе и для себя*, и что понятие и есть сама его объективность. С другой стороны опять-таки также точно утверждают, что мы *не можем познавать вещей*, каковы *они в себе и для себя*, и что *истина недоступна познающему разуму*; что та истина, которая состоит в единстве объекта и понятия, есть лишь явление, и именно на том основании, что содержание есть лишь многообразие воззрения. По этому поводу было уже упомянуто, что, напротив, именно в понятии снято то многообразие, которое свойственно воззрению в противоположность понятию, и что через понятие предмет возвращен к своей неслучайной существенности; последняя выступает в явлении, и потому явление есть не просто несущественное, а обнаружение сущности. Но ставшее вполне свободным обнаружение ее есть понятие. Эти предложения, о коих здесь припоминается, не суть поэтому догматические утверждения, так как они суть результаты, происходящие через полное саморазвитие *сущности*. Теперешняя точка зрения, к которой привело это развитие, состоит в том, что форма *абсолютного*, высшая, чем бытие и сущность, есть *понятие*. Так как оказалось, что по этой своей стороне оно *подчинило себе* бытие и сущность, к которым при других исходных пунктах принадлежат также ощущение, воззрение и представление, и которые являются предшествующими ему условиями, и что оно есть их *безусловное основание*, то остается за сим еще *вторая его сторона*, изложению которой и посвящена эта третья книга логики, именно изложение того, каким образом возникает в самой себе и из себя исчезнувшая в нем реальность. Необходимо, конечно, поэтому допустить, что познание, которое дано лишь в понятии, чисто как таковым, еще не полно и достигло только *отвлеченной истины*. Но его неполнота состоит не в том, что оно лишено той предполагаемой реальности, какая дана в ощущении и воззрении, а в том, что понятие еще не сообщило себе своей собственной из себя самого порожденной реальности. В том и состоит обнаружившаяся в противоположность чувственной материи и в ней, а точнее в ее категориях и определениях рефлексии, абсолютность понятия, что оно обладает *истиною* не только в том виде, в каком оно является *вне и до* понятия, но исключительно в своей идеальности или тождестве с понятием. *Вывод* из него реального, если он может быть назван выводом, состоит по существу ближайшим образом в том, что понятие в своей формальной отвлеченности оказывается недостаточным и через обоснованную в нем самом диалектику переходит в реальность так, что производит ее из себя, а не так, что снова возвращается к готовой, найденной в противоположность ему реальности и прибегает к чему-то, оказавшемуся несущественным явлением, как бы так, что понятие в своих поисках лучшего не нашло последнего. Навсегда останется достойным удивления, что философия Канта признала то отношение мышления к чувственному существованию, на котором она остановилась, лишь за условное отношение простого явления и хотя признала и высказала высшее единство их обоих в *идее*, напр., в *идее* некоторого воззрительного рассудка, но остановилась на том условном отношении и на признании того, что понятие совершенно отделено и остается отделенным от реальности; тем самым она признала за *истину* то, что сама объявила конечным познанием, а то, что она признала за *истину* и подвела под определенное понятие, объявила переступающим меру, недозволенным, мысленными вещами.

Так как здесь идет речь об отношении к истине *логики*, а не науки вообще, то следует далее признать, что логика, как *формальная наука*, не может и не должна содержать в себе той

реальности, которая составляет содержание дальнейших частей философии, *наук о природе и духе*. Эти конкретные науки, конечно, приходят к более реальной форме идеи, чем логика, но притом не так, чтобы они возвращались опять к той реальности, которую уже превзошло сознание, возвысившееся от своего явления до науки, или же к употреблению таких форм, как категории и определения рефлексии, конечность и неистинность которых изложена в логике. Напротив, логика показывает возвышение *идеи* до такой ступени, на которой она становится творцом природы и переходит к форме *конкретной непосредственности*, понятие коей снова разрушает, однако, и это образование для того, чтобы стать самой собою, как *конкретный дух*. В отличие от этих конкретных наук, имеющих и сохраняющих, однако, в себе логическое или понятие, как внутреннее образующее начало, сама логика есть, конечно, *формальная наука*, но наука *абсолютной формы*, которая есть полнота внутри себя и содержит *чистую идею истины*. Эта абсолютная форма имеет в ней самой свое содержание или свою реальность; понятие, поскольку оно не есть обыденное, пустое тождество, имеет в моменте своей отрицательности или абсолютной определенности различаемые определения; содержание его есть вообще не что иное, как такие определения абсолютной формы, как положенное через нее саму и потому соответственное ей содержание. Потому эта форма имеет совсем иную природу, чем обычно приписываемая логической форме. Она есть уже *для себя самой истина*, поскольку это содержание соответствует своей форме, или эта реальность – своему понятию, и притом *чистая истина*, так как ее определениям еще несвойственна форма абсолютного инобытия или абсолютной непосредственности. Когда Кант Kr. d. r. Vern. ч. II, введение III приходит относительно логики к старому и знаменитому вопросу: *что есть истина?* то он *дарит* прежде всего, как нечто общеизвестное, объяснение названия, – именно, что она есть согласие познания с его предметом; определение, имеющее громадную, даже величайшую ценность. Если вспомнить о нем при том основном утверждении трансцендентального идеализма, что *познание* не может постигнуть *вещи в себе*, что *реальность* лежит совершенно *вне понятий*, то сейчас же окажется, что такой *разум*, который не может *привести* себе в *согласование* со своим предметом, вещами в себе, и *вещи в себе*, которые не согласуются с понятиями разума, понятие, которое не согласуется с реальностью, и реальность, которая не согласуется с понятием, суть *неистинные представления*. Если бы Кант при этом определении истины сохранил идею *воззрительного рассудка*, то он отнесся бы к этой идее, выражающей требуемое согласие (реальности и понятия), не как к мысленной вещи, а именно как к истине.

«То, знание чего требуют, объясняет далее Кант, есть *всеобщий и верный критерий истины всякого познания*; он должен быть таким, который применим ко всем познаниям *без различия их предметов*; но так как при нем *отвлекается от всего содержания познания (от отношения к его объекту)*, а *истина касается именно этого содержания*, то было бы совершенно *невозможно и нелепо* спрашивать о признаке *истины этого содержания познания*». Здесь очень определенно изложено обычное представление о формальной функции логики, и приведенное рассуждение кажется весьма убедительным. Но при этом следует прежде всего заметить, что обычная участь такого формального рассуждения – забывать в своем словесном изложении то, что составляет его основу, и о чем оно говорит. Утверждается, что было бы нелепо спрашивать о *критерии истины содержания познания*; но по приведенному выше определению истину составляет не *содержание*, а его *согласие* с понятием. Содержание, о котором здесь говорится, *без понятия* есть лишенное понятия, стало быть лишенное и сущности; о критерии истины такого содержания, конечно, нельзя спрашивать, но по противоположному основанию, именно потому что оно в своей непричастности понятию может быть не *требуемым согласием*, а лишь чем-то принадлежащим к лишенному истины мнению. Оставим в стороне упоминание о содержании, порождающее здесь ту запутанность, в которую постоянно впадает формализм и которая побуждает его говорить обратное тому, что он хочет сказать, коль скоро он вдается в объяснение, и остановимся на том отвлеченном взгляде, по коему

логическое лишь формально и отвлечено от всякого содержания; в таком случае мы получаем одностороннее знание, не содержащее в себе никакого предмета, пустую, лишенную определения форму, которая, стало быть, столь же мало есть *согласие* – ибо для согласия существенны две стороны, – сколь мало есть истина. В априорном *синтезе* понятия Кант признал высший принцип, в коем может стать познанию двойственность в единстве, следовательно, то, что требуется для истины; но чувственная материя, многообразие воззрения имели над ним слишком много силы для того, чтобы дать ему возможность дойти до рассмотрения понятия и категорий *в себе и для себя* и до умозрительного философствования.

Так как логика есть наука абсолютной формы, то это формальное, *чтобы стать истинным*, должно иметь в нем самом некоторое *содержание*, соответственное его форме, т. е. должно быть логически истинным, самую *чистую истину*. Вследствие того это формальное должно внутри себя быть гораздо богаче определениями и содержанием, а также быть мыслимым обладающим бесконечно большею силою над конкретным, чем то обыкновенно признается. Логические законы для себя (если отбросить все инородное, прикладную логику и иной психологический и антропологический материал) сводятся обыкновенно, кроме начала противоречия, на несколько скудных предложений о превращении суждений и формах умозаключений. Даже относящиеся сюда формы, равно как их дальнейшие определения, излагаются лишь как бы исторически, а не подвергаются критике с целью установить, истинны ли они в себе и для себя. Так, наприм., форма утвердительного суждения считается за нечто совершенно правильное в себе, хотя истина этого суждения всецело зависит от содержания. Есть ли эта форма *в себе и для себя* форма истины, высказываемое в ней предложение – *единичное есть нечто общее* – не диалектично ли в себе, об исследовании этого вопроса не думают. Просто признается, что это суждение само для себя способно содержать истину, и что каждое предложение, высказываемое в этом суждении, истинно, хотя непосредственно явствует, что ему не хватает того, что требуется определением истины, именно согласия понятия со своим предметом; сказуемое, которое, как понятие, есть здесь общее, и подлежащее, которое, как предмет, есть единичное, не согласуются одно с другим. Но если *отвлеченное общее*, составляющее сказуемое, еще не образует собою понятия, для которого без сомнения требуется нечто большее, а также если такое подлежащее имеет не более чем грамматический смысл, то как же может суждение содержать в себе истину, коль скоро его понятие и предмет между собою не согласуются, или ему не хватает понятия, а может быть и предмета? Поэтому скорее *невозможно и нелепо* желать схватить истину в таких формах, как утвердительное суждение или суждение вообще. Как философия Канта не рассматривала категорий в себе и для себя, но объявила их по тому ложному основанию, что они суть субъективные формы самосознания, конечными определениями, неспособными содержать в себе истину, так она еще в меньшей мере подвергла критике формы понятия, составляющие содержание обычной логики; напротив, эта философия приняла часть последней, именно функции суждений, за определение категорий и придала им значение правильных предположений. Если в логических формах не усматривать даже ничего кроме формальных функций мышления, то и в таком случае заслуживало бы исследования, в какой мере они сами для себя соответствуют *истине*. Логика, которая этим не занимается, может изъявлять притязание самое большее на значение естественно-исторического описания явлений мышления, описания того, как они совершаются. Бесконечная заслуга *Аристотеля*, которая должна наполнять нас величайшим удивлением к силе его духа, состоит в том, что он первый предпринял такое описание. Но необходимо идти далее и познать отчасти систематическую связь, отчасти же ценность этих форм.

Разделение

Понятие, согласно рассмотренному выше, есть единство *бытия* и *сущности*. Сущность есть *первое отрицание* бытия, которое вследствие того стало *видимостью*, понятие есть *второе* или отрицание этого отрицания, стало быть, бытие восстановленное, но как бесконечное опосредование и отрицание его внутри себя самого. Поэтому в понятии *бытие* и *сущность* уже не имеют определения, как *бытие* и *сущность*, а равным образом не состоят в таком единстве, что каждое *имеет видимость* в другом. Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно есть истина того субъективного отношения, в котором бытие и сущность достигают одно через другое своих полных самостоятельности и определения. Истиною и субстанциальностью оказывается *субстанциальное единство*, которое есть вместе с тем только *положение*. Положение есть *существование* и *различение*, поэтому в понятии бытие в себе и для себя достигло соответствующего себе и истинного существования, ибо это положение есть само бытие в себе и для себя. Это положение образует различение понятия в нем самом; его *различения*, поскольку оно непосредственно есть бытие в себе и для себя, суть сами *полное понятие*; они *общие в их определенности и тождественны со своим отрицанием*.

Теперь мы достигли самого понятия понятия. Но это еще *только* его понятие, или, иначе, понятие само есть еще *только* понятие. Так как оно есть бытие в себе и для себя, поскольку оно есть положение или абсолютная субстанция, поскольку оно обнаруживает *необходимость* различаемых субстанций, как тождество, то это тождество должно быть самоположением того, что оно есть. Моменты движения отношения субстанциальности, через которое *становится* понятие, и изображенная через это реальность находится лишь в переходе к понятию, она еще не есть свое собственное, происходящее из понятия определение; она падает еще в сферу необходимости, своим же может в нем быть лишь его свободное определение, существование, в котором оно тождественно с собою, моменты которого суть понятия и *положены* через него само.

Поэтому понятие, *во-первых*, есть лишь *в себе* истина; так как оно есть *только нечто внутреннее*, то оно есть также *только нечто внешнее*. Оно есть, *во-первых*, вообще нечто *непосредственное*, и в этом виде его моменты имеют форму *непосредственных, твердых определений*. Оно является, как *определенное понятие*, как сфера простого рассудка. Так как эта форма непосредственности есть еще несоответствующее его природе существование, ибо оно есть лишь к себе самому относящееся *свободное*, то она есть некоторая *внешняя* форма, в которой понятие может считаться не сущим в себе и для себя, а *лишь положенным* или чем-то *субъективным*. Вид *непосредственного* понятия образует ту точку зрения, с которой понятие есть субъективное мышление, некоторая внешняя для вещи рефлексия. Эта ступень образует собою поэтому *субъективность* или *формальное понятие*. Его внешность проявляется в *твердом бытии* его *определений*, вследствие чего каждое выступает для себя, как нечто отдельное, качественное, состоящее лишь во внешнем отношении к своему другому. Но *тождество* понятия, которое именно и есть *внутренняя* или *субъективная* его сущность, приводит его в диалектическое движение, через которое снимается его отдельность, а с тем вместе отделение понятия от вещи, и, как его истина, возникает *полнота*, образующая собою *объективное понятие*.

Во-вторых. Понятие в своей *объективности* есть *сама сущая в себе и для себя вещь*. Через свое необходимое дальнейшее определение *формальное* понятие обращает само себя в вещь и тем самым утрачивает отношение субъективности и внешности к ней. Иначе, наоборот, объективность есть *выступившее* из своей *внутренности* и перешедшее в существование *реальное понятие*. В этом тождестве с вещью оно имеет тем самым *собственное* и *свободное* существование. Но это еще *непосредственная*, еще не *отрицательная* свобода. Как единое с вещью, понятие *погружено* в нее; его различения суть объективные осуществления, в кото-

рых оно само снова есть *внутреннее*. Как душа объективного существования, оно должно *сообщить себе* ту форму *субъективности*, которую оно, как *формальное* понятие, имело *непосредственно*; таким образом, в *форме* свободного, которой оно еще не имело в объективности, оно выступает в противоположности с последнею, и тем самым обращает тождество с собою, которым оно, как *объективное понятие*, в себе и для себя обладает с ним, также в *положенное*.

В этом своем завершении, в котором оно и в своей объективности также имеет форму свободы, *адекватное понятие* есть *идея*. *Разум*, который есть сфера идеи, есть самой себе *открывшаяся истина*, в которой понятие находит совершенную соответствующую ему реализацию, и свободно постольку, поскольку оно познает этот свой объективный мир в своей субъективности, а последнюю в нем.

Первый отдел Субъективность

Понятие есть, во-первых, *формальное*, понятие в *начале* или такое, которое *непосредственно*. В непосредственном единстве его различие или положение, *во-первых*, само ближайшим образом просто и есть только *некоторая видимость*, так что моменты различения суть непосредственно полнота понятия и образуют собою *понятие, как таковое*.

Но, *во-вторых*, так как оно есть абсолютная отрицательность, то оно уничтожает само себя и полагает себя, как *отрицательное* или как *другое* себя самого; и именно потому, что оно есть прежде всего *непосредственное*, это положение или различие имеет то определение, что моменты становятся *безразличными один относительно другого*, каждый становится для себя; единство понятия в этом *разделении* есть лишь внешнее *отношение*. Как такое *отношение* своих положенных *самостоятельными* и *безразличными* моментов, оно есть *суждение*.

В-третьих, суждение, правда, содержит в себе единство распавшегося на свои самостоятельные моменты понятия, но это единство не *положено*. Таковым оно становится через диалектическое движение суждения, которое тем самым становится *умозаключением*, вполне положенным понятием, так как в умозаключении положены также и моменты его, как *самостоятельные* противоположные стороны, и *опосредывающее* их единство.

Но так как *непосредственно* это единство, как соединяющее *среднее*, а *моменты*, как *самостоятельные* крайние, ближайшим образом противоположны, то это противоречивое отношение, имеющее место в *формальном умозаключении*, снимает себя, и *полнота* понятия переходит в единство *целостности*, *субъективность* понятия в его *объективность*.

Первая глава

Понятие

Под *рассудком* обыкновенно разумеется вообще способность понятия, и он тем самым отличается от *силы суждения* и способности умозаключения, как от формального *разума*. Но, главным образом, он противопоставляется *разуму* и в этом смысле он означает способность не понятия вообще, а *определенных* понятий, причем господствует представление, будто понятие есть только нечто *определенное*. Если рассудок в этом своем значении отличается от формальной силы суждения и формального разума, то его следует признавать способностью *единичных* определенных понятий. Ибо суждение и умозаключение или разум суть сами, как формальное, лишь нечто *рассудочное*, так как они подчинены форме отвлеченной определенности понятия. Но здесь понятие считается вообще не только отвлеченно определенным; поэтому рассудок отличается от разума лишь так, что первый есть вообще лишь способность понятия.

Это общее понятие, подлежащее здесь теперь рассмотрению, содержит в себе три момента: *общность*, *частность* и *единичность*. Различение и те определения, которое оно сообщает себе в различении, образуют собою ту сторону, которая ранее того была названа *положением*. Так как в понятии последнее тождественно бытию в себе и для себя, то каждый из этих моментов есть также *целое* понятие, как *определенное* понятие и как *некоторое определение* понятия.

Во-первых, оно есть *чистое понятие* или определение *общности*. Но чистое или общее понятие есть также лишь *определенное* или *порожденное* понятие, которое ставит себя наряду с другими. Так как понятие есть целостность, т. е. в своей общности или в чистом тождественном отношении к себе есть по существу определение и отличие, то оно в нем самом имеет мерило, по коему эта форма его тождества с собою, проникая и объемля собою все моменты, определяет себя также непосредственно к тому, чтобы быть *только* общим в противоположность различаемости моментов.

Во-вторых, понятие есть тем самым это *частное* или *определенное* понятие, положенное, как отличное от других.

В-третьих, *единичность* есть понятие, рефлектирующее себя из различения в абсолютную отрицательность. Это есть вместе с тем тот момент, в котором оно перешло из своего тождества в свое *инобытие* и становится *суждением*.

А. Общее понятие

Чистое понятие есть абсолютно бесконечное, безусловное и свободное. Здесь в начале изложения, имеющего своим содержанием понятие, надлежит еще раз бросить взгляд на его генезис. *Сущность* есть результат *становления бытия*, а понятие – сущности, стало быть, также бытия. Но это становление имеет значение *отталкивания* себя, так что *ставшее* есть скорее *безусловное* и *первоначальное*. Бытие в своем переходе в сущность стало *видимостью* или *положенным бытием*, а *становление* или переход в *другое* – некоторым *положением*; и наоборот, *положение* или рефлексия сущности сняло себя и восстановило себя в *неположенное*, в *первоначальное* бытие. Понятие есть взаимное проникновение этих моментов, так что качественное и первоначально сущее есть лишь положение и лишь возврат внутрь себя, и эта чистая рефлексия в себя есть просто *становление другого* или *определенность*, которая именно поэтому есть *определенность* бесконечная, относящаяся к себе.

Поэтому понятие есть во-первых, такое *абсолютное тождество с собою*, что оно таково, лишь как отрицание отрицания или как бесконечное единство отрицательности с самою собою.

Это *чистое отношение* понятия к себе, которое становится отношением вследствие того, что оно полагает себя через отрицание, есть *общность* понятия.

Так как *общность* есть в высшей степени *простое* определение, то она, по-видимому, не допускает никакого объяснения; ибо объяснение требует определений и различений и быть сказуемым к своему предмету, а то, что просто, таким путем скорее изменяется, чем объясняется. Но именно природа общего и состоит в том, что она есть такое простое, которое вследствие абсолютной отрицательности содержит *внутри себя* высшее различие и определенность. Бытие просто, так как оно *непосредственно*; поэтому оно есть *мнимое* (*gemeintes*), и про него нельзя сказать, что оно такое; потому оно есть непосредственно одно со своим другим, *небытием*. Именно в том и состоит его понятие, что оно есть такое простое, непосредственно исчезающее в своей противоположности; оно есть *становление*. Общее есть, напротив, *простое*, которое есть также *самое богатое внутри себя самого*, ибо она есть понятие.

Поэтому, оно есть, *во-первых*, простое отношение к себе самому; оно только *внутри себя*. Но это тождество есть, *во-вторых*, внутри себя абсолютное *опосредование*, но не нечто *опосредованное*. О таком общем, которое есть опосредованное, именно об *отвлеченном*, противоположном частному и единичному общему, может идти речь лишь по поводу определенного понятия. Но уже и *отвлеченное* подразумевает для своего достижения *отбрасывания* прочих определений конкретного. Эти определения, как таковые, суть вообще *отрицания*, а равным образом далее и отбрасывание их есть *отрицание*. Таким образом, при отвлечении также имеет место отрицание отрицания. Но это двойное отрицание представляется так, как будто оно для отвлеченного *внешне*, и как будто как отбрасываемые дальнейшие свойства конкретного составляющих содержание отвлеченного, так и действие отбрасывания одних и удержания других совершаются вне его. В такой *внешности* общее еще не определило себя в отличие от своего движения; оно есть еще само внутри себя то абсолютное опосредование, которое именно и есть отрицание отрицания или абсолютная отрицательность.

Соответственно этому первоначальному единству, первое отрицательное или *определение* не есть, *во-первых*, какое-либо ограничение общего, но последнее *сохраняется в нем* и положительно тождественно с собою. Категории бытия, как понятия, были по существу этими тождествами определений с самими собою в их ограничении или их инобытии; но это тождество было лишь понятием *в себе*; оно еще не обнаруживалось. Поэтому, качественное определение, как таковое, перешло в его другие и имело своею истинною некоторое *отличное* от него определение. Напротив, общее, даже когда оно полагает себя в некотором определении, *остается* в нем тем же, что оно есть. Оно есть *душа* конкретного, коему оно присуще, не стесненное и саморавное в его многообразии и различии. Оно не уносится в *становление*, но *продолжается* непомраченное им и имеет силу неизменного, бессмертного самосохранения.

Равным образом, оно не имеет только *видимости* в другом, как определение рефлексии. Последнее, как *относительное*, не только относится лишь к себе, но есть некоторое *отношение*. Оно *обнаруживает* себя в своем другом, но имеет в нем лишь *видимость*, и видимость каждого в другом или их обоюдное определение при их самостоятельности имеет форму внешнего действия. Напротив, *общее* положено, как *сущность* своего определения, как его *собственная положительная природа*. Ибо определение, составляющее его отрицательное, есть в понятии только его *положение* или, по существу, вместе с тем отрицательное отрицательного, и лишь это тождество отрицательного с собою и есть общее. Тем самым общее есть также *субстанция* своих определений, но так, что то, что было для субстанции, как таковой, *случайным*, есть собственное *опосредование* понятия самим собою, его собственная *имманентная рефлексия*. Но это опосредование, ближайшим образом повышающее случайное в *необходимость*, есть *обнаруженное* отношение; понятие не есть причина бесформенной субстанции или необходимости, как *внутреннее* тождество отличных одна от другой и взаимно ограничивающихся вещей или состояний, но абсолютная отрицательность формирующего и создающего; и так

как определение есть не ограничение, а просто снятое, положение, то видимость есть явление *тождественного*

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.