

Георг Гегель

# Учение о понятии



# Георг Гегель

## Учение о понятии

[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=17146138](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17146138)

### Аннотация

«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».

# Содержание

Предисловие	4
О понятии вообще	7
Разделение	39
Первый отдел	43
Первая глава	45
А. Общее понятие	46
Конец ознакомительного фрагмента.	51

# 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 го-

род 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 предложения, 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 тождество, 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*; по-

нятие 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 тождество возможности и действительности, абсолютная, содержащая *внутри себя* всю действительность и возможность сущность; *для себя* – это тождество, 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, поло-

жила 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 формую 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 тождество 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 причина или первоначальная 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 си-

стемы 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 со-

держат 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 *ей*, 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 тожество* и тем самым *свобода*, которая есть тожество понятия. Последнее, как полнота, возникающая из взаимодействия, есть единство *обеих* взаимодействующих *субстанций*, так что они отныне принадлежат свободе, поскольку их тожество 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* обнаружилось 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 об-

разом это единство есть раздвоение себя самого в свободную видимость этой двойственности; двойственности, которая в различии *единичного* и *общего* является полную 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 подтверждения; 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 рав-

ным 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 сюртук, 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 апперцепции*, 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 (Кр. д. 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 апперцепции*. 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*. Пред-

мет 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 приходит 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 призна-

ет 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 *неорганической природою*, и (наконец) *органической 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 недуховно-

го 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 выколупанною 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, долж-

на 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 скудной отвлеченностью. Но если данная материя воззрения и многообразия 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 исти-

ну? 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 снимает-

ся 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 присущею 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 *различение*. Кант побудил к такому соображению посредством той в высшей степени важной мысли, что существуют *синтетиче-*

*ские 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 ест

*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 *канон 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 определено 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 сущности, 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 сущности; 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 реальностью. В том и состо-

ит 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 самую 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 степени, 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 Кр. д. г. 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 познанною 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 истинною*. 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 изъяслять 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 зре-

ния, 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 *определенный*, 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 различия суть объективные осуществления, в которых оно само снова есть *внутреннее*. Как душа объективного существования, оно должно *сообщить себе* ту форму *субъективности*, которую оно, как *формальное* понятие, имело *непосред-*

ственно; таким образом, в *форме* свободного, которой оно еще не имело в объективности, оно выступает в противоположности с последнею, и тем самым обращает тожество 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 *порозненное* 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 станов-

ление 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 самой 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 различий 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* высшие различение и определенность. Бытие

просто, так как оно *непосредственно*; поэтому оно есть *мнимое* (*gemeintes*), и про него нельзя сказать, что оно такое; поэтому 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 аб-

солютное 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 свою истинную некоторое *отличное* от него определение. Напротив, общее, даже когда оно полагает себя в некотором определении, *остаётся* в нем тем же, что оно есть. Оно есть *душа* конкретного, коему оно при-суще, 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 *собствен-*

*ная 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 необходимость, 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.