Encyclopädie

der

philoſophiſchen

Wiſſenſchaften

im Grundriſſe.

Zum Gebrauch ſeiner Vorleſungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der K. Friedr. Wilh. Univerſität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'ſchen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.

Georg Wilhelm Friedrich
Hegel

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

Георг Вильгельм Фридрих
Гегель

Энциклопедия философских наук в очерке


GEORG WILH. FRIEDR. HEGEL VON SEINEN SCHÜLERN

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Потребность дать моим слушателям руководство к моим философским чтениям является ближайшим поводом к тому, чтобы издать этот всеохватывающий обзор философии раньше, чем я это предполагал сделать.

Природа *очерка* (Grundrisses) не только исключает исчерпывающее изложение идей со стороны их содержания, но и (в особенности) ограничивает систематическое развитие идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия. Название этой книги должно указывать как на то, что она охватывает собой всю философию в целом, так и на намерение оставить изложение частностей для устных чтений.

В очерках, ввиду того что содержание предполагается заранее установленным и известным и должно быть изложено сжато, больше заботятся о *внешней целесообразности* расположения и размещения материала. Так как, однако, наше изложение не подходит к этому случаю, а дает новую обработку философии по методу, который, как я надеюсь, будет еще признан единственно истинным, тождественным с содержанием, то я счел бы для себя более удобным по отношению к публике, если бы обстоятельства позволили мне предпослать краткому очерку более подробную работу о других частях философии, подобную той, которую я дал о первой части целого, о *логике* [1]. Я полагаю все же, что хотя в этом очерке пришлось ограничить ту сторону изложения, благодаря которой содержание становится ближе *представлению* и эмпирической осведомленности, однако что касается переходов, которые могут быть только опосредствованием, обусловленным *понятием*, то я выявил их достаточно определенно, чтобы показать отличие метода, применяемого в этом очерке, от лишь *внешнего порядка*, которым пользуются другие науки, а также от известной *манеры*, ставшей обычной в философских рассуждениях; эта последняя исходит из некоторой наперед принятой *схемы* и с ее помощью располагает материал рассмотрения в параллельные ряды таким же внешним образом и еще более произвольно, чем первый способ, и по чрезвычайно странному недоразумению хочет заменить необходимое развитие понятия случайными и произвольными связями.

Мы были свидетелями того, как этот же самый произвол овладел содержанием философии, пустился на самые рискованные авантюры мысли и в продолжение некоторого времени импонировал честным и добросовестным людям, в то время как другие видели в нем дошедшие до безумия выверты. Но содержание этого произвола не было ни импозантным, ни безумным, чаще всего в нем можно было узнать общеизвестные тривиальные положения; точно так же и форма его представляла собой лишь плоскую манеру преднамеренного, методического и дешевого остроумия, проявлявшегося в установлении причудливых связей и в натянутых чудачествах (под маской серьезности в этой форме скрывались самообман и обман публики). С другой стороны, мы видели, как поверхностность, *скудость мысли* [2] сама себя нарекла благоразумным скептицизмом и критицизмом непритязательного разума, видели, как вместе с пустотой идей возрастали самомнение и суетность. Оба этих направления духа в продолжение долгого времени копировали немецкую основательность, утомляли более глубокую философскую мысль и имели своим результатом такое равнодушие и даже презрение к науке философии, что в настоящее время мнимая скромность также считает себя вправе высказывать свое мнение о глубочайших философских вопросах, отвергая возможность разумного их познания, формой которого когда-то считали *доказательство*.

Первое из затронутых явлений можно рассматривать как юношеский задор новой эпохи, проявившийся как в научной, так и в политической области. Этот задор шумно и восторженно приветствовал зарю обновленного духа, без предварительной углубленной работы стал наслаждаться идеей и в продолжение известного времени упивался надеждами и перспективами, которые она обещала, и мы легче миримся с его излишествами, потому что в его основании лежит здоровое ядро, а тот поверхностный туман, которым он окружил это основание, должен сам собой рассеяться.

Второе явление внушает бóльшую неприязнь, потому что оно обнаруживает расслабленность и бессилие и старается прикрыть их самомнением и высокомерием, наставнически критикует философских гениев всех веков и превратно понимает как их, так и в особенности самое себя.

Но тем отраднее видеть и прибавить к вышесказанному, что в противоположность этим двум направлениям сохранились непредубеж-

денный, несуетный философский интерес и серьезная любовь к *высшему познанию*. Если этот интерес иногда хватался больше за форму *непосредственного знания* и *чувства*, то все же он в высшей степени обнаруживает глубокую внутреннюю потребность в разумном понимании, которое одно лишь сообщает человеку его достоинство, потребность, выражающуюся в том, что для этого интереса точка зрения непосредственного знания и чувства возникает лишь как *результат* философского знания, и он, следовательно, признает (по крайней мере как *условие*) то, что по видимости отвергает.

Этому интересу к познанию истины я посвящаю настоящую попытку дать введение или пособие для его удовлетворения; пусть же эта цель заслужит нашему очерку благосклонный прием.

Гейдельберг, май 1817 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Благосклонный читатель увидит, что в этом новом издании многие части переработаны и развиты более точно и подробно; при этом я старался смягчить и сжать формальную сторону изложения; я стремился также посредством более обширных экзотерических примечаний приблизить абстрактные понятия к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них. Но необходимая в очерке сжатость изложения, а помимо этого и трудности трактуемого здесь предмета приводят к тому, что и это второе издание сохраняет то же назначение, которое имело первое издание: оно должно служить книгой для предварительного чтения, необходимые разъяснения к которой должны быть даны в устных лекциях. Название «*Энциклопедия*» по первоначальному своему смыслу допускает, по-видимому, меньшую строгость научного метода и внешнего расположения материала, но характер трактуемого предмета требует, чтобы основой изложения оставалась логическая связь.

Есть даже слишком много поводов и побуждений, заставляющих меня высказаться о позиции моей философии по отношению к духовным и лишенным духа веяниям современного образования, а это можно сделать лишь экзотерически, например, в предисловии. Хотя эти веяния и считают необходимым занять определенную позицию по отношению к философии, в них нет ни следа научного философствования, они не философствуют, а подходят к философии со стороны, так и оставаясь вне ее. Неприятно и даже рискованно становиться на такую чуждую науке почву, ибо подобные заявления и объяснения не способствуют тому пониманию, которое единственно только и может быть целью истинного познания. Однако коснуться некоторых явлений все же, пожалуй, полезно и даже необходимо.

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских изысканиях, — это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил неустрашимую волю к истине. Он вскоре находит, что только метод в состоянии обуздывать мысль, вести ее к предмету и удерживать в нем. Впоследствии обнаруживается, что такой методический путь сам есть не что иное, как

воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила; но это воспроизведение в глубочайшей, свободнейшей стихии духа.

Еще не так давно миновало то счастливое, по видимости, состояние немудрствования, когда философия шла рука об руку с науками и образованием, когда умеренное рассудочное просвещение уживалось одновременно и с потребностью самостоятельного разумения, и с религией, когда естественное право жило в мире с государством и политикой, а эмпирическая физика носила название естественной философии. Но это согласие было довольно поверхностным, самостоятельное разумение на деле находилось во внутреннем противоречии с религией, а естественное право противоречило государству. После этого мнимого мира произошло разделение, противоречие получило дальнейшее развитие; но в философии дух празднует примирение с самим собой, так что эта наука находится в противоречии лишь с вышеуказанным противоречием и с его затушевыванием. Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытным знанием, разумной действительностью права и простодушной религией и благочестием, это мнение является скверным предрассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание. Мыслящий ум не только не отвращается от их содержания, а углубляется в него, учится и укрепляется на них, как и на созерцании великих явлений природы, истории и искусства, ибо это богатое содержание, поскольку оно мыслится, и есть сама спекулятивная идея. Коллизия между этими формами и философией наступает только тогда, когда они выходят за свойственные им пределы, облекают свое содержание в категории и делают содержание зависимым от последних, не доводя их до понятия и не завершая их в идею.

Важный отрицательный вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредствование с истиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нем непосредственно содержится. Вместо того чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий, отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния их стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки, будто недостаточность ко-

нечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем оно менее критично. На такой скудной категории, как *непосредственность*, и без дальнейшего ее исследования, согласно этому взгляду, должны быть утверждены возвышеннейшие потребности духа, и эта скудная категория должна творить над ними свой суд. При этом, в особенности когда рассматриваются религиозные вопросы, часто можно встретить, что философствование совершенно устраняется, как будто этим изгоняется всякое зло и достигается обеспечение от заблуждения и иллюзии. Тогда предпринимают исследование истины исходя из неизвестно откуда заимствованных предпосылок и при помощи рассуждательства (Räsonnement), т. е. применяют обычные определения мышления о сущности и явлении, основании и следствии, причине и действии и т. д. и делают выводы, руководствуясь этими и другими отношениями сферы конечности. «От злого избавились, но зло осталось» [3], и зло в девять раз хуже прежнего, так как ему вверяются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются устранить, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование, сознающее природу и ценность отношений мышления, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участь испытывает философия в руках представителей вышеуказанной точки зрения, когда они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда сам *факт* физической или духовной и в особенности религиозной жизни искажается этой неспособной понять его рефлексией. Однако подобное рефлективное понимание имеет само по себе тот смысл, что факт должен быть возведен в некое знание, и трудность заключается в переходе от предмета к знанию, который совершается посредством размышления. Этой трудности не существует больше в самой науке, так как в ней факт философии представляет уже готовое знание, понимание его означало бы, следовательно, здесь лишь *размышление* (Nachdenken) в смысле *последовательного* (nachfolgenden) мышления, и только обсуждение требовало бы размышления в обычном его значении. Но некритический рассудок обнаруживает также свою недостаточность даже в простом схватывании определенно вы-

сказанной идеи; он так мало сомневается в содержащихся в нем самом предпосылках, что оказывается неспособным даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи. Этот рассудок странным образом совмещает в себе две несовместимые черты: его поражает в идее полное несовпадение и даже явное противоречие с его собственным способом употребления категорий, и в то же время он не подозревает, что существует и применяется другой способ мысли, нежели тот, который свойствен ему, и что поэтому он должен здесь мыслить иначе, чем привык. Таким образом, оказывается, что идея спекулятивной философии принимается в ее абстрактной дефиниции, причем либо полагают, что всякая дефиниция должна сама по себе выступать в качестве ясной и завершенной и иметь свой критерий и пробный камень только в заранее принятых представлениях, либо по меньшей мере не знают, что смысл, равно как и необходимое доказательство дефиниции, содержится только в ее развитии и в том, что она является результатом этого развития. Так как идея есть вообще *конкретное*, *духовное* единство, а рассудок состоит в понимании определений понятия лишь в их абстрактности и, следовательно, в их односторонности и конечности, то это единство превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное пустое тождество, в тождество, в котором, следовательно, не существует различия, а *все* есть *одно и то же*, в том числе добро и зло. Название *система тождества*, или *философия тождества* [4], сделалось поэтому общепринятым для обозначения спекулятивной философии. Если бы кто-нибудь произнес свое кредо так: «Верую в бога отца, творца неба и земли», — то было бы удивительно, если бы кто-либо другой заключил уже из первой половины этого предложения, что произнесший такое кредо верует в бога — творца неба и, *следовательно*, считает землю несотворенной, считает материю вечной. Что данный человек в своем исповедании веры сказал, что он верует в бога — творца неба, — несомненный факт, и, однако, этот факт в вышеуказанном его понимании совершенно ложен; он настолько ложен, что этот пример должен казаться невероятным и тривиальным. И однако, именно таково рассудочное понимание философской идеи, это насильственное расщепление ее пополам. А для того чтобы не могло возникнуть недоразумения относительно характера тождества, которое, как уверяют нас, есть принцип спекулятивной философии, тотчас же вслед за ясно высказанным поучением следует опровержение, например: говорят, что субъект *отличен* от объекта, ко-

нечное отлично от бесконечного и т. д., как будто духовное конкретное единство лишено в себе определений и не содержит само *в себе различия*, как будто кто-либо не знает, что субъект отличен от объекта, бесконечное отлично от конечного, или как будто философии, углубившейся в свою школьную мудрость, следует напоминать, что вне школы существует мудрость, для которой это различие есть нечто вполне известное.

Но если, с одной стороны, упрекают философию в том, что, так как ей неизвестно различие вообще, в ней отпадает также различие между добром и злом, то, с другой стороны, охотно воздают ей справедливость и великодушно соглашаются, что «философы в своих писаниях не всегда развивают те пагубные выводы, которые *связаны* с их основным положением» *) (может быть, именно потому и не развивают этих выводов, что эти выводы вовсе не вытекают из их основного положения).

*) Слова г-на Толюка в его «Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik», стр. 13. Глубоко чувствующий Толюк также поддается соблазну идти проторенной дорожкой в своем понимании философии. Рассудок, говорит он, может ставить следующую альтернативу: либо существует всеобусловливающая первооснова, — тогда последнее основание меня самого тоже лежит в ней и мое бытие и свобода моих поступков суть лишь иллюзии; либо я действительно представляю собой отличное от первоосновы существо, поступки которого не обусловлены первоосновой и не порождаются ею, — тогда первооснова не есть абсолютное, всеобусловливающее существо; следовательно, не существует бесконечного бога, а существует много богов и т. д. Первое положение исповедуют, по словам г-на Толюка, все глубоко и тонко мыслящие философы. (Я просто не понимаю, почему, по мнению г-на Толюка, первая односторонность глубже второй.) Выводы, которые, как указано выше, эти философы не всегда делают, заключаются в том, «что нравственное мерило человека не всегда абсолютно истинно, а *собственно говоря* (курсив самого автора) добро и зло одинаковы и лишь по видимости различны». Уж лучше вовсе не рассуждали бы о философии те, которые при всей глубине своего чувства еще находятся в такой мере в плену у односторонности рассудка, что знают в этой проблеме лишь или-или, считают, что мы непременно должны либо признать первооснову, в которой индивидуальное бытие и его свобода есть лишь иллюзия, либо признать абсолютную самостоятельность индивидуума, и ни в малейшей степени не подозревают, что по отношению к этим двум односторонностям опасной, как ее называет г-н Толюк, дилеммы следует ответить: не «или то, или другое», а «*ни то, ни другое*». Он, правда, говорит на стр. 14 о таких умах (а эти умы, по его мнению, и суть настоящие философы), которые принимают второе положение (это, надо полагать, то, что раньше он называл первым положением) и снимают противоположность между *безусловным* и обусловленным бытием посредством *безразличного первобытия*, в котором все соотносительные противоположности взаимно проникают друг в друга. Но не замечает ли г-н Толюк, говоря, таким образом, что безразличное первобытие, в котором, по его словам, противоположности взаимно проникают друг в друга,

Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них. Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю больше для того, чтобы показать на примере

есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г-н Толюк, таким образом, единым духом говорит, что надо устранить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устранить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что совершает ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г-на Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений, и, между прочим, в особенности в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г-на Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведение глубокое чувство, ставящее их, по-видимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его определение, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собой то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли — содержание, которое глубокомыслие г-на Толюка скорее всего должно было бы заметить в идее.

Однако бывает, что г-н Толюк в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г-н Толюк. Поставив на одной стороне своей мнимофилософской дилеммы первооснову и назвав ее затем (стр. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую сторону дилеммы как точку зрения социнианцев, пелагианцев и философов-популяризаторов и говорит, что, согласно этой точке зрения, «не существует бесконечного бога, а существуют *многочисленные* боги, каковыми именно являются *все* те существа, которые отличны от так называемой первоосновы и которые наряду с этой так называемой первоосновой обладают самостоятельным *бытием* и действованием». На самом же деле на этой стороне дилеммы даны не только многочисленные боги, а *все* и *вся* (все конечное признается здесь обладающим самостоятельным *бытием*) *суть боги*. На этой стороне дилеммы, следовательно, г-н Толюк должен находить свое *всебожие*, свой *пантеизм*, а не на первой стороне дилеммы, богом которой он ясно и определенно делает *единую* первооснову и где, значит, имеется только *монотеизм*.

пустоту такого понимания философии, чем для того, чтобы оправдать последнюю. Именно для этого мы здесь рассмотрим лишь спинозизм — философию, в которой бог определяется только как *субстанция*, а не как субъект и дух. Это различие касается *определения* единства; только оно имеет здесь значение. Об этом *определении*, хотя оно и представляет собой факт, ничего, однако, не знают те, которые называют философию системой тождества и даже утверждают, что, согласно философии, *все* есть *одно и то же*, добро и зло также *одинаковы*. Все эти выражения обозначают худшие виды единства, о которых не может быть речи в спекулятивной философии, и только не вышедшее из варварства мышление может употреблять их для выражения идей. Что же касается указания, что в философии Спинозы не признается *в себе* или *собственно* (eigentlich) различие между добром и злом, то мы должны задать вопрос: что это *собственно* означает? Если оно означает природу бога, то ведь никто не будет требовать, чтобы в нее было привнесено зло. Субстанциальное единство в философии Спинозы есть само добро; зло есть лишь раздвоение; в субстанциальном единстве Спинозы, следовательно, менее всего имеется одинаковость добра и зла, последнее, наоборот, исключается из него. Поэтому и в боге как таковом также мало существует различие между добром и злом, ибо это различие существует лишь в раздвоенном, в том, в чем существует и само зло. Далее, мы встречаем в спинозизме также и различие: *человек в этой системе отличен от бога*. Пусть система с этой стороны нас не удовлетворяет в теоретическом отношении, ибо в ней человек и все конечное вообще, хотя они и низводятся этой системой на степень модусов, *выступают*, однако, в ходе рассмотрения *наряду* с субстанцией, все же здесь, в человеке, где существует различие, оно существует также и как различие добра и зла, и лишь здесь оно *собственно* существует, ибо только здесь его настоящее место. Если при рассмотрении спинозизма имеют в виду субстанцию, то в ней, разумеется, нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с точки зрения субстанции зло, как и все конечное, и *мир* вообще (см. § 50, примечание), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду тот пункт системы, где мы встречаем человека и отношение его к субстанции и где только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части этики, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать пра-

вильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безграничная любовь к богу, так и в том, что эта чистота морали является последовательным выводом из системы. *Лессинг* сказал в свое время, что со Спинозой обходятся как с мертвой собакой. Мы не можем сказать, что в наше время лучше обходятся со спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, и такого минимума спекулятивная философия в любом случае имеет право требовать.

История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет. Так, например, можно сказать, что Сократ открыл определение *цели*, которое было развито и определено Платоном и в особенности Аристотелем. «История философии» *Бруккера* так некритична не только в отношении внешних исторических фактов, но также и в изложении учений, что она приписывает древнейшим греческим философам по двадцати, тридцати и более положений, как принадлежащие им философемы, среди которых ни одна в действительности не принадлежит им. Все они — выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и ложно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собой лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собой переход к более глубоким принципам. Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Бруккером, недопустим не только потому, что древнейшие греческие философы сами не извлекли тех выводов, которые, по его мнению, содержатся в их принципах, не только, следовательно, потому, что эти философы не высказали определенно этих выводов, а главным образом потому, что, делая эти выводы за древних греческих философов, им навязывают признание и применение конечных отношений мыслей, явно противоречащих замыслу этих философов, бывших спекулятивными умами; выводы эти лишь оскверняют чистоту философской идеи и фальсифицируют ее. Но если там, где дело идет о древних философских учениях, от которых до нас дошли лишь немногие положения, такое ис-

кажение может в свое оправдание ссылаться на то, что оно якобы делает правильные выводы, то это оправдание отпадает, когда дело идет о таком философском учении, которое, с одной стороны, само формулировало свою идею в определенных мыслях и, с другой — само же исследовало и точно определило ценность категорий. Если, несмотря на это, идею уродуют, выхватывают из учения лишь *один* момент и (как это делается по отношению к тождеству) выдают его за целое и если, совершенно не задумываясь, применяют категории как попало, применяют их в том виде, какой они имеют в повседневном сознании, в их односторонности и неистинности, то такое ложное понимание решительно не имеет оправдания. Опирающееся на развитую культуру мысли познание отношений мысли есть первое условие правильного понимания философского факта. Но принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом примитивность мысли. Познание мыслей и, значит, культура субъективного мышления так же мало представляют собой непосредственное знание, как какая-нибудь другая наука или какое-нибудь другое искусство и умение.

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания — *одно и то же*, но, подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно — на языке богов, а другое — на языке недолговечных людей [5], — так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия. Если хотят исходя из религии говорить и судить так же и о философии, то для этого требуется нечто большее, чем одно только обладание привычкой говорить на языке повседневного преходящего сознания. Основой научного познания является внутреннее содержание, обитающая внутри его идея и ее живая жизнь в духе точно так же, как религия в не меньшей мере есть развитое чувство, дух, пробудившийся к самоотчету, развернутое содержание. В новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно скудное и плоское содержание. До тех пор пока религия обладает

определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с нею соединиться. Но это в свою очередь не следует понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и согласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделимы друг от друга, что после этого отделения они соединяются лишь внешней связью. Из сказанного выше следует, наоборот, то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя. Истинная религия, религия духа, должна обладать кредо, неким содержанием; дух есть существенно сознание и, следовательно, сознание ставшего предметным содержания; как чувство он есть то же самое содержание, только еще не предметное, он лишь *качествует* (qualiert), употребляя выражение Якоба Бёме, есть лишь низшая ступень сознания и даже, можно сказать, сознание в форме души, общей человеку с животными. Лишь *мышление* превращает душу, которой одарено и животное, в дух, и философия есть лишь сознание человеком этого содержания — духа и его истины — также и в форме той своей существенности, которая отличает человека от животного и делает его способным к религии. Сгустившаяся в одну точку, сосредоточившаяся в сердце религиозность должна делать существенным моментом своего возрождения его сокрушение и изнурение содержания; она, однако, должна была бы вместе с тем вспомнить, что она имеет дело с сердцем духа, что духу вручена власть над сердцем и что эта власть может осуществиться лишь постольку, поскольку он сам возродится. Это возрождение духа из естественного состояния невежества и заблуждения совершается посредством обучения *объективной истине*, содержанию и основанного на свидетельстве духа верования в объективную истину. Это возрождение духа есть, между прочим, непосредственно также и возрождение сердца, освобождение его от чванливости одностороннего рассудка, от суетной уверенности в том, например, что конечное отлично от бесконечного, что философия необходимо должна быть или многобожием, или, у более проницательных умов, пантеизмом и т. д., освобождение сердца от таких жалких воззрений, которыми смиренное благочестие превозносится перед философией, равно как и перед теологическим познанием. Если религиозность упорствует в своей узкой и потому бездуховной интенсивности, то она, разумеется, видит

только противоположность между этой ее ограниченной и ограничивающей формой и духовной экспансией религиозного и философского учения как такового *). Но мыслящий дух не только не довольствуется удовлетворением, доставляемым немудрствующей чистой религиозностью, но и точка зрения такой религиозности является результатом его собственных рефлексии и резонирования. Ее презрительное отношение почти ко всяким учениям, ее свобода от последних есть дело поверхностного рассудка, и, пользуясь мышлением, которым она сама заражена, для нападок на философию, точка зрения такой религиозности с трудом удерживается на тонком бессодержательном острие абстрактного чувства. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь в извлечении поучительное слово г-на *Франца фон Баадера* о такой форме благочестия из предисловия к 5-му выпуску «Fermenta Cognitionis», стр. IX и следующая.

*) Возвращаясь еще раз к г-ну Толюку, которого можно рассматривать как восторженного представителя пиетистического направления, мы должны сказать, что отсутствие определенного *учения* явно сказывается в его произведении, носящем название «*Über die Lehre von der Sünde*», 2-е издание (оно только что попало мне в руки). Меня удивил способ рассмотрения учения о троичности в его сочинении «*Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*», впрочем, за тщательно собранные в нем исторические сведения я искренне благодарен автору. Он называет это учение *схоластическим*. Оно во всяком случае гораздо древнее, чем то учение, которое носит название схоластического. Он рассматривает его только с внешней стороны, со стороны его предполагаемого исторического возникновения из умозрений относительно некоторых мест из Библии и под влиянием философии Платона и Аристотеля (стр. 41). В своем же сочинении о грехе он, нужно сказать, обходится с этим догматом по-кавалерийски, объявляя его (стр. 220) способным служить лишь *рамкой*, в которой могут быть расположены учения веры (какие?); по г-ну Толюку, следует даже применить к этому догмату выражение (стр. 219), что он кажется фата-морганой, стоящей на берегу (может быть, на мели духа?). Но «фундаментом» (там же, стр. 221, г-н Толюк говорит о треножнике), на котором может быть основана вера, учение о троичности «*никогда не явится*». Не являлось ли, однако, это учение как самое святое всегда или по крайней мере с давних пор главным содержанием самой веры в качестве кредо и не было ли оно фундаментом субъективной веры? Как может без этого догмата обладать более чем моральным или, если угодно, более чем языческим смыслом — христианским смыслом — учение об искуплении, которое г-н Толюк с такой энергией старается поднять на высоту чувства? И о других, более частных, догматах мы также ничего не находим в этом произведении; г-н Толюк, например, всегда доводит своих читателей лишь до страданий и смерти Христа, но ни до его воскресения и восседания одесную Отца, ни до сошествия святого духа. Одним из главных определений в учении об искуплении является *наказание за грехи*; последним является у г-на Толюка (стр. 119 и сл.) угнетенное самосознание

«До тех пор, — говорит он, — пока наука не возвратит снова религии уважения, основанного на свободном исследовании и, следовательно, подлинном убеждении, вы, благочестивые и неблагочестивые, со всеми вашими заповедями и запретами, со всеми вашими разговорами и действиями, не поможете беде, и не пользующаяся уважением религия не будет пользоваться также и любовью. Ибо любить настоящим образом, от души, мы можем только то, что пользуется искренним уважением и что мы признаем, несомненно, достойным такого уважения; только такого рода *amor* generosus [6] может служить на пользу и религии. Другими словами: если хотите, чтобы снова расцвела религиозная практика, то позаботьтесь о том, чтобы мы снова получили разумную теорию этой практики, и не очищайте поля битвы вашим противникам (атеистам) *неразумным* и *богохульным* утверждением, что нечего и думать о такой теории религии, ибо она невозможна, утверждением, что религия есть дело сердца, в котором мы имеем право и даже должны отказаться от услуг головы» *).

Относительно скудости содержания мы можем еще заметить, что о ней можно говорить лишь как о внешнем состоянии религии в определенную эпоху. Пожалуй, достойна сожаления такая эпоха, которая

и связанная с этим отверженность, в которой находятся все те, которые живут *вне* бога, единственного источника блаженства, равно как и святости, так что грех, сознание вины и отверженность не могут быть *мыслимы* друг без друга (здесь, таким образом, нас доводят также и до мышления, и точно так же на стр. 120 автор показывает, что определения проистекают из *природы* бога). Это определение наказания за грехи есть то, что получило название *естественного* наказания за грехи и что (так же, как и безразличное отношение к учению о троичности) является результатом и поучением обычно столь поносимых г-ном Толюком разума и просвещения. Недавно в верхней палате английского парламента провалился билль, касавшийся *унитариев*. По этому поводу одна английская газета сообщила о многочисленности унитариев в Европе и Америке и затем прибавила: «На Европейском континенте протестантизм и унитаризм являются в настоящее время большей частью синонимами». Дело теологов решить, отличается ли догматика г-на Толюка от обычного учения в одном или самое большее в двух пунктах; при более близком рассмотрении окажется, может быть, что и в этих пунктах между ними нет никакого различия.

*) Г-н Толюк несколько раз цитирует места из трактата Ансельма «Cur Deus homo» и хвалит (стр. 127, «Die Lehre von der Sünde») «глубокое смирение этого великого мыслителя»; но почему он не вспоминает и не цитирует также (цитированное в § 77 «Энциклопедии») место из того же трактата: «Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, *intelligere*» [7]. Если кредо сводится к немногим догматам, то остается мало материала для познания, и познание не приведет к большим результатам.

нуждается в том, чтобы вызвать одну лишь голую веру в бога, о чем так старался благородный *Якоби*, и чтобы только пробудить в душах, вдобавок к этой вере, концентрированное христианское чувство. Но нельзя вместе с тем не заметить, что даже в этом стремлении скрыто содержатся более высокие принципы (см. введение к «Логике», § 64). Перед наукой же простирается богатое содержание, созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, и это содержание простирается перед нею не как нечто данное, которым обладали лишь *другие*, не как содержание, которое для нас стало прошлым, результатом которого являются лишь знания, дающие пищу памяти и материал для проявления нашего остроумия в критике исторических сообщений, но как познание, питающее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. Все наиболее возвышенное, глубокое и сокровенное было открыто в религиях, философских учениях и произведениях искусства в более или менее чистых, более или менее ясных, а иногда весьма отпугивающих образах. Надо признать особой заслугой г-на *Франца фон Баадера*, что он не только продолжает напоминать об этих формах, но и глубоко спекулятивно показывает научное значение их содержания, выявляя их философскую идею и убедительно доказывая правильность своего понимания этого содержания. Глубокомыслие *Якоба Бёме* доставляет для этого особенно подходящие повод и формы. Мощный ум Бёме справедливо получил название philosophus teutonicus [8]. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собой разумеется, *триединого* бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставляя их служить для выражения форм духа и мысли. Гнозис г-на фон Баадера, примыкающего к Бёме, представляет собой своеобразный способ возбуждать интерес к философии. Этот гнозис энергично восстает как против успокоения на бессодержательной поверхности просветительства, так и против благочестия, желающего оставаться лишь интенсивным благочестием. Поэтому г-н фон Баадер доказывает во всех своих произведениях, что он далек от того, чтобы

считать этот гнозис единственным способом познания. В этом способе познания есть свои неудобства, его метафизика не заставляет себя перейти к рассмотрению самих категорий и методическому развитию содержания; она страдает несоответствием понятия тем диким или остроумным формам и образованиям, какие применял Бёме; метафизика г-на фон Баадера вообще страдает тем, что для нее абсолютное содержание является *предпосылкой*, исходя из которой она объясняет, резонирует и опровергает *).

*) Мне очень приятно убедиться как из содержания новейших произведений г-на *фон Баадера*, так и из определенных его указаний на многие мои положения, что он согласен со мной в этих пунктах. Относительно же большей части тех положений, а может быть, и относительно всех положений, которые он оспаривает, мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям. Здесь я хочу коснуться лишь одного упрека, который он делает мне в «*Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*. 1824», стр. 5 (ср. стр. 56 и сл.). Там он говорит, что некая философема, «ведущая свое происхождение от натурфилософской школы, выставляет ложное понятие материи, утверждая о преходящей и носящей в самой себе разложение сущности сего мира, что она *непосредственно* произошла и вечно исходит от бога, что она как вечное исхождение (овнешнение) бога *обусловливает* его вечное возвращение к себе (как духу)». Что касается первой части этого представления — *происхождения* (Hervorgehen) (это вообще категория, которой я не употребляю, так как она представляет собой лишь образное выражение, а не категорию) материи из бога, то я не вижу здесь ничего иного, кроме того, что это положение содержится в определении, что бог есть творец мира; что же касается второй части этого представления — утверждения, что вечное исхождение *обусловливает* возвращение бога к себе как к духу, то я должен сказать, что г-н фон Баадер выдвигает здесь «*обусловливание*» (das Bedingen) — категорию, которая и сама по себе неподходяща и которую я тоже никогда не употребляю для обозначения данного отношения; напомню о том, что я сказал выше относительно некритического смешения определений мысли. Обсуждение же вопроса о *непосредственном* или *опосредствованном* происхождении материи привело бы лишь к совершенно формальным определениям. В том, что г-н фон Баадер сам говорит (стр. 54 и сл.) о понятии материи, я не вижу различия с моими определениями последней. И точно так же я не понимаю, чем помогает разрешению абсолютной задачи — постигнуть сотворение мира как понятие — указание г-на фон Баадера (стр. 58), что материя «не есть непосредственный продукт единства, но есть продукт того из его *принципов* (уполномоченных, элохимов[9]), *которые оно* вызвало для этой цели». Означает ли это (ибо по грамматическому расположению оно не вполне ясно), что материя есть продукт принципов, или оно означает, что материя вызвала эти элохимы и дала им производить ее, во всяком случае эти элохимы или весь круг элохимов должны быть поставлены в отношение к богу, которое не уясняется тем, что вставляются промежуточные элохимы.

Мы имеем, можно сказать, *достаточно* и даже с *избытком* более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистицирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы *открывать* идею в этих образах, и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявлялось в этих образах по крайней мере как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и исходя из них строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего. Самонадеянные умы, кроме того, легко впадают в искушение приписать себе как открытие то, что они узнали от других, и они тем более склонны верить в эти открытия тогда, когда они возражают против людей, сделавших эти открытия, или стараются их унизить; правильнее будет сказать, что самонадеянный ум потому и раздражен против этих людей, что у них он почерпнул свои взгляды.

Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, сказывается, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность — и только это достойно нашей науки, — чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными. Если должно обновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержание вечно юно, то та форма, которую придали идее *Платон* и с еще большей глубиной *Аристотель*, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о

ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только непосредственно дает ее понимание, но есть также шаг вперед самой науки. Однако понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантасмагории, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантасмагориях.

Подобно тому как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi* [10], и, наоборот, исходя из ложного нельзя познать истину, так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишенного понятия образа, но этот последний исходя из своей внутренней истины не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней. Такого суждения я должен пожелать также и этому опыту, и только такое суждение я могу уважать и принимать во внимание.

Берлин, 25 мая 1827 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

В это, третье издание внесены значительные исправления; особое внимание было обращено на то, чтобы сделать изложение более ясным и определенным. Но так как цель этого учебника — служить руководством, то я должен был сохранить по-прежнему сжатый, формальный и абстрактный стиль. И в этом издании книга также остается руководством для студентов, которые получают необходимые разъяснения лишь при слушании лекций.

Со времени выхода в свет второго издания появилось много отзывов о моих философских работах, которые большей частью обнаружили, что их авторы имеют мало призвания к этому делу. Такие легкомысленные возражения на произведения, которые продумывались в продолжение многих лет и были обработаны со всей серьезностью, приличествующей предмету и удовлетворяющей научным требованиям, являют собой отнюдь не утешительное зрелище дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительного неуважения и т. д., и уж нечего говорить, что в них нет ничего поучительного. Цицерон в *Tusculanae disputationes*, I, II, говорит: «Est philosophia paucis contenta judicibus, *multitudinem* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta*; ut, si quis universam velit vituperare, *secundo id populo* facere possit»[11].

Нападки на философию тем популярнее, чем меньше в них обнаруживается разумения и основательности. Мелкая отвратительная страсть легко усваивается, потому что она встречает отзвук в других людях, и невежество также охотно готово ее понять. Некоторые предметы воспринимаются органами чувств или даны представлению в цельном созерцании. Все чувствуют поэтому, что необходимо, хотя бы и в ничтожной степени, знать их, чтобы быть в состоянии иметь о них свое мнение. Они, кроме того, заставляют вспомнить о требованиях здравого рассудка, ибо даны как знакомые, ясно очерченные предметы. Но отсутствие всего этого — как знаний, так и здравого смысла — не мешает бесстрашно нападать на философию или, вернее, на какой-то фантастический пустой образ воображения, который невежество создает себе и убеждает себя в том, что это и есть философия; не имея перед собою ничего такого, что могло бы служить им руководящей нитью, невежды всецело впадают в неопределенные, пустые и, следовательно, бессмыс-

ленные рассуждения. В другом месте я взял на себя неприятный и бесплодный труд осветить подобные сотканные из страстей и невежества явления и показать их во всей неприкрытой наготе [12].

Недавно могло казаться, что на почве теологии и даже религиозности в широких кругах начнется более серьезное научное исследование вопросов о боге, божественных предметах и разуме. Но уже начало движения показало тщетность этих надежд, ибо поводом для движения служило *личное*, и ни притязания выступающего обвинителем благочестия, ни притязания подвергающегося нападению свободного разума не поднялись на высоту самой *сути* дела; еще менее они поднялись до сознания того, что для правильного выяснения дела нужно вступить на почву философии. Продиктованные личными мотивами нападки на философию, опиравшиеся на очень специальные внешние стороны религии, выступали с чудовищным притязанием (на основании присвоенного ими полновластия) вершить суд над отдельными лицами, отказывая им в христианском образе мыслей и тем самым клеймя их печатью земной и вечной отверженности. *Данте* посмел в силу права, даваемого ему вдохновением божественной поэзии, взять себе принадлежащую Петру власть над ключами и приговорил многих, правда уже умерших, современников, среди которых были даже папы и император, к вечным мукам ада. Одной новейшей философской системе был брошен позорящий упрек, что в ней отдельный человеческий индивидуум мнит себя богом [13]; но то, в чем упрекают эту философскую систему, — ложный вывод из ее учения — представляется совершенно невинным по сравнению с действительно дерзостным притязанием выступать как судия мира, отказывая отдельным лицам в христианском образе мыслей и утверждая тем самым их глубочайшую внутреннюю отверженность. Паролем этого полновластия служит *имя господа нашего Христа* и *заверение*, что господь обитает в сердцах этих судей. Христос говорит (Матф., 7, 20): «По плодам их узнаете их», но чрезвычайно наглое отвержение и осуждение своих ближних не есть добрый плод. Он говорит далее: «Не всякий, говорящий мне: *господи*, *господи*! войдет в царство небесное. Многие будут говорить мне в тот день: *господи*, *господи*, не во имя ли твое пророчили мы? не *во имя ли твое* изгоняли мы бесов? не *во имя ли твое* совершали мы многие дела? Тогда я им скажу: я вас *еще не знаю*, *уходите все прочь от меня*, *вы — грешники*». Те, которые уверяют, что лишь они одни обладают христианским образом мыслей,

и требуют от других, чтобы они верили в это, пока еще не изгоняют бесов; наоборот, многие из них сами подобно верующим в преворстскую пророчицу [14] слишком гордятся тем, что находятся в хороших отношениях со сбродом призраков и благоговеют перед ним, вместо того чтобы изгонять эти лживые сказки противохристианского рабского суеверия. Столь же мало они оказываются способными изрекать мудрость, а совершать великие дела познания и науки, что, собственно, должно было быть их назначением и обязанностью, они уже совершенно не способны: начетничество еще не есть наука. Занимаясь пространным исследованием множества безразличных периферийных вопросов веры, они тем скуднее в отношении самого ядра и внутреннего содержания ее; по отношению к последнему они довольствуются именем господа нашего Христа и намеренно с презрением отказываются от разработки учения, которое является фундаментом веры христианской церкви, ибо расширение духовного, мыслящего и научного содержания служило бы помехой самомнению, субъективной гордости бездуховного, бесплодного в добрых делах, богатого лишь плохими плодами заверения, что они одни обладают христианским образом мыслей; развитие учения не только служило бы помехой этому самомнению, но прямо запрещало бы и даже уничтожало его. Священное писание вполне определенно и сознательно различает между таким духовным развитием и голой верой, и это различие, согласно писанию, состоит в том, что вера становится *истиной* только через духовное развитие. «Из тела того, кто *верует* в меня, — говорит Христос (Иоанн, 7, 38), — будут изливаться *потоки живой воды*». Эти слова тотчас же разъясняются в стихе 39 в том смысле, что, однако, не вера как таковая в чувственно существовавшую во времени личность Христа приводит к такому результату, что эта вера еще не есть истина. В следующем, 39-м стихе вера, о которой говорится в 38-м стихе, определяется так, что Христос сказал это о *духе*, который *получат* верующие в него, *получат*, так как святого духа *еще не было*, ибо еще не свершилось *преображение* Иисуса. Непосредственным предметом веры является еще непреображенный образ Христа — тот образ, который в то время был чувственно наличен или, если дело идет о позднейших поколениях (по содержанию это одно и то же), личность Христа, которую мы представляем себе в этом образе. Присутствуя среди своих учеников, Христос открыл им сам, собственными устами свою извечную природу и извечное предназначение (примирить бога с самим собою и людей с

ним), средства спасения и нравственное учение; вера учеников в него включает в себя все это откровение. Несмотря на это, их вера, которой отнюдь не недоставало сильнейшей уверенности, оказывается лишь началом и основой, условием дальнейшего, чем-то еще несовершенным; верующие так еще не обладают духом, должны еще *получить* его, т.е. истину, его, который явится позднее той веры, что ведет ко всякой истине. Наши же ревнители не идут дальше условия. Но уверенность, сама являясь только субъективной, приносит лишь субъективный плод формального *заверения* и с ним вместе плоды высокомерия, клеветы и осуждения. Наши ревнители наперекор Священному писанию тверды лишь в уверенности, идущей против духа, который есть развитие познания и единственная истина.

Эту поверхностность научного и вообще духовного содержания благочестие разделяет с тем воззрением, которое оно непосредственно делает предметом своего обвинения и осуждения. Рассудочное просвещение формальным, абстрактным, бессодержательным характером своего мышления опустошало религию, лишало ее всякого содержания точно так же, как благочестие, о котором мы говорим, опустошает религию, лишает ее всякого содержания, сводя веру к *заклинанию*: «Господи, господи!» В этом отношении ни одно из них не имеет превосходства над другим. А когда они начинают спорить друг с другом, у них не оказывается материала, содержания, дающего точки соприкосновения и общую почву, на которой можно было бы начать исследование, ведущее к познанию и истине. Просветительская теология со своей стороны крепко держалась своего формализма, не хотела идти дальше апелляций к *свободе* совести, *свободе* мысли, *свободе* преподавания, к разуму и науке. Такая свобода, спору нет, представляет собой категорию *бесконечного права* духа и другое, *особенное условие* истины, присоединяющееся к первому условию, к вере. Но *какие* разумные определения и законы *содержит* в себе подлинная и свободная совесть, *каково содержание* свободной веры и свободного мышления, *какое содержание* является предметом их учения — этого материального пункта просветители не хотели касаться и застряли в формализме отрицания, в свободе заполнять свободу по произволу и мнению, так что само содержание оказалось чем-то вообще безразличным. Ближе подступиться к какому-либо содержанию было невозможно также потому, что христианское общение верующих все еще объединено и должно объединяться узами догмата, исповеда-

ния веры, общие же места и абстракции застойной, неживой, рационалистической, рассудочной водицы не допускают определенного в себе, разработанного христианского содержания и состава догматов. Те же, которые гордо взывают: господи, господи! — открыто и не стесняясь отвергают доведение веры до духа, содержания и истины.

Таким образом, хотя и было поднято много пыли, хотя было проявлено много высокомерия, враждебности, сделано много личных выпадов, высказано много пустых мест, — все это, однако, было поражено бесплодием, во всем этом отсутствовало существо вопроса, все это не могло повести к содержанию и познанию. Философия могла быть довольной, что она не замешана в споре; она находится вне области этих притязаний, вне области как нападок на личности, так и абстрактных общих мест, и, если бы она была завлечена на эту почву, ее ожидали бы одни лишь неприятности и невыгоды.

Так как из высшего и безусловного интереса человеческой природы выпало глубокое и богатое содержание и религиозность, как благочестивая, так и рефлектирующая, стала находить свое высшее удовлетворение вне содержания, то философия сделалась случайной, субъективной потребностью. Этот безусловный интерес получил в обоего рода религиозности такой характер — а создан этот характер единственно лишь резонирующим рассудком (Räsonnement), — что для его удовлетворения нет нужды в философии. Считается даже, и справедливо считается, что философия является помехой для новоявленного, узкого удовлетворения этого интереса. Философия, таким образом, всецело предоставлена свободной потребности субъекта. Ничто не понуждает последнего заниматься ею. Потребность в философии там, где она имеется, должна, напротив, выдержать напор всякого рода заподазриваний и отсоветований. Она существует лишь как некая внутренняя необходимость, которая сильнее субъекта, которая не дает ему покоя и неустанно побуждает его дух двигаться дальше, «дабы он превозмог» [15] и добыл устремлению разума достойное его удовлетворение. Таким образом, не поощряемое никаким авторитетом, не поощряемое даже религиозным авторитетом, объявленное, напротив, чем-то излишним, опасным или по крайней мере сомнительной роскошью занятие этой наукой тем более свободно, чем более его источником является лишь интерес к предмету и истине. Если, как говорит Аристотель, теория есть *высшее благо* и *высшее добро*[16], то те, которые причастны этому благу, знают, что оно

им дает, знают, что они находят в нем удовлетворение нужд их духовной природы. Они могут поэтому воздерживаться от предъявления другим требований заниматься философией и могут оставить их при их потребностях и тех способах, которые они находят для их удовлетворения. Мы говорили о незваном вмешательстве в дело философии; оно кричит тем громче, чем менее оно способно принять участие в этом деле, тогда как основательный и глубокий интерес к ней больше обращен в себя и меньше вовне. Пустые и поверхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но тот, кто серьезно относится к предмету, который значителен сам по себе и достигает удовлетворительного состояния только путем полного его развития, требующего долгого и упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши.

Быстрая распродажа второго издания этого энциклопедического руководства, которое, согласно его вышеуказанному назначению, не делает легким изучение философии, доставила мне удовлетворение, показав, что оно встретило не только громогласное легкомыслие и пустоту, но также молчаливое вознаграждающее участие, которого я желаю также и этому новому изданию.

Берлин, 19 сентября 1830 г.

РЕЧЬ ГЕГЕЛЯ, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ИМ ПРИ ОТКРЫТИИ ЧТЕНИЙ В БЕРЛИНЕ 22 ОКТЯБРЯ 1818 г.

Мм. гг. Так как я сегодня в первый раз выступаю в здешнем университете в должности преподавателя философии, к которой призвала меня милость его величества короля, то позвольте мне предпослать моим чтениям заявление, что я считаю для себя особенно желательным и приятным вступить на более обширное поле академической деятельности именно в настоящий момент и именно здесь. Что касается момента, то, по-видимому, в настоящее время наступили обстоятельства, позволяющие философии снова надеяться на внимание и любовь, и эта замолкнувшая наука теперь получает возможность вновь возвысить свой голос. Ибо еще недавно, с одной стороны, тяжелые времена заставляли придавать слишком большое значение мелким интересам повседневной жизни, а с другой стороны, высокие интересы действительности, интерес и борьба, ставившие себе целью прежде всего восстановить и спасти политическую целостность народной жизни и государства, в столь большой мере поглощали все способности духа, силы всех сословий, равно как и все внешние средства, что внутренняя жизнь духа не могла обрести спокойствия. Всемирный дух, столь занятый действительностью и отвлекаемый внешними событиями, не мог обратиться внутрь, к самому себе и наслаждаться собой на своей подлинно родной почве. Но теперь, когда поставлена преграда этому потоку действительности и когда немецкий народ спас свою национальность, основу всякой живой жизни, наступила пора, когда наряду с областью действительного мира может самостоятельно расцвести в государстве также и свободное царство мысли. В настоящее время, когда дух в столь большой мере обнаружил свое могущество, он вполне явственно показал, что лишь идеи и то, что с ними согласуется, могут сохранить существование, что все, требующее себе признания, обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью. И в особенности то государство, которое приняло меня теперь, обязано своему духовному перевесу тем, что оно приобрело вес в области действительности и политики и поставило себя в отношении могущества и независимости наравне с такими государствами, которые превосходили его по своим внешним средствам.

Здесь развитие и процветание наук составляют один из существенных моментов в жизни самого государства. В здешнем университете, в этом центральном университете страны, должна также найти свое истинное место и пользоваться наибольшим попечением та наука, которая образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, т. е. философия. Однако недостаточно указать вообще, что духовная жизнь составляет один из основных моментов существования нашего государства, мы должны, кроме того, сказать, что здесь получила свое более высокое начало та великая борьба, которую народ в единении со своим государем вел за независимость, за уничтожение чужой бездушной тирании и за духовную свободу. Эта борьба была делом нравственной мощи духа, который, почувствовав свою силу, поднял свой стяг и сделал это свое чувство силой действительности. Мы должны признать неоценимым благом то, что наше поколение жило и действовало, воодушевленное этим чувством — чувством, в котором концентрировались все правовые, нравственные и религиозные силы. В таком глубоком и всеобъемлющем действии дух возвышается до своего достоинства, житейская пошлость и пустые интересы терпят крушение, поверхностность усмотрения и мнений явственно обнажается и сама собой исчезает. Эта овладевшая вообще душой глубокая серьезность образует также и подлинную почву философии. Погруженность в повседневные заботы и интересы, с одной стороны, и тщеславное самодовольство мнений — с другой, — вот что враждебно философии. В душе, которой овладело последнее, не остается места для разума, который ищет не своего, а истинного. Тщеславие должно испариться и превратиться в ничто, когда для человека становится необходимостью существенное содержание, когда он дошел до того, что лишь такое содержание имеет для него значение. Подобное существенное содержание составляло предмет стремлений нашего времени, и мы видели образование того зерна, дальнейшее развитие которого во всех отношениях: в политическом, нравственном, религиозном, научном — вверено нашему поколению.

Наше призвание и наше дело состоят в том, чтобы работать над философским развитием той существенной основы, которая проявилась с новой свежестью и новой силой в недавнее время. Ее обновление, оказавшее ближайшим образом свое влияние на политическую действительность, продолжает теперь далее проявляться в более серьезном отношении к нравственным и религиозным задачам и вообще в требова-

нии основательности и дельности, предъявляемом ко всем жизненным отношениям. Самая серьезная потребность есть потребность познания истины. Эта потребность, которая составляет отличие духовной природы от природы лишь чувствующей и наслаждающейся, образует именно поэтому глубочайшую сущность духа, она в себе, т. е. потенциально, составляет всеобщую потребность. Отчасти эта потребность была пробуждена той серьезностью, которая отличает наше время, отчасти же эта потребность составляет отличительную черту немецкого духа. Что касается превосходства немцев в разработке философии, то состояние этой дисциплины и смысл понятия «философия» у других народов показывают, что название, правда, у них сохранилось, но получило другой смысл и сам предмет захирел и исчез, так что от него едва осталось воспоминание или смутное представление. Философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней. Нам вверено сохранение этого священного светоча, и мы должны оберегать его, питать его и заботиться о том, чтобы не угасло и не погибло самое высокое, чем может обладать человек, — самосознание своей сущности. Однако и в самой Германии до начала ее возрождения мысль стала столь плоской, что считалось доказанным, что познание истины невозможно, что бог, сущность мира и духа непостижимы и непонятны, что дух должен остановиться на религии, а религия должна остановиться на вере, чувстве и чаянии без разумного знания [17]. Представители этой плоской философии утверждали, что мы не можем познать природу абсолютного, природу бога и того, что есть истинного и абсолютного в природе и в духе; утверждалось также, что познанию доступно или лишь отрицательное, лишь сам тот факт, что ничто истинное не доступно познанию (преимуществом быть доступным познанию пользуется одно лишь ложное, временное и преходящее), или же лишь внешнее, следовательно, все то, что, собственно говоря, и есть ложное, временное и преходящее, а именно исторические, случайные обстоятельства, при которых появилось это мнимое познание. К такому познанию следует и относиться чисто исторически и подвергать его с внешних сторон ученому критическому разбору, ибо к его внутреннему содержанию не может быть серьезного отношения. Представители этой точки зрения пошли так же далеко, как Пилат, римский проконсул, который, услышав из уст Христа слово *истина*, ответил вопросом: что есть истина? — вопросом, имевшим тот смысл, что он, Пилат, решил эту проблему и знает, что не существует познания истины.

Таким образом, то, что искони считалось наиболее недостойным и презренным — отказ от познания истины, — возведено нашим временем в высший триумф духа. Сначала, при своем возникновении, отчаяние в силах разума еще сопровождалось печалью и скорбью, но вскоре нравственное и религиозное легкомыслие, к которому присоединилось поверхностное и плоское знание, называвшее себя просвещением, открыто и спокойно признало бессилие разума и высокомерно возгордилось совершенным забвением самых высоких интересов духа. Наконец, так называемая критическая философия дала этому неведению вечного и божественного возможность придерживаться своей позиции с чистой совестью, так как эта философия уверяет, будто ей удалось *доказать*, что мы не можем ничего знать относительно вечного и божественного. Это мнимое познание даже дерзнуло присвоить себе название философии, и ничто не могло быть желаннее для поверхностных умов и характеров, ничто не было столь охотно принято ими, как это учение о незнании, благодаря которому их собственная поверхностность и пустота оказывались чем-то превосходным, желанной целью и результатом всех интеллектуальных усилий. Что мы не знаем истины и что нам дано знать одни случайные и преходящие, т. е. *ничтожные*, явления, — вот то *ничтожное* учение, которое производило и производит наибольший шум и которое господствует теперь в философии. Можно сказать, что, с тех пор как философия начала развиваться в Германии, она никогда еще не находилась в столь печальном положении, ибо никогда еще такое воззрение, такое отречение от разумного познания не достигало столь широкого распространения и не обнаруживало столь громадных притязаний. Это воззрение составляет наследие предшествующей эпохи и находится в разительном противоречии со здоровым, вновь возникшим субстанциальным духом нашего времени. Зарю этого нового здорового духа я приветствую и призываю. Я делаю дело этого нового духа, утверждая, что философия должна обладать содержанием, и развивая перед вами это содержание. Главным же образом я обращаюсь с этим призывом к юношеству, ибо юность есть та счастливая пора жизни, когда человек еще не находится в плену у системы ограниченных целей, поставленных перед ним внешними нуждами, когда он способен свободно отдаваться бескорыстным научным занятиям и когда, наконец, он еще не подпал под влияние отрицательного духа суетности, бессодержательности чисто критических исследований. Здоровое еще сердце дерзает

желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастными этому царству. Все, что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через *идею*, и цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности. Природа связана тем ограничением, что она может осуществлять разум только с необходимостью; но царство духа есть царство свободы. Все, что объединяет человеческую жизнь, что обладает ценностью и признается таковой, имеет духовную природу, и это царство духа существует только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей.

Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на том пути, на который мы вступаем. Пока я могу требовать от вас только того, чтобы вы принесли с собой доверие к науке, веру в разум, доверие к самим себе и веру в самих себя. Дерзновение в поисках истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого бы высокого мнения мы ни были о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими [18].

ВВЕДЕНИЕ

§ 1 [84]

Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания *заранее определен* в отношении исходного пункта и дальнейшего развития. Правда, она изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что *бог*, и *только* он *один*, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине. Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий* дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий.

Но когда приступают к мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и *доказать* как самое бытие, так и определение своих предметов. Таким образом, оказывается, что первоначального знакомства с этими предметами, даваемого представлениями, недостаточно и что бездоказательные *предположения* или *утверждения* недопустимы. Вместе с этим, однако, обнаруживается затруднение, которое состоит в том, что философия должна ведь с чего-то *начать*, между тем всякое начало как *непосредственное* составляет свою предпосылку, вернее, само есть такая предпосылка.

§ 2 [85] *

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно — а это, конечно, верно, — что человек отличается от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления,

благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление *отличается*, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как *в себе* существует только *одно* мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основным мышление, *выступает* сначала не *в форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления — в формах, которые до́лжно отличать от мышления *как формы*.

Примечание. Согласно укоренившемуся с давних пор положению, превратившемуся в трюизм, человек отличается от животного мышлением; это положение может казаться тривиальным, но вместе с тем удивительно то, что приходится напоминать о таком старинном убеждении. А между тем это необходимо ввиду предрассудка нашего времени, который до такой степени отделяет друг от друга *чувство* и *мышление*, что признает их противоположными и даже враждебными друг другу и полагает поэтому, будто чувство, и в особенности религиозное чувство, оскверняется, искажается и, пожалуй, даже уничтожается мышлением и будто религия и религиозность по существу вовсе не коренятся и не пребывают в мышлении. При таком разделении забывают, что только человек способен обладать религией и что животные так же мало способны иметь религию, как право и моральность.

Когда отделяют религию от мышления, обыкновенно имеют в виду мышление, которое можно назвать *размышлением* (Nachdenken), — *рефлектирующее* мышление, делающее своим *содержанием* и доводящее до сознания *мысли* как таковое. Неряшливость, порождаемая невниманием к этому касающемуся мышления различению, незнание этого различения, которое точно определяется философией, порождает самые грубые представления о последней и навлекает на нее самые дикие упреки. Так как только человек обладает религией, правом и нравственностью и так как он обладает ими только потому, что он — существо мыслящее, то все содержание права, религии и нравственности — будь это содержание дано чувством, верованием или представлением — произошло не без участия *мышления*; деятельность и продукты мышления *содержатся* и *даны* в них. Но одно дело — иметь такие *определяемые* и *проникнутые мышлением* чувства и представления, и другое — иметь *мысли* о *таких чувствах* и *представлениях*. Порожденные *размышлением*

мысли об этих способах сознания составляют рефлексию, рассуждение и т.п., а также философию.

Это часто приводило к господству ошибочного утверждения, будто такое *размышление* есть необходимое условие и даже единственный путь, идя по которому мы достигаем представления о вечном и истинном. Так, например, *метафизические доказательства бытия божия* (ныне уже *отошедшие в прошлое*) выдавались за нечто такое, знание чего и убеждение в чем единственно только и приводит к вере и убеждению в бытии бога. Это утверждение подобно утверждению, будто бы мы не можем есть, не узнав прежде химические, ботанические и зоологические определения пищи, и что мы должны ждать с пищеварением до тех пор, пока не окончено изучение анатомии и физиологии. Казалось бы, в этом случае полезность указанных наук в их области, как и философии в ее, сильно возрастает и даже достигает степени абсолютной и всеобщей необходимости. Вероятнее, однако, что, вместо того чтобы быть необходимыми, эти науки тогда вовсе не существовали бы.

§ 3 [86] *

Содержание, наполняющее наше сознание, какого бы рода оно ни было, составляет *определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т. д., а также мыслей и понятий. Чувство, созерцание, образ и т. д. являются поэтому *формами* такого содержания, которое остается *тем же самым*, будет ли оно чувствуемо, созерцаемо, представляемо или желаемо, будет ли оно *только* чувствуемо без примеси мысли, или чувствуемо, созерцаемо и т. д. с примесью мыслей, или, наконец, *только* мыслимо. В любой из этих форм или в смешении нескольких таких форм содержание составляет *предмет* сознания. Но когда содержание делается предметом сознания, *особенности этих форм проникают* также и *в содержание*, так что соответственно каждой из них возникает, по-видимому, особый предмет, и то, что в себе есть одно и то же, может быть рассмотрено как различное содержание.

Примечание. Так как особенности чувства, созерцания, желания, воли и т. д., поскольку мы их *осознаем*, называются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замещает представления *мыслями*, *категориями* или, говоря еще точнее, *понятиями*. Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и по-

нятий. Но, обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основании мыслей и понятий. И наоборот, не одно и то же — иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. Отчасти именно с этим обстоятельством связано то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности, а эта неспособность есть в сущности только *отсутствие привычки* — мыслить абстрактно, т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории; так, например, в предложении «Этот лист — зеленый» присутствуют категории *бытия*, *единичности*). Но совершенно другое — делать предметом сами мысли, без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собой в форме представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. Часто мы встречаем выражение: неизвестно, что нужно *мыслить* под понятием; но при этом не нужно мыслить ничего другого, кроме самого понятия. Смысл данного выражения состоит, однако, в тоске по уже *знакомому*, *привычному представлению*: у сознания имеется такое ощущение, как будто вместе с формой представления у него отняли почву, на которой оно раньше твердо и уверенно стояло; перенесенное в чистую область понятий сознание не знает, *в каком* мире оно живет. *Наиболее понятными* находят поэтому писателей, проповедников, ораторов и т. д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают наизусть, которые им привычны и *сами собой понятны*.

§ 4 [88]

Философия должна прежде всего доказать нашему обыденному сознанию, что существует *потребность* в *собственно философском способе познания* или даже должна пробудить такую потребность. Но по отношению к предметам религии, по отношению к *истине* вообще она должна показать, что она сама *способна* их познать. По отношению же к обнаруживающемуся отличию ее от *религиозных* представлений она должна оправдать свои, отличные от последних определения.

§ 5 [88] *

Для предварительного пояснения вышеуказанного различия и связанного с последним положения, что истинное *содержание* нашего сознания при превращении его в форму мысли и понятия *сохраняется* и даже, собственно говоря, впервые выявляется в своем настоящем свете, — для такого предварительного пояснения можно напомнить читателю о другом *давнем убеждении*, гласящем, что для познания *истинного* в предметах и событиях, а также в чувствах, созерцаниях, мнениях, представлениях и т. п. требуется *размышление*. Но размышление всегда превращает чувства, представления и т. п. *в мысли*.

Примечание. Так как именно *мышление* является собственно философской *формой* деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то, поскольку упускается различие между понятиями и представлениями (указанное в § 3), происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность* философии. Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение в новейшее время утвердилось благодаря учению о непосредственном знании — знании посредством созерцания.

§ 6 [89] *

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что

ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь *явление*, и тем, что в себе поистине заслуживает название *действительности*. Так как философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью.

Примечание. В *предисловии* к моей «*Философии права*» имеются следующие положения:

Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно [19].

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уж само собой разумеется, также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (Dasein) представляет собой частью *явление* и лишь частью действительность. В повседневной жизни называют *действительностью* всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и быть и *не быть*.

Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как

в подробно написанной «*Логике*» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений.

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не является; ибо, если бы мир был таким, каким он *должен* быть, то куда делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком долженствования? Когда рассудок направляется со своим долженствованием против тривиальных внешних и преходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и обнаружить в этих предметах много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь такими предметами и их долженствованием, она находится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, — занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону.

§ 7 [91] *

Так как *размышление* прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей *самостоятельности* в новое время (после

лютеровской Реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на абстракциях, а набросилось также на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то *философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое *содержание* в *собственном* созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в *предлежащей* природе, равно как и в *предлежащем* духе, и в человеческом сердце.

Примечание. Принцип *опыта* содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием.

Это тот самый принцип, который получил в настоящее время название веры, непосредственного знания, внешнего и в особенности *собственного* внутреннего откровения.

Те науки, которые, таким образом, получили название *философии*, согласно вышеуказанному принципу, мы по их исходному пункту называем *эмпирическими* науками. Важно то, что их существенной целью и результатом являются *законы, всеобщие положения, теории, мысли* о существующем. Так, например, *Ньютон* свою физику назвал философией природы, а *Гуго Гроций* на основании сопоставления поведения народов в отношении друг друга и с помощью обычного рассуждения создал теорию, которая получила название философии международного государственного права. У англичан название *философии* еще и по настоящее время сохранило этот смысл, и *Ньютона* продолжают там прославлять как великого философа. Даже в прейскурантах изготовителей инструментов те из инструментов, которые не вносятся в особую рубрику магнетических или электрических аппаратов, — термометры, барометры и т. д. — называются *философскими инструментами*. Мы должны, конечно, заметить по этому поводу, что не соединение дерева, железа и т. д., а единственно лишь *мышление* должно называться инструмен-

том философии *). В особенности называют философией политическую экономию — науку, обязанную своим возникновением новому времени. Мы обыкновенно ее называем наукой о *рациональном* государственном хозяйстве **).

§ 8 [93] *

Как ни удовлетворительно это познание в своей области, все же оказывается, *во-первых*, что существует еще другой круг *предметов*, которые не входят в его область, — *свобода, дух, бог*. Их нельзя найти на почве этого познания не потому, что они не принадлежат области опыта (они, правда, не воспринимаются в чувственном опыте, но все, что вообще находится в сознании, — это даже тавтологическое положение — воспринимается в опыте), но потому, что эти предметы по своему *содержанию* сразу выступают как бесконечные.

Примечание. Есть старое положение, которое ошибочно приписывается Аристотелю в том смысле, будто оно выражает точку зрения его

*) Издаваемый Томсоном журнал также носит название: «Анналы *философии*, или журнал *химии, минералогии, механики, естественной истории, сельского хозяйства* и *искусств*». Из этого перечисления читатель может сам составить себе представление, какие предметы называются здесь философскими. Среди объявлений о вновь вышедших книгах я недавно наткнулся в одной английской газете на следующее заглавие: «*The Art of preserving the Hair* on *philosophical principles*, neatly printed in post 8, price 7 sh»[20]. Под *философскими* принципами сохранения волос разумелись, вероятно, химические, физиологические и т. п. принципы.

**) Английские государственные деятели даже в публичных речах часто употребляют выражение «*философские* начала» для обозначения всеобщих политико-экономических принципов. В заседании парламента 1825 г. (2 февраля) в дебатах об ответном адресе на тронную речь *Бругем* выразился следующим образом: «Достойные государственного человека и *философские* начала свободной торговли, — ибо нет сомнений, что это начала философские, — с принятием которых его величество поздравлял парламент» и пр. Но не один этот член оппозиции говорил таким образом. На ежегодном банкете, устроенном в том же месяце обществом морской торговли под председательством первого министра, графа Ливерпуля, рядом с которым сидели государственный секретарь Каннинг и генерал-казначей армии сэр Чарльз Лонг, отвечая на тост за его здоровье, государственный секретарь Каннинг сказал: «Недавно начался новый период, когда министры могут применять к управлению этой страной мудрые правила *глубокой философии*». Как бы ни отличалась английская философия от немецкой, но когда в других местах это слово употребляется как насмешливое прозвище или как нечто ругательное, все же отрадно видеть, что ему еще воздается дань уважения государственными деятелями Англии.

философии. Это положение гласит: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» — «нет ничего в мышлении, чего не было бы в чувстве, в опыте». Если спекулятивная философия не хотела согласиться с этим, то это должно быть признано недоразумением. Но она утверждала также и обратное положение: «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu» — в том совершенно общем смысле, что νοῦς [21] и, в более глубоком определении, *дух* есть причина мира, и далее (см. § 2), что правовое, нравственное, религиозное чувство есть чувство и, следовательно, опытное переживание такого содержания, которое имеет свой корень и свое пребывание только в мышлении.

§ 9 [93] *

Во-вторых, субъективный разум требует дальнейшего удовлетворения *относительно формы* знания; эта форма есть *необходимость* вообще (см. § 1). Однако, с одной стороны, в опытном познании содержащееся в нем *всеобщее*, род и т. п. носит характер чего-то самого по себе неопределенного, самого по себе не связанного с *особенным*, напротив, всеобщее и особенное внешни и случайны по отношению друг к другу; точно так же связанные друг с другом особенные предметы, взятые для себя, выступают как внешние друг другу и случайные. С другой стороны, это познание всегда начинается с *непосредственного*, *преднайденного*, с *предпосылок*. В обоих отношениях здесь не находит своего удовлетворения форма необходимости. Размышление, поскольку оно направлено на то, чтобы удовлетворить эту потребность, есть философское мышление в собственном значении этого слова, *спекулятивное* мышление[22]. В качестве размышления, которое хотя и имеет *общее* с размышлением первого рода, но одновременно отлично от него, оно кроме общих им обоим форм имеет также *формы*, *свойственные ему одному*, которые все сводятся к форме *понятия*.

Примечание. Отсюда видно отношение спекулятивной науки к другим наукам. Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием [23]: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий. Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий.

Нужно различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле.

§ 10 [94] *

Это философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость и оправдана его способность познавать абсолютные предметы. Но такое понимание и оправдание есть само по себе философское познание и поэтому может иметь место лишь *внутри* философии. *Предварительное* объяснение, следовательно, было бы не философским и не могло бы быть ничем иным, как рядом предпосылок, заверений и рассуждений, т. е. случайных утверждений, которым с тем же правом и одинаково бездоказательно можно было бы противопоставить противоположные положения.

Примечание. Одно из основных положений критической философии состоит в том, что, прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., до́лжно подвергнуть исследованию саму *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд. Эта мысль казалась такой *убедительной*, что вызвала величайшее восхищение и всеобщее согласие, так что познание, отвлекшись от своего интереса к предметам и перестав заниматься ими, обратилось к самому себе, к формальной стороне. Если, однако, не обманывать себя словами, то легко увидеть, что, в то время как другие инструменты могут быть исследованы и оценены иным способом, чем посредством выполнения той работы, для которой они предназначены, исследование познания возможно только в *процессе познания* и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познать его. Но желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*.

Рейнгольд [24], понявший путаницу, которой страдает такое начало философствования, предложил во избежание ее начать с *гипотетиче-*

ского и *проблематического* философствования и идти этим путем, неизвестно, впрочем, каким образом, до тех пор, пока не окажется, что достигнута первоистина (Urwahren). При ближайшем рассмотрении этот путь сводится к обычному методу, а именно к анализу эмпирического основания или предварительного допущения, которому придана форма дефиниции. Нельзя не признать правильным, что обычный ход исследования, основанный на предпосылках и предварительных допущениях, гипотетичен и проблематичен, но правильное понимание не меняет природы этого метода, а лишь сразу обнаруживает его недостаточность.

§ 11 [95] *

Потребность в философии можно ближе определить следующим образом: дух, который в качестве чувствующего и созерцающего имеет своим предметом чувственное, в качестве обладающего воображением — образы, в качестве воли — цели и т. д., *в противоположность этим формам* своего наличного бытия и своих предметов или просто *в отличие* от них удовлетворяет также свою высшую внутреннюю сущность, *мышление* и делает последнее своим предметом. Таким образом, он приходит *к самому себе* в глубочайшем смысле этого слова, ибо его принцип, его чистую, лишенную примесей самость составляет мышление. Но, делая это свое дело, мышление запутывается в противоречиях, т. е. теряет себя в постоянной нетождественности мысли и, таким образом, не доходит до самого себя, а, наоборот, остается в плену у своей противоположности. Высшая потребность духа обращается против этого результата мышления, остающегося лишь рассудочным, и эта высшая потребность основана на том, что мышление не отрекается от себя, а остается верным себе также и в этой сознательной утрате своего у-себя-бытия, «*дабы превозмочь и победить*», в самом себе осуществляет разрешение своих собственных противоречий.

Примечание. Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики. Мышление, потеряв надежду *своими собственными силами* разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые

дух получил в других своих формах. Однако в этом своем возвращении мышлению совсем не обязательно впадать в *мизологию* [25], образчик которой уже имел перед собой *Платон*; оно не должно было бы полемически выступать против самого себя, как это делает так называемое *непосредственное знание* [26], утверждающее, что оно есть *единственная* форма постижения истины.

§ 12 [96] *

Возникшая из вышеуказанной потребности философия имеет своим *исходным пунктом опыт*, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что *поднимается* выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное (entfernendes), *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту. Оно сначала находит свое удовлетворение в себе, в идее *всеобщей* сущности этих явлений; эта идея (абсолют, бог) может быть более или менее абстрактной. Опытные науки со своей стороны, далее, служат стимулом к преодолению той *формы*, в которой богатство их содержания предлагается в качестве лишь непосредственного и преднайденного, *рядоположного друг другу* и, значит, вообще *случайного* многообразия, и к возведению этого содержания в необходимость. Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь *в себе* испытываемого удовлетворения и принуждает его к развитию *из самого себя*. Последнее есть, с одной стороны, лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития изначального (ursprünglichen) мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета.

Примечание. Об отношении *в сознании* между *непосредственностью* и *опосредствованием* нам придется говорить ниже особо и более подробно. Здесь мы должны лишь предварительно обратить внимание на то, что, хотя эти два момента *выступают* как различные, все же *ни один из них не может отсутствовать*, и они находятся друг с другом в *неразрывной* связи. Так, например, знание о боге, как и вообще о всем *сверх*чувственном, есть по существу возвышение над чувственным ощу-

щением или созерцанием; оно поэтому содержит в себе *отрицательное* отношение к этому своему исходному пункту и тем самым есть *опосредствование*. Ибо опосредствование есть некое начало и переход к некоему второму, так что это второе имеется лишь постольку, поскольку к нему пришли от его «другого». Но знание о боге от этого не становится менее самостоятельным относительно эмпирической стороны, и, даже больше того, именно посредством этого отрицания и восхождения оно и сообщает себе свою самостоятельность. Если опосредствование превращать в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (*апостериорному*), но этим, собственно говоря, не много сказано, ибо на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного. Точно так же можно сказать, что процесс еды обязан своим возникновением пищевым продуктам, ибо без них мы не могли бы есть. Процесс еды, разумеется, в этом отношении оказывается неблагодарным, ибо он есть поглощение того, чему он обязан своим собственным существованием. В этом смысле мышление не в меньшей степени неблагодарно.

Но подлинная, рефлектированная в самое себя и поэтому опосредствованная в себе *непосредственность* мышления (*априорное*) есть *всеобщность*, его у-себя-бытие вообще; мышление здесь удовлетворенно в самом себе, и постольку ему присуще равнодушие к *обособлению*, а вместе с тем также и равнодушие к своему развитию. Подобно этому и религия, безразлично, развита она больше или меньше, достигла ли высоты научного сознания или остается на ступени наивной веры и сердца, обладает одинаково интенсивным характером, доставляет одинаковое удовлетворение и блаженство. Если мышление останавливается на *всеобщности* идей, как это необходимо происходит в первых философских учениях (например, в *бытии* элеатской школы, в гераклитовском *становлении* и т. п.), то его справедливо упрекают в *формализме*. Может случиться, что и в более развитом философском учении формулируются лишь абстрактные положения и определения (например, что в абсолюте все едино, что субъективное и объективное тождественны), которые лишь повторяются при рассмотрении особенного. Относительно первой абстрактной всеобщности мышления правильно и основательно утверждение, что философия своим *развитием* обязана опыту. Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на наблюдении *еди-*

ничных явлений, а, двигаясь навстречу философии, с помощью мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они подготовляют, таким образом, содержание особенного к тому, чтобы оно могло быть включено в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. Воспринимая содержание эмпирических наук и снимая свойственную ему форму непосредственности и данности, мышление есть вместе с тем *развитие* мышления из самого себя. Философия, обязанная, таким образом, своим развитием эмпирическим наукам, сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и *достоверности, основанной на знании необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднайденного и опытных фактов, с тем чтобы факт превратился в изображение и иллюстрацию первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления.

§ 13 [98] *

Возникновение и развитие философии, изложенные в своеобразной форме *внешней истории*, изображаются как *история этой науки*. Эта форма сообщает ступеням развития идеи характер *случайной* последовательности философских учений и создает видимость того, что между их принципами и разработкой последних существуют одни лишь *различия*. Но совершает эту работу тысячелетий единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, *что он есть*, и, когда последнее стало, таким образом, его предметом, он благодаря этому поднимается на более высокую ступень развития. *История философии* показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное.

Примечание. Из-за этой видимости существования многочисленных *различных* философий необходимо отличать *всеобщее* от *особенного* в их

собственных определениях. Взятое формально и *наряду* с особенным, всеобщее само также превращается в некое особенное; неуместность и несуразность такого отношения в применении к предметам обиходной жизни сами собой бросились бы в глаза, как если бы, например, кто-либо требовал себе фруктов и отказывался бы в то же время от вишен, груш, винограда, потому что они вишни, груши, виноград, а *не* фрукты. Но когда речь идет о философии, то пренебрежительное отношение к ней оправдывается тем, что существуют различные философские учения и каждое из них есть лишь *одна* из философий, а не философия *вообще*, как будто бы вишни не являются также и фруктами. Бывает и так, что философское учение, принципом которого является всеобщее, ставится *в один ряд* с такими философскими учениями, принципом которых является особенное, и даже с такими учениями, которые уверяют, что совсем не существует философии. И это сопоставление делается на том основании, что все они представляют собой *лишь различные* философские точки зрения. Это то же самое, как если бы мы сказали, что свет и тьма суть лишь два *различных* вида света.

§ 14 [100] *

То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается *в стихии чистого мышления*. Свободная и истинная мысль *конкретна* в себе, и, таким образом, она есть некая *идея*, а в своей завершенной всеобщности она есть идея *как таковая*, или *абсолютное*. Наука о ней есть существенно *система*, потому что истинное как *конкретное* есть развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их необходимость и свобода целого.

Примечание. Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение, или субъективная уверенность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь *умо-*

настроения и *мнения*. Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом же деле принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особенные принципы.

§ 15 [100]

Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого. Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности [27].

§ 16 [101] *

В «Энциклопедии» наука не излагается в подробном развитии ее особых частей; «Энциклопедия» должна ограничиваться лишь изложением начал и основных понятий отдельных наук.

Примечание. Сколько требуется особенных частей для построения особой науки, остается неопределенным постольку, поскольку часть, для того чтобы представлять собой истинное, должна в свою очередь быть не изолированным моментом, а целым. Философия как целое составляет поэтому подлинно *единую* науку, но она может также рассматриваться как целое, состоящее из нескольких особых наук. Философская энциклопедия отличается от других обычных энциклопедий тем, что последние представляют собой *агрегат* наук, соединенных случайным и эмпирическим образом, агрегат наук, среди которых есть и такие, которые только носят название науки, а на самом деле есть голое собрание сведений. Так как науки включаются в этот агрегат лишь внешним образом, то их единство есть *внешнее* единство, расположение *в определенном порядке*. Поэтому, да еще и потому, что материал наук носит случайный характер, этот порядок должен оставаться всего лишь *попыткой* и постоянно обнаруживать свою неудовлетворительность. Итак, в фило-

софской энциклопедии не могут найти себе места: 1) простые *агрегаты* сведений, каковыми, например, является филология. Кроме того, в нее не могут входить 2) науки, в основании которых лежит только произвол, как, например, геральдика; науки последнего рода *насквозь позитивны*; 3) другие виды наук, которые также называются *позитивными*, но, однако, имеют рациональное основание и начало. Только эта рациональная сторона наук принадлежит философии, тогда как другая, *позитивная сторона* остается исключительно их собственным достоянием. Позитивное в науках имеет различный характер: 1) рациональное само по себе начало науки переходит в случайное вследствие того, что всеобщее низводится в область *эмпирической единичности* и *действительности*. В этом царстве изменчивости и случайности понятие не имеет силы, а могут иметь силу лишь *основания*. Юриспруденция, например, или система прямых и косвенных налогов требуют *окончательных, точных* решений, *лежащих* вне пределов *в-себе-и-для-себя определенного понятия*, и поэтому они оставляют широкое место для определений, которые могут быть теми или иными в зависимости от выбранного основания, и, таким образом, не обладают окончательной достоверностью. Точно так же идея природы, взятой в ее единичности, блуждает в царстве случайностей; *естественная история, география, медицина* и т. д. приходят к определениям существования, к видам и различиям, которые зависят от внешнего случая и произвола, а не от разума. *История* также принадлежит к этому разряду наук, поскольку ее сущность составляет идея, а ее явления случайны и принадлежат царству произвола. 2) Науки *позитивны* также и постольку, поскольку они не знают, что их определения *конечны* и не показывают перехода этих определений в более высокую сферу, а берут их *просто как наличные*. В этих науках перед нами выступает конечность *формы*, точно так же как в науках первого рода — конечность *материала*. С этой конечностью формы связана 3) конечность *основания познания*, каковое основание есть отчасти резонирование, отчасти чувство, вера, авторитет других, вообще авторитет внутреннего и внешнего созерцания. Сюда принадлежит также та философия, которая кладет в свое основание антропологию, факты сознания, внутреннее созерцание или внешний опыт.[4)] Может, однако, случиться, что лишь *форма научного изложения* эмпирична, а вдумчивое созерцание организует то, что суть лишь явления так, как это соответствует внутреннему движению понятия. Такие эмпирические науки характеризуются тем,

что благодаря противоположению друг другу многообразия сопоставляемых явлений *внешние, случайные* условия опускаются, в результате чего перед умственным взором выступает *всеобщее*. Осмысленная экспериментальная физика, история и т. д. начертят, таким образом, рациональную науку природы, человеческих событий и дел в виде образа, являющегося внешним изображением понятия.

§ 17 [102]

Что касается *начала* философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само *мышление*. Но это — свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку зрения, на которой оно существует для самого себя и, следовательно, *само порождает и дает себе свой предмет*. Далее, точка зрения, которая является, таким образом, *непосредственной*, должна в пределах философской науки превратить себя в *результат*, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как к таковой. Или, выражая то же самое другими словами, понятие науки и, следовательно, первое понятие (будучи первым понятием, оно содержит в себе раздвоение, состоящее в том, что мышление есть предмет как бы для внешнего философствующего субъекта) должно быть постигнуто самой наукой. Более того, единственной целью и делом науки является достигнуть понятия своего понятия и, таким образом, прийти к своей исходной точке и к своему удовлетворению.

§ 18 [103]

Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь *целостность* науки есть изображение идеи, точно так же ее *деление* на отдельные части может быть понято лишь из этого изображения идеи; это деление, как и то общее представление о философии, из

которого оно должно быть почерпнуто, представляет собой некоторое предвосхищение. Но идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого. Таким образом, наука распадается на следующие три части:

I. *Логика — наука об идее в себе и для себя.*

II. *Философия природы как наука об идее в ее инобытии.*

III. *Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.*

Выше, в § 15, мы заметили, что различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи и лишь одна она проявляется в этих различных моментах. В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме *овнешнения* (Entäußerung) [28], внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя* и *становящаяся в себе и для себя*. Определение, в котором выступает идея, есть вместе с тем *текучий* момент; поэтому отдельная наука есть одновременно и познание своего содержания как *сущего* предмета, и познание непосредственно же в этом содержании своего перехода в свой более высокий круг. *Представление о разделении* наук неправильно потому, что оно берет отдельные части или науки в качестве *рядоположных*, как если бы они подобно *видам* были лишь покоящимися и субстанциальными в своем различии.

Часть I
Наука Логики

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ

§ 19 [107] *

Логика есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*.

Примечание. Это определение подобно другим, содержащимся в этих предварительных замечаниях, почерпнуто *из* обозрения целого и *после* этого обозрения. Иначе говоря, относительно всех этих определений верно то же самое, что и вообще относительно предварительных понятий философии.

Можно сказать, что логика есть наука о *мышлении*, его *определениях* и *законах*, но мышление как таковое составляет лишь *всеобщую определенность*, или *стихию*, в которой идея проявляется как логическая идея. Идея есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся тотальность ее собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или находит в себе заранее.

Логика есть *наиболее трудная* наука, поскольку она имеет дело не с созерцаниями и даже не с абстрактными чувственными представлениями (подобно геометрии), но с чистыми абстракциями, поэтому она требует способности и привычки углубляться в чистую мысль, фиксировать ее и свободно двигаться в ней. С другой же стороны, ее можно рассматривать как *наиболее легкую* науку, ибо ее содержание есть не что иное, как само мышление и привычные определения этого мышления, а последние суть вместе с тем *самые простые* и *элементарные*. Это также и *наиболее знакомые* определения: бытие, небытие и т. д.; определенность, величина и т. д.; в-себе-бытие, для-себя-бытие, одно, многое и т.д. Это знакомство, однако, скорее делает более трудным изучение логики, ибо, с одной стороны, легко вызывает представление, что не стоит еще раз заниматься такими известными вещами; с другой стороны, здесь важно познакомиться с этими определениями совершенно иным и даже противоположным образом, чем мы с ними были знакомы раньше.

Польза логики для субъекта определяется тем, насколько она развивает ум, направляя его на достижение других целей. Развитие субъекта посредством занятия логикой заключается в том, что он приобретает привычку к мышлению, так как эта наука есть мышление о мышлении, а также и в том, что логика наполняет голову мыслями, и именно мыс-

лями как мыслями. Но поскольку логическое есть абсолютная форма истины, поскольку оно, больше того, само есть чистая истина, оно представляет собой нечто совершенно иное, чем только *полезное*. Но так как самое лучшее, наиболее свободное и самостоятельное есть одновременно и наиболее полезное, то можно рассматривать логику также и с этой стороны. Полезность логики поэтому должна быть оценена совсем по-другому, чем просто формальное упражнение мышления.

§ 20 [112] *

Мышление, взятое так, как оно представляется на первый взгляд, есть α) в своем обычном субъективном значении одна из духовных деятельностей или способностей *наряду* с другими — с чувственным восприятием, с созерцанием, фантазией и т. д., с желанием, хотением и т. д. *Продукт* мышления, определенность, или форма мысли, есть вообще *всеобщее*, абстрактное. *Мышление* как *деятельность* есть, следовательно, *деятельное* всеобщее — деятельность, производящая именно себя, так как деяние, то, что произведено, есть всеобщее. Мышление, представляемое как *субъект*, есть *мыслящее существо*; простым выражением для обозначения существующего субъекта как мыслящего служит «я».

Примечание. Определения, указанные здесь и в ближайших параграфах, не следует понимать как утверждения и мои *мнения* о мышлении. Так как, однако, в этом предваряющем способе изложения не может найти себе места выведение или доказательство даваемых нами определений, то их можно считать *фактами*, так что каждый, если он имеет мысли и исследует их, найдет эмпирически в своем сознании, что эти мысли имеют характер всеобщности, а также обнаружит указываемые далее определения. Для наблюдения фактов своего сознания и своих представлений требуется во всяком случае развитое внимание и способность к абстракции.

Уже в этом предварительном изложении нам приходится говорить о различии между чувственным, представлением и мыслью; это различие имеет решающее значение для понимания природы и видов познания, и несколько замечаний об этом различии, сделанные уже здесь, послужат пояснению предмета. Что касается *чувственного*, то для его объяснения указывают прежде всего на его внешнее происхождение, на чувства или органы чувств. Но указание на орудие нимало не определяет того, что получается посредством него. Различие между *чувственным* и мыслью

мы должны видеть в том, что характерной особенностью первого служит *единичность*, и так как единичное (взятое совершенно абстрактно, это единичное есть атом) находится также в связи с другими единичными, то чувственное есть *внеположность* их друг другу, ближайшими абстрактными формами которой являются *совместность и последовательность*.

Представление имеет своим содержанием такой же чувственный материал, но этот материал в представлении характеризуется как *мой*, как находящийся во мне, и как *всеобщность*, как соотношение с собой, как *простота*. Однако, кроме чувственного, представление имеет своим содержанием также и такой материал, который возник из знающего себя мышления, как, например, правовые, нравственные и религиозные представления, а также представления о мышлении, и нелегко указать, в чем состоит различие таких *представлений* от *мыслей* такого же содержания. Здесь содержанием служит мысль, и также имеется налицо форма всеобщности, которая требуется для того, чтобы некое содержание было *во мне*, чтобы оно вообще было представлением. Но отличительную особенность представления следует вообще и здесь видеть в том, что в нем подобное содержание стоит как бы изолированно. Правовые и тому подобные определения не находятся, правда, в чувственно-пространственной внеположности. По отношению же ко времени они, пожалуй, обнаруживаются как следующие друг за другом; само же их содержание, однако, не обременено временем, не представляется протекающим и изменяющимся во времени. Но такие сами по себе духовные определения стоят все же *изолированно* на обширной почве внутренней абстрактной всеобщности представления вообще. В этой изолированности они *просты*: право, долг, бог. Представление либо останавливается на том, что право есть право, бог есть бог, либо, если оно является более развитым представлением, оно указывает определения, например: что бог есть творец мира, что он всеведущ, всемогущ и т. д.; здесь также нанизываются друг на друга несколько изолированных простых определений, остающихся внеположными друг другу, несмотря на ту связь, которая дана им в их субъекте. Представление совпадает здесь с *рассудком*, отличающимся от представления лишь тем, что он устанавливает отношения между всеобщим и особенным или между причиной и действием и пр., т. е. отношения необходимости между изолированными определениями представления, тогда как в неопределенном про-

странстве представления эти определения остаются *рядоположными* и связываются друг с другом только посредством простого *а также*. Различие между представлением и мыслью очень важно, потому что можно вообще сказать, что философия делает единственно только то, что превращает представления в мысли, но, разумеется, следует к этому прибавить, что она затем превращает голую мысль в понятие.

Впрочем, если мы указали для чувственности определения *единичности* и *внеположности*, то можно еще добавить, что сами эти определения суть в свою очередь мысли и всеобщее; в логике обнаружится, что мысль и всеобщее есть именно то, что она есть она же сама и ее иное, что она охватывает затем и это последнее и ничто не остается вне ее. Так как *язык* есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим. То, что мне *мнится*, есть *мое*, принадлежит мне как этому особому индивидууму; но если язык выражает только всеобщее, то я не могу сказать того, что мне только *мнится*. И *невыразимое*, чувство, ощущение представляют собой не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное; если я говорю *единичное*, *это* единичное, здесь, теперь, то все это — всеобщие выражения; «*все*» и «*каждое*» есть единичное как таковое, есть «это» вообще, есть «здесь» и «теперь» и тогда, когда речь идет о чувственных это, здесь, теперь. Точно так же, когда я говорю «я», я *имею в виду* себя *как это*, данное «я», исключающее все другие «я»; но изреченное «я» есть именно всякое «я», «я», исключающее из себя все другие «я». *Кант* использовал неудачное выражение, говоря, что «я» *сопровождает* все мои представления и также все *мои* ощущения, желания, действия и т. д. «Я» есть само по себе всеобщее, и общность есть также одна из форм всеобщности, но она лишь внешняя ее форма. Все люди имеют то общее со мной, что они суть «я», точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собой то общее, что они суть мои. Но «я», взятое абстрактно как таковое, есть чистое отношение к самому себе, в котором абстрагируются от представления, ощущения, от всякого состояния, равно как и от всякой природной особенности, таланта, опыта и т. д. «Я» есть в этом отношении существование совершенно *абстрактной* всеобщности, есть абстрактно *свободное*. Поэтому «я» есть *мышление как субъект*; и так как «я» присутствую во всех моих ощущениях, представлениях, состояниях, то мысль повсюду наличествует и проходит как категория через все эти определения.

§ 21 [116] *

β) Поскольку мышление — как деятельное — берется в отношении к предметам — как *размышление о* чем-либо, — постольку всеобщее как продукт его деятельности обладает значением *сути* дела, *существенного*, *внутреннего*, *истинного*.

Примечание. В § 5 мы упомянули о старом убеждении, что то, что в предметах, свойствах, событиях истинно, то, что в них есть сокровенного, существенного, составляющего суть, которую нам важно знать, не находится в сознании *непосредственно*, не дается нам с первого взгляда и внезапным озарением; необходимо *размышлять*, для того чтобы добраться до истинного строя предмета.

§ 22 [118]

γ) Благодаря размышлению кое-что *изменяется* в первоначальном характере содержания, каким оно дано в ощущении, созерцании и представлении; *истинная* природа *предмета*, следовательно, осознается лишь *посредством* некоторого изменения.

§ 23 [119] *

δ) Так как в размышлении обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в которой это мышление есть *моя* деятельность, то эта истинная природа есть вместе с тем *порождение моего* духа, и именно порождение этого духа как мыслящего субъекта; она есть мое порождение, моей простой всеобщности как просто *у-себя-сущего* «я», или, иными словами, порождение моей *свободы*.

Примечание. Часто можно слышать выражение: *самостоятельное мышление*, как будто бы этим высказывается что-то значительное. На самом же деле никто не может мыслить за другого, так же как никто не может есть и пить за другого; это выражение представляет поэтому плеоназм. В мышлении непосредственно содержится *свобода*, потому что оно есть деятельность всеобщего, следовательно, некоторое абстрактное отношение к себе, некоторое у-себя-бытие, лишенное определений со стороны субъективности, а со стороны *содержания* погруженное вме-

сте с тем лишь в *предмет* и его определения. Если поэтому говорят в отношении философствования о смирении (или скромности) и о гордыне, а смирение или скромность состоят в том, чтобы не приписывать своей субъективности ничего *особенного*, никаких особенных свойств и дел, то философствование по крайней мере нельзя обвинять в гордыне, так как мышление по своему содержанию истинно лишь постольку, поскольку оно углубилось в *предмет*, а по своей форме оно не есть *особенное* бытие или действие субъекта, а состоит лишь в том, что сознание ведет себя как абстрактное, как *освобожденное* от *всякой партикулярности* частных свойств, состояний и т. д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами. Если Аристотель требует, чтобы мы были достойны такого поведения [29], то достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть *предмета*.

§ 24 [120] *

Согласно этим определениям, мысли могут быть названы *объективными* мыслями; причем к ним следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами *сознательного* мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*, за которыми признается, что они выражают *существенное в вещах*.

Примечание. Отношение таких форм, как понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинность и т. д., может обнаружиться лишь в самой логике. Но уже предварительно можно усмотреть, что так как мысль стремится составить себе *понятие* о вещах, то это понятие (а следовательно, также и его наиболее непосредственные формы — суждение и умозаключение) не может состоять из определений и отношений, которые чужды и внешни вещам. Размышление, сказали мы выше, приводит ко *всеобщему* вещей, но само это всеобщее есть один из моментов понятия. Сказать, что в мире есть рассудок, разум, равнозначно выражению: объективная мысль. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* употребляется обычно в значении недуховного.

§ 25 [132] *

Выражение *объективные мысли* означает *истину*, которая должна быть абсолютным предметом философии, а не только *целью*, к которой философия стремится. Но это выражение сразу обнаруживает заключенное в нем противоречие, и именно то противоречие, вокруг определения действительности которого вращается философский интерес нашего времени и вопрос об *истине* и ее познании. Если определения мышления обременены прочным противоречием, т. е. если они носят только *конечный* характер, то они не адекватны истине, абсолютно сущей в себе и для себя, и тогда мышление не содержит истины. Мышление, порождающее лишь *конечные* определения и движущееся в них, называется *рассудком* (в более точном смысле этого слова). Точнее, *конечность* определений мышления должна быть понимаема двояким образом. Эта конечность может состоять, во-первых, в том, что определения мышления *только субъективны* и всегда имеют свою противоположность в объективном, и, во-вторых, она может состоять в том, что определения мышления в качестве вообще *ограниченных по содержанию* остаются противоположными как друг другу, так и (в еще большей степени) абсолютному. Мы рассмотрим теперь различные точки зрения на *отношение мышления* к *объективности*; это рассмотрение послужит введением, разъясняющим значение, которое здесь придается логике, и точку зрения, с которой она здесь трактуется.

Примечание. В моей «Феноменологии духа», которая поэтому и была обозначена при издании как первая часть системы науки, я начал с первого простейшего явления духа, *с непосредственного сознания*, и развивал его диалектику до точки зрения философской науки, необходимость которой доказывается этим движением. Но при выполнении этой задачи я не мог, однако, остановиться на формализме голого сознания, ибо точка зрения философской науки наиболее содержательна и наиболее конкретна в себе; будучи результатом предшествующих ступеней, она имела своей предпосылкой конкретные формы сознания, например: мораль, нравственность, искусство, религию. В это развитие *содержания*, кажущееся на первый взгляд ограниченным лишь формальной стороной, входит также развитие содержания предметов особых частей философской науки. Это развитие должно, так сказать, происходить за спиной сознания, поскольку содержание относится к последнему как

нечто от него независимое (как существующее *в себе*). Изложение становится благодаря этому запутанным, и то, что должно быть предметом конкретных частей, излагается отчасти уже во введении. Рассмотрение, предпринятое здесь, имеет еще то большое неудобство, что оно может быть лишь историческим и рассудочным; оно должно, однако, преимущественно помочь нам уразуметь, что вопросы о природе *познания*, о *вере* и т. д., которые мы ставим себе в представлении и которые мы считаем совершенно *конкретными*, на самом деле сводятся к *простым* определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение.

A. ПЕРВОЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

Метафизика

§ 26 [133]

Первым отношением мысли к объективности является *наивный* образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит *веру*, что посредством *размышления познается истина* и что она обнаруживает перед сознанием то, что́ объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере.

§ 27 [133]

Это мышление, поскольку оно не обладает сознанием существующей в нем противоположности, хотя и *может оказаться* по своему содержанию подлинным *спекулятивным* философствованием, но *может* также пребывать в пределах *конечных* определении мышления, т. е. в пределах *еще не разрешенной* противоположности. Здесь, во введении, нас может интересовать лишь рассмотрение этого отношения мышления со стороны его ограниченности, и потому мы должны заняться сначала *философствованием* последнего рода. Таким философским учением в его наиболее определенной и ближайшей к нам (по времени) форме была

прежняя метафизика — та метафизика, которая существовала у нас до кантовской философии. Однако эта метафизика есть *нечто минувшее* лишь с точки зрения истории философии, сама же по себе она, вообще говоря, всегда и повсюду существует как *чисто рассудочное воззрение* на предметы разума. Поэтому более подробное рассмотрение ее приемов и ее основного содержания имеет для нас непреходящий интерес.

§ 28 [134] *

Прежняя метафизика рассматривала определения мышления как *основные определения* вещей. Эта предпосылка, согласно которой *существующее* мыслимо и *познаваемо в себе*, ставит ее выше позднейшей критической философии. Но 1) эти определения брались ею в их абстрактности как для себя значимые и способные быть *предикатами истинного*. Эта метафизика полагала вообще, что можно достигнуть познания абсолютного путем *приписывания ему предикатов*, и не исследовала определений рассудка ни со стороны характерного для них содержания и ценности, ни эту их форму, заключающуюся в том, что абсолютное определяется посредством приписывания предикатов.

Примечание. Такими предикатами являются, например, *наличное бытие* в предложении: «*Бог обладает наличным бытием*»; *конечность* или *бесконечность* — в вопросе, конечен или бесконечен мир; *простой, сложный* — в предложении: «Душа *проста*»; далее, «Вещь есть *единое, целое*» и т. д. Эта метафизика не исследовала ни вопроса о том, представляют ли собой такие предикаты в себе и для себя нечто истинное, ни вопроса о том, может ли форма суждения быть формой истины.

§ 29 [137] *

Содержание подобного рода предикатов само по себе *ограниченно* и сразу же обнаруживает свое несоответствие *полноте представления* о предметах — бог, природа, дух и т. д. — и неспособность исчерпать эту полноту. Далее, эти предикаты как предикаты *одного* субъекта связаны друг с другом, но так как по своему содержанию они различны, то воспринимаются как *внешне противостоящие друг другу*.

Примечание. Первый недостаток восточные народы старались устранить, например, в определении бога посредством многочисленных

имен, приписываемых ему, но вместе с тем этих имен должно было быть *бесконечно* много.

§ 30 [137]

2) *Предметами* этой метафизики были, правда, тотальности, которые в себе и для себя принадлежат *разуму*, мышлению *конкретного* в себе всеобщего — *душа, мир, бог;* но метафизика взяла их из *представления* и положила их в основание при применении к ним определений рассудка как *данные, готовые субъекты* и только в представлении видела *масштаб* годности и удовлетворительности предикатов.

§ 31 [138] *

На первый взгляд кажется, что представления о душе, мире, боге дают мышлению *прочную* опору. Но помимо того, что в них есть примесь особенной субъективности и потому они могут иметь весьма различное значение, они лишь через посредство мышления получают прочное определение. Это выражено в каждом предложении, ибо в нем лишь *предикат* (в философии — определение мышления) должен указать, что́ представляет собой субъект, т. е. первоначальное представление.

Примечание. В предложении: «Бог есть вечное и т. д.» — мы начинаем с представления «бог», но мы еще не *знаем*, что́ он *есть*; лишь предикат выражает, что́ он *есть*; поэтому в логике, где содержание определяется только в форме мысли, делать эти определения предикатами предложений, *субъектом* которых был бы бог или более неопределенное абсолютное, не только излишне, но даже вредно, так как это напоминало бы об ином масштабе, чем природа самой мысли. Но помимо этого форма предложения, или, выражаясь более определенно, форма суждения, не подходит для выражения конкретного — а истина конкретна — и спекулятивного; суждение благодаря своей форме односторонне и постольку ложно.

§ 32 [139]

3) Эта метафизика сделалась *догматизмом*, так как она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, другое — *ложным*.

§ 33 [140] *

Первую часть этой метафизики в ее упорядоченной форме составляла *онтология* — учение об *абстрактных определениях сущности*. Для этих определений в их многообразии и конечной значимости не существовало принципа; их должны были поэтому *эмпирически* и *случайным* образом перечислять; их ближайшее *содержание* могло быть основано лишь на *представлении*, на *заверении*, что под этим словом разумеют именно то-то и то-то, а иногда также и на этимологии. При этом могла идти речь лишь о соответствующей словоупотреблению *правильности* анализа и об эмпирической *полноте*, а не об *истинности* и *необходимости* таких определений, взятых в себе и для себя.

Примечание. Вопрос о том, истинны ли *в себе и для себя понятия* «бытие», «наличное бытие», «конечность», «простота», «сложность» и т. д., должен казаться странным, если полагают, что речь может идти лишь об истинности *некоего предложения*, и можно лишь спрашивать, следует ли, согласно истине, *приписывать* (как обыкновенно выражались) *некоторое понятие некоторому субъекту* или нет; неистинность же в таком случае зависит от противоречия между субъектом представления и понятием, которое присоединяют к нему как сказуемое. Но понятие как нечто конкретное (и даже как всякая определенность вообще) существенно представляет в самом себе единство различных определений. Если бы поэтому истина была не чем иным, как отсутствием противоречий, то следовало бы сначала рассмотреть относительно каждого понятия, не содержит ли оно, взятое для себя, такого внутреннего противоречия.

§ 34 [140] *

Второй частью была *рациональная психология*, или *пневматология*, рассматривающая метафизическую природу *души*, а именно дух, как некоторую *вещь*.

Примечание. Бессмертие думали найти в той сфере, в которой находят свое место *сложность, время, качественное изменение* и *количественное увеличение* или *уменьшение*.

§ 35 [142] *

Третья часть, *космология*, имела своим предметом *мир*, его случайность, необходимость, вечность, ограниченность в пространстве и вре-

мени, формальные законы в их изменениях и, далее, человеческую свободу и происхождение зла.

Примечание. Абсолютными противоположностями признаются при этом преимущественно случайность и необходимость, внешняя и внутренняя необходимость, действующие и конечные причины или вообще причинность и цель, сущность (или субстанция) и явление, форма и материя, свобода и необходимость, счастье и страдание, добро и зло.

§ 36 [144] *

Четвертая часть, *естественная*, или *рациональная*, *теология*, рассматривала понятие бога или его возможность, доказательства его наличного бытия и его свойства.

Примечание. a) В этом рассудочном рассмотрении бога придается главное значение вопросу, какие предикаты подходят или не подходят к тому, что́ *мы себе представляем* под богом. Противоположность между реальностью и отрицанием здесь кажется абсолютной; для *понятия* в том виде, в каком его берет рассудок, остается в конце концов лишь пустая абстракция неопределенной *сущности*, чистой реальности, или положительности, мертвый продукт современного просвещения; b) *способ доказательства* конечного познания обнаруживает вообще свой превратный характер тем, что он должен указывать на объективные основания бытия божия, которое, таким образом, оказывается чем-то *опосредствованным* другим. Этот способ доказательства, руководящийся рассудочным тождеством, встречает затруднение при переходе от *конечного* к *бесконечному*. Таким образом, он либо не в состоянии освободить бога от остающейся положительной конечности существующего мира, и тогда бог должен быть определен как непосредственная субстанция последнего (пантеизм), либо же бог остается объектом, противостоящим субъекту, следовательно, чем-то *конечным* (дуализм); c) *свойства*, которые должны были бы быть определенными и различными, погрузились и исчезли в абстрактном понятии чистой реальности, неопределенной сущности. Но поскольку в представлении конечный мир еще остается *истинным* бытием и бог противопоставляется ему, постольку появляется также представление о различных отношениях бога к миру, которые, определенные как свойства, с одной стороны, сами должны быть конечными, так как они суть отношения к конечным состояниям

(например, бог справедлив, благ, могущ, мудр и т. д.), а с другой стороны, должны быть вместе с тем бесконечными. Это противоречие допускает с этой точки зрения лишь туманный способ разрешения посредством количественного увеличения этих свойств, посредством доведения этих свойств до отсутствия всякой определенности, до sensum eminentiorem[31]. Но благодаря этому свойство на самом деле превращается в ничто, и ему оставляется только название.

B. ВТОРОЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

I. Эмпиризм

§ 37 [147]

Потребность, с одной стороны, в *конкретном* содержании в противовес абстрактным теориям рассудка, который своими собственными силами не в состоянии переходить от своих всеобщностей к обособлению и определению, и потребность, с другой стороны, в *прочной опоре*, которая исключала бы возможность *все доказывать* в области и по методу конечных определений, привели к *эмпиризму*, который, вместо того, чтобы искать истинное в самих мыслях, хочет черпать его из *опыта*, внешней и внутренней данности.

§ 38 [148] *

Эмпиризм имеет, с одной стороны, общий источник с самой метафизикой, для которой подтверждением ее определений (как предпосылок, так и определенного содержания) также служат представления, т. е. содержание, имеющее своим источником опыт. С другой стороны, единичное восприятие отлично от опыта, и эмпиризм возводит содержание восприятия, чувства и созерцания в *форму всеобщих представлений, положений, законов* и т. д. Это происходит, однако, лишь в том смысле, что эти всеобщие определения (например, сила) не должны иметь никакого другого самостоятельного значения, кроме того значения, которое получается из восприятия, и никакая другая связь, кроме той, которую можно доказать в явлении, не может считаться оправданной. Прочную опору с *субъективной* стороны эмпирическое познание имеет в том, что

сознание обладает в восприятии своей *собственной непосредственной данностью* и *достоверностью*.

Примечание. В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия. Этот принцип противоположен *долженствованию*, которым тщеславится рефлексия, презрительно противопоставляя действительности и данности некое потустороннее, которое якобы пребывает и существует лишь в субъективном рассудке. Подобно эмпиризму философия также познает (§ 7) лишь то, что есть; она не признает ничего такого, что лишь *должно* быть и, следовательно, *не существует*. С субъективной стороны следует также признать важность заключенного в эмпиризме принципа *свободы*, согласно которому человек должен сам видеть, должен *сам присутствовать* в том, что он признает достоверным в своем знании. *Последовательное* проведение эмпиризма (поскольку он ограничивается со стороны содержания конечным) отрицает вообще сверхчувственное или по крайней мере познаваемость и определенность последнего и оставляет за мышлением лишь абстракцию, формальную всеобщность и тождество. Основная ошибка научного эмпиризма состоит всегда в том, что он, пользуясь метафизическими категориями — материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т. д. — и руководствуясь такими категориями, пользуясь формами умозаключения и исходя из них как из предпосылок, не знает при этом, что он сам содержит в себе метафизику, сам занимается ею; он, таким образом, пользуется этими категориями и их сочетаниями совершенно некритично и бессознательно.

§ 39 [152] *

Относительно принципа эмпиризма было правильно замечено, что в том, что мы называем *опытом* и что мы должны отличать от просто единичного восприятия единичных фактов, содержатся *два элемента*: один элемент — это сам по себе разрозненный, бесконечно *многообразный* материал, а другой — форма, определения *всеобщности* и *необходимости*. Эмпирическое наблюдение дает нам многочисленные и, пожалуй, бесчисленные одинаковые восприятия. Однако *всеобщность* есть нечто совершенно другое, чем множество. Эмпирическое наблюдение точно так же доставляет нам восприятие *следующих друг за другом* изме-

нений или *лежащих рядом друг с другом* предметов, но оно не показывает нам *необходимости* связи. Так как восприятие должно оставаться основой того, что признается истинным, то всеобщность и необходимость кажутся чем-то *неправомерным*, субъективной случайностью, простой привычкой, содержание которой может носить тот или иной характер.

Примечание. Важным выводом из этого положения является заключение, что правовые и нравственные определения и законы, равно как и содержание религии, представляют собой нечто случайное, и нужно отказаться от их объективности и внутренней истинности.

Скептицизм *Юма*, от которого исходит вышеприведенное рассуждение, впрочем, совершенно отличен от *греческого скептицизма*. Юмовский скептицизм кладет в основание *истинность* эмпирического, чувства, созерцания и оспаривает всеобщие определения и законы, исходя из того, что они не оправдываются чувственным восприятием. Античный скептицизм был до такой степени далек от того, чтобы сделать принципом истины чувство, созерцание, что он, наоборот, в первую очередь выступал против чувственного [33].

II. Критическая философия

§ 40 [153] *

Критическая философия имеет то общее с эмпиризмом, что она подобно ему считает опыт *единственной* почвой познания, за которым она, однако, признает право не на истину, а лишь на познание явлений [34].

Исходным пунктом является для нее прежде всего различение элементов, которые мы находим при анализе опыта, различение между *чувственным материалом* и его *всеобщим отношением*. К этому присоединяется указанный в предшествующем параграфе критический вывод, что в восприятии самом по себе содержится лишь *единичное* и лишь то, *что случается*; вместе с тем, однако, критическая философия *настаивает* на том *факте*, что в том, что мы называем опытом, мы преднаходим *всеобщность* и *необходимость* как столь же существенные определения. Так как всеобщность и необходимость не имеют своего источника в эмпирическом как таковом, то они принадлежат спонтанности *мышления* или, иными словами, они даны a priori. Определения мышления или *понятия рассудка* образуют *объективность* опытного познания. Они

содержат в себе вообще *отношения*, и поэтому посредством их образуются вообще *синтетические* суждения a priori (т. е. изначальные отношения противоположностей).

Примечание. Того факта, что в познание входят определения всеобщности и необходимости, скептицизм Юма не отрицает. И для философии Канта этот факт является предпосылкой; согласно обычному научному словоупотреблению, можно сказать, что философия Канта дала лишь другое *объяснение* этого факта.

§ 41 [153]

Критическая философия прежде всего исследует ценность употребляемых в метафизике — да, впрочем, также и в других науках и в повседневном представлении — *понятий рассудка*. Эта критика, однако, не входит в рассмотрение *содержания* и определенного отношения друг к другу этих определений мышления, а рассматривает их вообще со стороны противоположности между *субъективностью* и *объективностью*. Эта противоположность, как она берется здесь, относится (см. предшествующий параграф) к различию элементов *внутри* опыта. *Объективностью* называется здесь элемент *всеобщности* и *необходимости*, т. е. сами определения мышления, так называемое *априорное*. Но критическая философия расширяет эту противоположность настолько, что *весь* опыт, т. е. оба этих элемента, входит в область *субъективности* и этой субъективности ничто не противостоит, кроме *вещи в себе*.

Ближайшие *формы априорного*, т. е. формы мышления, и именно мышления как представляющего собой, несмотря на свою объективность, лишь субъективную деятельность, получаются путем систематизации, которая, впрочем, зиждется только на психологически-исторических основах.

§ 42 [156] *

а) *Теоретическая способность*, познание как таковое.

Как на определенное *основание* понятий рассудка эта философия указывает на *изначальное тождество «я»* в мышлении (трансцендентальное единство самосознания). Данные чувством и созерцанием представления суть по своему *содержанию* нечто *многообразное*, и точно так

же они многообразны благодаря своей форме, благодаря *внеположности* чувственности в ее обеих формах, в пространстве и времени, которые в качестве форм (всеобщего) созерцания суть сами a priori. Так как «я» относит к себе многообразие ощущений и созерцаний и объединяет его в себе как в *одном* сознании (чистая апперцепция), то это многообразие приводится в тождество, в изначальную связь. Определенные виды этого отношения суть чистые понятия рассудка, *категории*.

Примечание. Как известно, кантовская философия чрезвычайно облегчила себе задачу *отыскания* категорий. «*Я*», единство самосознания, совершенно абстрактно и всецело неопределенно; как же нам дойти до *определения* «я», до категорий? К счастью, мы находим в обыкновенной логике уже эмпирически данные *различные виды суждений*. Но судить — значит мыслить определенный предмет. Перечисление различных уже данных нам готовыми видов суждений доставляет нам, таким образом, различные *определения мышления*. За философией *Фихте* остается та огромная заслуга, что она напомнила о том, что следует показать *определения* мышления в их необходимости, что их непременно следует *дедуцировать*. Эта философия должна была бы повлиять на метод логики по крайней мере в одном отношении: определения мышления вообще, или обычный материал логики, *виды* понятия, суждения, умозаключения не должны были бы уже больше заимствоваться лишь из наблюдений и рассматриваться, таким образом, чисто эмпирически, а должны были бы быть выведены из самого мышления. Если мышление способно вообще что-нибудь доказать, если логика должна требовать, чтобы давались *доказательства*, и если она хочет нас научить, как доказывать, то она ведь прежде всего должна быть способной доказывать свое особое, ей лишь присущее содержание, должна была бы быть способной усмотреть необходимость этого содержания.

§ 43 [160]

С одной стороны, именно посредством категорий простое восприятие возводится в объективность, в *опыт*, но, с другой стороны, эти понятия как единства лишь субъективного сознания обусловлены данным материалом, сами по себе пусты и имеют применение лишь в опыте, другая составная часть которого — определение чувства и созерцания — есть также лишь нечто субъективное.

§ 44 [161] *

Категории не способны быть определениями абсолютного, так как оно не дано в восприятии, и поэтому рассудок, или познание посредством категорий, не в состоянии постигать *вещи в себе*.

Примечание. *Вещь в себе* (а под *вещью* Кант понимает также и дух, бога) обозначает предмет, *абстрагированный* от всего, что он составляет для сознания, от всех определений чувства, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Очевидно, что то, что остается после этого, есть *голая абстракция*, нечто совершенно пустое, определяемое лишь как *потустороннее — отрицательность* представления, чувства, определенного мышления и т. д. Легко также увидеть, что это *caput mortuum* [35] есть само лишь *продукт* мышления, а именно мышления, движущегося к чистой абстракции, продукт пустого «я», которое делает своим *предметом* это пустое *тождество* с самим собой. *Отрицательное* определение, которое получает это абстрактное тождество в качестве предмета, также приводится среди категорий Канта и так же хорошо известно нам, как и вышеуказанное пустое тождество. После всего этого можно только удивляться, когда приходится читать, что мы не знаем, что такое *вещь в себе*, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее.

§ 45 [161]

Именно *разум*, способность *безусловного*, усматривает обусловленность этих опытных познаний. То, что здесь называется предметом разума, *безусловное*, или *бесконечное*, есть не что иное, как само себе равное, или, другими словами, это есть вышеупомянутое (§ 42) *изначальное тождество* «я» в *мышлении*. *Разумом* называется *абстрактное* «я», или мышление, делающее своим предметом или своей целью это чистое тождество. Сравните примечание к предыдущему параграфу. Этому всецело лишенному *определенности* тождеству не соответствуют опытные познания, ибо они представляют собой вообще *определенное* содержание. Поскольку такое безусловное принимается за абсолютное и истинное разума (за *идею*), постольку эти опытные познания объявляются неистинными, *явлениями*.

§ 46 [163] *

Однако появляется потребность познать это тождество, эту пустую *вещь в себе*. *Познать* означает не что иное, как знать предмет соответственно его *определенному* содержанию. Но определенное содержание заключает в себе многообразную *связь* и служит основанием связи со многими другими предметами. Для определения вышеуказанного бесконечного или *вещи в себе* разум не располагает ничем другим, кроме *категорий*; когда же разум хочет дать им такое применение, он *выходит за свои пределы* (становится трансцендентным).

Примечание. Здесь выявляется вторая сторона *критики разума*, и эта вторая сторона сама по себе важнее, чем первая. Первую сторону составляет вышеуказанное воззрение, что *категории* имеют свой источник в единстве самосознания, что, следовательно, познание посредством категорий фактически не содержит в себе ничего объективного и приписываемая ему *объективность* (§ 40, 41) сама есть лишь нечто *субъективное*. Если мы примем во внимание только эту сторону, то критицизм Канта оказывается лишь *субъективным* (плоским) *идеализмом*, который не входит в рассмотрение *содержания*, имеет дело лишь с абстрактными формами субъективности и односторонне останавливается именно на субъективности как на последнем вполне утвердительном определении. Но при рассмотрении так называемого *употребления*, которое разум делает из категорий для познания своих предметов, обсуждается содержание категорий по крайней мере со стороны некоторых определений или во всяком случае возникает побуждение обсудить это содержание. Особенно интересно посмотреть, как *Кант* судит об этом *применении категорий к безусловному*, т. е. о метафизике. Его отношение к последней мы здесь кратко изложим и подвергнем критике.

§ 47 [164] *

1) *Первое безусловное*, которое рассматривается Кантом, есть (смотри выше, § 34) *душа*. В моем сознании я нахожу всегда себя: α) в качестве *определяющего субъекта*, β) как *единичное* или абстрактно-простое, γ) как то, что во всем многообразии сознаваемого мною есть *одно* и *то же* — как *тождественное*, δ) как *отличающее себя* в качестве мыслящего от всех *вещей вне меня*.

Метод рассуждения прежней метафизики правильно указывается Кантом. Этот метод состоял в том, что метафизика ставила на место этих *эмпирических* определений *определения мышления*, соответствующие *категории*. Отсюда возникают четыре положения: α) *душа* есть *субстанция*, β) она есть *простая* субстанция, γ) она в различные периоды своего наличного бытия *численно тождественна*, δ) она находится в некотором *отношении* к пространственным предметам.

Кант указывал недостаток этого перехода, заключающийся в том, что здесь смешиваются двоякого рода определения (*паралогизм*), а именно эмпирические определения с категориями, и Кант показывал далее, что мы не имеем права *умозаключать* от первых к последним и вообще ставить вместо первых последние.

Как видим, эта критика не высказывает ничего иного, чем вышеприведенное в § 39 замечание *Юма*, что вообще определения мышления — всеобщность и необходимость — не встречаются в восприятии, что эмпирическое как по своему содержанию, так и по своей форме отлично от определения мысли.

Примечание. Если эмпирическое должно служить оправданием мысли, то, несомненно, требовалось бы, чтобы мы могли точно доказать ее присутствие в восприятии. Что нельзя утверждать относительно души, что она субстанциальна, проста, тождественна себе и сохраняет свою самостоятельность в общении с материальным миром, — это обосновывается в кантовской критике метафизической психологии лишь тем, что определения души, которые *опытным путем* дает нам сознание, не вполне совпадают с теми, которые производит при этом *мышление*. Но, согласно изложенному выше, познание вообще (и даже *опыт*) состоит, по Канту, в том, что мы мыслим *восприятия*, т. е. что мы *превращаем* в определения мышления те определения, которые первоначально принадлежат восприятию. И все же следует признать успехом кантовской критики то, что философствование о *духе* освободилось от души-*вещи* (Seelendinge), от категорий и, следовательно, от вопросов о *простоте* или *сложности*, *материальности* и т. д. души. Но истинной точкой зрения на *недопустимость* таких форм будет для обыденного человеческого рассудка даже не то, что они суть *мысли*, а скорее то, что такие мысли сами по себе не содержат истины. Если мысль и явление не вполне соответствуют друг другу, то нам представляется выбор, считать недостаточным или одно, или другое. В идеализме Канта в той мере, в ко-

торой он рассматривает разумное, недостаток приписывается мыслям, так что последние потому именно признаются неудовлетворительными, что они неадекватны воспринимаемому и тому сознанию, которое ограничивается областью восприятия, потому что мысли не встречаются в этом сознании как таковом. Содержание мысли само по себе здесь не обсуждается.

§ 48 [166] *

2) При попытке разума познать безусловное *второго* предмета (§35), *мира*, он впадает в *антиномии*, т. е. в утверждение двух *противоположных* предложений об одном и том же предмете, при этом каждое из этих предложений он должен утверждать с одинаковой необходимостью. Отсюда вытекает, что содержание мира, определения которого страдают таким противоречием, не может существовать *в себе*, а есть лишь явление. Разрешение противоречия состоит в том, что оно принадлежит не предмету в себе и для себя, а лишь познающему разуму.

Примечание. Тем самым здесь говорится, что само содержание, а именно категории, взятые для себя, приводят к противоречию. Эта мысль, что то противоречие, которое определения рассудка полагают в разумном, *существенно* и *необходимо*, должна рассматриваться как один из важнейших и значительнейших успехов философии нового времени. Насколько эта точка зрения глубока, настолько же тривиально разрешение противоречия; оно представляет собой лишь нежничанье с мирскими вещами. Не сущность мира носит-де в себе язву противоречия, а только мыслящий разум, *сущность духа*. Нетрудно согласиться, что *являющийся* мир обнаруживает противоречия перед размышляющим духом: являющийся мир — это мир, каков он есть для субъективного духа, для *чувственности* и *рассудка*. Но если сравнить *сущность* мира с *сущностью* духа, то нельзя не удивляться тому, как, нимало не задумываясь, философы выдвигали и вслед за ними другие повторяли смиренные утверждения, что не сущность мира, а сущность мышления — разум — противоречива в себе. Не помогает и следующий оборот речи: разум впадает в противоречие только благодаря *применению категорий*, ибо при этом утверждают, что это применение *необходимо* и у разума нет для познания никаких других определений, кроме категорий. Познание есть на самом деле *определяющее* и *определенное* мышление; если разум есть лишь пустое, неопределенное мышление, то он *ничего не*

мыслит. Когда же в конце концов разум сводится к пустому тождеству (см. в следующем параграфе), то он к тому же счастливо освобождается от противоречия посредством бездумного жертвования вообще всем содержанием и содержательностью.

Можно, далее, заметить, что отсутствие более глубокого рассмотрения антиномии привело прежде всего к тому, что Кант перечисляет лишь *четыре* антиномии. Он наткнулся на них потому, что он здесь так же, как и в так называемых паралогизмах, исходил из таблицы категорий, причем применил ставший впоследствии столь излюбленным прием — вместо выведения определений предмета из понятия этот предмет просто подводят под готовую *схему*. Остальные недостатки в кантовском рассмотрении антиномии я показал в моей «*Науке логики*». Здесь главным образом мы должны заметить, что антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенную сторону философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический* момент логического.

§ 49 [169]

3) *Третий* предмет разума есть *бог* (§ 36), который должен быть познан, т. е. должен быть *определен мышлением*. Для рассудка всякое определение, противоположное простому *тождеству*, есть лишь *ограничение*, отрицание, как таковое. Таким образом, всякую реальность мы должны брать только как беспредельную, т. е. как *неопределенную*, и бог как совокупность всех реальностей или как всереальнейшее существо превращается в *простую абстракцию*; для определения этого существа остается также лишь совершенно абстрактная определенность, *бытие*. Абстрактное *тождество*, которое здесь называется также понятием, и *бытие* суть те два момента, соединения которых ищет разум; это соединение есть *идеал* разума.

§ 50 [169] *

Это соединение допускает *два* пути или *две* формы, а именно: можно начать с *бытия* и от него переходить к *абстракциям мышления* или, наоборот, можно переходить от *абстракции* к *бытию*.

Если начать с бытия, то оно как непосредственное представляется бесконечно многообразным по своим определениям бытием, наполненным миром. Последний можно определить точнее как собрание бесконечного множества случайностей вообще (в *космологическом* доказательстве) или как собрание бесконечного множества *целей* и *целесообразных* отношений (в физико-теологическом доказательстве). *Мыслить* это наполненное бытие — значит освободить его от формы единичностей и случайностей и постигнуть его как всеобщее, как в-себе-и-для-себя-необходимое, как бытие, определяющее себя и действующее согласно всеобщим целям, бытие, которое отлично от первого бытия, т. е. постигнуть это бытие как бога. Основной смысл критики Кантом этого хода мыслей заключается в том, что последний представляет собой умозаключение, переход. Так как именно *восприятия* и их агрегат — мир как таковой — не обнаруживают никакой всеобщности, которую они получают затем лишь благодаря очищению мышлением этого содержания, то, следовательно, эта всеобщность не оправдывается эмпирическим представлением о мире. Восхождению мысли от эмпирического представления о мире к богу противопоставляется, таким образом, точка зрения *Юма* (как, например, в паралогизмах; см. § 47) — точка зрения, объявляющая недопустимым *мыслить* восприятия, т. е. выделять из них всеобщее и необходимое.

Примечание. Так как человек есть мыслящее существо, то и здравый смысл, и философия никогда не согласятся, чтобы их лишили права восходить к богу, *исходя* из эмпирического миросозерцания. Это восхождение не имеет никакой другой основы, кроме *мыслящего*, а не просто чувственного, животного рассмотрения мира. Для мышления, и *только* для мышления существуют *сущность, субстанция, всеобщая мощь* и целесообразность мира. Так называемые доказательства бытия божия следует рассматривать лишь как *описания* и анализ *движения духа* в себе, духа, который есть *мыслящий* и мыслит чувственное. *Возвышение* мышления над чувственным, *выход* мышления за пределы конечного к бесконечному, *прыжок* в сверхчувственное, которое мышление делает, прорывая ряды чувственного, — все это есть само мышление, этот переход есть *само мышление*. Если говорят, что мы не должны делать такого перехода, то это значит, что мы не должны мыслить. Животные действительно не совершают таких переходов, они останавливаются на

чувственном ощущении и созерцании, они поэтому не имеют религии. Здесь мы должны сделать два замечания о критике этого восхождения мышления. *Во-первых*, если это восхождение облекается в форму *умозаключений* (в форму так называемых *доказательств* бытия божия), то исходным пунктом во всяком случае является воззрение на мир или как на агрегат случайностей, или как на то, что определяется целями и целесообразными отношениями. Может казаться, что в мышлении, поскольку оно делает *умозаключения*, этот исходный пункт *остается* и *оставляется* нами в качестве *прочной основы* и столь же эмпирическим, каким этот материал был первоначально. Отношение исходного пункта к тому конечному пункту, к которому переходит мышление, представляется, таким образом, лишь утвердительным отношением, умозаключением от *одного*, которое *есть* и *остается*, к *другому*, которое точно *так же есть*. Однако это крупное заблуждение — стремиться познать природу мышления лишь в этой рассудочной форме. Мыслить эмпирический мир — значит, наоборот, существенно изменить его эмпирическую форму и превратить его в некое всеобщее. Мышление вместе с тем совершает отрицательную деятельность по отношению к эмпирической основе: воспринимаемый материал, определяемый посредством всеобщности, *не остается* в своей первоначальной эмпирической форме. При этом выявляется внутреннее содержание воспринимаемого вместе с отстранением (Entfernung) и отрицанием его оболочки (ср. § 13 и 23). Метафизические доказательства бытия божия суть поэтому неудовлетворительные истолкования и описания восхождения духа от мира к богу, так как они не выражают или, вернее, не выявляют содержащегося в этом восхождении момента *отрицания*, ибо из того, что мир случаен, уже прямо вытекает, что он — лишь нечто *преходящее*, являющееся, нечто в себе и для себя ничтожное. Смысл восхождения духа заключается в том, что мир, правда, обладает бытием, но не истинным бытием, не абсолютной истинностью, что последняя есть лишь по ту сторону явления, лишь в боге, только бог есть истинное бытие. Так как это восхождение есть *переход* и *опосредствование*, то оно есть точно так же *снятие перехода* и опосредствования, ибо то, чем, как может казаться, бог опосредствуется (мир), объявляется, наоборот, ничтожным. Лишь *ничтожность бытия* мира есть связь восхождения, так что то, что выступает как опосредствующее, исчезает, и, следовательно, в этом опосредствовании само опосредствование снимается.

Возражая против рассудочного способа доказательства, *Якоби* имеет главным образом в виду отношение, понимаемое лишь как *утвердительное*, как отношение между двумя сущими. Этому способу доказательства он делает справедливый упрек, что здесь ищут *условий* (мир) для *безусловного*, что, таким образом, *бесконечное* (бог) представляется как *обоснованное* и *зависимое*. Но вышеуказанное восхождение, как оно совершается в духе, само исправляет эту видимость; более того, все его содержание есть исправление этой видимости. Но Якоби не постиг истинной природы сущностного мышления, заключающейся в снятии опосредствования в самом опосредствовании, и поэтому ошибочно считал, что упрек, который он справедливо делает рефлектирующему рассудку, затрагивает мышление вообще и, следовательно, также и разумное мышление.

Для того чтобы пояснить, что значит непонимание *отрицательного* момента, мы можем, например, указать на упрек, который делают *спинозизму*, утверждая, что он представляет собой пантеизм и атеизм. *Абсолютная субстанция* Спинозы, разумеется, не есть еще абсолютный *дух*, и справедливо требование, чтобы бог определялся как абсолютный дух. Но если определение Спинозы истолковывается таким образом, что он смешивает бога с природой, с конечным миром, и делает мир богом, то при этом исходят из предположения, что конечный мир обладает истинной действительностью, *утвердительной реальностью*. При таком предположении утверждение о единстве бога и мира, несомненно, делает бога конечным и низводит его к конечному, внешнему многообразию существования. Не говоря уже о том, что Спиноза определяет бога не как единство бога и мира, а как единство *мышления* и протяжения (материального мира), само это единство, даже если мы его будем понимать в первом, совершенно неточном смысле, должно убедить нас, что в системе Спинозы мир есть лишь феномен (Phänomen), нечто, не обладающее действительной реальностью. Поэтому мы должны смотреть на его систему скорее как на *акосмизм*. Философское учение, утверждающее, что *есть* бог и *только* бог, не следовало бы по крайней мере выдавать за атеизм. Ведь приписывают же религию даже тем народам, которые поклоняются как богу обезьянам, корове, каменным и железным статуям и т. д. Однако человеку нелегко отказаться от предположения, основанного на чувственном представлении, что агрегат конечных вещей, который называется *миром*, обладает действительной реальностью; что

не существует мира — это признается совершенно неприемлемым или по крайней мере гораздо менее приемлемым, чем мысль о том, что *не существует бога*. Полагают — и это не служит к чести тех, которые так полагают, — что гораздо возможнее, чтобы какая-либо философская система отрицала бога, чем чтобы она отрицала мир; отрицание бога находят гораздо более понятным, чем отрицание мира.

Второе замечание относится к критике *содержания*, которое приобретается этим мыслящим восхождением. Это содержание, если оно состоит лишь в определениях *субстанции* мира, *необходимой сущности* последнего, некоей *целесообразно устраивающей* и *управляющей причины* и т. д., разумеется, не адекватно тому, что понимают или должны понимать под *богом*. Но если не говорить о манере предпосылать вначале некоторые представления о боге, а затем уже оценивать достигнутый результат исходя из этой предпосылки, то даже эти определения имеют сами по себе большое значение и суть необходимые моменты в идее бога. Но для того чтобы мышлению на этом пути предстало содержание в его истинном определении, истинная идея бога, нужно, конечно, брать исходным пунктом не вторичное содержание. *Чисто случайные* вещи мира суть, разумеется, очень абстрактные определения. Органические образования и их целесообразные определения принадлежат к высшему кругу, *к жизни*. Но помимо того, что рассмотрение живой природы и других отношений существующих вещей с точки зрения *целей* может быть скомпрометировано незначительностью и даже ребяческим применением этих целей, даже сама живая природа все еще не есть действительно то, что могло бы нам дать понятие об истинном *определении* идеи бога: бог есть нечто большее, чем живое, он есть дух. Только *духовная* природа есть достойнейший и истиннейший *исходный пункт* для мышления абсолютного, поскольку мышление имеет исходный пункт и хочет иметь его в дальнейшем.

§ 51 [173] *

Другой путь объединения, посредством которого должен быть осуществлен *идеал* разума, идет от *абстракции мышления* к определению последнего, причем для этого определения остается лишь *бытие*; это *онтологическое доказательство бытия божия*[36]. Противоположность, которая здесь выступает, есть противоположность между *мышлением*

и *бытием*, тогда как на первом пути *бытие* обще обеим сторонам, и имеется лишь противоположность между единичным и всеобщим. Возражение, выдвигаемое рассудком против этого второго пути, носит такой же характер, как и вышеприведенное возражение против первого пути. Точно так же, гласит это возражение, как в эмпирическом нет еще всеобщего, так и, наоборот, во всеобщем не содержится определенное; определенным же является здесь бытие. Иными словами, бытие не может быть выведено из понятия, не может быть получено из него посредством анализа.

Примечание. Критика Кантом онтологического доказательства встретила такой безусловно благоприятный прием, без сомнения, также и потому, что для пояснения различия между мышлением и бытием Кант употребил пример со *ста талерами*, которые, согласно *понятию*, остаются теми же ста талерами и тогда, когда они только возможны, и тогда, когда они действительны; но для *моего* имущественного состояния это отличие существенно. Ничего не может быть убедительнее того, что если я что-либо только мыслю или представляю, то от этого оно еще не становится *действительным*: ничего нет яснее мысли, что представления или даже понятия недостаточно для того, чтобы сообщить бытие их содержанию. Но, не говоря уже о том, что не без права можно было бы считать варварством, что сто талеров называются понятием, мы должны прибавить, что те, которые все снова и снова выдвигают против философской идеи возражение, что *мышление* и *бытие отличны* друг от друга, должны были бы, наконец, предположить, что философам это соображение тоже небезызвестно. Что может на самом деле быть тривиальнее такого соображения? А затем они должны были бы подумать о том, что здесь идет речь о боге, который представляет собой предмет другого рода, чем сто талеров и любое другое *особенное* понятие, представление или как бы мы его ни называли. Ведь все *конечное* состоит на самом деле в том, и *только* в том, что его наличное бытие *отлично от его понятия*. Но бог есть, несомненно, то, что может быть «*мыслимо лишь как существующее*» [37], — то, понятие чего заключает в себе бытие. Это единство понятия и бытия и составляет понятие бога. Это, разумеется, еще формальное определение бога, которое поэтому содержит в себе на деле лишь природу самого *понятия*. Но легко увидеть, что это понятие уже в своем совершенно абстрактном смысле включает в себя *бытие*, ибо понятие, как бы мы его ни определяли далее, есть по мень-

шей мере *непосредственное отношение* с самим собой, получающееся благодаря снятию опосредствования; бытие же есть не что иное, как это отношение. Было бы странно, если бы эта внутреннейшая природа духа, понятие, если бы «я», а уж тем более конкретная тотальность — бог — не были бы настолько богаты, чтобы содержать в себе такое скудное определение, как *бытие*, которое действительно есть наиболее скудное, наиболее абстрактное определение. Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем *бытие*. Более малозначащим может быть лишь то, что обыкновенно представляют себе раньше всего, когда говорят о бытии, а именно: *внешнее, чувственное* существование, как, например, существование бумаги, которая здесь лежит передо мной; о чувственном существовании ограниченной, преходящей вещи никто не захочет и говорить. Впрочем, тривиальное замечание критики, что мысль и бытие различны, самое большее может затормозить движение человеческого духа от *мысли* о боге к уверенности в том, что он *есть*, но не может уничтожить это движение. Этот переход, абсолютная нераздельность мысли о боге от его бытия и есть то, что было восстановлено в своем праве точкой зрения *непосредственного знания* или *веры*. Об этом далее.

§ 52 [175]

Для *мышления*, таким образом, на его высочайшей вершине *определенность* остается чем-то *внешним*; мышление остается всецело *абстрактным мышлением*, которое здесь все же называют *разумом*. Конечный вывод, таким образом, гласит, что разум дает нам только *формальное единство* для упрощения и систематизирования опыта, что он есть *канон*, а не *органон истины*, что он может нам дать не *доктрину* бесконечного, а лишь *критику* познания. Эта критика в ее последнем анализе состоит в уверении, что мышление в себе есть лишь *неопределенное единство* и *деятельность* этого *неопределенного* единства.

§ 53 [176]

b) *Практический разум* Кант понимает как разум, определяющий самое себя, и при этом определяющий *всеобщим* образом, т. е. как *мыслящую* волю. Практический разум дает императивные, объективные законы свободы, т. е. такие законы, которые указывают, что *до́лжно делать*.

Оправдание того, что мышление здесь принимается как *объективно определяющая* деятельность (т. е. на самом деле как *разум*), Кант видит в том, что практическая свобода может быть доказана *опытом*, т.е. может быть обнаружена в явлении самосознания. Против этого опыта в сознании выдвигаются все те возражения, которые детерминизм черпает также из опыта; самым главным из них является скептическая (а также принадлежащая Юму) индукция от *бесконечного разнообразия* того, что люди признают правом и долгом, т. е. того, что должно быть объективными законами свободы.

§ 54 [176]

Законом практического мышления, критерием самоопределения этого мышления в себе, согласно Канту, вновь не может быть ничего другого, кроме того же *абстрактного тождества* рассудка, кроме требования, чтобы в этом определении не имело места противоречие. *Практический* разум, следовательно, не выходит за пределы формализма, который должен быть последним выводом *теоретического* разума.

Но практический разум полагает всеобщее определение — *добро* — не только *в себе*: он становится собственно *практическим* разумом лишь тогда, когда предъявляет требование, чтобы добро осуществлялось в мире, обладало внешней объективностью, т. е. чтобы мысль была не только *субъективной*, но также и *объективной*. Об этом постулате практического разума я скажу далее.

§ 55 [177] *

c) *Рефлектирующей силе суждения* Кант приписывает принцип *созерцающего рассудка*, т. е. рассудка, в котором *особенное*, являющееся *случайным* для *всеобщего* (для абстрактного тождества) и не выводимым из него, определяется самим этим всеобщим. Опыт дает нам его в произведениях искусства и в *органической* природе.

Примечание. Критика силы суждения замечательна тем, что в ней Кант выразил представление и даже мысль об *идее*. Представление об *интуитивном рассудке, внутренней* целесообразности и т. д. есть *всеобщее*, мыслимое вместе с тем как *конкретное* в себе. Только в этих представлениях кантовская философия обнаруживает себя как спекулятивная. В идее *прекрасного в искусстве — конкретного* единства мысли и

чувственного представления — многие, в особенности *Шиллер*, нашли выход из *абстракций* разделяющего рассудка; другие нашли этот выход в созерцании и сознании *жизненности* вообще, будь это природная или интеллектуальная жизненность. Правда, произведения искусства, равно как и живая индивидуальность, ограничены в своем содержании. Однако, постулируя гармонию природы (или необходимости) с целями свободы, которая мыслится им как конечная цель мира, Кант выдвигает идею, значительную также и по своему содержанию. Но леность *мысли*, как это можно назвать, доходя до этой высшей идеи, находит лазейку в *долженствовании* и вместо действительной реализации конечной цели цепко держится за раздельность понятия и реальности. Напротив, наличие живых организмов в природе и прекрасного в искусстве уже показывает *действительность идеала* даже *чувству* и *созерцанию*. Кантовские размышления об этих предметах могли бы послужить прекрасным введением, приучающим сознание мыслить и постигать *конкретную* идею.

§ 56 [178]

Здесь Кант выдвигает мысль об ином отношении между *всеобщим рассудка* и *особенным* созерцания, чем то, которое лежит в основании учения о теоретическом и практическом разуме. Но с этой мыслью все же не соединяется понимание того, что это отношение *истинно* и даже есть сама *истина*. Единство здесь, наоборот, берется так, как оно осуществляется в конечных явлениях и обнаруживается в *опыте*. Этот опыт обнаруживается прежде всего в *субъекте*: во-первых, в *гении*, в способности производить эстетические идеи, т. е. представления свободной *силы воображения*, служащие идее и дающие пищу *мышлению*, хотя их содержание не выражено и не может быть выражено в *понятии*; во-вторых, в *суждении вкуса*, чувстве *гармонии созерцаний* или представлений в их свободе с *рассудком* в его закономерности.

§ 57 [179]

Принцип рефлектирующей силы суждения определяется по отношению к *живым созданиям природы* как *цель*, деятельное *понятие*, как в себе определенное и определяющее всеобщее. Вместе с тем устраняется представление о *внешней*, или *конечной*, *целесообразности*, в которой

цель есть лишь внешняя форма по отношению к средству реализации и материалу, в котором она реализуется. Напротив, в *живом существе* цель есть имманентное определение и деятельность материи, и все члены являются друг для друга одновременно и средством и целью.

§ 58 [179] *

Хотя в такой идее устраняется рассудочное отношение между целью и средством, между субъективностью и объективностью, все же Кант в противоречии с этим снова объявляет цель причиной, которая существует и деятельна *лишь как представление*, т. е. как нечто *субъективное*; таким образом, определение цели провозглашается им лишь принципом оценки, принадлежащим *нашему* рассудку.

Примечание. После того как критическая философия пришла к выводу, что разум способен познавать лишь *явления*, мы могли бы ожидать, что по крайней мере в отношении живой природы предоставляется выбор между двумя *одинаково субъективными* способами мышления, и, согласно самому Канту, даже вменяется в обязанность познавать создания природы не только по категориям качества, причины и действия, сложности, составных частей и т. д. Если бы принцип *внутренней целесообразности* был сохранен и развит в научном исследовании, то он повлек бы за собой совершенно иной, более совершенный способ рассмотрения.

§ 59 [179]

Идея, развитая согласно этому принципу во всей своей неограниченной полноте, состояла бы в том, что определяемая разумом всеобщность — абсолютная конечная цель, *добро* — осуществляется в мире, и осуществляется именно неким третьим, силой, которая сама устанавливает и реализует эту конечную цель, *богом*, в котором как в абсолютной истине находят свое разрешение и объявляются несамостоятельными и неистинными противоположности между всеобщностью и единичностью, между субъективностью и объективностью.

§ 60 [180] *

Но *добро*, которое признается конечной целью мира, с самого начала определяется в кантовском учении как лишь *наше* добро, как мо-

ральный закон *нашего* практического разума, так что единство не идет дальше согласованности между состоянием мира и совершающимися в нем событиями и нашей моральностью *).

Кроме того, даже с этим ограничением *конечная цель — добро* — есть неопределенная абстракция, каковой вынужден оставаться также и *долг*. Далее, Кант снова выдвигает против этой гармонии противоположность между субъективностью и объективностью, которая в содержании гармонии была уже объявлена неистинной, так что гармония между долженствованием и действительностью определяется Кантом как лишь *субъективная* гармония, которая лишь *должна* быть, т. е. которая вместе с тем *не* обладает *реальностью*, как гармония, в которую верят, которая имеет лишь субъективную достоверность, а не истинность, т. е. как гармония, которой *не* присуща соответствующая идее объективность. Если кажется, что это противоречие затушевывается тем, что осуществление идеи переносится во *время*, в будущее (где идея будет также и существовать), то мы должны против этого сказать, что такое чувственное условие, как время, есть прямая противоположность разрешению противоречия и соответственное представление рассудка — *бесконечный прогресс* — есть непосредственно не что иное, как вечное повторение этого самого противоречия.

Примечание. Можно сделать еще одно общее замечание о выводе относительно природы *познания*, который получился из критической философии и сделался одним из предрассудков, т. е. всеобщей предпосылкой мышления нашего времени.

Для каждой дуалистической системы, и особенно для системы Канта, основным недостатком является ее непоследовательность: она *объединяет* в познании то, что за минуту до этого объявляла самостоятельным и, следовательно, в познании *несоединимым*. Только что она объявляла соединенное истинным, и тотчас же затем она утверждает, наоборот, что *те два момента*, которым она отказывала в самостоятельном существовании, так как она признавала их истиной соединение, истинны

*) Приводим собственные слова Канта в «Критике способности суждения» (§ 88): «Конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума и не может вытекать из каких-либо *данных опыта* для теоретического суждения о природе и иметь отношение к ее познанию. Невозможно никакое другое применение этого понятия, кроме применения для практического разума по моральным законам; и *конечная цель творения* есть то состояние мира, которое соответствует тому, что мы можем указать определенно только по законам, а именно соответствует конечной цели *нашего чистого практического разума*, и притом лишь поскольку он должен быть практическим».

и действительны лишь в их раздельности. Такому философствованию недостает простого сознания того, что, постоянно колеблясь между двумя противоположными определениями, оно объявляет неудовлетворительным каждое из них, и недостаток состоит просто в неспособности свести воедино две мысли (по форме имеются налицо лишь *две* мысли). Кант был поэтому в высшей степени непоследователен, признавая, с одной стороны, что рассудок познает одни лишь явления, и утверждая, с другой, — что это познание есть *нечто абсолютное* (абсолютное в том смысле, что познание не *может* идти далее явлений, что это — *естественный*, абсолютный *предел* человеческого знания). Природные предметы ограниченны, и они суть предметы природы постольку, поскольку они *ничего не знают* об их всеобщем *пределе*, поскольку их определенность есть лишь предел *для нас*, но не *для них*. Знать или даже просто чувствовать *предел*, недостаток означает в то же время выйти *за* него. Живые существа имеют перед неживыми преимущество чувства боли, для них единичная определенность ощущается как нечто *отрицательное*, потому что они, как живые, имеют в себе *всеобщность* жизни, выходящую *за* пределы единичного, потому что они сохраняют себя в отрицании и чувствуют в себе существование этого *противоречия*. Это противоречие есть в них лишь постольку, поскольку оба момента (как всеобщность их чувства жизни, так и отрицающая его единичность) находятся в *одном* субъекте. Предел, недостаток познания определяются *как* предел, недостаток лишь благодаря *сравнению* с *наличной* идеей всеобщего, идеей целого и завершенного. Только недомыслием является поэтому непонимание того, что именно обозначение чего-нибудь как конечного или ограниченного означает доказательство *действительной наличности* бесконечного, неограниченного, непонимание того, что знание о границе возможно лишь постольку, поскольку неограниченное существует в сознании *по эту сторону*.

Об этом результате познания можно прибавить *еще одно замечание*, а именно что кантовская философия не могла оказать никакого влияния на метод науки. *Она оставляет совершенно неприкосновенными категории* и *метод обычного познания*. Если научные произведения того времени иногда начинались положениями кантовской философии, то продолжение этих же произведений обнаруживает, что положения кантовской философии составляют лишь излишние украшения и что излагалось бы то же самое эмпирическое содержание, если бы первые несколько страниц были опущены *).

*) Даже «Handbuch der Metrik» Германна начинается параграфами кантовской философии. В § 8 даже выводится, что закон ритма необходимо должен быть: 1) *объек-*

Если сравнить ближе философию Канта с *метафизирующим эмпиризмом*, то мы увидим, что *наивный* эмпиризм, правда, твердо держится чувственного восприятия, но вместе с тем он допускает духовную действительность, сверхчувственный мир, каким бы ни было его *содержание*, каков бы ни был его источник — мысль, фантазия и т. д. Со стороны *формы* содержание сверхчувственного мира, как и любое содержание эмпирического знания, находит свое удостоверение в авторитете внешнего восприятия, в духовном авторитете. Но *эмпиризм, рефлектирующий* и делающий своим принципом *последовательность*, борется с таким дуализмом последнего, высшего содержания и отрицает самостоятельность мыслящего начала и развивающегося в нем духовного мира. *Материализм, натурализм* представляют собой *последовательную* систему эмпиризма. Кантовская философия противопоставляет этому эмпиризму принцип мышления и свободы и примыкает к первому роду эмпиризма, нисколько не выходя за пределы его всеобщего принципа. Одной стороной ее дуализма остается мир восприятия и рефлектирующего о нем рассудка. Этот мир, правда, выдается за мир *явлений*. Однако это только название, формальное определение, ибо источник, содержание и способ рассмотрения остаются совершенно одинаковыми с эмпиризмом. Другую сторону дуализма, напротив, представляет собой самостоятельность постигающего себя мышления, принцип свободы, который философия Канта разделяет с прежней, обычной метафизикой, но который она лишает всякого содержания и не может вновь дать его. Это мышление, называемое здесь *разумом*, лишается всякого определения, освобождается от любого *авторитета*. Главное действие, оказанное кантовской философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума, который, хотя и не может в силу своей абстрактности развиться из себя в нечто определенное, не может породить никаких определений, никакого познания или моральных законов, все же решительно отказывается допускать и признавать в себе что-либо носящее характер *внешнего*. Принцип *независимости* разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени.

тивным, 2) *формальным*, 3) законом, *определенным* a priori. Интересно сравнить с этими требованиями и следующими далее принципами причинности и взаимодействия трактовку самих стихотворных размеров. На нее эти формальные принципы не оказывали ни малейшего влияния.

C. ТРЕТЬЕ ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИ К ОБЪЕКТИВНОСТИ

Непосредственное знание

§ 61 [185]

В критической философии мышление понимается так, что оно лишь *субъективно*, и его последним, высшим определением является *абстрактная всеобщность*, формальное тождество; мышление, таким образом, противопоставляется истине как конкретной в-себе-всеобщности. В этом высшем определении мышления, которое, согласно этой философии, есть разум, категории не принимаются во внимание. Противоположная точка зрения понимает мышление как деятельность, постигающую только *особенное*, и на этом основании объявляет, что оно не способно постигнуть истину [39].

§ 62 [185] *

Мышление как постижение особенного имеет своим продуктом и содержанием лишь *категории*; эти категории, поскольку они фиксируются рассудком, суть *ограниченные* определения, формы *обусловленного*, *зависимого*, *опосредствованного*. Для мышления, ограниченного ими, недоступно бесконечное, истинное, оно не может совершить переход к ним (вопреки доказательствам бытия божия). Эти определения мышления называются также *понятиями*, и *понять* предмет означает поэтому не что иное, как облечь его в форму *обусловленного* и *опосредствованного*. Если предметом мышления является истинное, бесконечное, безусловное, то мышление превращает его в обусловленное и опосредствованное, и, таким образом, мы, вместо того чтобы, мысля, познавать истину, превращаем ее в ложь.

Примечание. Вот немногие простые возражения, выдвигаемые той точкой зрения, которая утверждает, что существует лишь непосредственное знание о боге и истине. В прежнее время из понятия бога удаляли так называемые антропопатические представления всякого рода как конечные и поэтому недостойные бесконечного, в результате чего бог стал довольно бессодержательным существом. Но определения мышления обыкновенно еще не причислялись к антропопатизмам;

мышление скорее признавалось тем, что очищает представления об абсолютном от конечных свойств. Это соответствовало вышеуказанному основному убеждению всех времен (см. § 5), что истина может быть достигнута лишь путем размышления. Теперь, наконец, объявлены антропопатизмами также определения мышления вообще, а мышление объявлено деятельностью, которая лишь делает бесконечное *конечным*. В седьмом приложении к «Письмам о Спинозе» *Якоби* наиболее ясно изложил свои возражения, которые он, впрочем, почерпнул из философии самого Спинозы и затем применил их для борьбы с познанием вообще. В своих возражениях Якоби понимает познание лишь как познание конечного, как мыслящий переход через *ряды обусловленного* к *обусловленному* же, причем в этих рядах каждый член, представляющий собой условие, сам есть в свою очередь лишь некое обусловленное, так что познание есть движение мысли от одного *обусловленного условия* к другому. Объяснить и понять означает, согласно этому, показать, что нечто *опосредствовано* неким *другим*. Таким образом, всякое содержание есть лишь *особенное*, *зависимое* и *конечное* содержание; бесконечное, истинное, бог лежат вне механизма такой связи, ограничивающей познание. Важно то, что, в то время как философия Канта видела конечность категорий преимущественно лишь в формальном определении их *субъективности*, в этих возражениях обсуждаются категории со стороны их определенности, и они признаются конечными как таковые. Якоби имел в виду в особенности блестящие успехи наук о природе (sciences exactes) в деле познания сил и законов последней. Оставаясь на этой почве конечного, невозможно, разумеется, находить бесконечное. Как правильно заметил *Лаланд* [40], он исследовал все небо, но не нашел там бога (ср. прим. к § 60). В качестве конечного результата на этой почве получилось *всеобщее* как *неопределенный* агрегат внешнего и конечного, *материя*, и Якоби справедливо не видел другого выхода на пути одного только движения вперед в *опосредствованиях*.

§ 63 [186] *

Этим учением утверждается, что *дух познает истину*, что *разум* составляет истинное определение человека и есть *знание о боге*. Но так как опосредствованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть *непосредственное знание, вера*.

Примечание. Знание, вера, мышление, созерцание — вот категории, встречающиеся у представителей этих точек зрения. Так как эти категории *предполагаются известными*, то их слишком часто произвольно употребляют согласно одним лишь психологическим представлениям и различениям; но их природа и понятие — то, что единственно важно, не исследуется. Так, например, мы часто видим, что *знание* противопоставляется *вере*, между тем как одновременно с этим вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признается некоторого рода знанием. Да и помимо этого мы находим как эмпирический факт, что то, чему мы верим, имеется в нашем сознании, что, следовательно, мы по крайней мере *знаем об этом*; мы находим так же как эмпирический факт, что то, чему мы верим, находится в сознании как нечто *достоверное*, что мы, таким образом, знаем это. Непосредственному знанию и вере, а в особенности созерцанию Якоби, далее, противопоставляет главным образом *мышление*. Когда созерцание определяется как *интеллектуальное*, то это может означать лишь *мыслящее* созерцание, если мы в данном случае, когда предметом созерцания является бог, не будем понимать под «интеллектуальным» также и представления, и образы фантазии. Мы встречаем в языке этого философского учения употребление слова «вера» также и по отношению к повседневным предметам *чувственного* данного. Мы *верим*, говорит Якоби, что мы имеем тело, мы верим в *существование чувственных вещей*. Но если речь идет о вере в истинное и вечное, о том, что бог открывается, дается нам в непосредственном знании, созерцании, то ведь это вовсе не чувственные вещи, а всеобщее в себе содержание, предметы лишь для *мыслящего* духа. И точно так же, если сознанию предстоит *единичность* как «я», *личность*, то, поскольку мы понимаем под этим не некое *эмпирическое* «я», не некую *особенную* личность (тем более, если имеется в виду личность бога), речь может идти лишь о *чистой*, т. е. в себе *всеобщей*, личности, а таковая есть мысль и принадлежит лишь мышлению. Чистое *созерцание*, далее, есть совершенно то же самое, что и чистое мышление. Созерцание, вера, первоначально обозначают те определенные представления, которые мы связываем с этими словами в обыденном сознании. В этом случае созерцание, вера, разумеется, отличны от мышления, и это различие в общих чертах понятно. Но ведь здесь мы должны брать веру и созерцание в высшем смысле как веру в бога, как интеллектуальное созерцание бога, т. е. должны как раз отвлечься от того, что составляет

отличие созерцания и веры от мышления. Невозможно объяснить, чем отличаются вера и созерцание, помещенные в эту высшую область, от мышления. Те, кто думает с помощью таких (ставших бессодержательными) различий высказать и утвердить нечто очень важное, на самом деле оспаривают определения, тождественные с теми, которые они отстаивают. Выражение «*вера*», однако, особенно выгодно потому, что оно напоминает о *христианско-религиозной* вере и создает иллюзию, что это выражение включает последнюю в себя или даже тождественно с ней, так что это верующее философствование выглядит благочестивым, христиански-благочестивым, и на основании этого благочестия оно тем более позволяет себе претенциозно и авторитетно высказывать свои произвольные уверения. Не надо, однако, давать себя обманывать этой видимостью, здесь только слова тождественны, а по существу различие очень велико. Христианская вера включает в себя авторитет церкви, вера же этой философствующей точки зрения есть, напротив, авторитет лишь собственного субъективного откровения. Христианская вера, далее, представляет собой объективное, в себе богатое содержание, систему догматов и познания; содержание же этой веры так неопределенно в себе, что оно, правда, допускает также и содержание христианской веры, но в такой же мере, в какой допускает, что далай-лама, бык, обезьяна и т. д. являются богом; эта вера довольствуется богом *вообще*, *высшим существом*. Сама вера в этом якобы философском смысле есть не что иное, как сухая *абстракция* непосредственного знания, совершенно формальное определение которого не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры ни со стороны сердечной веры и обитающего в сердце святого духа, ни со стороны содержательности учения.

Впрочем, то, что здесь получает название веры и непосредственного знания, есть совершено то же самое, что называлось у других вдохновением, откровением сердца, содержанием, вложенным в человека природой, и в особенности тем, что называлось здравым смыслом, common sense. Все эти формы равным образом делают своим принципом непосредственность, содержание, как оно дано в сознании, факт сознания.

§ 64 [189] *

Что это непосредственное знание знает — так это то, что бесконечное, вечное, бог, то, что есть в нашем представлении, также и *существу-*

ет, что в сознании непосредственно и неразрывно с этим *представлением* связана достоверность его *бытия*.

Примечание. Философии меньше всего может прийти на ум опровергать эти положения непосредственного знания; она скорее могла бы поздравить себя с тем, что эти *ее* старые положения, которые, можно даже сказать, выражают все ее всеобщее содержание, здесь сделались до некоторой степени как бы всеобщим убеждением нашего времени, правда, в нефилософском выражении. Скорее можно удивляться лишь тому, что кто-нибудь мог подумать, что философии противоположны положения, гласящие, что признаваемое истинным имманентно духу (§63) и что истина существует для духа (там же). В формальном отношении особенно интересно положение, что с *мыслью* о боге непосредственно и неразрывно связано его *бытие*, а с *субъективностью*, которая ближайшим образом присуща мысли, связана *объективность*. Философия непосредственного знания в своей абстракции заходит так далеко, что, согласно ей, не только с мыслью о боге, но также в созерцании с *представлением* о моем *теле* и *внешних вещах* неразрывно связано определение их *существования*. Если философское учение стремится доказать такое единство, т. е. стремится показать, что по самой своей природе мысль, или субъективность, неразрывно связана с бытием, или объективностью, то, как бы ни относились к этим доказательствам, философия во всяком случае должна быть очень довольна, когда утверждают и показывают, что ее положения суть также *факты сознания* и, следовательно, согласуются с *опытом*. Различие между утверждением непосредственного знания и философией сводится только к тому, что непосредственное знание приписывает себе *исключительное положение*, противопоставляет себя философствованию. В форме непосредственности было высказано родоначальником новой философии то положение, вокруг которого, можно сказать, вращается весь интерес новой философии: Cogito, ergo sum [41]. Однако, только не зная о природе умозаключения ничего, кроме того, что во всяком умозаключении имеется ergo, можно считать указанное декартовское положение умозаключением. Где тут medius terminus? [42] А ведь он является более существенной частью умозаключения, чем словечко ergo. Если же, лишь для того, чтобы оправдать название, назовут это соединение понятий у Декарта *непосредственным умозаключением*, то эта излишняя форма будет обозначать не что иное, как соединение различных определений, опосредствованных через ни-

что. Но в таком случае связь (die Verknüpfung) бытия с нашими представлениями, выраженная непосредственным знанием, есть ни более, ни менее как такое же умозаключение. Из диссертации г-на Гото о картезианской философии, вышедшей в свет в 1826 г., я заимствую цитаты, в которых и сам Декарт определенно говорит, что положение cogito ergo sum не есть умозаключение. Эти высказывания Декарта мы находим в Respons. ad sec. object. (Meditationes); De Methodo IV; Epistolae I, 118. Из первого места я приведу следующие слова. Декарт говорит, что то, что мы представляем собой мыслящие существа, есть «prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur» [«как бы первоначальное понятие, которое не выводится путем какого-либо силлогизма»], и затем продолжает: «neque cum quis dicit: ergo cogito, ergo sum sive existo, *existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*» («и точно так же, когда говорят: мыслю, следовательно, я есть или существую, существование не выводится путем силлогизма из мышления»). Так как Декарт знает, что требуется для умозаключения, то он прибавляет, что если бы он хотел получить в этом положении дедукцию посредством силлогизма, то он должен был бы дать бóльшую посылку: «Illud omne, quod cogitat, est sive existit» [«все, что мыслит, есть или существует»]. Но это последнее положение является скорее выводом из вышеуказанного первого положения.

Положения Декарта о неотделимости «я» как мыслящего от бытия, о том, что эта связь содержится и обнаруживается в *простом созерцании* сознания, что она есть, безусловно, первое, принцип, самое достоверное и очевидное, так что нельзя себе представить какого бы то ни было, хотя бы и самого чудовищного, скептицизма, который не признавал бы этого, — все эти положения так ясны и определенны, что новейшие положения Якоби и других об этой непосредственной связи могут быть признаны только излишними повторениями.

§ 65 [191] *

Точка зрения непосредственного знания не довольствуется указанием на то, что *опосредствованное* знание, взятое *изолированно*, не может дать истины. Своеобразие этой точки зрения состоит в том, что *непосредственное* знание, взятое только *изолированно*, с *исключением* опосредствования, имеет своим содержанием истину. Исключая опосредствование, эта точка зрения сразу обнаруживает, что она снова впадает в метафизическое рассудочное понимание, в рассудочное *или-или* и,

следовательно, на деле в отношение внешнего опосредствования, цепляющегося за конечное, т. е. за те же самые односторонние определения, относительно которых это воззрение ошибочно мнит, что оно возвысилось над ними. Однако не будем развивать дальше этот пункт. Исключительность непосредственного знания утверждается этой точкой зрения как *некий факт*, и здесь, во введении, мы должны его рассматривать лишь со стороны этой внешней рефлексии. По сути дела это приводит к рассмотрению логической стороны противоположности между непосредственностью и опосредствованием. Но точка зрения непосредственного знания отклоняет от себя рассмотрение природы предмета, т.е. понятия, ибо такое рассмотрение ведет к опосредствованию и даже к познанию. Истинное рассмотрение, рассмотрение логического, должно находить себе место в рамках самой науки.

Примечание. Вся вторая часть *логики*, учение о *сущности*, есть исследование существенного, полагающего себя единства непосредственности и опосредствования.

§ 66 [191] *

Мы, таким образом, останавливаемся на том, что непосредственное знание до́лжно брать как *факт*. Но тем самым рассмотрение переносится в область *опыта*, *психологического* феномена. В этом отношении мы должны указать как на самый общеизвестный опыт на то, что истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени сложных, в высшей степени опосредствованных размышлений, представляются непосредственными тому сознанию, для которого они сделались привычными. Математик, равно как и каждый сведущий ученый, непосредственно имеет в своем уме решения, которые являются результатом очень сложного анализа; в уме каждого образованного человека непосредственно наличествует много всеобщих точек зрения и основоположений, которые порождены многократным размышлением и долгим жизненным опытом. Сноровка, которой мы достигаем в какой-нибудь отрасли знания, искусства, технического умения, состоит именно в том, что в этом случае такого рода знания и виды деятельности мы имеем *непосредственно* в своем сознании, а также во внешней деятельности и даже в своих членах. Во всех этих случаях непосредственность знания не только не исключает его опосредствования, но даже, наоборот, они так связаны друг с дру-

гом, что непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания.

Примечание. Не менее общеизвестна связь непосредственного *существования* с его опосредствованием: зародыши, родители суть непосредственное, начальное существование по отношению к детям и т. д., которые порождаются ими. Но, хотя семя, родители как существующие вообще *непосредственны*, они вместе с тем рождены [опосредствованны], а дети, несмотря на опосредствованность их существования, все же вместе с тем непосредственны, ибо они *есть*. Тот факт, что я *нахожусь* в Берлине, мое *непосредственное* присутствие здесь *опосредствовано* моей поездкой сюда и т. д.

§ 67 [192] *

Что же касается *непосредственного знания* о *боге, праве, нравственности* (под непосредственным знанием разумеется здесь также и то, что обычно называется инстинктом, врожденными идеями, здравым смыслом, естественным разумом и т. д.), то, какую бы форму мы ни придавали этой первоначальности знания, для того чтобы довести его до сознания, как учит нас всеобщий опыт, требуется непременно *воспитание*, развитие (ср. понятие *воспоминания* в философии *Платона*); хотя христианское крещение есть таинство, оно также содержит в себе требование христианского воспитания. Значит, религия, нравственность, хотя они и суть *вера*, *непосредственное* знание, все же всецело обусловлены *опосредствованием*, которое носит название развития, воспитания, образования.

Примечание. Как сторонники *врожденных* идей, так и противники последних придерживались той же противоположности, что и защитники непосредственного знания, а именно противоположности между всеобщими определениями, которые *непосредственно* и существенно связаны с *душой*, и теми определениями, которые находятся с последней во внешней и опосредствованной *заданными* предметами и представлениями связи. Против учения о *врожденных идеях* выдвигалось эмпирическое возражение, что если бы существовали такие идеи, то все люди должны были бы обладать ими, например: обладать в своем сознании законом противоречия, знать этот закон, который вместе с другими ему подобными причисляется к врожденным идеям. Это возражение можно признать плодом недоразумения, поскольку определения, признавае-

мые врожденными, вовсе не обязательно должны присутствовать также уже и в *форме* идей и представлений, осознанных в качестве таковых. Но против точки зрения непосредственного знания это возражение совершенно правильно, ибо учение о непосредственном знании решительно утверждает о своих определениях, что они находятся в сознании. Если, например, точка зрения непосредственного знания соглашается с тем, что для религиозной веры *необходимо* развитие и христианское или религиозное воспитание, то с ее стороны это либо произвол (снова игнорировать это обстоятельство в своих речах о вере), либо же недомыслие (не понимать, что признанием необходимости воспитания как раз утверждается существенность опосредствования).

§ 68 [193] *

В случаях, касающихся опыта, ссылаются на то, что опытные знания оказываются *связанными* с непосредственным знанием. Хотя эта связь берется сначала как лишь *внешняя*, эмпирическая связь, все же она оказывается существенной для самого эмпирического рассмотрения и неотделимой от него, так как она постоянна. Но если далее мы будем рассматривать это непосредственное знание само по себе как знание о боге и о божественном, то такое знание вообще характеризуется как *возвышение над* чувственным, конечным, а также над непосредственными вожделениями и естественными склонностями сердца, как восхождение, переходящее в веру в бога и божественное и завершающееся этой верой, так что последняя есть непосредственное знание и убеждение, но имеющее тем не менее своей предпосылкой и условием этот процесс опосредствования.

Примечание. Уже было замечено, что так называемые доказательства бытия божия, исходящие из конечного бытия, выражают это возвышение и представляют собой не изобретение искусной рефлексии, а собственные, необходимые опосредствования духа, хотя последние и не находят своего полного и правильного выражения в обычных формах этих доказательств.

§ 69 [194]

Указанный нами (§ 64) переход от субъективной идеи к бытию представляет главный интерес для точки зрения непосредственного знания

и утверждается ею в качестве существенно изначальной и неопосредствованной связи. Но как раз этот центральный пункт, взятый сам по себе, безотносительно к кажущимся, эмпирическим связям, и обнаруживает *в самом себе* опосредствование, и именно опосредствование в его истинном определении не как опосредствование неким внешним и через внешнее, но как замкнутое в себе самом.

§ 70 [194]

Точка зрения непосредственного знания утверждает, что ни *идея* как только *субъективная* мысль, ни только *бытие* не суть истина для себя: бытие, взятое только для себя, а не как бытие идеи, есть чувственное, конечное бытие мира. Следовательно, здесь прямо утверждается, что истинна лишь идея, опосредствованная бытием, и, наоборот, бытие истинно лишь *посредством* идеи. Точка зрения непосредственного знания справедливо хочет не неопределенной, пустой непосредственности, не абстрактного бытия или чистого единства самого по себе, а единства *идеи* с бытием; однако это недомыслие — не видеть, что единство *различных* определений не есть только чисто непосредственное, т. е. совершенно неопределенное, пустое единство, но что каждое из этих определений истинно лишь тогда, когда оно опосредствовано другим, или, если угодно, что каждое из этих определений опосредствуется истиной лишь через другое определение. Таким образом, оказывается *фактом*, что определение опосредствования содержится в самой этой непосредственности, против чего *рассудок*, согласно собственному основоположению непосредственного знания, не может ничего возразить. Только обыденный, абстрактный рассудок берет определения непосредственности и опосредствования как самостоятельные, абсолютные определения и мнит, что в них он обладает *устойчивостью* различения; таким образом, он создает себе непреодолимые трудности, когда хочет их снова соединить, трудности, которые, как мы уже показали, отсутствуют в самом факте и равным образом исчезают в спекулятивном понятии.

§ 71 [195] *

Односторонность этой точки зрения влечет за собой определения и следствия, которые мы должны еще отметить после того, как выяснили

основной принцип. *Во-первых*, так как не *природа содержания*, а *факт сознания* выдвигается в качестве критерия истины, то основой того, что выдается за истину, оказывается *субъективное* знание и *уверение*, что я в *своем* сознании преднахожу известное содержание. То, что я преднахожу в *своем* сознании, возводится в нечто такое, что *все* преднаходят в сознании, и выдается за *природу* самого сознания.

Примечание. Когда-то среди так называемых доказательств бытия божия приводили consensus gentium [43], на которое ссылается уже Цицерон. Consensus gentium представляет собой значительный авторитет, и от того, что некое содержание находится в сознании *всех*, легко перейти к тому, что это содержание коренится в самой природе сознания и необходимо ему присуще. В этой категории *всеобщего* согласия заключается существенное и не ускользающее от са́мого необразованного человеческого здравого смысла усмотрение того, что сознание единичного человека есть вместе с тем некое *особенное*, *случайное*. Если природа этого сознания не исследуется, т. е. если особенное, случайное этого сознания не обособляется, если не проделывается та трудная операция, посредством которой только и отыскивается и выделяется в-себе-и-для-себя-всеобщее, то лишь согласие *всех* относительно некоторого содержания может быть основанием почтенного убеждения, что это содержание принадлежит природе самого сознания. Для удовлетворения потребности мышления знать, что то, что всеобще признано, также и необходимо, факта consensus gentium, разумеется, недостаточно. Но даже тем, которые полагали, что эта всеобщность факта представляет собой удовлетворительное доказательство, все же пришлось отказаться от него как от доказательства бытия божия вследствие того, что, как показывал опыт, существуют отдельные лица и народы, у которых мы не находим веры в бога *). Но нет ничего короче и удобнее, чем просто *уверять*, что я нахожу в своем сознании некое содержание, сопровождаемое уверенностью в его истине, и что поэтому эта уверенность принадлежит не только мне как особенному субъекту, но и природе самого духа.

*) Для установления опытным путем степени распространенности атеизма и веры в бога важно знать, удовлетворяемся ли мы определением бога *вообще* или требуется более определенное познание последнего. Христианский мир не согласится с тем, что китайские, индусские и т. д. идолы или африканские фетиши и даже сами греческие боги могут быть признаны богом; кто поэтому верит в таких идолов или богов, не верит в бога. Если же, напротив, мы будем рассуждать таким образом, что в такой вере

§ 72 [196]

Из того, что критерием истины должно быть *непосредственное знание*, следует, *во-вторых*, что всякое суеверие и идолопоклонство объявляется истиной и что получает оправдание самое неправомерное и безнравственное содержание воли. Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ламу богом, а потому, что он *верит* в это. Природные вожделения и склонности сами собой вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно. Хороший или дурной характер выражал бы *определенное бытие* воли, и было бы достаточно знать эти интересы и цели, чтобы знать и его, притом наинепосредственнейшим образом.

§ 73 [197] *

Наконец, непосредственное знание бога говорит нам лишь то, что бог *éсть*, но не говорит, *что́* он есть, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, бог как предмет религии явно суживается, сводясь к богу *вообще*, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется к минимуму.

в идола все же содержится *в себе* вера в бога *вообще*, подобно тому как в отдельном индивидууме содержится род, то идолопоклонство придется также признать верой не в идолов, а в бога. Наоборот, афиняне признавали атеистами поэтов и философов, которые считали Зевса и т. д. лишь облаками и утверждали существование *бога вообще*. Здесь не важно, что́ такое предмет *в себе*, а важно то, что он есть *для* сознания. Каждое, самое обычное чувственное созерцание человека оказалось бы религией, если бы мы смешивали эти определения, потому что *в себе* каждое такое созерцание, каждое такое духовное проявление содержит принцип, который в развитом и очищенном виде поднимается на ступень религии. Но одно дело — *быть способным* иметь религию (а каждое *в себе* выражает способность и возможность) и другое дело — обладать религией. Так, например, в новейшее время путешественники (например, капитаны *Росс* и *Парри*) нашли племена (эскимосов), у которых, как они утверждают, нет никакой религии, нет даже такой религии, которую мы находим у африканских *колдунов* (у *пигмеев* Геродота). С другой же стороны, англичанин, проведший первые месяцы истекшего юбилейного года в Риме, говорит в описании своего путешествия о современных *римлянах*, что простонародье ханжествует, а все грамотные сплошь атеисты. Упрек в атеизме в новейшее время становится, впрочем, все более редким — преимущественно потому, что содержание и требования религии были сведены к минимуму (см. § 73).

Примечание. Если бы было действительно необходимо достигнуть сохранения или даже пробуждения веры в то, что *бог* есть, то пришлось бы только удивляться бедности нашей эпохи, которая считает большим приобретением самое скудное религиозное знание и дошла до того, что возвращается в своей церкви к алтарю, который давно уже был воздвигнут в Афинах, к алтарю, посвященному *неведомому* богу.

§ 74 [197]

Нам остается еще вкратце указать на всеобщую природу *формы непосредственности*. Сама эта форма в силу своей *односторонности* делает свое содержание односторонним и, значит, *конечным*. *Всеобщему* она сообщает односторонность *абстракции*, так что бог превращается в неопределенное существо; но духом можно называть бога лишь постольку, поскольку мы его знаем как опосредствующего в себе себя собой же. Лишь так он есть *конкретный*, живой и есть дух; *знание* о боге как о духе именно поэтому и содержит в себе опосредствование. *Особенному* форма непосредственности сообщает определение *бытия*, отношения *себя с собой*. Но особенное есть как раз соотнесение себя с внешним ему *другим*. Таким образом, посредством этой формы *конечное* полагается как абсолютное. Так как эта форма как всецело абстрактная *безразлична ко всякому содержанию* и именно поэтому восприимчива ко всякому содержанию, то она может одинаково санкционировать как идолопоклонническое и неморальное содержание, так и противоположное. Лишь понимание того, что подобное содержание не самостоятельно, а *опосредствовано неким другим*, возвращает его к его конечности и неистинности. Такое понимание, поскольку содержание ведет за собой опосредствование, есть знание, содержащее в себе опосредствование. Истинным же может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно опосредствовано не чем-либо другим, не конечно, но опосредствует себя самим собой и, таким образом, есть в одно и то же время опосредствование и непосредственное отношение с самим собой. Рассудок, который полагает, что освободился от конечного знания, от *рассудочного тождества* метафизики и просвещения, снова непосредственно делает принципом и критерием истины ту же *непосредственность*, т. е. *абстрактное отношение с собой*, абстрактное тождество. *Абстрактное мышление* (форма рефлектирующей метафизики) и *абстрактное созерцание* (форма непосредственного знания) суть одно и то же.

§ 75 [198]

Оценка этого третьего отношения мышления к истине могла быть предпринята нами лишь тем способом, который указывается и признается этой точкой зрения непосредственно в ней самой. Мы, таким образом, показали, что *фактически* неверно утверждение, что *существует* непосредственное знание — знание без опосредствования другим или в себе самом самим собой. Мы также показали фактическую неверность утверждения, что мышление движется вперед *только* благодаря определениям, *опосредствованным другими* определениями (конечными и обусловленными), мы показали фактическую неверность представления, что в этом опосредствовании не снимается в то же самое время само это опосредствование. О *факте* такого познания, движение которого вперед не есть ни односторонняя непосредственность, ни одностороннее опосредствование, свидетельствует *сама логика* и вся *философия*.

§ 76 [199]

Если мы будем рассматривать принцип непосредственного знания со стороны его отношения к исходному пункту, к вышеуказанной *наивной* метафизике, то сравнение их обоих покажет нам, что этот принцип *возвратился* к тому началу, к той метафизике нового времени, которая известна под названием картезианской философии. Оба утверждают: 1) простую нераздельность *мышления* и *бытия* мыслящего. Cogito, ergo sum есть утверждение, что мне в сознании непосредственно открывается бытие, реальность, существование «я» (Картезий вместе с тем определенно заявляет в «Principia philosophiae» 1, 9, что он понимает под мышлением *сознание* вообще, как таковое) и что эта нераздельность есть безусловно *первое* (неопосредствованное, недоказуемое) и *самое достоверное* познание; 2) нераздельность представления о *боге* и о его *существовании*, так что последнее содержится в самом представлении о боге; это представление просто существует без определения существования, и последнее, следовательно, есть необходимое и вечное определение бога *); 3) что же касается

*) Cartesius, *Principia philosophiae* I, 15: «Magic hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; ...intelliget, illam ideam exhibere veram et im-

также непосредственного сознания существования *внешних* вещей, то это означает не что иное, как *чувственное* сознание. Знание, что мы обладаем таковым, есть самое маловажное знание. Важно только знать, что это непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение, что в чувственном как в таковом нет никакой истины, что, более того, *бытие* этих внешних вещей случайно, преходяще, есть *видимость*, что они по существу своему обладают лишь таким существованием, которое отделимо от их понятия, их сущности.

§ 77 [200]

Отличаются же эти две точки зрения в следующем.

1) Картезианская философия переходит от этих недоказанных и принимаемых в качестве недоказуемых предпосылок *к дальнейшему, к более* развитому познанию, и благодаря этому она стала источником наук нового времени. Современная же точка зрения, напротив, пришла к само по себе важному результату (§ 62), что процесс познания, держащийся в своем поступательном движении *конечных* опосредствовании, познает лишь конечное и не содержит в себе истины; эта точка зрения требует от нашего сознания бога, чтобы оно не шло дальше указанной, совершенно абстрактной веры **).

mutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necessaria existentia *in ea contineatur*» [44]. Следующее затем замечание, звучащее как опосредствование и доказательство, не вносит никакого ограничения в это первоначальное основоположение.

У Спинозы мы встречаем то же самое утверждение, что сущность бога, т. е. абстрактное представление, заключает в себе существование. Первое определение Спинозы, определение *causa sui*, гласит, что причина самое себя есть «cujus *essentia* involvit existentiam; sive id, cujus *natura non potest concipi*, nisi existens» [45]. Нераздельность понятия и бытия есть здесь основное определение и основная предпосылка. Но какое понятие обладает этой нераздельностью с бытием? Не понятие *конечных вещей*, ибо последние суть именно такие вещи, существование которых *случайно* и сотворено. То обстоятельство, что у Спинозы одиннадцатая теорема, гласящая, что бог необходимо существует, сопровождается доказательством и что точно так же сопровождается доказательством двадцатая теорема (существование бога и его сущность есть одно и то же), есть только излишний формализм, стремящийся ничего не оставлять без доказательства. Бог есть субстанция (и даже единственная субстанция), субстанция же есть causa sui, бог, следовательно, необходимо существует — все это доказательство означает только, что бог есть то, понятие и бытие чего нераздельны.

**) *Ансельм*, напротив, говорит: «*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non *studemus*, quod *credimus*, *intelligere*» [46] (*Tractat. Cur Deus homo*). Ансельм видит в конкретном содержании христианских учений совершенно иную, сложную для познания задачу, чем вышеуказанная современная вера.

2) Современная точка зрения при этом, с одной стороны, ничего не меняет в картезианском методе обычного научного познания и ведет возникшие из этого метода науки об эмпирическом и конечном по тому же самому пути, а с другой — рассматриваемая точка зрения отвергает этот метод, и так как она не знает никакого другого, то она отвергает *все* методы познания того, что бесконечно по своему содержанию. Она отдается поэтому дикому произволу фантазии и заверений, морализирующему самомнению и высокомерию чувства или безмерному капризу и резонерству, которое с наибольшей силой обращается против философии и философов: ведь философия не дозволяет ни голых уверений, ни фантазий, ни произвольного шатания мысли.

§ 78 [201] *

Мы должны прежде всего отказаться от *противоположности* между самостоятельной непосредственностью содержания или знания и якобы несовместимым с нею, столь же самостоятельным опосредствованием, ибо эта противоположность есть лишь голая предпосылка и произвольное уверение. Вступая в науку, необходимо одновременно отказаться от всех других предпосылок или предубеждений, почерпнутых из представления или из мышления, ибо лишь в науке должны подвергнуться исследованию все подобные определения, лишь в науке мы познаем, что такое определения и их противоположности.

Примечание. Скептицизм как проведенная через все формы познания отрицательная наука был бы подходящим введением, в котором доказывалась бы ничтожность таких предпосылок. Но он был бы не только безотрадным, но также и излишним путем, потому что диалектика сама составляет существенный момент положительной науки, как мы это тотчас же покажем. Впрочем, и помимо этого скептицизму тоже пришлось бы отыскивать конечные формы только эмпирически и ненаучно и брать их как данные. Требование такого полного скептицизма совпадает с требованием, чтобы науке предшествовало *сомнение во всем*, т. е. полное *отсутствие предпосылок*. Это требование подлинно осуществляется в решении *держаться только чистого мышления*, осуществляется посредством свободы, которая абстрагируется от всего и постигает свою чистую абстракцию, простоту мышления.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛОГИКИ И ЕЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

§ 79 [201]

Логическое по своей форме имеет три стороны: α) *абстрактную*, или *рассудочную*, β) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, γ) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*.

Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть *моменты всякого логически реального*, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще. Все они могут быть положены в первом моменте, в моменте *рассудочности*, и благодаря этому могут быть удерживаемы в своей обособленности, но в этом виде они рассматриваются не в их истине. Указания, которые здесь делаются относительно определения логического, равно как и относительно разделения логики, также являются лишь предвосхищением и историчны.

§ 80 [202]

α) Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием.

§ 81 [205] *

β) *Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

Примечание. 1) Диалектическое, взятое для себя, обособленно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*, где результатом диалектики является голое отрицание. 2) Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*. Вследствие этого признаются ничтожными не эти определения, но указанная видимость, и рассудочное скорее оказывается истинным. Часто диалектика и на самом деле представляет собой не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опровержения — рассуждательство,

в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями. Однако в своей подлинной определенности диалектика, наоборот, есть собственная истинная природа определений рассудка, вещей и конечного вообще. Рефлексия есть прежде всего движение мысли, выходящее за пределы изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограниченны, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным.

§ 82 [210] *

γ) *Спекулятивное*, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание* или, иначе говоря, так как ее результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто,* а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат. 2) Это разумное, хотя и оно есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое, формальное единство,* но *единство различенных определений*. Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями. 3) В спекулятивной логике содержится чисто *рассудочная логика*, и первую можно сразу превратить в последнюю; для этого нужно только выбросить из нее диалектическое и разумное, и она превратится в то, что представляет собой *обычная логика*, — в *историю* различных определений мысли, которые, хотя они на самом деле конечны, считаются чем-то бесконечным.

§ 83 [213]

Логика распадается на три части.

I. *Учение о бытии.*
II. *Учение о сущности.*
III. *Учение о понятии* и *идее.*

Таким образом, она содержит учение о мысли:

I. В ее *непосредственности* — о *понятии в себе.*

II. В ее *рефлексии* и *опосредствовании* — о *для-себя-бытии* и *видимости* (Schein) понятия.

III. В ее возвращении *в самое себя* и о ее развитом у-себя-бытии — о понятии *в себе* и *для себя.*

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
УЧЕНИЕ О БЫТИИ

§ 84 [215]

Бытие — это понятие только *в себе*; определения этого понятия суть *сущие* определения; в своем различии они суть *другие* по отношению друг к другу, и их дальнейшее определение (форма диалектического) есть *переход* в *другое*. Это дальнейшее определение есть одновременно обнаружение *вовне* и, следовательно, развертывание *в себе* сущего понятия и вместе с тем *погружение* бытия *в себя* (das Insichgehen), его углубление в самое себя. Выявление понятия в сфере бытия представляет собой нечто двоякое: оно столь же становится тотальностью бытия, сколь и снимает непосредственность бытия, или форму бытия как такового.

§ 85 [215]

Само бытие, а также и последующие определения (не только бытия, но и логические определения вообще), можно рассматривать как определения абсолютного, как *метафизические определения бога*; но в более строгом смысле к этим определениям относится лишь первое, простое определение некой сферы, и затем третье, которое есть возвращение из процесса различения к простому отношению с собой. Ибо дать метафизическое определение бога — значит выразить его природу в *мыслях*, как таковых; но логика обнимает все мысли, пока они остаются еще в форме мысли. *Вторые* же определения, которые суть некая сфера в ее *различенности*, представляют собой, напротив, дефиниции *конечного*. Но если бы мы употребляли форму определений, то это означало бы, что представлению преподносится некий субстрат, ибо *абсолют*, который должен служить выражением бога в значении и форме мысли, остается по отношению к своему предикату (к определенному и действительному выражению в мыслях) лишь некой *имеющейся в виду* мыслью, неопределенным для себя субстратом. Так как мысль (а это единственное, что здесь важно) содержится лишь в предикате, то форма предложения, равно как и названный субъект, представляет собой нечто совершенно лишнее (ср. § 31 и ниже о суждении § 166 и сл.).

А. КАЧЕСТВО

а. Бытие

§ 86 [217] *

Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственность, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и определенным.

Примечание. Все сомнения и возражения, которые могли бы быть выдвинуты против того, чтобы начинать науку с абстрактного пустого *бытия*, устраняются простым сознанием того, что несет с собой природа начала. Бытие можно определить как «я» = «я», как *абсолютную индифферентность* или *тождество* и т. д. Исходя из потребности начинать либо с безусловно *достоверного*, т. е. с достоверного самого по себе, либо с дефиниции или созерцания *абсолютно истинного* можно предположить, что эти и тому подобные формы непременно должны быть первыми. Но так как внутри каждой из этих форм уже имеется *опосредствование*, то они не есть истинно первое, ибо всякое опосредствование есть выход из некоего первого в некое второе и происходит из различенного. Если «я» = «я» или также интеллектуальное созерцание на самом деле берутся исключительно только как первые определения, то они в этой чистой непосредственности суть не что иное, как *бытие*, точно так же, как и, наоборот, чистое бытие, взятое не как абстрактное бытие, а как бытие, содержащее опосредствование, есть чистое мышление или созерцание.

Если мы высказываем *бытие* как предикат абсолютного, то мы получаем первую дефиницию абсолютного: *абсолютное есть бытие*. Это есть (в мысли) самая начальная, наиабстрактнейшая и наибеднейшая дефиниция. Это — дефиниция *элеатов*, но вместе с тем и та известная дефиниция, которая гласит, что *бог есть совокупность всех реальностей*. Она предполагает именно, что следует абстрагироваться от той ограниченности, которая имеется во всякой реальности, так что бог есть лишь *реальное* во всякой реальности, *всереальнейшее*. Так как реальность уже содержит в себе рефлексию, то более непосредственно это высказано в утверждении Якоби о боге Спинозы — что он есть принцип *бытия во всем наличном бытии*.

§ 87 [220] *

Это чистое бытие есть *чистая абстракция* и, следовательно, *абсолютно отрицательное*, которое, взятое также непосредственно, есть *ничто*.

Примечание. 1) Из этого вытекает вторая дефиниция абсолютного, согласно которой оно есть *ничто*. Это определение фактически содержится в утверждении, что вещь в себе есть нечто неопределенное, совершенно бесформенное и, следовательно, бессодержательное; оно содержится также и в утверждении, что бог *есть лишь высшее существо* и ничего больше, ибо здесь бог берется как такая же отрицательность; это та же абстракция, то ничто, которое *буддисты* делают принципом всего, а также последним конечным результатом и целью всего. 2) Если противоположность взята в этой непосредственности как *бытие* и *ничто*, то кажется очень странным, что эта противоположность уничтожается, и поэтому пытаются фиксировать бытие и предохранить его от перехода. Размышляя, приходят к мысли, что нужно найти для бытия твердое определение, благодаря которому мы могли бы отличить его от ничто. Бытие, например, понимают как пребывающую во всех изменениях, допускающую бесконечное количество определений *материю* и т.д. или же принимают его без дальнейших размышлений за какое-нибудь *единичное* существование как первый попавшийся чувственный или духовный предмет. Но все такие дальнейшие и более конкретные определения уже не оставляют бытие *чистым бытием*, таковым, каково оно непосредственно есть вначале. Лишь в этой чистой неопределенности и благодаря ей оно есть *ничто*, *невыразимое*; отличие бытия от ничто есть одно лишь *мнение*.

Задача сознания — понять, что оба этих начала есть не что иное, как пустые абстракции, и одно из них столь же пусто, как и другое. *Стремление* находить в бытии или в них обоих устойчивое значение и есть та самая *необходимость*, которая заставляет бытие и ничто двигаться дальше и сообщает им истинное, т. е. конкретное, значение. Это движение есть логическое выведение (Ausführung) и дальнейшее развитие понятия. *Размышление*, находящее для этих начал более глубокие определения, есть логическое мышление, порождающее такие определения, но не случайным, а необходимым образом. Каждое дальнейшее значение, которое они получают, должно поэтому рассматриваться лишь как *бо-*

лее точное определение и *более истинная дефиниция* абсолютного; такое определение уже более не представляет собой пустой абстракции подобно бытию и ничто, а есть некое конкретное, в котором оба, бытие и ничто, суть моменты. Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы *свобода*, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (Affirmation).

§ 88 [222] *

Точно так же и *ничто* как непосредственное, равное самому себе, есть, наоборот, *то же самое*, что и *бытие*. Истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих, это единство есть *становление.*

Примечание. 1) Положение «*бытие* и *ничто суть одно и то же*» кажется *представлению* или рассудку таким парадоксальным, что они не хотят принимать его всерьез. И в самом деле, в этом положении мышление берет на себя труднейшее из дел, ибо бытие и ничто суть противоположность во всей ее *непосредственности*, т. е. здесь перед нами противоположности, ни в одной из которых еще не *положено* определение, которое содержало бы в себе их отношение. Но они, как мы показали в предшествующем параграфе, *содержат* это определение, и оно одно и то же в них обоих. Дедукция их единства постольку совершенно *аналитична*, да и вообще все движение философии как методическое, т. е. *необходимое*, движение есть не что иное, как *полагание* того, что уже содержится в понятии. Но так же, как правильно, что бытие и ничто едины, *так же* правильно, что они *совершенно различны*, что одно *не* есть то, что есть другое. Но так как различие здесь еще не определилось, ибо бытие и ничто суть именно непосредственные, то оно здесь *невыразимо* (das Unsagbare), есть одно лишь *мнение*.

2) Не нужно большого остроумия, чтобы сделать смешным положение, что бытие и ничто суть одно и то же, или чтобы привести различные нелепости, выдавая их за следствия и применения этого положения. Можно, например, сказать, что, согласно этому положению, безразлично, *существуют* ли мой дом, мое имущество, воздух для дыхания, этот город, солнце, право, дух, бог или *не существуют*. В такого рода примерах, с одной стороны, подсовывают *частные цели, полезность* вещи для *меня* и задают вопрос, все ли равно *мне*, существует ли эта полезная

вещь или нет. На самом же деле философия и есть то учение, которое должно освободить человека от бесконечного множества конечных целей и намерений и сделать его равнодушным к ним, так чтобы ему и впрямь было все равно, есть ли подобные вещи или их нет. Но вообще, так как речь идет о некотором *содержании*, тем самым устанавливается связь с *другими* существованиями, целями и т. д., относительно которых заранее *предполагается*, что они обладают значимостью. От *таких предпосылок* ставится в зависимость, есть ли бытие или небытие *некоего определенного содержания одно и то же* или *не одно и то же*. Вместо пустого (leer) различия между бытием и небытием подсовывают, таким образом, различие, *наполненное содержанием*. С другой стороны, берут в себе существенные цели, абсолютные существования и идеи и подводят их под определения *бытия* или небытия. Но такие конкретные предметы есть еще и нечто совершенно иное, чем только *сущее* или *несущее*; такие скудные абстракции, как бытие и ничто (а они суть наиболее скудные, потому что представляют собой лишь определения начала), совершенно не адекватны природе этих предметов; истинное содержание давно вышло за пределы как самих этих абстракций, так и противоположности между ними. Вообще, когда вместо бытия и ничто подсовывают некое конкретное, пустомыслие постигает обычная для него судьба: то, что получает его представление и о чем оно говорит, есть нечто совершенно иное, чем то, о чем идет речь; здесь же идет речь только об абстрактном бытии и абстрактном ничто.

3) Могут сказать, что единство бытия и ничто *непостижимо* в понятиях. Но понятие этого единства указано в предшествующих параграфах, и оно не представляет собой ничего иного, кроме того, что мы указали; понять его не означает ничего иного, кроме усвоения сказанного там. Но под пониманием обычно разумеют еще нечто большее, чем подлинное понятие: требуют более многообразного, богатого сознания, представления так, чтобы такое понятие было представлено в виде конкретного случая, с которым мышление в своей обычной практике было бы более знакомо. Поскольку невозможность понять в данном случае выражает лишь непривычку фиксировать абстрактные мысли без какой-либо чувственной примеси и схватывать спекулятивные положения, то нам ничего более не остается сказать, кроме того, что философское знание, несомненно, отличается по своему характеру от того знания, к которому мы привыкли в обыденной жизни, равно как и от того

знания, которое господствует в других науках. Но если непонимание означает лишь утверждение, что нельзя себе *представить* единства бытия и ничто, то это на самом деле настолько неверно, что скорее, наоборот, каждый обладает бесконечным множеством представлений об этом единстве; утверждение, что некто не обладает такими представлениями, может означать лишь, что он не опознает данного понятия в каком-нибудь из этих представлений и не узнает в нем примера этого понятия. Таким примером служит ближайшим образом *становление*. Каждый имеет представление о становлении и также признает, что это есть *одно* представление; каждый, далее, признает, что если проанализировать это представление, то мы убедимся, что в нем содержится определение бытия, а также того, что полностью ему противоположно — определение *ничто*; далее, эти два определения нераздельны в *одном* представлении, так что становление есть единство бытия и ничто. Другим ближайшим примером служит *начало*. Вещи *еще нет*, когда она начинается, но в начале содержится не только ее *ничто*, но уже также и ее *бытие*. Начало само есть становление, но, говоря о начале, мы, кроме того, имеем в виду дальнейшее движение. Если желать сообразоваться с обычным ходом науки, можно было бы начать логику с представления о чисто мыслимом начале, следовательно, с представления о начале как начале, и проанализировать это представление; как результат анализа, может быть, скорее допустили бы, что бытие и ничто обнаруживают себя в неразрывном единстве.

4) Но нужно еще заметить, что выражения «бытие и ничто есть *одно и то же*» или «единство бытия и ничто», а равно и другие единства такого рода (единство субъекта и объекта и т. д.) справедливо вызывают возражения, потому что в них есть та неправильность, что выдвигается на первый план *единство*, а различие хотя и предполагается (например, в этом выражении полагается единство двух различных — бытия и ничто), но не высказывается и не признается явно; создается видимость, что в этих выражениях незаконно абстрагируются от различия, что оно не имеется в виду. И в самом деле, спекулятивное определение не может быть правильно выражено в форме такого положения; единство должно быть постигнуто *в* одновременно *наличном* и положенном различии. *Становление* — вот истинное выражение результата бытия и ничто, так как оно есть их единство; оно есть не только *единство* бытия и ничто, но и *беспокойство* в самом себе — единство, которое не толь-

ко неподвижно как отношение с собой, но благодаря различию бытия и ничто, которое заключено в нем, противопоставляется в себе самому себе. *Наличное бытие*, напротив, есть это *единство*, или *становление* в этой форме единства; наличное бытие поэтому *односторонне* и *конечно*. Противоположность здесь как будто бы исчезла, она содержится в единстве лишь *в себе*, но не *положена* в нем.

5) Положению, что бытие есть переход в ничто и ничто — переход в бытие, положению о *становлении*, противостоит положение: «*Из ничего ничто не происходит*» или «Нечто происходит лишь из чего-нибудь» — положение о вечности материи, положение пантеизма. Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: «Что-нибудь происходит из чего-нибудь» или «Из ничего не возникает ничего» — на самом деле снимает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактное рассудочное положение тождества. Но должно казаться странным, что положения, гласящие: «Из ничего ничего не происходит» или «Нечто происходит лишь из чего-нибудь» — провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нимало не сознают, что эти положения суть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этих положений.

b. Наличное бытие

§ 89 [227] *

В становлении бытие как тождественное с ничто и ничто как тождественное с бытием суть лишь исчезающие моменты; благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает (fällt) в единство, в котором оба момента сняты. *Результат* становления представляет собой, следовательно, *наличное бытие*.

Примечание. Дойдя до этого первого примера, мы раз навсегда напомним то, что мы указали в § 82 и примечании к нему, а именно что есть только один способ, которым может быть обеспечено движение и развитие науки, — закреплять результаты в их истине. Когда в каком-нибудь предмете или понятии обнаруживается противоречие (а нет вообще *абсолютно ничего*, в чем мы не могли бы и не были бы вынуждены обнаружить противоречие, т. е. противоположные определения; рассу-

дочное абстрагирование есть не что иное, как насильственное закрепление *одной* определенности, усилие сознания затемнить и удалить содержащуюся в нем другую определенность), когда познают такое противоречие, то обычно делают из этого вывод: «*Следовательно*, это противоречие есть *ничто*». Так, например, *Зенон* сначала показал относительно движения, что оно противоречит себе, а затем сделал вывод, что оно, следовательно, не *существует*. Или другой пример: древние признавали неистинными определениями *возникновение* и *исчезновение* — эти два вида становления — и выражали этот свой взгляд так, что *единое*, т. е. абсолютное, не возникает и не исчезает. Эта диалектика, таким образом, останавливается лишь на отрицательной стороне результата и абстрагируется от того, что вместе с этим действительно налично, от *определенного* результата, каковым здесь является чистое *ничто*, но *ничто*, которое заключает в себе *бытие*, и точно так же бытие, которое заключает в себе ничто. Таким образом: 1) наличное бытие есть единство бытия и ничто, в котором исчезла непосредственность этих определений и, следовательно, в их отношении исчезло их противоречие — единство, в котором они еще суть только моменты; 2) так как результат есть снятое противоречие, то он есть в форме *простого единства* с собой, т. е. сам есть некое *бытие*, но бытие, содержащее отрицание или определенность; он есть становление, положенное в *форме одного* из своих моментов, в форме бытия.

§ 90 [228]

α) *Наличное бытие* есть бытие, имеющее *определенность*, которая есть непосредственная, или сущая определенность, есть *качество*. Наличное бытие, рефлектированное в этой своей определенности *в самое себя*, есть *налично-сущее*, *нечто*. Категории, развивающиеся в наличном бытии, мы отмечаем только суммарно.

§ 91 [229]

Качество как *сущая* определенность в противопоставлении содержащемуся в нем, но отличному от него *отрицанию* есть *реальность*. Отрицание, будучи уже не абстрактным ничто, а неким наличным бытием и *нечто*, есть лишь форма в последнем, оно есть *инобытие*. Так как это

инобытие хотя и есть собственное определение качества, но все же ближайшим образом отлично от него, то качество есть *бытие-для-другого* — широта наличного бытия, нечто. Бытие качества как таковое в противоположность этому отношению с другим есть *в-себе-бытие*.

§ 92 [230]

β) Бытие, фиксированное как отличное от определенности, как *в-себе-бытие*, было бы лишь пустой абстракцией бытия. В наличном бытии определенность едина с бытием, и вместе с тем она, положенная как отрицание, есть *граница, предел*. Инобытие есть поэтому не некое безразличное наличному бытию, находящееся вне его, но его собственный момент. *Нечто* благодаря своему качеству, во-первых, *конечно* и, во-вторых, *изменчиво*, так что конечность и изменчивость принадлежат его бытию.

§ 93 [232]

Нечто становится неким другим, но другое само есть некое нечто; оно, следовательно, само в свою очередь также становится неким другим и т. д. *до бесконечности*.

§ 94 [232]

Эта *бесконечность* есть *дурная*, или *отрицательная*, бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только *долженствование* снятия конечного. Прогресс в бесконечность не идет дальше выражения того противоречия, которое содержится в конечном, а именно конечное есть как *нечто*, так и его *другое*; этот прогресс есть вечная и непрестанная смена этих приводящих друг к другу определений.

§ 95 [234] *

γ) На деле здесь имеется лишь то, что нечто становится другим, а это другое в свою очередь становится другим. Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему.

Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть *другим*), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается *с самим собою*, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть *истинная бесконечность*. Или, с отрицательной стороны, изменяется именно *другое*, оно становится *другим другого*. Таким образом, бытие снова восстановлено, но как отрицание отрицания и есть *для-себя-бытие*.

Примечание. Дуализм, делающий непреодолимой противоположность между конечным и бесконечным, не учитывает того простого обстоятельства, что таким образом бесконечное сразу же оказывается лишь *одним из этих двух*, что его, следовательно, превращают в лишь *особенное*, причем другим особенным оказывается конечное. Такое бесконечное, которое есть только особенное, которое стоит *наряду* с конечным, имеет, следовательно, в последнем свой предел и границу, и есть *не* то, чем оно должно быть, не бесконечное, а лишь *конечное*. В таком отношении, в котором конечное помещается *здесь, по эту сторону*, а бесконечное — *там, по ту сторону*, конечному приписывается *равное* с бесконечным *достоинство независимости* и *самостоятельности существования*; бытие конечного с этой точки зрения превращается в абсолютное бытие; в таком дуализме оно стоит прочно само по себе. Если бы конечное соприкоснулось, так сказать, с этим бесконечным, то оно было бы уничтожено, но конечное, согласно этому взгляду, не может соприкасаться с бесконечным, между ними существует бездна, непроходимая пропасть; бесконечное *остается* по одну сторону, а конечное — по другую. Утверждение о непоколебимом пребывании конечного по ту сторону от бесконечного, считающее себя выше всякой метафизики, всецело стоит на почве ординарнейшей рассудочной метафизики. Здесь происходит то же самое, что мы находим в бесконечном прогрессе: *то* соглашаются, что конечное *не есть в себе и для себя*, что оно *не* обладает самостоятельной действительностью, *абсолютным* бытием, что оно представляет собой лишь нечто преходящее; *то* сейчас же забывают это и представляют себе конечное чем-то лишь противостоящим бесконечному, всецело оторванным от него и неподвластным уничтожению, пребывающим самостоятельно и для себя. Мышление полагает, что оно таким образом поднимается к бесконечному, а на самом деле с ним происходит как раз противоположное: оно приходит к такому бесконечно-

му, которое есть только конечное, и, полагая, что покинуло конечное, оно скорее удерживает его, превращает его в абсолютное.

После этого разъяснения несостоятельности проводимой рассудком противоположности между конечным и бесконечным (полезно было бы сравнить с этим разъяснением диалог Платона «Филеб») на ум легко может прийти выражение, что, следовательно, конечное и бесконечное *едины*, что истина, истинная бесконечность, должна быть определена и высказана как *единство* бесконечного и конечного. Такое выражение в известной мере правильно, но оно в такой же мере неточно и неправильно, и к нему применимо то, что мы заметили выше относительно *единства* бытия и ничто. Это выражение навлекает на себя справедливый упрек в оконечивании бесконечности, в выдвигании некоего конечного бесконечного, ибо это выражение дает повод думать, что конечное здесь сохраняется, в нем не высказано ясно и определенно, что конечное *снимается* в бесконечности. Или же, если бы было принято в соображение, что конечное, положенное в его единстве с бесконечным, во всяком случае не может оставаться тем, чем оно было вне этого единства, что оно по крайней мере должно несколько пострадать в своем определении (подобно тому как калий теряет свои свойства, соединяясь с кислотой), то это выражение давало бы повод думать, что такая же судьба постигает и бесконечное, что оно, как отрицательное, со своей стороны также притупляется о конечное. Это и происходит на самом деле с абстрактным, односторонним рассудочным бесконечным. Но истинное бесконечное не находится в положении односторонней кислоты, а сохраняет себя. Отрицание отрицания не есть нейтрализация; бесконечное есть положительное, и только конечное есть снятое.

В для-себя-бытии выступает определение *идеальности*. *Наличное бытие*, взятое ближайшим образом лишь со стороны его бытия или его утвердительности, обладает *реальностью* (§ 91), и, следовательно, конечность также ближайшим образом выступает в определении реальности. Но истину конечного составляет, наоборот, его *идеальность*. И точно так же бесконечное рассудка, которое ставится им *рядом* с конечным, само есть одно из двух конечных, есть неистинное, *идеальное* (ein ideelles) [51a].

Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому *идеализм*. Важно только не принимать за бесконечное то, что по своему определению тот-

час же превращается в особенное и конечное. Поэтому здесь мы уделили особое внимание и развили пространно это различение: от него зависит основное понятие философии — истинно бесконечное. Это различение вполне уясняется простыми и кажущимися поэтому незначительными, но неопровержимыми соображениями, содержащимися в этом параграфе.

c. Для-себя-бытие

§ 96 [236]

α) Для-себя-бытие как отношение с самим собой есть *непосредственность*, а как отношение отрицательного с самим собой оно есть для-себя-сущее, *единое, одно* (das Eins) — то, что в самом себе не имеет различий и, следовательно, *исключает другое* из себя.

§ 97 [238]

β) Отношение отрицательного с собой есть *отрицательное* отношение, есть, следовательно, отличение единого от самого себя, *отталкивание* одного, т. е. полагание *многих одних*. Со стороны *непосредственности* для-себя-сущего эти многие суть *сущие*, и отталкивание сущего одного становится поэтому их отталкиванием *друг друга* как наличных, иначе говоря, становится их взаимным *исключением* друг друга.

§ 98 [239] *

γ) Но каждое из *многих* есть то же самое, что и другие многие, каждое есть одно или же единое во многом, они поэтому тождественны. Или: если будем рассматривать отталкивание в нем самом, то оно как отрицательная *позиция* многих одних относительно друг друга есть столь же существенным образом их *отношение* друг к другу; и так как те, с которыми соотносится единое в своем отталкивании, суть одни, то оно относится в них с самим собой. Отталкивание есть поэтому столь же необходимо *притяжение*, и исключающее одно, или для-себя-бытие, снимает себя. Качественная определенность, которая достигла в одном своего в себе и для себя определенного бытия, перешла, таким образом, в определенность как *снятую*, т. е. в бытие как *количество*.

Примечание. *Атомистическая* философия представляет собой ту точку зрения, с которой абсолютное определяет себя как для-себя-бытие, как одно и как множественность одних. Основной их силой эта философия и признавала обнаруживающееся в понятии одного отталкивание; но, согласно атомистической философии, соединяет одни не притяжение, а *случай*, т. е. то, что лишено мысли. Так как единое фиксируется как одно, то его соединение с другим должно, разумеется, выглядеть как нечто совершенно внешнее. *Пустота*, другой принцип атомистической философии, есть само отталкивание, которое представляют себе как *сущее* ничто между атомами. Новейшая атомистика (а физика все еще придерживается этого принципа), отказавшись от атомов, придерживается, однако, маленьких частиц, молекул; тем самым она приблизилась к чувственному представлению, пожертвовав мыслительным определением. Поставив, далее, рядом с силой отталкивания силу притяжения, новейшая атомистика, правда, *завершила* противоположность, и открытие этой так называемой силы природы было предметом большой гордости. Но взаимоотношение притяжения и отталкивания, то, что составляет конкретность и истину, следовало бы вырвать из того тумана, из той путаницы, в которой их оставил также и Кант в своих «*Метафизических началах естествознания*». Еще большее значение, чем в физике, атомистическое воззрение получило в *политических учениях* нового времени. Согласно последним, воля *единичных лиц* как таковых есть принцип государства; силой притяжения являются частные потребности, склонности отдельных лиц, а всеобщее — само государство — есть внешнее договорное отношение.

B. КОЛИЧЕСТВО

a. Чистое количество

§ 99 [242] *

Количество (Quantität) есть чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как *снятая*, или *безразличная*.

Примечание. 1) Слово «величина» (Größe) не подходит для обозначения количества постольку, поскольку оно преимущественно обозна-

чает *определенное* количество. 2) Математика определяет обыкновенно величину как то, что может быть *увеличено* или *уменьшено*; как ни неудовлетворительна эта дефиниция, ибо она снова содержит в себе то, что подлежит определению, но все же она показывает, что определение величины есть определение, положенное как *изменчивое* и *безразличное*, так что, несмотря на ее изменение, на увеличение протяжения или напряжения, вещь (например, дом, красный цвет) не перестанет быть домом, красным цветом. 3) Абсолютное есть чистое количество — это понимание абсолютного совпадает в общем с тем, согласно которому абсолютному дается определение *материи*, в которой форма хотя и налична, но представляет безразличное определение. Количество составляет также основное определение абсолютного, когда последнее понимается так, что в нем, как в абсолютно индифферентном, всякое различие лишь количественно. Как примеры количества можно, кроме того, брать также и чистое пространство, время и т. д., поскольку реальное понимается как *безразличное* пространственно-временное наполнение.

§ 100 [246] *

Количество, взятое в его непосредственном соотношении с собой, или, иными словами, в определении положенного притяжением равенства с самим собой, есть *непрерывная* величина, а взятое в другом, содержащемся в нем определении одного, оно — *дискретная* величина. Но первое количество также и дискретно, ибо оно есть лишь непрерывность *многого*, а второе также и непрерывно, и его непрерывность есть одно как *тождественное* многих одних, как *единица*.

Примечание. 1) Не следует поэтому рассматривать непрерывные и дискретные величины как *виды*, один из которых не обладает определением другого; на самом же деле они отличаются друг от друга лишь тем, что *одно и то же целое* один раз полагается под одним из своих определений, а другой раз — под другим. 2) Антиномия пространства, времени или материи, в которой исследуется вопрос, делимы ли они до бесконечности или состоят из неделимых, есть не что иное, как рассмотрение количества то как непрерывного, то как прерывного. Если положить пространство, время и т. д. лишь с определением непрерывного количества, то они будут *делимы до бесконечности*, но, положенные с определением дискретной величины, они в себе *разделены* и состоят из

неделимых одних; один способ рассмотрения так же односторонен, как и другой.

b. Определенное количество

§ 101 [247]

Количество, существенно положенное с содержащейся в нем определенностью, исключающей все прочие, есть *определенное количество* (Quantum), ограниченное количество.

§ 102 [247] *

Определенное количество находит свое развитие и полную определенность в *числе*, которое подобно своему элементу — единице (Eins) — содержит в себе как свои качественные моменты *множество* (Anzahl) со стороны момента дискретности и *единство* (Einheit) — со стороны момента непрерывности.

Примечание. В арифметике обычно формы исчисления даются как случайные способы действия над числами. Если есть необходимость и смысл в этих действиях, то этот смысл заключается в некоем принципе, а последний может лежать лишь в тех определениях, которые содержатся в самом понятии числа; мы здесь вкратце укажем этот принцип. Определения понятия числа суть определенное *множество* и *единство* (Einheit), а само число есть единство (Einheit) их обоих. Но единство в применении к эмпирическим числам есть только их *равенство*; таким образом, принцип арифметических действий должен состоять в том, что числа ставятся в отношение единства и определенного множества и устанавливается равенство этих определений.

Так как сами единицы (die Eins) или сами числа безразличны друг к другу, то единство (die Einheit), в которое они приводятся, вообще имеет видимость внешнего сочетания. Исчислять — значит поэтому вообще *считать*, и различие способов исчисления зависит только от качественного характера чисел, а принципом этого последнего являются определения единства и множества.

Нумерация есть первое действие, это — составление числа *вообще*, сочетание скольких угодно *единиц*. Но арифметическое действие есть

исчисление и сочетание не просто единиц, а того, что уже представляет собой число.

Числа суть *непосредственно* и *сначала* совершенно неопределенно числа вообще; они поэтому вообще неравны; сочетание или исчисление таких чисел есть *сложение*.

Ближайшее за этим определение состоит в том, что числа вообще *равны*, они, следовательно, составляют одно единство, и имеется определенное *множество* таких чисел: исчисление таких чисел есть *умножение*, причем безразлично, как распределяются между обоими числами, между сомножителями, определенное множество и единство, какой из них принимается за определенное множество и какой — за единство.

Третью определенность представляет собой, наконец, *равенство* определенного множества и единства. Сочетание определенных так чисел есть *возведение в степень* и ближайшим образом — возведение в *квадрат*. Дальнейшее возведение в степень есть формальное продолжение умножения числа на само себя неопределенное количество раз. Так как в этом третьем определении достигнуто полнейшее равенство единственного имеющегося различия (множества и единства), то не может быть больше арифметических действий, чем эти три. Сочетанию чисел соответствует разложение чисел, согласно тем же определенностям. Поэтому наряду с тремя указанными действиями, которые могут быть названы *положительными*, существуют также и три *отрицательных* действия.

c. Степень

§ 103 [249] *

Граница тождества с целым самого́ определенного количества; как многообразное *в себе*, она есть *экстенсивная* величина, но как в себе *простая* определенность, она есть *интенсивная* величина, или *степень*.

Примечание. Отличие непрерывных и дискретных величин от экстенсивных и интенсивных состоит в том, что первые относятся к количеству *вообще*, а вторые — к *границе*, или определенности количества, как таковой. Экстенсивные и интенсивные величины также не суть два особых вида, каждый из которых содержит в себе определенность, которой нет в другом. То, что есть экстенсивная величина, есть столь же и интенсивная величина, и наоборот.

§ 104 [251] *

В степени *понятие* определенного количества *положено*. Она есть величина, безразличная для себя и простая, так что ту определенность, которая делает ее определенным количеством, она находит всецело *вне себя*, в других величинах. В этом противоречии, в том, что *для-себя-сущая* безразличная граница есть абсолютно *внешнее*, положен *бесконечный* количественный *прогресс* — положена некая непосредственность, которая непосредственно переходит в свою противоположность, в *опосредствованность* (в выхождение за пределы только что положенного определенного количества), и наоборот.

Примечание. Число есть мысль, но оно есть мысль как некое совершенно внешнее самому себе бытие. Оно не принадлежит к области созерцания, так как оно есть мысль, но оно есть мысль, имеющая своим определением внешнее созерцание. Определенное количество поэтому не только *может* быть увеличиваемо или уменьшаемо до бесконечности, но оно само есть по своему понятию постоянное *выхождение* за пределы самого себя. Бесконечный количественный прогресс есть также лишенное мысли повторение одного и того же противоречия, которое представляет собой определенное количество вообще, и оно же, положенное в своей определенности, есть степень. Совершенно излишне выражать это противоречие в форме бесконечного прогресса; по этому поводу *Зенон* у Аристотеля справедливо говорит: «Одно и то же, скажем ли мы что-нибудь *однажды* или будем повторять это все снова и снова» [52].

§ 105 [255]

Это свойство определенного количества *быть внешним* самому себе в своей *для-себя-сущей* определенности составляет его *качество*. В этой внешности оно есть именно оно само и соотносится с собой. В нем соединены внешность, т. е. количественное, и для-себя-бытие — качественное. Определенное количество, так положенное *в нем самом*, есть количественное *отношение* — определенность, которая есть столь же *непосредственное* определенное количество, показатель (der Exponent) отношения, сколь и опосредствование, а именно *отношение* какого-либо определенного количества с другим определенным количеством. Эти два определенных количества образуют две стороны от-

ношения. Но эти две стороны отношения не имеют непосредственного значения, а обязаны им лишь этому отношению.

§ 106 [256]

Стороны отношения суть еще непосредственные определенные количества, и качественное и количественное определения остаются еще внешними друг другу. Но по их истине, согласно которой само количественное в своей внешности есть отношение с собой, или, иными словами, так как количество в себе объединяет для-себя-бытие и равнодушие к определенности, оно есть *мера*.

C. МЕРА

§ 107 [257]

Мера есть качественно определенное количество прежде всего как *непосредственное*; она есть определенное количество, с которым связано некое наличное бытие или некое качество.

§ 108 [259]

Поскольку в мере качество и количество находятся лишь в *непосредственном* единстве, их различие выступает в них таким же непосредственным образом. Специфическое определенное количество поэтому есть отчасти просто определенное количество, и наличное бытие способно возрастать и уменьшаться, не нарушая благодаря этому меры, которая постольку есть *правило*, отчасти же изменение определенного количества есть также и изменение качества.

§ 109 [261]

Безмерность (das Maßlose) есть прежде всего выхождение меры в силу ее количественной природы за пределы своей качественной определенности. Но так как это другое количественное отношение, которое в сравнении с первым безмерно, тем не менее также качественно, то безмерное есть также мера. Эти два перехода (от качества к определенному

количеству и от последнего опять обратно к качеству) могут быть представлены как *бесконечный прогресс* — как снятие и самовосстановление меры в безмерном.

§ 110 [261]

То, что здесь происходит, на деле состоит в следующем: *непосредственность*, которой еще обладает мера как таковая, снимается; в мере сами качество и количество суть сначала *непосредственные*, и мера есть лишь их *относительное тождество*. Но оказывается, что мера снимается в безмерном; в безмерном мера, однако, также приходит *к самой себе*, ибо безмерное, хотя и есть ее отрицание, вместе с тем само есть единство количества и качества.

§ 111 [262]

Бесконечное, утверждение как отрицание отрицания имеет теперь своими сторонами качество и количество вместо прежних более абстрактных сторон: бытия и ничто, нечто и другого и т. д., т. е. α) сначала качество *перешло* в количество (§ 98) и количество — в качество (§ 105), и этот переход обнаружил, что оба они суть *отрицания*; β) но в их *единстве* (в мере) они сначала отличны друг от друга, и одно *опосредует* другое; γ) после же того как непосредственность этого единства оказалась снимающей себя, это единство *положено* теперь тем, что оно есть *в себе*, простым отношением с собой, которое содержит в самом себе бытие вообще и его формы как снятые. Бытие, или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует себя *собой* и приходит в отношение с самой собой и которая, следовательно, есть также опосредствование, снимающее себя, приводящее себя к отношению с собой, к непосредственности, есть *сущность*.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ

§ 112 [264] *

Сущность есть понятие как *положенное* понятие; в сфере сущности определения суть лишь *относительные*, но еще не рефлектированные в себя самое; поэтому понятие здесь не есть еще *для себя*. Сущность как бытие, опосредствующее себя собой через свою же отрицательность, есть отношение с самой собой, лишь будучи отношением с другим; это другое, однако, есть не как непосредственно сущее, а как *положенное* и *опосредствованное*. Бытие не исчезло в сущности, но, с одной стороны, сущность как простое отношение с самой собой есть бытие, а с другой — бытие в его одностороннем определении есть *непосредственное*, низведено лишь к отрицательному, к видимости (zu einem Scheine). Сущность тем самым есть бытие как *видимость* (als Scheinen) в себе самой.

Примечание. Абсолютное есть *сущность*. Эта дефиниция постольку тождественна с дефиницией, что абсолютное есть *бытие*, поскольку бытие есть одновременно простое отношение с собой; но эта дефиниция вместе с тем выше, потому что сущность есть погруженное *в самое себя* бытие, т. е. простое отношение сущности с собой есть это отношение, положенное как отрицание отрицательного, как опосредствование себя в самой себе самой собой. Но, когда определяют абсолютное как *сущность*, отрицательность часто понимают лишь в смысле *абстракции* от всех определенных предикатов. Это отрицательное действие, абстрагирование, оказывается тогда внешним сущности, и сама сущность есть, таким образом, лишь некий результат *без этой ее предпосылки*, caput mortuum абстракции. Но так как эта отрицательность не есть внешнее бытию, а есть его собственная диалектика, то его истина, сущность, будет бытием, ушедшим *в самое себя*, или сущим *в самом себе*; отличие сущности от непосредственного бытия составляет *рефлексия*, ее видимость в себе самой, и эта рефлексия есть отличительное определение самой сущности.

§ 113 [268] *

Отношение с собой в сфере сущности есть форма *тождества*, рефлексии-в-самое-себя; последняя заняла здесь место *непосредственности* бытия; обе суть одни и те же абстракции отношения с собой.

Примечание. Лишенная мысли чувственность, принимающая все ограниченное и конечное за *сущее*, переходит в упорство рассудка, настойчиво понимающего это ограниченное и конечное как *нечто тождественное с собой*, в самом себе непротиворечивое.

§ 114 [268] *

Так как это тождество происходит из бытия, то сначала оно выступает как обремененное только определениями бытия и относящееся к ним как к чему-то *внешнему*. Если бытие берется обособленно от сущности, то оно называется *несущественным*. Но сущность есть в-себе-бытие, она *существенна* лишь постольку, поскольку она имеет в самой себе свое отрицательное, отношение с другим, опосредствование. Она имеет поэтому в самой себе несущественное как свою собственную видимость. Но так как в видимости или опосредствовании содержится различение и так как различенное (как отличное от тождества, из которого оно происходит и в котором его нет или в котором оно содержится как видимость) само получает форму тождества, то она, таким образом, имеет форму относящейся с собой непосредственности, или бытия; сфера сущности превращается благодаря этому в еще несовершенное соединение *непосредственности* и *опосредствования*. В ней все так положено, что она относится с самой собой и вместе с тем выводит за пределы самой себя, в ней все положено как *бытие рефлексии*, бытие, которое светится видимостью (scheint) в другом и в котором светится видимостью другое. Она поэтому есть также сфера *положенного противоречия*, которое в сфере бытия остается еще лишь *в себе*.

Примечание. Так как субстанциально во всем этом *одно* и *то же* понятие, то в развитии сущности встречаются те же самые определения, что и в развитии бытия, но в *рефлектированной* форме. Таким образом, вместо *бытия* и *ничто* выступают теперь формы *положительного* и *отрицательного*. Положительное в качестве *тождества* соответствует лишенному противоположности бытию, а отрицательное развито (светит-

ся видимостью в самом себе) как *различие*. Затем, здесь самостановление как *основание наличного бытия*, рефлектированного из основания, есть существование и т. д. Эта (труднейшая) часть логики содержит преимущественно категории метафизики и наук вообще как порождения рефлектирующего рассудка, который берет различия как *самостоятельные* и вместе с тем *также* признает их относительность; но, ставя обе эти мысли рядом или друг за другом, он связывает их лишь посредством слова *также*, не объединяя их в понятии.

A. СУЩНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ

a. Чистые рефлективные определения

α) *Тождество*

§ 115 [269] *

Сущность светится *в самой себе* видимостью, или есть чистая рефлексия; [56a] таким образом, она есть лишь отношение с собой, но не как непосредственное отношение, а как рефлектированное, она есть *тождество с собой*.

Примечание. Это тождество есть *формальное* или *рассудочное* тождество постольку, поскольку его удерживают и *абстрагируют* от различия. Или, скорее, *абстракция* и есть полагание этого формального тождества, превращение в себе конкретного в эту форму простоты, безразлично, происходит ли это превращение так, что часть наличного в конкретном многообразии *опускается* (посредством так называемого *анализирования*) и выделяется лишь *одна* его часть, или так, что, опуская различия многообразных определенностей, их *сливают в одну* определенность.

Тождество, связанное с абсолютом как субъектом предложения, гласит: *абсолют есть тождественное с собой*. Как ни истинно это суждение, оно все же двусмысленно, и остается неизвестным, берут ли его в

его надлежащем смысле или нет; оно поэтому по меньшей мере неполно в своем выражении, ибо остается нерешенным, имеется ли здесь в виду абстрактное рассудочное *тождество*, т. е. тождество, противопоставленное другим определениям сущности, или имеется в виду тождество как в самом себе *конкретное*. Взятое во втором смысле, тождество, как окажется ниже, есть сначала *основание*, а затем поистине *понятие*. Да и само слово «абсолютный» часто употребляется в том же значении, что и слово «абстрактный»; так, например, *абсолютное* пространство, *абсолютное* время ничего другого не означают, кроме абстрактного пространства и абстрактного времени.

Определения сущности, взятые как *существенные* определения, становятся предикатами предполагаемого субъекта, и так как они существенны, то этот субъект есть *все*. Возникающие благодаря этому предложения были провозглашены *всеобщими законами мышления*. *Закон тождества* гласит: «*Все тождественно с собой*, *A* = *A*»; в отрицательной форме: «*A не может в одно и то же время быть A и не A*». Вместо того чтобы быть истинным законом мышления, это предложение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*. Уже сама *форма* этого предложения находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, чего требует его форма. В частности же, этот закон уничтожается следующими так называемыми законами мышления, которые устанавливают в качестве законов прямую его противоположность. Если утверждают, что хотя этот закон не может быть доказан, но *каждое* сознание действует согласно ему и, как показывает опыт, тотчас же соглашается с ним, как только оно его услышит, то этому мнимому школьному опыту следует противопоставить всеобщий опыт, что никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит согласно этому закону, что нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, которая существовала бы согласно ему. Выражения, следующие этому нормативному (seinsollenden) закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми: именно таков всеобщий опыт. Признающая только такие законы школа, а также ее логика, которая серьезно излагает их, давно дискредитировали себя как перед судом здравого смысла, так и перед судом разума.

β) *Различие*

§ 116 [272] *

Сущность есть лишь чистое тождество и видимость в самой себе, поскольку она есть относящаяся с собой отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя; она, следовательно, существенно содержит в себе определение *различия*.

Примечание. Инобытие здесь больше уже не есть *качественное* инобытие, определенность, граница, а, как находящееся в сущности, относящейся к самой себе, отрицание есть вместе с тем отношение, различие, положенность, опосредствованность.

§ 117 [273] *

Различие есть: 1) *непосредственное* различие, *разность*, т. е. различие, в котором каждое различенное есть *само по себе* то, что́ оно есть, и равнодушно к своему отношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее. Вследствие равнодушия различенных к своему отличию последнее пребывает вне их в чем-то третьем, *производящем сравнение*. Это внешнее различие есть — как тождество соотнесенных — *сходство*, а как нетождество их — *несходство*.

Примечание. Рассудок доводит разъединение этих определений до такой степени, что, хотя сравнивание имеет один и тот же субстрат для сходства и несходства, оно все же видит в них различные *стороны* этого субстрата и разные точки зрения на него; однако сходство, взятое для себя, есть лишь прежнее определение — тождество, и несходство, взятое для себя, есть различие.

Разность тоже превратили в закон. Этот закон гласит: «*Все различно*» или: «*Нет двух вещей, которые были бы совершенно одинаковы*». Здесь «всему» приписывается предикат (различие), противоположный тому, который приписывался ему в первом положении (тождество); здесь, следовательно, дается закон, противоречащий первому закону. Можно попытаться устранить это противоречие, сказав: так как разность получается лишь благодаря внешнему сравнению, то всякое нечто, взятое для себя, только *тождественно себе*, и, таким образом, первый закон не противоречит второму. Но в таком случае разность также *не принадле-*

жит нечто или всему, не составляет существенного определения этого субъекта; это второе положение, таким образом, не может быть даже и высказано. Если же, с другой стороны, *само* нечто, согласно положению, разностно, то оно таково благодаря *своей собственной* определенности; но в таком случае здесь уже имеется в виду не разность как таковая, а определенное различие. Таков именно смысл вышеприведенного положения Лейбница.

§ 118 [275]

Сходство (die Gleichheit) есть тождество лишь таких вещей, которые суть *не* одни и те же, не тождественны друг другу, и несходство есть *отношение* между несходными вещами. Эти два определения, следовательно, не распадаются на равнодушные друг к другу разные стороны или точки зрения, а каждое из них светится в другом. Разность есть поэтому различие рефлексии или *различие в самом себе, определенное* различие.

§ 119 [276] *

2) Различие *в себе* есть *существенное* различие *положительного* и *отрицательного*; первое есть тождественное отношение с собой таким образом, что оно *не* есть отрицательное, а второе есть различенное для себя таким образом, что оно *не* есть положительное. Так как каждое из них самостоятельно, поскольку оно не есть *другое*, то каждое из них *светится видимостью* в другом и есть лишь постольку, поскольку есть другое. Различие сущности есть поэтому *противоположение*, согласно которому различное имеет перед собой не *вообще* другое, а *свое* другое, т. е. каждое из различенных имеет свое определение только в своем отношении с другим, рефлектировано в самое себя лишь постольку, поскольку оно рефлектировано в другое. И точно так же обстоит дело с другим. Каждое есть, таким образом, другое своего другого.

Примечание. Различие *в себе* дает положение: «Все существенно различно» или выраженное иначе: «Из двух противоположных предикатов лишь один может быть приписан некоторому нечто и не может быть ничего третьего». Этот закон противоположности противоречит самым явным образом закону тождества, так как нечто, согласно одному за-

кону, должно быть только *отношением с собой*, а согласно другому, оно должно быть *противоположным — отношением со своим другим*. В том-то и состоит своеобразная бессмыслица абстракции, что она ставит рядом как законы два таких противоречащих друг другу положения, даже не сравнивая их между собой. Закон *исключенного третьего* есть закон определяющего рассудка, который, желая избегнуть противоречия, как раз впадает в него. А, согласно этому закону, должно быть либо + А, либо – А; но этим уже положено третье А, которое не есть ни +, ни – и которое *в то же самое время* полагается и как + А, и как – А. Если + означает 6 миль направления на запад, а – 6 миль направления на восток, т. е. + и – уничтожают друг друга, то 6 миль пути или пространства остаются теми же, чем они были и без этой противоположности, и с нею. Даже голая противоположность + и – числа или абстрактного направления имеет, если угодно, свое третье, а именно нуль; мы, однако, не думаем отрицать, что пустая рассудочная противоположность между + и – занимает свое законное место в такого рода абстракциях, как число, направление и т. д.

В учении о контрадикторных понятиях одно понятие называется, например, голубым (даже чувственное представление цвета называется в таком учении понятием), а другое — *не–голубым*, так что выходит, что это другое не есть некое утвердительное, например *желтое*, а фиксируется лишь как абстрактно отрицательное. О том, что отрицательное в нем самом есть одновременно и положительное, смотри следующий параграф; это вытекает уже из определения, что противоположное некоему другому есть *его* другое. Пустота противоположности между так называемыми контрадикторными понятиями нашла свое полное выражение в той, так сказать, грандиозной формулировке всеобщего закона, согласно которой *каждая* вещь во *всех* так противополагаемых предикатах обладает одним и не обладает другим, какие бы предикаты мы ни взяли, так что дух есть либо белый, либо не–белый, либо желтый, либо не–желтый и т. д. до бесконечности.

Так как забывают, что тождество и противоположение сами противоположны друг другу, то принимают закон противоположения за закон тождества в форме закона противоречия, и *понятие*, которое не обладает ни одним из двух противоречащих друг другу признаков (см. выше) или обладает обоими, как, например, четырехугольный круг, объявля-

ется логически ложным. Хотя многоугольный круг и прямолинейная дуга круга также противоречат этому закону, геометры, не колеблясь, рассматривают круг как многоугольник, сторонами которого являются прямые линии. Но такая вещь, как круг (его простая определенность), еще не есть *понятие*; в понятии же круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу.

Играющее такую важную роль в физике представление о *полярности* содержит в себе более правильное определение противоположения, но так как физика в своем понимании законов мысли придерживается обычной логики, то она ужаснулась бы, если бы она решилась развить понятие полярности и пришла бы к тем мыслям, которые заключаются в последней.

§ 120 [280]

Положительное есть то *различенное*, которое должно быть для себя и вместе с тем *не* должно оставаться безразличным к *своему* отношению *со своим другим. Отрицательное* должно быть самостоятельным, быть отрицательным отношением *с собой, быть для себя*, но вместе с тем оно как отрицательное необходимо должно иметь это свое отношение с собой, свое положительное, лишь в другом. Оба, следовательно, суть положенное противоречие, оба суть *в себе* одно и то же. Оба суть одно и то же также и *для себя*, так как каждое из них есть снятие другого и самого себя. Они оба поэтому погружаются в *основание* (gehen zu Grunde), или, иначе говоря, существенное различие как различие в себе и для себя есть непосредственно лишь отличие себя от самого себя, содержит в себе, следовательно, тождественное; к такому полному в себе и для себя сущему различию принадлежит, следовательно, как само оно, так и тождество. *Как относящееся с собой* различие, оно одновременно уже провозглашено и как тождественное с собой, и *противоположное* есть вообще то, что содержит в самом себе *одно* и *его другое*, *себя* и *свое противоположное*. В-себе-бытие сущности, определенное таким образом, есть *основание*.

γ) *Основание*

§ 121 [281] *

Основание [58] есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказалось различие и тождество, рефлексия-в-самое-себя, которая есть столь же и рефлексия-в-другое, и наоборот. Оно есть *сущность*, положенная как *тотальность*.

Примечание. Закон основания гласит: «Все имеет свое достаточное *основание*», т. е. истинная сущностность нечто не состоит ни в определении нечто как тождественного с собой, ни в его определении как различного, ни в его определении как только положительного или только отрицательного, а состоит в том, что нечто имеет свое бытие в некоем другом, которое как его тождественное-с-собой есть его сущность. Последняя есть также не абстрактная рефлексия *в самое себя*, а рефлексия *в другое*. Основание есть *в самой себе* сущая сущность, сущность есть существенным образом основание, и она есть основание лишь постольку, поскольку она есть основание нечто, основание некоего другого.

§ 122 [286] *

Сущность есть сначала видимость и опосредствование *в самой себе*. Как тотальность опосредствования ее единство с собой теперь положено как снятие различий и поэтому снятие опосредствования. Это, следовательно, восстановление *непосредственности*, или *бытия*, но это восстановление бытия, поскольку оно *опосредствовано снятием опосредствования*. Это — *существование* (die Existenz).

Примечание. Основание здесь еще не имеет *содержания*, определенного в себе и для себя, оно также еще не есть цель, поэтому оно ни *деятельно*, ни *продуктивно*; некое существование лишь *происходит* из основания. *Определенное* основание есть поэтому нечто формальное; оно есть какая-либо определенность, поскольку эта определенность полагается как *отнесенная с самой собой*, как утверждение (als Affirmation), находящееся в отношении с зависящим от него непосредственным существованием. Именно потому, что определенное основание есть *основание*, оно есть также *хорошее* основание, ибо «хорошее», говоря со-

вершенно абстрактно, — значит только некое утвердительное, и хороша всякая определенность, которая каким-нибудь образом может быть высказана как свершившееся утвердительное. Для всего поэтому можно найти и указать основание, и *хорошее основание* (например, хороший мотив действия) может вызвать какое-нибудь действие или *не вызвать* его, может иметь следствие или *не иметь* его. Побудительный мотив становится действием, например, лишь после присоединения к нему воли, и лишь воля делает его действенным и причиной.

b. Существование

§ 123 [287]

Существование есть непосредственное единство рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое. Оно есть поэтому неопределенное множество существующих как рефлектированных в самое себя и одновременно также видимых в другом (in-Anderes-scheinen), *относительно* существующих, которые образуют мир взаимозависимостей и бесконечное сцепление оснований и обосновываемых. Основания сами суть существования, и существующие суть также со многих сторон столь же основания, сколь и обоснованные.

§ 124 [288] *

Рефлексия-в-другое существующего, однако, нераздельна от рефлексии-в-самое-себя; основание есть их единство, из которого произошло существование. Существующее содержит в самом себе поэтому относительность и свою многообразную связь с другими существующими и *рефлектирует* в самое себя как *основание*. Таким образом, существующее есть *вещь*.

Примечание. Вещь в себе, приобретшая такую известность в кантовской философии, показывает нам себя здесь в процессе своего возникновения, а именно как абстрактную рефлексию-в-самое-себя в противоположность рефлексии-в-другое и различенным определениям вообще — рефлексию, за которую цепляются как за пустую *основу* этих определений.

c. Вещь

§ 125 [289] *

Вещь есть тотальность как положенное в едином развитие определений основания и существования. Со стороны одного из своих моментов — *рефлексии-в-другое* — она имеет в себе различия, благодаря которым она есть *определенная* и конкретная вещь. α) Эти определения различаются *друг от друга*; в вещах, а не в самих себе имеют они свою рефлексию-в-самое-себя. Они суть свойства вещей, и их отношение с вещами находит выражение в слове «обладать» (haben).

Примечание. Обладание как отношение занимает место *бытия*. Хотя *нечто* имеет также *качество*, но это перенесение обладания на сущее не точно, так как такая определенность, как качество, непосредственно едина с нечто, и нечто *перестает быть*, когда оно теряет свое качество. *Вещь* же есть рефлексия-в-самое-себя как тождество, отличное также и от различия, от своих определений. Глагол haben (обладать) употребляется во многих языках для обозначения *прошедшего*, и справедливо употребляется, так как прошедшее есть *снятое бытие*, и дух есть рефлексия-в-самое-себя этого прошедшего; лишь в духе оно имеет еще наличие (Bestehen), но дух отличает это снятое в нем бытие также и от себя.

§ 126 [290] *

β) Но рефлексия-в-другое есть в сфере *основания* непосредственно в себе самой также и рефлексия-в-самое-себя. Свойства поэтому также тождественны себе, *самостоятельны* и свободны от их связанности с вещью. Но так как они суть *отличные друг от друга* определенности вещи, они сами не суть вещи, ибо вещи конкретны, а суть в себя рефлектированные существования как абстрактные определенности, *материи*.

Примечание. Материи, например магнетическая, электрическая, и не называются *вещами*. Они суть качества в собственном смысле слова, единые со своим бытием, суть определенности, достигшие непосредственности как бытия, которое есть рефлектированное бытие, существование.

§ 127 [292]

Материя, таким образом, есть *абстрактная*, или неопределенная рефлексия-в-другое, или она есть рефлексия-в-самое-себя, но при этом как *определенная*; она есть поэтому *налично сущая вещность*, устойчивость вещей. Вещь, таким образом, имеет в материях свою рефлексию-в-самое-себя (противоположное тому, что мы видели в § 125), состоит не из себя, а *из материй*, и есть только их поверхностная связь, внешнее соединение их.

§ 128 [292] *

γ) Материя как *непосредственное единство* существования с собой также равнодушна к определенности; многие разные материи сливаются поэтому в *одну материю*, в существование, имеющее рефлективное определение *тождества*; по отношению к единой материи эти различные определенности и внешнее *отношение*, в котором они находятся друг с другом в вещи, суть *форма*, т. е. рефлективное определение различия, но как существующее и как тотальность.

Примечание. Эта единая, лишенная определений материя есть то же самое, что и вещь в себе, но последняя в себе совершенно абстрактна, а материя есть в себе также сущее для другого, в первую очередь для формы.

§ 129 [293]

Вещь, таким образом, распадается на *материю* и *форму*, каждая из которых есть тотальность вещности и самостоятельно существует для себя. Но *материя*, которая должна быть положительным, неопределенным существованием, содержит как существование столь же рефлексию-в-другое, сколь и в-себе-бытие; как единство этих определений она сама есть тотальность формы. Форма же как тотальность уже содержит в себе определение рефлексии-в-самое-себя, или, иначе говоря, как *относящаяся с собой* форма она обладает тем, что должно составлять определение материи. Обе они суть *в себе* одно и то же. Это их единство, будучи *положено*, есть вообще *отношение* между формой и материей, которые тем не менее также и различны.

§ 130 [294] *

Вещь как эта тотальность представляет собой противоречие, заключающееся в том, что со стороны своего отрицательного единства она есть *форма*, в которой материя определена и низведена на степень *свойств* (§ 125), и вместе с тем она *состоит* из *материй*, которые в рефлексии вещи в самое себя столь же самостоятельны, сколь и подверглись отрицанию. Вещь, таким образом, есть существенное существование, снимающее себя в самом себе, есть *явление*.

Примечание. *Отрицание*, так же *положенное* в вещи, как и самостоятельность материй, мы встречаем в физике как *пористость*. Каждая из многочисленных материй (цветовое вещество, пахучее вещество и другие, среди которых, по мнению некоторых физиков, находится также и звуковое вещество, а затем еще и тепловое вещество, электрическая материя и т. д.) *также подвергается отрицанию*, и в этом их отрицании, в их порах находятся многие другие самостоятельные материи, которые также пористы и со своей стороны дают существовать внутри себя другим материям. Поры не представляют собой ничего *эмпирического*, а суть изобретение рассудка, который представляет себе таким образом момент отрицания самостоятельных материй и прикрывает дальнейшее развитие противоречий той туманной путаницей, в которой все материи *самостоятельны* и каждая из них также *отрицает* другую. Если подобным же образом гипостазируются способности или деятельности духа, то их живое единство тоже превращается в путаное представление о воздействии их друг на друга.

Как эти поры (речь идет не о порах в органических телах — о порах дерева, кожи и т. д., — а о порах в так называемых материях, как, например, в цветовом, тепловом и т. д. веществах или в металлах, кристаллах и т. п.) не находят своего подтверждения в опыте, так и сама материя, а также оторванная от формы вещь, слагающаяся из материй, или вещь, которая сама устойчива и лишь обладает свойствами, — все это продукты рефлектирующего рассудка, который, наблюдая и думая, что он сообщает то, что́ он наблюдает, на самом деле создает метафизику, представляющую во всех отношениях противоречие, остающееся, однако, от него скрытым.

B. ЯВЛЕНИЕ

§ 131 [295]

Сущность должна *являться*. Ее видимость (Scheinen) в ней есть ее снятие в непосредственность, которая как рефлексия-в-самой-себе есть *устойчивое существование* (Bestehen) (материя), тогда как *форма* есть рефлексия-в-другое, *снимающее себя* устойчивое существование. Видимость есть то определение, благодаря которому сущность есть не бытие, а сущность; развитая же видимость есть явление. Сущность поэтому не находится *за* явлением или *по ту сторону* явления, но именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление.

a. Мир явлений

§ 132 [297]

Являющееся существует таким образом, что его *устойчивость* непосредственно снимается, и последняя есть лишь *один* из моментов самой формы. Форма содержит в самой себе устойчивость, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, в рефлексии-в-самое-себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивой формой и, следовательно, также и отсутствием устойчивости. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство отношения с собой, и существование развертывается в *тотальность* и *мир* явлений, в мир рефлектированной конечности.

b. Содержание и форма

§ 133 [298] *

Внеположность мира явлений есть тотальность и полностью содержится в своем *отношении с собой*. Отношение явления с собой, таким

образом, вполне определенно, имеет *форму* в самом себе, и так как оно обладает ею в этой тождественности, то оно обладает ею как существенной устойчивостью. Таким образом, форма есть *содержание*, а в своей развитой определенности она есть закон явлений. В форму же, поскольку она не рефлектирована в самое себя, входит отрицательный момент явления, несамостоятельное и изменчивое, — она есть равнодушная, *внешняя форма*.

Примечание. При рассмотрении противоположности между формой и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а форма в одно и то же время *и* содержится *в самом содержании*, *и* представляет собой нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она как рефлектированная в самое себя есть содержание; во-вторых, она как нерефлектированная в самое себя есть внешнее, безразличное для содержания существование. *В себе* здесь дано абсолютное отношение между формой и содержанием, а именно: переход их друг в друга, так что *содержание* есть не что иное, как *переход формы* в содержание, а *форма — переход содержания* в форму. Этот переход есть одно из важнейших определений. Но он *полагается* впервые в *абсолютном отношении*.

§ 134 [300]

Но *непосредственное* существование есть определенность как самой устойчивости содержания, так и формы. Это непосредственное существование есть поэтому в той же мере внешнее определенности содержания, в какой эта внешность, которой содержание обладает благодаря моменту своей устойчивости, важна для содержания. Явление, положенное таким образом, есть *отношение*, в котором одно и то же, содержание есть развитая форма, внешность и *противоположность* самостоятельных существований и их *тождественное* отношение, и только в этом тождественном отношении различные и суть то, что́ они суть.

c. Отношение

§ 135 [301]

α) *Непосредственное* отношение есть отношение целого и *частей*; содержание есть целое и *состоит* из частей (формы), из своей противо-

положности. Части отличны друг от друга и самостоятельны. Но они представляют собой части только в их тождественном отношении друг с другом или, другими словами, постольку, поскольку они, взятые вместе, составляют целое. Но это *вместе* есть противоположность и отрицание части.

§ 136 [302] *

β) Тождественное в этом отношении, имеющееся в нем отношение с собой, непосредственно есть, следовательно, *отрицательное* отношение с собой. И оно есть такое отношение именно как опосредствование, в котором тождественное *равнодушно* к различию, и в то же время оно [тождественное] есть *отрицательное* отношение с собой, которое отталкивает самое себя как рефлексию-в-самое-себя к различию, полагает себя существующим как рефлексия-в-другое и, наоборот, возвращает эту рефлексию-в-другое к отношению с собой и к равнодушию; это — отношение *силы* и ее *обнаружения*.

Примечание. Отношение целого и *частей* есть непосредственное и потому лишенное мысли отношение и переход тождества-с-собой в разность.

Здесь переходят от целого к частям и от частей к целому, забывая, что каждый из этих двух членов противоположен другому, и принимая то целое, то части за самостоятельные существования. Или, иными словами, так как части существуют *в* целом, а целое состоит *из* частей, то в разное время то один, то другой член есть *устойчивое* существование, а его другое — *несущественное*. *Механическое* отношение в его поверхностной форме состоит вообще в том, что части выступают как самостоятельные по отношению друг к другу и к целому.

Прогресс в бесконечное, связанный с *делимостью материи*, может воспользоваться также этим отношением, и он состоит тогда в лишенном мысли попеременном чередовании обеих этих сторон. Вещь берут вначале как нечто *целое*, а затем переходят к *определению частей*; это определение после этого забывается, и то, что было частью, рассматривается как целое, затем снова выступает определение части и т. д. до бесконечности. Но эта бесконечность, взятая как отрицательное, представляет собой *отрицательное* отношение отношения к себе, *силу*, тождественное с собой целое как в-себе-бытие и как снимающее это в-себе-

бытие и обнаруживающее себя и, наоборот, обнаружение, исчезающее и возвращающееся в силу.

Несмотря на эту бесконечность, сила также и конечна, ибо содержание, то, что представляет собой *одно и то же* в силе и ее обнаружении, есть это тождество лишь *в себе*; каждая сторона отношения еще не есть для себя конкретное тождество, еще не есть тотальность. Обе стороны вследствие этого разнятся друг от друга, и отношение их есть нечто *конечное*. Сила нуждается поэтому в возбуждении извне, действует слепо, и благодаря этой неудовлетворительности формы содержание также ограничено и случайно. Оно еще не истинно тождественно с формой, еще не представляет собой понятия и цели, которая была бы в себе и для себя определенной целью. Это различие в высшей степени существенно, но его нелегко понять: оно точно определится лишь в самом понятии цели. Если его не принимают во внимание, то это приводит к путаному пониманию бога как силы; этой путаностью страдает в особенности понимание бога *Гердером*.

Часто говорят, что *природа* самой *силы неизвестна* и мы познаем лишь ее обнаружение. Но с одной стороны, *определение содержания силы* целиком совпадает с содержанием *обнаружения*, и объяснение какого-нибудь явления некоей силой есть поэтому пустая тавтология. То, что остается неизвестным, есть, следовательно, на самом деле не что иное, как та пустая форма рефлексии-в-самое-себя, которая только и отличает силу от обнаружения, — форма, которая как раз довольно хорошо известна. Эта форма ничего не прибавляет к содержанию и к закону, которые познаются единственно только из явления. Нас, кроме того, всегда уверяют, что, говоря об обнаружении силы, мы ничего не утверждаем относительно природы силы. Непонятно в таком случае, зачем форма силы введена в науку. С другой стороны, природа силы во всяком случае есть нечто неизвестное, ибо еще недостает необходимости связи содержания силы как в самом себе, так и в его ограниченности, т. е. в определенности содержания силы через посредство некоего другого вне его.

§ 137 [307]

Сила как целое, в самом себе отрицательное отношение с собой, есть отталкивание себя от себя и *обнаружение* себя *вовне*. Но так как эта рефлексия-в-другое, различие частей есть столь же рефлексия-в-самое-

себя, то обнаружение есть опосредствование, благодаря которому сила, возвращающаяся в самое себя, существует как сила. Само ее обнаружение есть снятие различия обеих сторон, которое налично в этом отношении, и полагание тождества, которое *в себе* составляет содержание. Истина силы есть поэтому отношение, две стороны которого различаются между собой как *внешнее* и *внутреннее*.

§ 138 [307]

γ) *Внутреннее* есть основание в качестве голой формы одной *стороны* явления и отношения, в качестве пустой формы рефлексии-в-самое-себя, которой противостоит точно так же существование как форма другой стороны отношения с пустым определением рефлексии-в-другое — как *внешнее*. Их тождество есть наполненное тождество, *содержание*, положенное в процессе движения силы *единство* рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое. Оба [внутреннее и внешнее] суть та же самая *единая* тотальность и делают это единство содержанием.

§ 139 [307]

Внешнее есть поэтому, *во-первых, то же самое содержание*, что и внутреннее. То, что внутренне, налично также внешне, и наоборот. Явление не показывает ничего такого, чего не было бы в сущности, и в сущности нет ничего такого, что не являлось бы.

§ 140 [307] *

Но *во-вторых*, внутреннее и внешнее есть также определения формы и совершенно *противоположны* друг другу, так как одно есть абстракция тождества с собой, а другое есть абстракция голого многообразия, или реальности. Но ввиду того, что они как моменты единой формы существенно тождественны, положенное только *лишь* в одной абстракции есть *непосредственно* также *лишь* в другой. Поэтому то, что есть *лишь* некое *внутреннее*, есть также *лишь* некое внешнее; и то, что есть *лишь* внешнее, есть также *лишь* только *внутреннее*.

Примечание. Обычная ошибка рефлексии состоит в том, что она рассматривает *сущность* как нечто только *внутреннее*. Если сущность

берут только с этой стороны, то этот способ рассмотрения ее также совершенно *внешен*, и так понимаемая сущность есть пустая внешняя абстракция.

Природы *внутреннюю суть*, —
говорит один поэт, —
Познать бессилен ум людской;
Он счастлив, если видит путь
К знакомству с *внешней* скорлупой *)[60].

Поэт скорее должен был бы сказать, что тогда именно, когда сущность природы определяется для него как *внутреннее*, он знает лишь *внешнюю* скорлупу. В бытии вообще, а также в только чувственном восприятии, пока *понятие* есть лишь внутреннее, оно есть нечто внешнее бытию и чувственному восприятию, есть субъективное, лишенное истины бытие и мышление. Поскольку понятие, цель, закон суть пока лишь *внутренние* задатки, чистые возможности, они как в природе, так и в духе суть вначале лишь внешняя неорганическая природа, наука кого-то третьего, чуждая власть и т. д.

Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (речь идет, конечно, не о телесной внешности, не о наружности), таков он и внутренне, и если он *только* внутренний, т. е. если он остается добродетельным, моральным и т. д. *только* в области намерений, умонастроений, а его внешнее не тождественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое.

§ 141 [312]

Пустые абстракции, посредством которых тождественное содержание удерживается в отношении, снимают себя в непосредственном переходе одной в другую. Само содержание есть не что иное, как их тождество (§ 138); они суть видимость сущности, положенной как видимость. Через обнаружение силы внутреннее полагается в *существовании*; это

*) Ср. гневное восклицание Гёте в «Zur Naturwissenschaft» (Zur Morphologie), т. I, тетрадь 3-я:

Всю жизнь об этом мне твердят без толку,
Я ж негодую – хоть и втихомолку;
На скорлупу и на ядро бесцельно
Делить природу: все в ней нераздельно.

полагание есть *опосредствование* пустыми абстракциями; оно исчезает в самом себе и становится *непосредственностью*, в которой *внутреннее* и *внешнее* тождественны *в себе и для себя*, и их различие определено как лишь положенность. Это тождество есть *действительность*.

С. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

§ 142 [312] *

Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. Обнаружение действительного есть само действительное, так что оно в этом обнаружении также остается существенным и лишь постольку существенно, поскольку оно имеется в непосредственном внешнем существовании.

Примечание. Раньше мы имели в качестве форм непосредственного *бытие* и *существование*; *бытие* есть вообще нерефлектированная непосредственность и *переход* в другое. *Существование* есть непосредственное единство бытия и рефлексии; оно поэтому — *явление*, которое возникает из основания и погружается в основание. Действительное есть *положенность* этого единства, ставшее тождественным с собой отношение; оно поэтому не подвержено *переходу*, и его *внешность* (Äußerlichkeit) есть его энергия; оно в последней рефлектировано в себя; его наличное бытие есть лишь *проявление самого себя*, а не другого.

§ 143 [314] *

Действительность как данное конкретное содержит в себе вышеуказанные определения и их различия, она есть поэтому также и их развитие, так что вместе с тем они в ней определены как видимость, как лишь положенные (§ 141).

α) Как *тождество* вообще действительность есть прежде всего *возможность*, есть рефлексия-в-самое-себя, которая положена как противостоящая *конкретному* единству действительного, как *абстрактная* и *несущественная существенность*. Возможность есть то, что *существенно* для действительности, но существенно таким образом, что есть вместе с тем *только* возможность.

Примечание. Именно определение *возможности*, вероятно, привело *Канта* к тому, чтобы рассматривать ее и вместе с нею действительность

и необходимость как *модальности*, «потому что эти определения абсолютно ничего не прибавляют к понятию, а лишь выражают отношение к способности познания» [63]. На самом деле возможность есть пустая абстракция рефлексии-в-самое-себя, есть то же самое, что выше называлось внутренним, с тем лишь различием, что оно теперь определено как снятое, *только положенное*, внешнее внутреннее и, таким образом, несомненно, также *положено* как голая модальность, как недостаточная абстракция или, говоря конкретнее, как принадлежащее лишь субъективному мышлению. Напротив, действительность и необходимость поистине менее всего суть лишь *способ рассмотрения* для некоего другого, а представляют собой как раз противоположное: они положены как то, что есть не только положенное, а завершенное в себе конкретное.

Так как возможность по сравнению с конкретным как действительностью есть ближайшим образом только форма *тождества с собой*, то правилом для нее служит только требование, чтобы ничто не противоречило себе в самом себе, и, таким образом, *все возможно*, ибо всякому содержанию можно посредством абстракции сообщить эту форму тождества. Но *все* столь же *невозможно*, ибо так как всякое содержание есть конкретное, то определенность может быть понята в нем как определенная противоположность и, следовательно, как противоречие. Нет поэтому более пустых разговоров, чем разговоры о возможности и невозможности. В философии в особенности не должно быть речи о том, чтобы показать, *что нечто возможно* (или *что возможно еще нечто другое*) и что нечто, как это также выражают, *мыслимо*. Историка следует также непосредственно предостерегать против употребления этой категории, которая, как мы объяснили, уже сама по себе неистинна; но остроумие пустого рассудка больше всего наслаждается праздным придумыванием различных возможностей.

§ 144 [317]

β) Но действительное в его отличии от возможности как рефлексии-в-самое-себя само есть только *внешнее* конкретное, *несущественное* непосредственное. Или, иными словами, оно непосредственно, поскольку само действительное есть первоначально (§ 142) простое, лишь непосредственное единство внутреннего и внешнего, есть *несущественное* внешнее и, таким образом, одновременно (§ 140) лишь *внутреннее*, аб-

стракция рефлексии-в-самое-себя; оно само, следовательно, определено как нечто *лишь* возможное. Оцениваемая как одна лишь возможность действительность есть нечто *случайное*, и, обратно, возможное само есть только *случайное*.

§ 145 [318]

Возможность и случайность суть моменты действительности, суть внутреннее и внешнее, положенные лишь как формы, которые составляют *внешность* действительного. Они имеют свою рефлексию-в-самое-себя в лице *в самом себе* определенного действительного, в лице *содержания* как их существенного определяющего основания.

Конечность случайного и возможного состоит поэтому, как мы видим теперь, в том, что определение формы отлично от содержания, и, *возможно* или *случайно* нечто, *зависит от содержания*.

§ 146 [320]

Вышеуказанная *внешняя* сторона действительности обнаруживает при ближайшем рассмотрении, что случайность как непосредственная действительность есть то, что тождественно с собой, но она есть тождественное с собой существенно лишь как *положенность*, которая в то же время снята, есть налично существующая внешность. Внешняя сторона действительности есть, таким образом, нечто *предположенное*, непосредственное наличное бытие которого есть вместе с тем *возможность* и по своему определению должна быть снята; быть возможностью иного есть *условие*.

§ 147 [321] *

γ) Эта внешность действительности, развитая, таким образом, как *круг* определений возможности и непосредственной действительности, развитая как *опосредствование* их друг другом, есть *реальная возможность* вообще. Как такой круг она, далее, есть тотальность, есть, таким образом, *содержание*, определенный в себе и для себя *предмет* (Sache); рассматриваемая же со стороны различия определений в этом единстве, она также есть сама по себе конкретная *тотальность формы*, есть непо-

средственное самопереведение внутреннего во внешнее и внешнего во внутреннее. Это самодвижение формы есть *деятельность*, приведение в действие предмета как *реального* основания, которое снимает себя в действительности, с одной стороны, и приведение в действие случайной действительности, условий, а именно рефлексия условий в самое себя и снятие ими самих себя в другой действительности, в действительности самого *предмета* (Sache) — с другой. Когда *все условия* имеются налицо, предмет необходимо *должен* стать действительным, и сам предмет есть одно из условий, ибо, будучи вначале лишь внутренним, сам он есть лишь некое предположенное. *Развитая* действительность как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в *одно* движение, есть *необходимость*.

Примечание. Необходимость, пожалуй, правильно определяли как единство возможности и действительности. Но, выраженное лишь таким образом, это определение поверхностно и вследствие этого непонятно. Понятие необходимости очень трудно; оно трудно именно потому, что необходимость есть само понятие, чьи моменты следует понимать как действительности, которые вместе с тем суть лишь формы, в себе разделенные и преходящие. Мы поэтому дадим в следующих двух параграфах еще более подробное изложение моментов, составляющих необходимость.

§ 148 [326]

Из трех моментов процесса необходимости — *условия*, *предмета* (der Sache) и *деятельности* —

a. *Условие* α) есть нечто предполагаемое (das Vorausgesetzte); как только *полагаемое* условие существует лишь по отношению к предмету, но как *предполагаемое* оно есть для себя случайное, внешнее обстоятельство, существующее безотносительно к предмету. Но, будучи случайным по отношению к предмету, который есть тотальность, это предполагаемое есть вместе с тем *полный круг условий*. β) Условия *пассивны*, употребляются как материал для предмета и, следовательно, входят в *содержание* предмета; они также соответствуют этому содержанию и уже содержат в себе *все* его *определения*.

b. *Предмет* есть точно так же α) нечто предполагаемое; как *полагаемый*, он есть только нечто внутреннее и возможное, а как *предполага-*

емый — некое самостоятельное для себя содержание. β) Посредством использования условий предмет получает свое внешнее существование, реализует свои содержательные определения, которые со своей стороны соответствуют условиям, так что оказывается, что предмет произведен условиями и обязан им своими определениями.

c. *Деятельность* точно так же α) есть для себя (некоторый человек, некоторый характер), существует самостоятельно, и вместе с тем она возможна лишь там, где имеются условия и предмет. β) Она есть движение, переводящее условия в предмет и последний в условия как в сферу существования, или, вернее, движение, выводящее предмет из условий, в которых он имеется *в себе*, и дающее предмету существование посредством снятия существования, которым обладают условия.

Поскольку эти три момента обладают в отношении друг друга формой *самостоятельного существования*, этот процесс выступает как *внешняя* необходимость. Эта необходимость имеет своим предметом некоторое *ограниченное* содержание, ибо предмет есть это целое в *простой* определенности; но так как это целое по своей форме внешне себе, оно тем самым внешне себе также и в самом себе — по своему содержанию, и эта внешность в предмете есть предел его содержания.

§ 149 [327]

Необходимость поэтому есть в себе *единая, тождественная с собой*, но полная содержания сущность, которая так светится видимостью в самой себе, что ее различия принимают форму *самостоятельных действительностей*, и это тождественное есть вместе с тем (как абсолютная *форма*) *деятельность* снятия [непосредственности] в опосредованном бытии, и опосредствования в непосредственности. То, что необходимо, существует через *другое*, которое распалось на *опосредствующее основание* (предмет и деятельность) и на некую *непосредственную* действительность, на случайное, которое вместе с тем есть условие. Необходимое как сущее через некое другое не есть в себе и для себя, а есть лишь *положенное*. Но это опосредствование есть в то же время непосредственно снятие самого себя. Основание и случайное условие переводятся в непосредственность, вследствие чего эта положенность снимается в действительности, и предмет *возвращается к самому себе*.

В этом возвращении в самое себя необходимое *просто есть* как безусловная действительность. Необходимое есть, таким образом, то, что *опосредствовано* кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы, и в то же время оно таково *непосредственно*, оно таково, потому что оно есть.

a. Субстанциальное отношение

§ 150 [328]

Необходимое есть в самом себе *абсолютное отношение*, т. е. тот раскрытый нами (в предшествующих параграфах) процесс, в котором отношение также снимает себя и переводит в абсолютное тождество.

В своей непосредственной форме оно есть отношение *субстанциальности* и *акцидентальности*. Абсолютное тождество этого отношения с собой есть *субстанция* как таковая, которая как необходимость есть отрицательность этой формы внутреннего существования и, следовательно, полагает себя как *действительность*. Однако она точно так же есть *отрицательность* того внешнего существования, согласно которому действительность как непосредственное есть лишь нечто *акцидентальное*, благодаря одной лишь возможности переходящее в некоторую другую действительность. Этот *переход* есть субстанциальное тождество как *деятельность формы* (§ 148, 149).

§ 151 [328]

Субстанция есть, таким образом, тотальность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как *абсолютная мощь*, и вместе с тем как *богатство всякого содержания*. Но это содержание есть не что иное, как сама эта манифестация, поскольку рефлектированная в самое себя, перешедшая в содержание определенность сама есть лишь момент формы, которая переходит в *мощь* субстанции. Субстанциальность есть абсолютная деятельность формы и мощь необходимости, и всякое содержание есть лишь момент, который принадлежит только этому процессу, есть абсолютное превращение друг в друга формы и содержания.

§ 152 [331]

Вследствие того что субстанция как абсолютная мощь есть мощь, которая *относится к себе* лишь как к внутренней возможности и, следовательно, определяет себя к акцидентальности, мощь, от которой отличается полагаемая при этом внешность, субстанция есть особое *отношение* (точно так же, как в первой форме необходимости она есть субстанция). Она есть *причинное отношение*.

b. Причинное отношение

§ 153 [331] *

Субстанция есть *причина*, поскольку она, с одной стороны, в противоположность своему переходу в акцидентальность, рефлектирована в самое себя и, таким образом, есть *изначальная вещь* (ursprüngliche Sache), с другой стороны, она вместе с тем снимает рефлексию-в-самое-себя или свою голую возможность, полагает себя в качестве своего отрицательного и таким образом порождает некое *действие*, некую действительность, которая, следовательно, есть лишь *положенная*, однако благодаря процессу действования вместе с тем также и необходимая действительность.

Примечание. Как *изначальная вещь*, причина обладает определением абсолютной самостоятельности и устойчивого существования по отношению к действию, но в необходимости, тождество которой и составляет сама вышеуказанная изначальность, она переходит в действие, и только в него. В действии нет иного содержания (поскольку здесь снова может идти речь об определенном содержании), чем в причине; вышеуказанное тождество представляет собой само абсолютное содержание. Но это тождество есть также определение формы, изначальность причины снимается в действии, в котором она делает себя *положенностью*. Причина все же при этом не исчезает, и действие не становится единственным действительным, ибо эта *положенность* точно так же непосредственно снята, она есть скорее рефлексия причины в самое себя, ее изначальность; лишь в действии причина действительна и есть причина. Причина в себе и для себя есть поэтому causa sui.

Якоби, увязший в одностороннем представлении опосредствования, считал («Briefe über Spinoza», 2-е изд., стр. 416) causa sui (или effectus sui, что то же самое), эту абсолютную истину причины, одним лишь формализмом. Он также утверждает, что бог должен быть определен не как основание, но по существу как причина вещей. Более основательное размышление о природе причины показало бы ему, что он этим не достиг того, чего хотел. Даже в *конечной* причине и в представлении о ней имеется налицо это тождество в отношении содержания; дождь (причина) и мокрота (действие) суть одна и та же существующая вода. Что же касается формы, то в действии (в мокроте) причина (дождь) отпадает, но этим самым отпадает также и определение действия, которое без причины есть ничто, и остается только безразличная мокрота.

Причина в обычном смысле причинного отношения *конечна*, поскольку ее содержание конечно (как, например, в конечных субстанциях) и поскольку мы представляем себе причину и действие как два различных самостоятельных существования, но они таковы лишь в том случае, когда мы, рассматривая их, абстрагируемся от причинного отношения. Так как в сфере конечности мы никогда не выходим за пределы *различия* определений форм в их отношении, то попеременно причина определяется *также* как некоторое *положенное*, или *действие*; она тогда имеет в свою очередь другую причину. Так возникает и здесь прогресс в бесконечность, идущий от действия к причинам. И точно так же получается *нисходящий* прогресс, когда действие, рассматриваемое со стороны тождества с причиной, само определяется нами как причина, и именно как некая *другая* причина, которая в свою очередь порождает другие действия и т. д. до бесконечности.

§ 154 [333] *

Действие *отличается* от причины; первое как таковое есть *положенность*. Но положенность есть одновременно и рефлексия-в-самое-себя, и непосредственность, и действование причины, полагание ее есть вместе с тем *предполагание*, поскольку мы крепко держимся отличия действия от причины. Тем самым дана, следовательно, *другая субстанция*, на которую направлено действие. Как *непосредственная* эта другая субстанция не есть относящаяся с собой отрицательность и она не

активна, а *пассивна*. Но как субстанция она также и активна, снимает первоначально положенную непосредственность и положенное в нее действие: она *реагирует*, т. е. снимает активность первой субстанции, которая со своей стороны есть это снятие своей непосредственности, или действия, положенного в ней; эта первая субстанция снимает, следовательно, активность другой субстанции и также реагирует. Таким образом, причинность переходит в отношение взаимодействия.

Примечание. Хотя во взаимодействии причинность еще не положена в своем истинном определении, в нем все же бесконечный прогресс причин и действий снят истинным образом, ибо однонаправленный переход от причин к действиям и от действий к причинам отклоняется от своего пути и принимает *обратное направление*. Этот поворот бесконечного прогресса к замкнутому в самом себе отношению состоит здесь, как и повсюду, в простой рефлексии того, что в этом лишенном мысли повторении имеется лишь одно и то же, а именно: две причины и их отношение друг к другу. Развитие этого отношения, взаимодействие само, однако, есть чередование *различения* — различения не причин, а моментов, в *каждом из которых*, *взятом для себя*, полагается также и *другой* момент, именно потому, что они нераздельны и вследствие этого *тождественны*, так как причина есть причина в действии и действие есть действие в причине.

c. Взаимодействие

§ 155 [334]

Определения, которые удержаны во взаимодействии как различные, суть α) *в себе* одно и то же; одна сторона столь же есть причина, первоначальное, активное, пассивное и т. д., как и другая. Точно так же предполагание другого определения и действие на него, непосредственная изначальность и положенность посредством смены суть одни и те же в обеих сторонах. Вследствие своей непосредственности причина, принимаемая *как первая*, *пассивна*, есть *положенность* и *действие*. Различие названных выше двух причин поэтому бессодержательно, и, собственно говоря, *в себе* существует лишь *одна* причина, которая столь же снимает себя как субстанцию в своем действии, сколь и утверждает свою самостоятельность как причины только в этом производимом ею действии.

§ 156 [334]

[β] Но это единство есть также и *для себя*, так как все это взаимное чередование моментов есть, собственно говоря, *полагание* причиной самой себя, и лишь это полагание есть ее бытие. Несущественность различия есть не только в себе, или наша рефлексия (предшествующий параграф), но само взаимодействие означает, что каждое из положенных определений снова снимается и превращается в противоположное, означает, следовательно, полагание той несущественности моментов, которая есть в себе. В изначальность полагается действие, т. е. изначальность снимается; действие причины становится реакцией и т. д.

§ 157 [336]

[γ] Это чистое чередование с самим собой есть, таким образом, *раскрытая*, или *положенная*, *необходимость*. Связь необходимости как таковой есть тождество, еще *внутреннее* и скрытое тождество, потому что оно есть тождество таких вещей, которые считаются *действительными*, но самостоятельностью которых именно и должна быть необходимость. Шествие субстанции через причинность и взаимодействие есть поэтому лишь *полагание* того, что *самостоятельность* есть бесконечное *отрицательное* отношение *с собой*; оно есть отрицательное отношение вообще, в котором различение и опосредствование превращаются в изначальность взаимно *самостоятельных действительных* вещей; оно есть бесконечное *отношение с самим собой*, потому что их самостоятельность выступает лишь как их тождество.

§ 158 [336]

Эта *истина необходимости* есть, следовательно, *свобода*, и *истина субстанции* есть *понятие*, самостоятельность, которая есть отталкивание себя от себя в различенные самостоятельные существования, и именно как это отталкивание, тождественна с собой; и это пребывающее *у самого себя* взаимодвижение остается лишь *с самим собой*.

§ 159 [338] *

Понятие есть, следовательно, *истина бытия и сущности*, так как видимость рефлексии-в-самое-себя есть в то же время самостоятельная

непосредственность, и это бытие различенной действительности есть непосредственно лишь видимость *в себе самой*.

Примечание. Так как понятие оказалось истиной бытия и сущности, которые *возвратились* в него как в свое *основание*, то и оно, наоборот, *развилось* из *бытия* как из своего *основания*. Первая сторона этого поступательного движения может рассматриваться как *углубление* бытия в самое себя, причем благодаря этому поступательному движению раскрылось его внутреннее; вторая же сторона может рассматриваться как происхождение *более совершенного из менее совершенного*. Так как такое развитие рассматривалось лишь с последней стороны, то это ставилось в упрек философии. Более определенный смысл, который здесь имеют эти поверхностные мысли о менее совершенном и более совершенном, состоит в отличии *бытия* как *непосредственного* единства с собой от *понятия* как *свободного опосредствования* собой. Так как *бытие* обнаружило себя *моментом* понятия, то последнее, следовательно, оказалось истиной бытия. Как эта рефлексия-в-самое-себя и как снятие опосредствования понятие есть *предполагание непосредственного* — предполагание, тождественное с возвращением в самое себя, а это тождество составляет свободу и понятие. Если поэтому этот *момент* понятия называют несовершенным, то понятие, совершенное, несомненно, развивается из несовершенного, ибо оно существенно есть это снятие своей предпосылки. Но в то же время именно понятие, полагая себя, создает эту предпосылку, как это обнаружилось при рассмотрении причинности вообще и взаимодействия в особенности.

Понятие определено по отношению к бытию и сущности таким образом, что оно есть *сущность*, *возвратившаяся* к *бытию* как к простой непосредственности, благодаря чему его видимость обладает действительностью и ее действительность есть вместе с тем *свободная видимость в себе самой*. Бытие имеет понятие, следовательно, как свое простое отношение с собой, или как непосредственность своего единства *в самом себе*. Бытие есть столь бедное определение, что оно есть наименьшее, что мы можем указать в понятии.

Переход от необходимости к свободе или от действительного к понятию очень труден потому, что мы должны мыслить самостоятельную действительность как обладающую всей своей субстанциальностью в ее переходе и тождестве с ее *другой* самостоятельной действительностью; таким образом, и понятие также очень трудно для понимания, потому

что оно само и есть это тождество. Но действительная субстанция как таковая — причина, которая в своем для-себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть в самое себя, — уже подчинена *необходимости* (или судьбе) перейти в положенность, и это подчинение как раз и представляет собой наибольшую трудность. *Мышление* необходимости, напротив, есть скорее разрешение этой трудности, ибо оно есть совпадение себя в другом с *самим собой*; оно есть *освобождение*, которое не есть бегство в абстракцию, а состоит в том, что в другом действительном, с которым действительное связано властью необходимости, оно не имеет себя как другое, а имеет свое собственное бытие и полагание. Как *существующее для себя* это освобождение называется «я»; как развитое в свою тотальность — *свободный дух*; как чувство — *любовь*; как наслаждение — *блаженство*. Великое воззрение спинозовской субстанции есть лишь *в себе освобождение* от конечного для-себя-бытия, понятие же само есть *для себя* мощь необходимости и *действительная* свобода.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

§ 160 [341]

Понятие есть то, что *свободно* как *сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *тотальность*, в которой каждый из моментов есть *целое*, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть *в-себе-и-для-себя-определенное*.

§ 161 [343]

Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, но есть *развитие*, так как различенное одновременно непосредственно положено как тождественное с другим и с целым и определенность положена как свободное бытие целостного понятия.

§ 162 [343] *

Учение о понятии делится на: 1) учение о субъективном, или *формальном*, понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об *объективности*; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине.

Примечание. Обычная логика содержит в себе только те предметы, которые здесь составляют *часть третьей* части всей логики, и, кроме того, уже рассмотренные выше так называемые законы мышления; а в прикладной логике сохраняется еще кое-что о познании, причем связывают с этим также психологический, метафизический и даже эмпирический материал, который вводится потому, что эти формы мышления все же недостаточны сами по себе; но с введением этого материала наука логики потеряла определенность направления. Сами же формы мышления, которые по крайней мере входят в собственную область логики, рассматриваются лишь как определения сознательного, притом лишь рассудочного, а не разумного мышления.

Предыдущие логические определения, определения бытия и сущности, суть, правда, не только определения мысли; в своем переходе, в

диалектическом моменте и в своем возвращении в самое себя и в тотальность они обнаруживаются как *понятия*. Но они суть (ср. § 84 и 112) лишь *определенные* понятия, понятия в себе, или, что одно и то же, понятия *для нас*, так как то *другое*, в которое каждое определение *переходит* или в котором оно *светится видимостью* (scheint) и, следовательно, есть как нечто относительное, не определено как *особенное*, а их третье еще не определено как *единичное*, или *субъект*, не *положено* тождество определения в его противоположном, его свобода, потому что это определение не есть *всеобщность*. То, что обычно понимают под *понятиями*, представляет собой *рассудочные определения* или лишь общие *представления*; они поэтому вообще суть *конечные* определения (ср. § 62).

Логику понятия обычно понимают как лишь *формальную науку*, т. е. думают, что она интересуется лишь *формой* понятия, суждения и умозаключения как таковой, но совершенно не интересуется тем, *истинно* ли нечто; или, другими словами, считается, что ответ на последний вопрос зависит исключительно лишь от *содержания*. Если бы логические формы понятия действительно были мертвыми, недейственными и безразличными вместилищами представлений или мыслей, то знание их было бы совершенно ненужным для истины делом, без которого вполне можно было бы обойтись. Но на самом деле формы понятия суть, как раз наоборот, *живой дух действительного*, а в действительном истинно лишь то, что истинно *в силу этих форм*, *через них* и *в них*. Но истинность этих форм, взятых для себя, точно так же, как и их необходимая связь, никогда до сих пор не рассматривалась и не служила предметом исследования.

А. СУБЪЕКТИВНОЕ ПОНЯТИЕ

а. Понятие как таковое

§ 163 [345] *

Понятие как таковое содержит в себе: 1) момент *всеобщности*, как свободное равенство с самим собой в его определенности, 2) момент *особенности*, определенности, в которой всеобщее остается незамутненно равным самому себе, и 3) момент *единичности*, как рефлексию-в-самое-себя определенностей всеобщности и особенности, отрицатель-

ное единство с собой, которое есть *в-себе-и-для-себя*-определенное и вместе с тем тождественное с собой, или всеобщее.

Примечание. Единичное есть то же самое, что и действительное, но первое произошло из понятия и, следовательно, в качестве всеобщего, *положено* как отрицательное тождество с собой. Так как *действительное* вначале лишь *в себе* или *непосредственно* есть *единство* сущности и существования, то оно *может* действовать. Единичность же понятия есть безусловно *действующее* и действует при этом уже не подобно *причине*, которая по видимости производит некое другое; единичность понятия производит *самое себя*. Но единичность следует при этом брать не в смысле лишь *непосредственной* единичности, в том смысле, в каком мы говорим о единичных вещах или единичных людях; эта определенность единичности появляется впервые лишь в суждении. Каждый момент понятия сам есть целое понятие (§ 160), но единичность, субъект есть понятие, *положенное* как тотальность.

§ 164 [347] *

Понятие целиком *конкретно*, потому что отрицательное единство с собой как определенность в себе и для себя, которая есть единичность, само составляет свое отношение с собой, всеобщность. Поэтому моменты понятия не могут быть обособлены друг от друга. Рефлективные определения *должны* быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, обособленно от противоположных определений; но так как в понятии их *тождество положено*, то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими.

Примечание. Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собой *исключительно в том смысле*, что оно содержит в себе одновременно особенное и единичное. Особенное, далее, есть различенное, или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобще в самом себе и есть как единичное. Точно так же единичное есть единичное в том смысле, что оно есть *субъект*, основа, содержащая в самом себе род и вид, само есть субстанциальное. Ясность понятия есть *положенная* нераздельность моментов в их различии (§ 160), ясность, которая не нарушается и не омрачается никаким различием, но остается прозрачной.

Нет ничего обычнее утверждения, что понятие есть нечто *абстрактное*. Это отчасти правильно постольку, поскольку мышление вообще, а не эмпирически-конкретное чувственное служит его стихией; кроме того, это правильно постольку, поскольку понятие еще не есть *идея*. В меру этого субъективное понятие еще формально; оно, однако, формально вовсе не в том смысле, будто оно должно иметь или получить еще и другое содержание, кроме его собственного. Будучи само абсолютной формой, оно есть всяческая *определенность*, но так, как эта определенность есть в своей истине. Поэтому понятие, будучи абстрактным, есть, однако, конкретное, и именно целиком конкретное есть субъект как таковой. Абсолютно конкретное есть дух (см. прим. к § 159), понятие, поскольку оно *существует* как понятие, отличающее себя от своей объективности, которая, однако, несмотря на это различение, остается *его* объективностью. Всякое другое конкретное, как бы оно ни было богато, не в такой мере внутренне тождественно с собой и поэтому не в такой мере конкретно в себе; менее же всего конкретно то, что обычно понимают под конкретным, — внешне связанное многообразие. То, что называют понятиями и даже определенными понятиями (например, человек, дом, животное и т. д.), суть простые определения и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия.

§ 165 [349] *

Момент *единичности* впервые *полагает* моменты понятия как различия, так как единичность есть отрицательная рефлексия понятия в самое себя, и поэтому единичность есть *прежде всего* свободное различение понятия как *первое отрицание*; тем самым полагается *определенность* понятия, но определенность как *особенность*, т. е. *положено*, что различные моменты, во-первых, обладают в отношении друг друга лишь определенностью моментов понятия, и, во-вторых, положено также их тождество: одно есть другое; эта *положенная* особенность понятия есть *суждение*.

Примечание. Обычное разделение понятий на ясные, отчетливые и адекватные принадлежит не учению о понятии, а психологии, так как

под ясными и отчетливыми понятиями имеют в виду *представления*; причем под ясным представлением разумеется абстрактное, простое представление, а под отчетливым — такое представление, в котором выделен еще какой-нибудь *признак*, т. е. какая-нибудь определенность, служащая указанием для *субъективного* познания. Нет более красноречивого признака внешнего характера и упадка логики, чем эта излюбленная категория *признака*. То, что называется *адекватным* понятием, больше намекает на подлинное понятие и даже на идею, но и оно еще не выражает ничего другого, кроме того формального обстоятельства, что понятие, а также представление соответствуют своему объекту — внешней вещи. В основании деления понятий на так называемые *субординированные* и *координированные* лежит лишенное понятия различение между всеобщим и особенным, отношение и соотношение между которыми имеет своим основанием некоторую внешнюю рефлексию. Далее, разделение понятий на *контрарные* и *контрадикторные*, *утвердительные* и *отрицательные* и т. д. есть не что иное, как случайный набор определенностей мысли, которые сами по себе принадлежат сфере бытия или сущности, где они уже были нами рассмотрены, и которые не имеют никакого отношения к определенности понятия как таковой. Подлинные различия понятия — всеобщее, особенное и единичное — также составляют его *виды* лишь постольку, поскольку они насильно удерживаются раздельно друг от друга внешней рефлексией. Имманентное различение и определение понятия имеют место в *суждении*, ибо процесс суждения есть процесс определения понятия.

b. Суждение

§ 166 [350] *

Суждение есть понятие в его особенности, как различающее *отношение* своих моментов, которые положены как для себя сущие и вместе с тем тождественные с собой, а не друг с другом.

Примечание. Говоря о суждении, обычно мыслят *самостоятельные* крайности, субъект и предикат: субъект есть вещь или самостоятельное определение, предикат есть также всеобщее определение, которое находится вне этого субъекта (скажем, в моей голове), а затем я присоединяю предикат к субъекту и таким образом образую суждение. Однако так

как при помощи связки *есть* предикат указывает (aussagt) на субъект, то это внешнее, субъективное *подведение* субъекта под предикат снова снимается, и суждение берется как некое определение самого *предмета*. *Этимологическое* значение слова Urteil (суждение) в нашем языке глубже и выражает первичное единство понятия, которое, различаясь, производит *первоначальное* деление, чем и является суждение поистине.

Абстрактное суждение выражается в предложении: «*Единичное есть всеобщее*». Это те определения, которые имеют по отношению друг к другу *субъект* и *предикат* первоначально, когда моменты понятия берутся в их непосредственной определенности или первой абстракции (предложения «*Особенное есть всеобщее*» и «*Единичное есть особенное*» составляют дальнейшее определение суждения). Удивительно отсутствие наблюдательности, в результате которого мы не находим в логиках указания на тот факт, что в *каждом* суждении высказывается положение «*Единичное есть всеобщее*» или, еще определеннее, «*Субъект есть предикат*» (например, «Бог есть абсолютный дух»). Конечно, определения — единичность и всеобщность, субъект и предикат — различны, но тем не менее это не устраняет того вполне всеобщего *факта*, что каждое суждение высказывает эти определения как тождественные.

Связка «есть» вытекает из природы понятия, согласно которой оно в своем овнешнении (Entäußerung) *тождественно* с собой; единичное и всеобщее как *его* моменты суть такие определенности, которые не могут быть изолированы. Предшествовавшие рефлективные определенности в своих отношениях (Verhältnissen) имеют *также* и соотношение друг с другом (die Beziehung aufeinander), но их связь есть лишь *обладание* (Haben), а не *бытие* (Sein), не есть *тождество*, *положенное как таковое*, или *всеобщность*. В суждении мы поэтому впервые видим истинную *особенность* понятия, ибо суждение есть определенность или различение понятия — определенность, которая, однако, остается *всеобщностью*.

§ 167 [352] *

Суждение обычно берется в *субъективном* смысле как *операция* и форма, имеющая место лишь в *самосознающем* мышлении. Но этого различия нет еще в логике, и суждение следует брать в том совершенно всеобщем смысле, что *все вещи суть суждения*, т. е. суть *единичные*, име-

ющие в себе некую *всеобщность* или внутреннюю природу, или, иными словами, они *суть индивидуализированное, оединиченное всеобщее*; всеобщность и единичность в них отличны друг от друга и в то же самое время тождественны.

Примечание. Вышеуказанному, лишь субъективному толкованию суждения, согласно которому *я приписываю* некоему субъекту некий предикат, противоречит явно объективное выражение суждений: «Роза *есть* красная», «Золото *есть* металл» и т. д., — значит, не *я* приписываю субъекту некое свойство.

Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним, — состояние, отдельный поступок и т. п.: «Цезарь родился в Риме в таком-то году, вел в продолжение десяти лет войну в Галлии, перешел Рубикон» и т. д. — все это предложения, а не суждения. Совершенно нелепо также утверждать, что такого рода предложения, как, например, «Я сегодня хорошо спал» или: «Становитесь под ружье!», *могут быть* облечены в форму суждения. Лишь в том случае предложение «Мимо проезжает карета» было бы суждением, а именно субъективным суждением, если бы подвергалось сомнению, является ли каретой движущийся мимо предмет или движется ли предмет или тот пункт, с которого мы его наблюдаем, — лишь в том, следовательно, случае, когда мы стремимся найти определение для еще неопределенного надлежащим образом представления.

§ 168 [353]

Точкой зрения суждения является *конечность*, и *конечность* вещей с этой точки зрения состоит в том, что они суть некоторое суждение, что хотя их наличное бытие и их всеобщая природа (их тело и их душа) соединены друг с другом, ибо в противном случае они были бы ничто, все же эти их моменты уже различны между собой и вообще отделимы друг от друга.

§ 169 [353] *

В абстрактном суждении «Единичное есть всеобщее» субъект как то, что отрицательно относится к себе, есть непосредственно *конкретное*,

предикат же, напротив, есть *абстрактное*, неопределенное *всеобщее*. Но так как они связаны через *есть*, то предикат также должен содержать в своей всеобщности определенность субъекта; таким образом, эта определенность есть *особенность*, и последняя есть *положенное тождество* субъекта и предиката; определенность, следовательно, как равнодушная к этому различию формы здесь есть *содержание*.

Примечание. Лишь в предикате субъект получает свою четкую определенность и содержание; сам по себе он поэтому — одно лишь представление или пустое наименование. В суждениях «*Бог* есть всереальнейшее существо» и т. д. или «*Абсолютное* тождественно с собой» и т.д. *бог*, *абсолютное* представляют собой голое наименование; только в предикате говорится, что *представляет собой* субъект. Что такое этот конкретный субъект еще помимо того, это *данного* суждения не касается (ср. § 31).

§ 170 [354]

Что же касается более строгого определения субъекта и предиката, то следует сказать, что *первый* как отрицательное отношение с самим собой (§ 163,166, примечание) есть то прочное, лежащее в основании, в котором предикат обладает и своей устойчивостью и присутствует идеально (он *присущ* субъекту); и так как субъект вообще и *непосредственно* конкретен, то определенное содержание предиката есть лишь *одна* из *многих* определенностей субъекта, и последний богаче и шире предиката.

Предикат, наоборот, как всеобщее обладает самостоятельной устойчивостью и равнодушен к тому, есть данный субъект или нет его; он выходит за пределы субъекта, *подводит* его под себя и со своей стороны шире субъекта. Только *определенное содержание* предиката (предшествующий параграф) составляет тождество субъекта и предиката.

§ 171 [354] *

Субъект, предикат и определенное содержание, или тождество, положены сначала в суждении в самом их отношении как *различные*, внешние друг другу. Но *в себе*, т. е. согласно понятию, они *тождественны*, так

как конкретная тотальность субъекта состоит в том, что он есть не какое-нибудь неопределенное многообразие, а только *единичность*, есть особенное и всеобщее в некотором тождестве, и именно это единство есть предикат (§ 170). В связке, далее, *тождество* субъекта и предиката хотя и *положено*, но положено сначала как абстрактное *есть*. Согласно этому *тождеству*, субъект должен быть *положен* в определении предиката, благодаря чему предикат получает определение субъекта и связка *наполняется*. Это — *дальнейшее определение* суждения, которое через посредство наполненной содержанием связки переходит в *умозаключение*. Само развитие суждения состоит в том, что всеобщность, которая вначале есть только абстрактная, *чувственная всеобщность*, специфицируется как *совокупность всех* (Allheit), *род* и *вид* и, наконец, как развитая *всеобщность понятия*.

Примечание. Только познание процесса определения суждения сообщает *связь* и *смысл* тому, что обыкновенно приводят в логике как *виды* суждения. Помимо того, что обычное перечисление выглядит совершенно случайным, в своем указании различных видов суждения оно есть нечто поверхностное и даже нечто нелепое и дикое. Признаки, которыми отличаются друг от друга положительное, категорическое, ассерторическое суждения, отчасти взяты с потолка, отчасти остаются неопределенными. Различные суждения должны рассматриваться как необходимо вытекающие друг из друга и как *последовательное определение понятия*, ибо само суждение есть не что иное, как *определенное* понятие.

По отношению к обеим предшествовавшим сферам — *бытия* и *сущности — определенные понятия* как суждения суть воспроизведения этих сфер, но воспроизведения, положенные в простом отношении понятия.

α) *Качественное суждение*

§ 172 [356] *

Непосредственное суждение есть *суждение наличного бытия*, есть субъект, положенный в некоей всеобщности как в своем предикате, который есть некое непосредственное и, следовательно, чувственное качество. 1) *Положительное* суждение — единичное есть некое особенное.

Но единичное *не* есть некое особенное; говоря точнее, такое единичное качество не соответствует конкретной природе субъекта. 2) *Отрицательное* суждение.

Примечание. Одним из существеннейших логических предрассудков является то, что такого рода качественные суждения, как, например, «роза красна» или «роза не красна», могут содержать в себе истину; они могут быть *правильными*, т. е. правильными в ограниченном круге восприятия, конечного представления и мышления; правильность эта зависит от содержания, которое точно так же есть конечное, само по себе не истинное содержание. Истина же опирается лишь на форму, т.е. на положенное понятие и соответствующую ему реальность; но такая истина не дана в качественном суждении.

§ 173 [358] *

В этом отрицании, как *первом*, субъект еще отнесен к предикату, который благодаря этому оказывается относительно всеобщим и лишь *определенность* которого подвергается отрицанию («роза *не* красна» — подразумевает, что она все же обладает цветом, прежде всего другим цветом, что, однако, было бы снова лишь положительным суждением). Но единичное *не* есть всеобщее. Таким образом, 3) суждение распадается в самом себе: aa) на пустое *тождественное* отношение: единичное есть единичное — *тождественное* суждение и bb) на наличное полнейшее несоответствие между субъектом и предикатом — на так называемое *бесконечное* суждение.

Примечание. Примером последнего служат такие суждения, как, например, «Дух не есть слон», «Лев не есть стол» и т. п., — предложения правильные, но столь же бессмысленные, как и тождественные предложения: «Лев есть лев», «Дух есть дух». Эти предложения, хотя и представляют собой истину непосредственного, так называемого качественного суждения, не суть, однако, вообще суждения и могут встречаться лишь в субъективном мышлении, которое может фиксировать также и неистинную абстракцию. Рассматриваемые объективно, они выражают природу *сущего*, или *чувственных* вещей, выражают именно то, что последние суть распадение на *пустое* тождество и на *наполненное* отношение, которое, однако, есть *качественное инобытие соотнесенных друг с другом*, их полное несоответствие друг другу.

β) *Рефлективное суждение*

§ 174 [359]

Единичное, положенное в суждении *как* единичное (рефлектированное в самое себя), обладает некоторым предикатом, в сравнении с которым субъект как относящийся к себе вместе с тем остается неким *другим*. В *существовании* субъект уже более не непосредственно качествен, а находится в *отношении* и в *связи* с чем-то другим, с неким внешним миром. *Всеобщность*, следовательно, получила значение этой относительности (например: полезен, опасен; тяжесть, кислота, затем влечение и т. д.).

§ 175 [360]

1) Субъект, единичное *как* единичное (в *сингулярном* суждении) есть некое всеобщее. 2) В этом соотношении он поднимается над своей единичностью (Singularität). Это расширение есть внешнее расширение, субъективная рефлексия, сначала неопределенная *особенность* (в *партикулярном* суждении, которое непосредственно столь же отрицательно, сколь и положительно, единичное разделено в самом себе: оно отчасти соотносится с собой, отчасти с другим). 3) Некоторые суть всеобщее; таким образом, особенность расширена до всеобщности, или, иначе говоря, всеобщность, определенная единичностью субъекта, есть *совокупность всех* (die Allheit) (общность, обычная *рефлективная* всеобщность).

§ 176 [361]

Благодаря тому что субъект определен также как всеобщее, тождество его и предиката, а также вследствие этого и само определение суждения *положены* как безразличные. Это единство *содержания* как всеобщности, тождественной с отрицательной рефлексией субъекта в самое себя, делает отношение суждения *необходимым* отношением.

γ) *Суждение необходимости*

§ 177 [362]

Суждение необходимости как тождество содержания в его различии: 1) с одной стороны, содержит в предикате *субстанцию* или *природу субъекта, конкретное* всеобщее — *род*; а с другой — ввиду того что это всеобщее содержит в себе также и определенность (как отрицательное), оно содержит в себе *исключительную* существенную определенность — *вид*; таково *категорическое* суждение.

2) В силу своей субстанциальности обе стороны получают формы самостоятельных действительностей, тождество которых есть только *внутреннее* тождество, и, следовательно, действительность одного есть вместе с тем *не его* бытие, а бытие *другого*; таково *гипотетическое* суждение.

3) Когда в этом овнешнении (Entäußerung) понятия *положено* одновременно внутреннее тождество, то всеобщее есть род, который в своих исключающих друг друга единичностях тождествен с собой; суждение, которое имеет это всеобщее своими двумя сторонами (всеобщее как таковое и всеобщее как круг исключающих друг друга обособлений), суждение, чье *или-или*, а также *«как то, так и это»* есть род, — такое суждение есть *дизъюнктивное суждение*. Всеобщность сначала как род, а теперь также как круг (als der Umkreis) ее видов определена и положена этим как тотальность.

δ) *Суждение понятия*

§ 178 [363] *

Суждение понятия имеет своим содержанием понятие, тотальность в простой форме, всеобщее в его совершенной определенности. Субъект 1) есть ближайшим образом некое единичное, имеющее своим предикатом *рефлексию* особенного наличного бытия но отношению к своему всеобщему — согласие или несогласие этих двух определений: хорош, истинен, правилен и т. д. Это — *ассерторическое* суждение.

Примечание. Лишь такого рода суждение, суждение о том, хорош или дурен, истинен, прекрасен и т. д. данный предмет, поступок и т. д.,

называют также и в повседневной жизни словом «судить». Силу суждения не приписывают человеку, который, например, умеет образовывать лишь положительные или отрицательные суждения, вроде следующих: «Эта роза — красная», «Эта картина — красная, зеленая, пыльная» и т. д.

Благодаря принципу непосредственного знания и веры ассерторическое суждение, притязания которого на самодостаточность в обществе признаются скорее неуместными, в философии стало единственной и существенной формой учения. В так называемых философских произведениях, утверждающих этот принцип, можно прочесть сотни и сотни *уверений* в отношении разума, знания, мышления и т. д., которые, так как внешнему авторитету теперь придают мало значения, стараются снискать себе веру бесконечными повторениями одного и того же.

§ 179 [364]

Ассерторическое суждение в своем вначале непосредственном субъекте не содержит отношения между особенным и всеобщим, которое выражено в предикате. Это суждение есть поэтому лишь некая *субъективная* партикулярность, и ему с равным правом или, скорее, с равным отсутствием права противостоит противоположное уверение. Оно поэтому тотчас же оказывается 2) лишь *проблематическим* суждением. Но раз 3) объективная партикулярность *положена* в *субъекте*, раз его особенность положена как конститутивная черта (Beschaffenheit) его наличного бытия, то субъект выражает теперь отношение этой особенности со своей конститутивной чертой, т. е. отношение со своим родом, выражает, следовательно, то, что (см. предшествующий параграф) составляет содержание предиката: *этот* (непосредственная единичность) *дом* (род), *будучи таким-то и таким-то* (особенность), хорош или плох — таково *аподиктическое* суждение. *Все вещи* суть некий *род* (имеют определение и цель) в некой *единичной* действительности, обладающей неким особенным строем, и их конечность состоит в том, что их особенное может согласовываться или не согласовываться со всеобщим.

§ 180 [365]

Таким образом, субъект и предикат каждый есть все суждение целиком. Непосредственный характер субъекта показывает себя сначала

опосредствующим основанием между единичностью действительности и его всеобщностью, основанием суждения. Что на самом деле положено — это единство субъекта и предиката как само понятие; последнее есть наполнение пустого «есть», связки, и так как его моменты вместе с тем различаются как субъект и предикат, то оно положено как их единство, как опосредствующее их отношение; это — умозаключение.

c. Умозаключение

§ 181 [365] *

Умозаключение есть единство понятия и суждения; оно есть понятие как простое тождество, в которое возвратились различия форм суждения, и оно есть суждение, поскольку оно вместе с тем положено в реальности, а именно в различии своих определений. Умозаключение есть *разумное* и *все* разумное.

Примечание. Правда, обычно указывается, что умозаключение есть *форма разумного*, но в качестве лишь субъективной формы без какой бы то ни было связи между этой формой и разумным содержанием (например, каким-либо разумным основоположением, поступком, идеей и т.д.). Вообще много и часто говорят о *разумном* и апеллируют к нему, не указывая, в чем состоит *определенность* этого разумного, *что* она собой представляет, и меньше всего думают при этом об умозаключении. На самом же деле *формальное умозаключение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого-либо разумного содержания. Но так как содержание может быть разумным лишь в силу той определенности, благодаря которой *мышление* есть разум, то оно может быть разумным лишь через форму, которая есть умозаключение. Но последнее есть не что иное, как *положенное* (сначала формально), *реальное понятие*, как это показано в предшествующем параграфе. Умозаключение есть поэтому *существенное основание всего истинного*; и *дефиниция абсолютного* гласит теперь, что оно есть умозаключение, или, выражая это определение в виде предложения, *все есть умозаключение*. Все есть *понятие*, и его наличное бытие есть различие моментов, так что его *всеобщая* природа сообщает себе внешнюю реальность посредством особенности, и благодаря этому и как отрицатель-

ная рефлексия-в-самое-себя она делает себя *единичным*. Или, наоборот, действительное есть некое *единичное*, которое посредством *особенности* поднимается до *всеобщности* и делает себя тождественным с собой. Действительное есть единое, но оно есть точно так же расхождение моментов понятия, и умозаключение есть круговорот опосредствования его моментов, круговорот, посредством которого оно себя полагает как единое.

§ 182 [366] *

Непосредственное умозаключение состоит в том, что определения понятия, будучи *абстрактными*, находятся лишь во внешнем *отношении* друг к другу, так что мы имеем две *крайности — единичность* и *всеобщность*; понятие же как смыкающая эти две крайности середина, есть также лишь абстрактная *особенность*. Крайности, следовательно, положены в качестве *самостоятельных*, *равнодушных* как друг к другу, так и к своей середине. Это умозаключение есть, таким образом, разумное, в котором нет понятия, формальное *рассудочное умозаключение*. В нем субъект объединяют с некоторой *другой* определенностью; или, иначе говоря, всеобщее подводит под себя через это опосредствование *внешний* ему субъект. Умозаключение разума, напротив, состоит в том, что субъект через опосредствование смыкается *с самим собой*. Таким образом, он лишь теперь становится субъектом, или, иначе говоря, лишь теперь субъект оказывается в самом себе умозаключением разума.

Примечание. В дальнейшем нашем рассмотрении рассудочное умозаключение сохраняет соответственно обычному его истолкованию субъективный вид, вид, который оно имеет, когда говорят, что *мы* делаем такие умозаключения. И действительно, рассудочное умозаключение есть только *субъективное* умозаключение. Но это умозаключение имеет также то объективное значение, что оно выражает лишь *конечность* вещей, но выражает ее тем определенным способом, которого здесь достигла форма. В конечных вещах субъективность как вещность отделима от их свойств, их особенности, но она столь же отделима от их всеобщности; она отделима от последней как тогда, когда эта всеобщность есть голое качество вещи и ее внешняя связь с другими вещами, так и тогда, когда она есть род и понятие вещи.

α) *Качественное умозаключение*

§ 183 [368] *

Первое умозаключение есть *умозаключение наличного бытия*, или *качественное* умозаключение, как было указано в предшествующем параграфе. Его форма есть 1) Е — О — В, т. е. некий субъект как единичное *смыкается* с неким *всеобщим определением* посредством *некоего качества*.

Примечание. Тот факт, что субъект (terminus minor) [67] обладает кроме определения единичности еще и другими определениями, и что точно так же и другой крайний термин (предикат заключительного предложения, terminus maior) кроме того определения, что он есть некое всеобщее, обладает еще дальнейшими определениями, — этот факт не имеет здесь значения; здесь имеют значение и принимаются во внимание только те формы, посредством которых эти члены создают умозаключение.

§ 184 [370] *

Это умозаключение α) совершенно *случайно* по своим определениям, так как средний термин как абстрактная особенность есть *только какая-либо определенность* субъекта, и последний как *непосредственный* и, следовательно, эмпирически-конкретный обладает несколькими такими определенностями; субъект, следовательно, может быть соединен также с *разными другими* всеобщностями, и точно так же *единичная* особенность может в свою очередь иметь в самой себе различные определенности; и с этой стороны, следовательно, субъект может быть отнесен к *различным* всеобщим посредством *одного и того же* medius terminus.

Примечание. Формальное умозаключение перестали употреблять скорее потому, что оно вышло из моды, чем потому, что увидели его неправильность, которая оправдала бы его неупотребление. Этот и следующий параграфы показывают ничтожность такого умозаключения для истины.

Согласно указанной в этом параграфе стороне дела, такими умозаключениями можно, что называется, *доказать* самые различные положения. Нужно только брать тот medius terminus, от которого можно сде-

лать переход к требуемому определению. Но с другим *средним термином* можно *доказать* другое, и даже противоположное. Чем конкретнее предмет, тем большим числом сторон, принадлежащих ему и могущих служить *средними терминами*, он обладает. Решение вопроса о том, какая из этих сторон более существенна, должно в свою очередь основываться на таком умозаключении, которое задерживается на отдельной определенности, и также легко можно найти для последней такую сторону и такое *соображение*, согласно которым можно допустить ее *важность* и *необходимость*.

§ 185 [371]

β) Это умозаключение случайно также в силу имеющейся в нем формы *отношения*. Согласно понятию умозаключения, истинное есть отношение различий посредством некоторой середины, которая есть их единство. Но отношения крайних терминов со средним (так называемых *посылок, бóльшей* и *меньшей*) представляют собой, скорее, *непосредственные* отношения.

Эта противоположность умозаключения получает в свою очередь выражение в бесконечном *прогрессе,* а именно как требование, чтобы каждая из посылок также была доказана посредством умозаключения; но так как последнее имеет две такие непосредственные посылки, то это все удвояющееся и удвояющееся требование повторяется *до бесконечности.*

§ 186 [371]

Этот отмеченный здесь (вследствие его эмпирической важности) *недостаток* умозаключения, которому, взятому в этой форме, приписывается абсолютная правильность, должен снять самого себя в ходе дальнейшего определения умозаключения. Здесь, внутри сферы понятия, как и в суждении, *противоположная* определенность имеется не только *в себе*, но также и положена; таким образом, также и для дальнейшего определения умозаключения мы должны принимать только то, что каждый раз полагается им самим.

Через непосредственное умозаключение, формой которого является Е — О — В, *единичное* опосредуется всеобщим и положено в этом *заклю-*

чении как *всеобщее*. Таким образом, единичное как субъект, само становясь всеобщим, есть теперь единство двух крайних терминов и их опосредствование; это дает *вторую фигуру* умозаключения: 2) В — Е — О. Последняя выражает истину первой фигуры, состоящую в том, что опосредствование произошло в единичном и, таким образом, представляет собой нечто случайное.

§ 187 [372] *

Вторая фигура смыкает всеобщее (последнее, определенное в предшествующем заключении через единичность, переходит во вторую фигуру и теперь занимает здесь место непосредственного субъекта) с особенным. *Всеобщее*, таким образом, положено этим заключением как особенное, следовательно, как то, что опосредствует крайние термины, место которых теперь занимают другие; это — *третья фигура* умозаключения: 3) О — В — Е.

Примечание. В обычных изложениях так называемые *фигуры* умозаключения (Аристотель справедливо называет только *три* такие фигуры; четвертая фигура есть *излишнее* и даже, можно сказать, нелепое добавление позднейших авторов) лишь рядополагаются, и излагающие их нисколько не помышляют о том, чтобы показать их необходимость, а еще меньше — их значение и ценность. Не приходится поэтому удивляться, что позднее фигуры стали рассматриваться как продукты пустого формализма. Но они имеют очень важное значение, основываются на необходимости того, чтобы *каждый момент* в качестве определения понятия сам становился *целым* и *опосредствующим основанием*. Вопрос же о том, какими определениями должны обладать помимо этого посылки, чтобы в результате получилось *правильное* умозаключение в различных фигурах, должны ли они быть универсальными и т. д. или отрицательными, — этот вопрос составляет предмет *механического* исследования, справедливо преданного забвению вследствие его механической природы, в которой отсутствуют понятие и внутреннее значение. Меньше всего можно ссылаться на *Аристотеля*, чтобы доказать важность такого исследования и вообще рассудочного умозаключения. Аристотель, правда, открыл и описал эти, как и многочисленные другие, формы духа и природы. Но в своих метафизических *понятиях*, равно как и в своих *понятиях* природы и духа, он был столь далек от желания положить в

их основание и сделать их критерием форму рассудочного умозаключения, что можно даже сказать, что ни одно из этих понятий не могло бы возникнуть или быть сохранено, если бы оно должно было подчиняться законам рассудка. Несмотря на манеру Аристотеля давать большое количество описательного и рассудочного материала, господствующим у него всегда остается *спекулятивное* понятие, и он не допускает, чтобы в эту форму перешел тот рассудочный процесс умозаключения, который сначала так определенно излагается им.

§ 188 [373]

Так как каждый момент занимал место середины и крайностей, то *снимается определенность* их различий, и умозаключение имеет сначала своим отношением внешнее, лишенное различия моментов тождество рассудка, *равенство*; это — *количественное*, или *математическое*, умозаключение. Если две вещи *равны* третьей, они равны между собой.

§ 189 [374]

Благодаря этому по отношению к *форме* получилось два результата: во-первых, каждый момент, выполняя функцию и занимая место середины, а следовательно, вообще целого, при этом потерял *в себе* односторонность своего абстрактного характера (§ 182 и 184); во-вторых, завершилось *опосредствование* (§ 185), хотя и оно также завершилось только *в себе*, а именно только как *круг* взаимно предполагающих друг друга опосредствований. В первой фигуре Е — О — В обе посылки: Е — О и О — В — еще не опосредствованы; первая посылка опосредствуется в третьей фигуре, а вторая посылка — во второй фигуре. Но каждая из этих двух фигур предполагает для опосредствования своих посылок также и наличие двух других фигур.

Вследствие этого опосредствующее единство понятия не должно больше быть положено лишь как абстрактная особенность, а должно быть положено как *развитое* единство единичности и всеобщности и в первую очередь как *рефлектированное* единство этих определений; *единичность вместе с тем* определена как всеобщность. Такая середина дает *умозаключение рефлексии*.

β) *Умозаключение рефлексии*

§ 190 [374] *

Если середина есть уже 1) не только абстрактная *особенная* определенность субъекта, но вместе с тем и *все единичные конкретные субъекты*, которые обладают этой определенностью, хотя и наряду с другим, то мы получаем умозаключение *совокупности* (der Allheit). Бóльшая посылка как совокупность всех, имеющая субъектом особенную определенность, *средний термин*, сама скорее *предполагает заключение*, которому *предпослана* эта бóльшая посылка. Она опирается поэтому 2) на *индукцию*, середину которой составляет *полное* перечисление единичных, как таковых: a, b, c, d и т. д. Но так как непосредственная эмпирическая единичность отличается от всеобщности и поэтому не может дать полноты, то индукция опирается 3) на *аналогию*, середина которой находится в единичном, но в смысле его существенной всеобщности, его рода или существенной определенности. Первое умозаключение для своего опосредствования отсылает нас ко второму умозаключению, а второе — к третьему. Но последнее не менее первых двух требует определенной в самой себе всеобщности или единичности как рода, после того как формы внешнего отношения единичности и всеобщности были пройдены в фигурах рефлективного умозаключения.

Примечание. Посредством умозаключения совокупности исправляется вскрытый в § 184 недостаток основной формы умозаключения рассудка, но он исправляется так, что возникает новый недостаток, а именно то, что должно было быть заключением, предполагается бóльшей посылкой как *непосредственное* положение. «Все люди смертны, *следовательно*, Кай смертен»; «Все металлы электропроводны, *следовательно*, также, например, электропроводна и медь». Чтобы иметь возможность высказать эти большие посылки, в которых *все* должно означать *непосредственные* единичности и которые должны быть по существу *эмпирическими* положениями, нужно, чтобы еще до того были сами по себе констатированы в качестве правильных положения о *единичном* Кае, о *единичной* меди. Каждому справедливо бросается в глаза не только педантизм, но и пустой, ничего не говорящий формализм таких умозаключений, как: «Все люди смертны, Кай человек и т. д.».

γ) *Умозаключение необходимости*

§ 191 [377]

Это умозаключение, взятое согласно лишь абстрактным определениям, имеет своей серединой *всеобщее*, подобно тому как умозаключение рефлексии имеет своей серединой *единичность*; последнее умозаключение имеет форму второй фигуры, первое — третьей фигуры (§ 187). Всеобщее здесь положено как существенно определенное в самом себе. В первую очередь 1) *особенное* в значении определенного *рода* или вида есть опосредствующее определение, это имеет место в *категорическом* умозаключении; 2) далее, *единичное* в значении непосредственного бытия, так что оно представляет собой столь же опосредствующее, сколь и опосредствуемое; это имеет место в *гипотетическом* умозаключении; 3) затем опосредствующее *всеобщее* полагается так же, как тотальность своих *обособлений* и как некое *единичное* особенное, как исключающая единичность; это имеет место в *дизъюнктивном* умозаключении. Таким образом, в определениях дизъюнктивного умозаключения выступает одно и то же всеобщее, и эти определения представляют собой лишь различные формы его выражения.

§ 192 [377]

Умозаключение взято в предшествующих параграфах, согласно содержащимся в нем различиям, и всеобщим результатом их развития оказывается снятие различиями самих себя и вне-себя-бытие понятия. 1) Каждый из этих моментов обнаруживает себя *тотальностью* моментов, следовательно, целостным умозаключением; они, таким образом, *в себе* тождественны; 2) *отрицание* их различий и их опосредствования составляет *для-себя-бытие*, так что одно и то же всеобщее находится в этих формах, а также положено как их тождество. В этой идеальности моментов процесс умозаключения получает следующее определение: он существенно содержит в себе отрицание определенностей, через которые он шествует; он есть, следовательно, опосредствование через снятие опосредствования и смыкание субъекта не с *другим*, а со *снятым* другим, с *самим собой*.

§ 193 [379] *

Эта *реализация* (Realisierung) понятия, в которой всеобщее есть эта *единая*, ушедшая назад в себя тотальность, чьи различные члены суть также эта тотальность, и которая через снятие опосредствования определила себя как *непосредственное* единство, — эта реализация понятия есть *объект*.

Примечание. Каким бы странным ни казался на первый взгляд этот переход от субъекта, от понятия вообще и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход приемлемым для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется *объектом*, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно понимают не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто конкретное, в себе *завершенное* самостоятельное; эта полнота есть *тотальность понятия*. Что *объект* есть также и *предмет*, и *внешнее* некоторому другому, это определится потом, поскольку он полагает себя в *противоположность субъективному*; здесь же, как то, во что перешло понятие из своего опосредствования, он пока есть лишь *непосредственный*, простой объект; точно так же и понятие впервые определится как *субъективное* лишь в последующей противоположности.

Объект, далее, есть вообще *единое* (еще не определенное в себе) целое, объективный мир вообще, бог, абсолютный объект. Но объект имеет также различие в себе, распадается в самом себе на неопределенное многообразие (как объективный *мир*), и каждое из этих *единичных* (Vereinzelten) есть также некий объект, некое в самом себе конкретное, полное, самостоятельное наличное бытие.

Объективность мы сопоставляли с бытием, существованием и действительностью; точно так же мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное непосредственное) с переходом к объективности. *Основание*, из которого происходит существование и рефлективное *отношение*, которое снимает себя и переходит в действитель-

ность, есть не что иное, как еще не вполне *положенное понятие*, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное *единство*, а отношение есть лишь соотнесение друг с другом *реальных* сторон, которые лишь должны быть *рефлектированы в самое себя*. Понятие же есть единство их обоих, и объект есть не только существенное, но в самом себе всеобщее единство, содержащее в самом себе не только реальные различия, но и эти же различия как тотальности.

Ясно, впрочем, что во всех этих переходах дело идет о чем-то большем, чем лишь о том, чтобы показать вообще неотделимость (die Unzertrennlichkeit) понятия или мышления от бытия. Мы часто указывали, что бытие есть только простое отношение с самим собой и что это скудное определение во всяком случае содержится в понятии или также в мышлении. Смысл этих переходов не в том, чтобы брать определения так, как они лишь *содержатся* в понятии (этим недостатком страдает также и онтологическое доказательство бытия божия благодаря положению, гласящему, что бытие есть *одна* из реальностей), а в том, чтобы брать понятие так, как оно *должно быть* определено прежде всего для себя как понятие, с которым эта отдаленная (entfernte) абстракция бытия или даже объективности еще не имеет ничего общего, и в том, чтобы, приглядываясь лишь к его определенности как определенности *понятия*, увидать, переходит ли она и как она переходит в некую форму, которая отлична от определенности, как она принадлежит понятию и является *в нем*.

Если продукт этого перехода, объект, соотносится с понятием, которое, поскольку это касается его своеобразной формы, исчезло, то результат может быть *правильно* выражен формулировкой, что *в-себе*-понятие, или, если угодно, субъективность, и объект *суть одно и то же*. Но столь же правильно то, что они *различны*. Так как одно утверждение столь же правильно, сколь и другое, то этим самым сказано, что одно утверждение столь же *неправильно*, сколь и другое; такой способ выражения не может изобразить истинного положения дела. То *в себе*, о котором идет речь в этих утверждениях, есть нечто абстрактное, и оно еще более односторонне, чем само понятие, односторонность которого снимается вообще тем, что оно снимает себя и переходит в объект, в противоположную односторонность. Это *в себе* должно поэтому через *негацию* определить себя к для-себя-бытию. Как повсюду, так и здесь

спекулятивное тождество не есть вышеуказанное тривиальное тождество, в котором понятие и объект в себе тождественны. Это замечание мы довольно часто повторяли, но это повторение не может стать слишком частым, если мы желаем положить конец пустым, всецело проистекающим из злой воли недоразумениям относительно этого тождества. Мы должны, впрочем, прибавить, что нет основания надеяться, что эта цель будет достигнута.

Если, впрочем, будем брать это единство в совершенно общем виде, оставляя в стороне одностороннюю форму его в-себе-бытия, мы найдем, что оно, как известно, служит *предпосылкой онтологического доказательства* бытия божья и выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее* [69]. У Ансельма, у которого мы впервые встречаем замечательную мысль об этом доказательстве, идет, правда, речь лишь о том, находится ли некоторое содержание только в *нашем мышлении*. Вот вкратце его слова: «Certe id, quo, majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re*: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest» [70]. *Конечные* вещи, согласно определениям, до которых мы пока дошли, состоят в том, что их объективность не находится в согласии с их мыслью, т. е. с их всеобщим определением, их родом и их целью. Декарт, Спиноза и другие объективнее выразили это единство; принцип же непосредственной достоверности, или веры, берет его подобно Ансельму более субъективно, а именно: признавая, что *в нашем сознании* с представлением о боге неразрывно связано представление о его бытии. Если принцип этой веры признает также и по отношению к представлению о внешних конечных вещах, что наше сознание и их бытие неотделимы друг от друга, потому что они *в созерцании* связаны с определением существования, то это, пожалуй, правильно. Но было бы величайшей бессмыслицей полагать, что в нашем сознании существование таким же образом связано с представлением о конечных вещах, как с представлением о боге; мы забыли бы при этом, что конечные вещи изменчивы и преходящи, т. е. что существование с ними связано лишь преходящим образом, что эта связь не вечна, а отделима. Ансельм поэтому, отодвигая в сторону ту связь, которую мы встречаем по отношению к конечным вещам, справедливо объявил совершенным лишь то, что существует не только субъективным, но и объ-

ективным образом. Всякое чванливое пренебрежение к так называемому онтологическому доказательству и к этому Ансельмову определению совершенно ни к чему не приводит, так как оно содержится в каждом непредубежденном человеческом уме, а также даже против ее воли и намерения возрождается в каждой философии, как мы можем убедиться на примере учения о непосредственной вере.

Но недостаток аргументации Ансельма — недостаток, который, впрочем, разделяют с последним Декарт и Спиноза, равно как и учение о непосредственном знании, — заключается в том, что это *единство*, которое характеризуется как наиболее совершенное или — также субъективно — как истинное знание, служит *предпосылкой*, т. е. принимается лишь *в себе*. Этому абстрактному тождеству противники тотчас же противопоставляют *различие* этих двух определений, как это давно сделали, возражая Ансельму, т. е. противопоставляют представление о конечном и существование *конечного* бесконечному, ибо, как мы раньше заметили, конечное есть такая объективность, которая вместе с тем не соответствует цели, своей сущности и понятию, отлична от этого понятия, или такое представление, такое субъективное, которое не включает в себя существования. Это возражение и противоположность снимаются лишь тем, что указывается, что конечное есть нечто неистинное, что эти определения, взятые для себя, односторонни и лишены всякого значения и что тождество, следовательно, есть то, во что они сами переходят и в чем они примиряются.

B. ОБЪЕКТ

§ 194 [383] *

Объект есть непосредственное бытие благодаря равнодушию к различию, снявшему себя в объекте; он, далее, есть в себе тотальность, и одновременно, поскольку это тождество есть лишь *в-себе-сущее* тождество моментов, оно равнодушно к своим непосредственным моментам; он, таким образом, распадается на различные существования, каждое из которых само есть тотальность. Объект есть поэтому абсолютное *противоречие* между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований.

Примечание. Определение: *абсолютное есть объект* яснее всего выражено в *лейбницевской монаде*, которая, по мысли Лейбница, есть объ-

ект, но объект, обладающий представлениями *в себе*, а именно объект, который должен быть тотальностью представлений о мире. В простом единстве монады всякое различие существует лишь как идеальное, несамостоятельное. Ничто не проникает в монаду извне, она есть в себе целиком все понятие, отличающееся лишь большей или меньшей степенью собственного развития. Эта простая тотальность точно так же распадается на абсолютное множество различий так, что они суть тоже самостоятельные монады. В монаде монад и в предустановленной гармонии хода их внутреннего развития эти субстанции снова редуцируются до уровня несамостоятельности и идеальности. Лейбницевская философия является, таким образом, вполне развитым *противоречием*.

а. Механизм

§ 195 [385] *

Объект 1) в его непосредственности есть понятие лишь *в себе*; понятие как субъективное понятие есть сначала *вне объекта*, и всякая определенность есть определенность, положенная как внешняя. Как единство различных объект есть поэтому некое составное, некий агрегат, и действие, оказываемое на другое, остается внешним отношением; это — *формальный* механизм. Объекты остаются в этом отношении и этой несамостоятельности самостоятельными, оказывая друг другу *внешнее* сопротивление.

Примечание. Как давление и толчок суть механические отношения, точно так же мы знаем что-либо механически, *на память*, когда слова остаются для нас без смысла, внешними восприятию, представлению, мышлению, а также друг другу, поскольку они представляют собой бессмысленную последовательность. Поступки, благочестие и т. д. также *механичны*, если то, что человек делает, определяется обрядовыми законами, руководителем совести и т. д., и если в его поступках отсутствуют его собственный дух и воля, то эти поступки остаются внешними для него.

§ 196 [387]

Несамостоятельностью, благодаря которой объект терпит *насилие*, он обладает (см. предшествующий параграф) лишь постольку, поскольку он самостоятелен. Так как объект есть положенное в себе понятие,

то одно из этих определений снимается не в его другом, но объект посредством своего отрицания себя, посредством своей несамостоятельности смыкается с самим собой, и лишь после этого он самостоятелен. Таким образом, в отличие от внешности (der Äußerlichkeit) и отрицая ее в своей самостоятельности, эта самостоятельность образует *отрицательное единство* с собой, *центричность* (Zentralität), *субъективность*, в которой сам объект направлен на внешнее и соотнесен с ним. Внешнее также центрировано в себе и в этой центрированности также соотнесено с другим центром, также имеет свою центрированность в другом. Это 2) небезразличный *различенный* механизм (падение, влечение, потребность в общении и т. д.).

§ 197 [388]

Развитие этого отношения образует умозаключение, состоящее в том, что имманентная отрицательность как *центральная* единичность некоего объекта (абстрактный центр) приходит в отношение с несамостоятельными объектами как с другой крайностью посредством некоторой середины, которая соединяет в себе центричность и несамостоятельность объектов (относительный центр). Это 3) *абсолютный механизм*.

§ 198 [388] *

Указанное умозаключение (Е — О — В) есть тройственное умозаключение. Дурная единичность *несамостоятельных* объектов, в которых формальный механизм чувствует себя как дома, есть (вследствие этой несамостоятельности) в то же время внешняя *всеобщность*. Эти объекты суть поэтому *середина* также между *абсолютным* и *относительным* центром (форма умозаключения В — Е — О), ибо благодаря такой несамостоятельности эти два центра, с одной стороны, отсекаются друг от друга и становятся крайностями, а с другой — соотносятся друг с другом. Точно так же *абсолютная центричность* как субстанциально-всеобщее (остающаяся тождественной тяжесть), центричность, которая, будучи чистой отрицательностью, заключает в себе также и единичность, есть посредствующее звено между *относительным центром* и *несамостоятельными* объектами, есть форма умозаключения О — В — Е.

Это посредствующее звено в силу своей имманентной единичности столь же существенно разделяет, сколь в силу своей всеобщности образует тождественную связь и ненарушимое в-себе-бытие.

Примечание. Подобно Солнечной системе государство, например, представляет собой в практической области систему трех умозаключений. 1) *Единичное* (лицо) смыкается посредством своей особенности (посредством физических и духовных потребностей, которые в своем дальнейшем самостоятельном развитии дают гражданское общество) со *всеобщим* (с обществом, правом, законом, правительством). 2) Воля, деятельность индивидуумов есть то посредствующее звено, благодаря которому удовлетворяются потребности в обществе, праве и т. д., равно как и общество, право и т. д. получают благодаря ей наполнение и осуществление. 3) Но всеобщее (государство, правительство, право) есть та субстанциальная середина, в которой индивидуумы и их удовлетворение находят и получают свою наполненную реальность, свое опосредствование и устойчивое существование. Каждое из этих определений, в то время как опосредствование смыкает его с другим крайним членом, смыкается в этом самом процессе с самим собой, продуцирует себя, и это продуцирование себя есть самосохранение. Лишь посредством природы этого смыкания, посредством этих трех умозаключений с одними и теми же *терминами* подлинно постигается целое в его организации.

§ 199 [389]

Непосредственность существования, которой объекты обладают в абсолютном механизме, подвергается *в себе* отрицанию тем, что самостоятельность этих объектов опосредствуется их отношениями друг с другом, следовательно, их несамостоятельностью. Таким образом, объект должен быть положен как небезразличный (different) в своем *существовании* к *своему* другому.

b. Химизм

§ 200 [389]

Небезразличный (differente) *объект* обладает некой имманентной *определенностью*, которая составляет его природу и в которой он обла-

дает существованием; но как положенная тотальность *понятия* он есть противоречие этой своей тотальности и определенности своего существования. Он есть поэтому стремление снять это противоречие и сделать свое наличное бытие соответственным понятию.

§ 201 [390]

Химический процесс имеет поэтому своим продуктом нейтральное своих напряженных крайних членов, и последние *в себе* суть это нейтральное. Понятие, конкретно-всеобщее смыкается посредством дифференции (Differenz) объектов, обособления с единичностью, с продуктом, и в этом смыкании оно смыкается лишь с самим собой. Точно так же содержатся в этом процессе и другие умозаключения. Единичность как деятельность есть опосредствующее, равно как и конкретно-всеобщее, сущность напряженных крайностей, которые в продукте получают существование.

§ 202 [391]

Химизм как рефлективное отношение объективности имеет еще своей предпосылкой вместе с небезразличной (differenten) природой объектов также и их *непосредственную* самостоятельность. Химический процесс представляет собой переход туда и обратно от одной формы к другой, которые вместе с тем остаются еще внешними друг другу. В нейтральном продукте определенные свойства, которыми обладали крайности по отношению друг к другу, сняты. Этот продукт, правда, соответствует понятию, но *одушевляющего* принципа дифференцирования (der Differentiierung) не существует в нем, так как он впал обратно в непосредственность; нейтральное есть поэтому нечто, могущее распасться. Но судящий, различающий (urteilende) принцип, который разъединяет нейтральное на небезразличные (differente) крайности и вообще сообщает безразличному объекту небезразличие (Differenz) и одушевление по отношению к другому, этот принцип, а также процесс как отделение, сообщающее напряжение, угасают вне первого процесса, вне процесса, произведшего этот продукт.

§ 203 [391]

Внешний характер каждого из этих двух процессов — сведения небезразличного (des Differenten) к нейтральному и дифференцирования безразличного (des Indifferenten), или нейтрального, — который сообщает им вид самостоятельных по отношению друг к другу процессов, обнаруживает, однако, их конечность в переходе в продукт, в котором они сняты. И обратно, химический процесс выявляет ничтожность предполагаемой непосредственности небезразличных (differenten) объектов. Посредством этого *отрицания* внешности и непосредственности, в которые было погружено понятие как объект, понятие положено перед лицом этой внешности и непосредственности как *свободное* и *для себя* существующее, т. е. оно теперь положено как *цель*.

c. Телеология

§ 204 [392] *

Цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование, есть *для-себя-сущее понятие*. Она определена как *субъективная цель*, так как это отрицание сначала *абстрактно*, и поэтому пока что объективность лишь противостоит ему. Но эта определенность субъективности есть односторонняя определенность по отношению к тотальности понятия, а именно односторонняя *для самой цели*, так как всякая определенность положила себя в ней как снятую. Таким образом, и для цели предполагаемый ею объект есть лишь идеальная, *ничтожная в себе реальность*. В качестве такого *противоречия* ее самотождественности с положенными в ней отрицанием и противоположностью сама цель есть снятие, *деятельность*, отрицающая противоположность, так что полагает ее тождественной с собой. Это есть *реализация цели* — реализация, в которой цель, сделав себя иным своей субъективности и объектировав себя, снимает различие субъективности и объективности, смыкается *лишь с самой собой* и *сохраняет* себя.

Примечание. С одной стороны, понятие цели излишне, но, с другой стороны, оно справедливо было названо *понятием разума* и противо-

поставлялось абстрактно-всеобщему рассудка, которое лишь *подводит* особенное под себя, но не имеет его в самом себе. Далее, следует сказать, что различие между целью как *конечной причиной* и целью как лишь *действующей причиной*, т. е. тем, что обычно называется причиной, в высшей степени важно. Причина принадлежит сфере еще не раскрытой, слепой необходимости; она выступает поэтому как переходящее в свое другое и теряющее при этом свою первоначальность в положенность; лишь в себе или для нас причина впервые есть причина в действии и возвращается *в самое себя*. Цель, напротив, положена как содержащая *в самой себе* определенность, или действие (то, что в причине еще представляется как инобытие), так что цель в своей деятельности не переходит, а *сохраняет* себя, т. е. имеет своим результатом лишь самое себя, и в *конце* она есть то же самое, чем она была *вначале*, в своей первоначальности; лишь благодаря этому самосохранению она есть истинно первоначальное. Цель требует спекулятивного понимания как понятия, которое само в собственном *единстве* и в *идеальности* своих определений содержит суждение (Urteil) или отрицание, противоположность между субъективным и объективным, и в такой же мере содержит снятие этой противоположности.

Когда мы думаем о цели, мы не должны приравнивать ее исключительно к той форме, в которой она находится в сознании как форма наличного в представлении определения. Своим понятием *внутренней* целесообразности *Кант* снова возродил идею вообще и в особенности идею жизни. Определение жизни, которое дает *Аристотель*, уже содержит в себе внутреннюю целесообразность и стоит поэтому бесконечно выше новейшего понятия телеологии, которое имело в виду лишь *конечную*, *внешнюю* целесообразность.

Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели. Они суть *чувствуемое* противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта, и переходит в деятельность отрицания этого отрицания, которое еще есть голая субъективность. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом, так как объективное, стоящее *по ту сторону*, пока продолжает существовать противоречие (потребность), снимается в этой его однородности благодаря его соединению с субъективным. Тот, кто так много говорит о прочности и непреодолимости конечного — как субъективного, так и объективного, — имеет перед со-

бой в каждом влечении пример обратного. Влечение есть, так сказать, *уверенность* в том, что субъективное только односторонне и так же мало истинно, как и объективное. Влечение есть, далее, *осуществление* на деле этой своей уверенности; оно осуществляет снятие этой противоположности — субъективного, которое есть и остается лишь субъективным, и объективного, которое есть и остается лишь объективным, — и тем самым снятие этой их конечности.

Что касается деятельности цели, то можно еще обратить внимание читателя на то, что в *умозаключении*, которое представляет собой эта деятельность, цель смыкается с собой через посредство реализации, через существенное *отрицание терминов*. Это отрицание есть только что упомянутое отрицание имеющейся в цели как таковой непосредственной субъективности, а также *непосредственной* объективности (средства и предпосылаемые объекты). Это — то же самое отрицание, которое мы совершаем по отношению к случайным вещам и явлениям мира, а также по отношению к собственной субъективности, когда наш дух возвышается к богу; это — тот момент, который, как мы указали во «Введении» и в § 192, упускается из виду, и упускается в той форме умозаключений рассудка, которая придается этому возвышению души в так называемых доказательствах бытия божия.

§ 205 [394]

Телеологическое отношение как непосредственное есть ближайшим образом *внешняя* целесообразность, и понятие противостоит объекту как чему-то *предпосылаемому* ему. Цель *конечна* отчасти по своему *содержанию* и отчасти потому, что она имеет некоторое внешнее условие в преднаходимом объекте как *материале* для ее реализации; ее самоопределение постольку лишь *формально*. Эта непосредственность цели означает точнее то, что особенность (которая как *определение формы* есть *субъективность* цели) является как рефлектированная в себя, *содержание* выступает как отличное от *тотальности* формы, субъективности *в себе*, понятия. Это различие составляет *конечность* цели *внутри самой себя*. Содержание цели вследствие этого есть ограниченное, случайное и данное содержание, равно как и объект цели есть некое особенное и преднайденное.

§ 206 [395]

Телеологическое отношение есть умозаключение, в котором субъективная цель смыкается с внешней ей объективностью через некоторый средний термин, который есть единство обеих; это единство есть, с одной стороны, *целесообразная* деятельность, с другой стороны, непосредственно подчиняемая цели объективность, средство.

§ 207 [396]

1) *Субъективная* цель есть умозаключение, в котором *всеобщее* понятие через посредство особенности смыкается с единичностью таким образом, что единичность как самоопределение *судит* (urteilt), т. е. не только обособляет еще неопределенное всеобщее в некоторое определенное *содержание*, но также полагает *противоположность* субъективности и объективности; и в то же самое время единичность есть в самой себе возвращение в самое себя, ибо, сравнивая субъективность понятия, которая предполагается противостоящей объективности, с в себе сомкнутой тотальностью, единичность определяет эту субъективность как нечто несовершенное и обращается вместе с тем *вовне*.

§ 208 [396] *

2) Эта *направленная вовне деятельность* есть *единичность*, тождественная в субъективной цели с особенностью, которая *вмещает* в себе наряду с содержанием также и *внешнюю объективность*. Она приходит, во-первых, в *непосредственную* связь с объектом и завладевает им как *средством*. Понятие есть эта *непосредственная власть*, потому что оно есть тождественная с собой отрицательность, в которой *бытие* объекта всецело определено как лишь нечто *идеальное*. *Весь средний термин* есть это внутреннее могущество понятия как *деятельности*, с которой *объект* как *средство* непосредственно соединен и которой он подчинен.

Примечание. В конечной целесообразности средний термин *разбит* на два внешних друг другу момента — на деятельность и на служащий средством объект. Отношение цели как *власти* с этим объектом и под-

чинение этого последнего есть *непосредственное* (первая посылка умозаключения), поскольку в понятии как для себя сущей идеальности объект положен как *в себе* ничтожный. Это отношение, или первая посылка, *само становится средним термином*, который вместе с тем есть умозаключение *в себе*, так как цель смыкается с объективностью посредством этого отношения, посредством своей деятельности, в которой она продолжает содержаться и господствовать.

§ 209 [397]

3) Целесообразная деятельность и ее средства еще направлены вовне, ибо цель также *не* тождественна с объектом; поэтому она и должна сначала опосредствоваться последним. Средство как объект находится в этой *второй посылке* в *непосредственном* отношении с *другим* крайним термином умозаключения — с объективностью как предпосылаемой, с материалом. Это отношение есть сфера *служащих* цели механизма и химизма, истиной и свободным понятием которых цель является. То обстоятельство, что субъективная цель как власть, правящая этими процессами, в которых объективное стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, — есть *хитрость* разума.

§ 210 [398]

Реализованная цель есть, таким образом, *положенное единство* субъективного и объективного. Однако это единство характеризуется тем, что лишь то, что есть *одностороннего* в субъективном, нейтрализовано и снято в нем, объективное же в нем подчинено и сделано соответственным цели как свободному понятию и, следовательно, подчинено также и его власти. Цель *сохраняет* себя в борьбе против объективного и одновременно в нем самом, ибо кроме того, что она есть *одностороннее* субъективное, особенное, она есть также конкретно-всеобщее, в себе сущее тождество субъективного и объективного. Это всеобщее как просто в себя рефлектированное есть *содержание*, которое остается *одним и тем же* на протяжении всех трех *терминов* умозаключения и их движения.

§ 211 [398]

Но в конечной целесообразности осуществленная цель страдает таким же в-себе-надломом, что и середина и первоначальная цель. Поэтому получилась форма, лишь *внешне* положенная в преднайденном материале, — форма, которая из-за ограниченного содержания цели также представляет собой случайное определение. Достигнутая цель есть поэтому лишь некий объект, который в свою очередь представляет собой средство или материал для других целей и т. д. до *бесконечности*.

§ 212 [398]

В реализации цели происходит *в себе* следующее: снимается *односторонняя* субъективность и видимость наличия противостоящей ей объективной самостоятельности. Овладевая средством, *понятие* полагает себя как *в себе* сущую сущность объекта; *в себе* самостоятельность объекта испарилась уже в механическом и химическом процессах, а в их протекании под господством цели снимается *видимость* этой самостоятельности, снимается *противопоставляющее себя понятию* отрицательное. Но уже в том обстоятельстве, что осуществленная цель определена только как средство и материал, этот объект сразу же положен как нечто в себе ничтожное, как нечто лишь идеальное. Тем самым исчезла также противоположность между *содержанием* и *формой*. Так как цель, снимая определения формы, смыкает себя с собой, то форма положена как *тождественная* с собой, положена, следовательно, как содержание, так что *понятие* как *деятельность формы* имеет *содержанием* лишь *себя*. Таким образом, этим процессом *положено* вообще то, чем было *понятие* цели, — *в себе сущее* единство субъективного и объективного положено теперь как *для себя сущее единство*, положена *идея*.

С. ИДЕЯ

§ 213 [399] *

Идея есть истина *в себе и для себя, абсолютное единство понятия* и *объективности*. Ее идеальное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть лишь раскрытие само-

го понятия в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму (Gestalt) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней.

Примечание. Дефиниция *абсолютного*, согласно которой оно есть *идея*, сама абсолютна. Все предыдущие дефиниции приходят к этой. Идея есть *истина*, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию, а не в соответствии внешних предметов моим представлениям; последнее есть лишь *правильное* представление, которое я, данное лицо, составляю себе. В идее не идет дело ни об «этом», ни о представлениях, ни о внешних предметах. Но также *все* действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и обладает своей истинностью посредством и в силу идеи. Единичное бытие представляет собой какую-либо сторону идеи; последней нужны поэтому еще другие действительности, которые в качестве особенных обладают видимостью самостоятельного устойчивого существования. Лишь во всех них вместе и в их отношениях друг с другом реализуется понятие. Единичное, взятое для себя, не соответствует своему понятию; эта ограниченность его наличного бытия составляет его *конечность* и ведет к его гибели.

Идею не следует понимать как идею *о чем-то*, точно так же как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие. Абсолютное есть всеобщая и *единая* идея, которая в акте *суждения* (als urteilend) обособляет себя в *систему* определенных идей, которые, однако, по своей природе не могут не возвратиться в единую идею, в их истину. В силу этого суждения идея *вначале* (zunächst) есть лишь единая, всеобщая *субстанция*, но в своей развитой, подлинной действительности она есть *субъект* и, таким образом, дух.

Идею, поскольку она не имеет своей исходной и опорной точки некоторого отдельного *существования*, часто принимают за чисто формально-логическое. Такое понимание следует предоставить тем точкам зрения, для которых существующая вещь и все дальнейшие, еще не достигшие идеи определения, имеют значение так называемых *реальностей* и подлинных *действительностей*. Точно так же ложно представление, будто идея лишь *абстрактна*. Она, конечно, абстрактна, но лишь постольку, поскольку все *неистинное* в ней исчезает; но в самой себе она существенно *конкретна*, ибо она есть свободное, самоопределяющееся и, следовательно, определяющее себя к реальности понятие. Она была бы формально-абстрактной лишь в том случае, если бы мы брали по-

нятие, представляющее собой ее принцип, как абстрактное единство, а не так, как оно есть на самом деле — *отрицательное возвращение* его в *самое себя* и *субъективность*.

§ 214 [402] *

Идея может быть постигнута как *разум* (это истинно философский смысл понятия «разум»), далее, как *субъект-объект*, как *единство идеального* и *реального*, *конечного* и *бесконечного*, *души* и *тела*, как *возможность, которая в себе самой имеет свою действительность,* как то, *природа* чего может быть понята *только как существующая,* и т. д.; в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их *бесконечном* возвращении и тождестве в себе.

Примечание. Рассудок легко может показать, что все, что высказывается об идее, в себе *противоречиво*. Однако по всем пунктам ему можно воздать той же монетой, или, вернее, по всем пунктам ему уже воздано в идее той же монетой. Эта работа есть работа разума, которая, разумеется, не так легка, как работа рассудка. Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылущено из последнего; что конечное лишь конечно и есть прямая противоположность бесконечного, а следовательно, не может быть тождественно с последним, и т. д. по отношению ко всем определениям, — то логика показывает как раз противоположное, а именно: что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным, и т. д. не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей.

Когда рассудок критикует идею, его критика оказывается двойным недоразумением. *Во-первых*, *крайние члены* идеи, какова бы ни была форма, в которой они выражены, поскольку они заключены в последней *в их единстве*, берутся рассудком еще в том смысле и определении, которые не есть конкретное единство, берутся как *абстракции*, нахо-

дящиеся вне идеи. Не менее велико рассудочное непонимание их *отношения* даже тогда, когда оно уже явно положено; так, например, рассудок не принимает во внимание даже характера *связки* в суждении, высказывающей о единичном, о субъекте, что единичное есть столь же не единичное, а всеобщее. Рассудок, *во-вторых*, считает *свою* рефлексию, согласно которой тождественная с собой идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие, — эту свою рефлексию рассудок считает *внешней* рефлексией, не входящей в саму идею. На самом же деле это не есть особая премудрость рассудка, ибо сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различенного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, самоперемещением в *абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и *разум*. Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различенное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продуктов и приводит его обратно в единство. Так как это двойное движение не отделено, не отличено друг от друга ни во времени, ни каким-либо другим образом (иначе это движение было бы в свою очередь лишь абстрактным рассудком), то оно есть вечное созерцание самого себя в другом; оно есть понятие, которое в своей объективности *осуществило само себя*; объект, который есть *внутренняя целесообразность*, существенная субъективность.

Различные способы понимания идеи — понимание ее как единства идеального и реального, *конечного* и *бесконечного*, *тождества* и *различия* (der Differenz) и т. д. — более или менее *формальны*, так как они обозначают какую-нибудь ступень *определенного* понятия. Только само понятие свободно и есть истинно *всеобщее*; в идее поэтому его *определенность* есть также лишь оно само, есть некая объективность, в которой оно как всеобщее продолжает себя и в которой оно обладает лишь своей собственной, тотальной определенностью. Идея есть *бесконечное суждение*, каждая из сторон которого есть самостоятельная тотальность, и именно благодаря тому, что каждая из них завершается, она одновременно переходит в другую. Ни одно из иначе определенных понятий не есть эта завершенная в своих обеих сторонах тотальность как само *понятие* и *объективность*.

§ 215 [404] *

Идея существенно есть *процесс*, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку оно есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично. Идея есть процесс (der Verlauf), в котором понятие как всеобщность, которая есть единичность, определяет себя к объективности и к противоположности этой объективности, и эта внешность, имеющая понятие своей субстанцией, благодаря своей имманентной диалектике возвращает себя обратно в *субъективность*.

Примечание. Так как идея есть a) *процесс*, то выражение «Абсолютное есть *единство* конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д.», как мы часто указывали, ошибочно, ибо слово «единство» выражает абстрактное, остающееся *спокойным* тождество. Так как она есть b) *субъективность*, то указанное выражение вдвойне ошибочно, ибо вышеуказанное единство выражает только *в себе* истинного единства, только *субстанциальное* последнего. Бесконечное представляется, таким образом, лишь тем, что *нейтрализовано* посредством конечного, субъективное — посредством объективного, мышление — посредством бытия. Но в *отрицательном* единстве идеи бесконечное переходит пределы конечного, мышление — пределы бытия, субъективность — пределы объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность, и вследствие этого следует различать между этим единством и идеей как *субстанцией*, так же как следует различать между этими *переходящими пределы* субъективностью, мышлением, бесконечностью и *односторонними* субъективностью, мышлением, бесконечностью, до которых идея себя низводит, когда она судит и определяет.

a. Жизнь

§ 216 [405]

Непосредственная идея есть *жизнь*. Понятие реализовано как душа в некотором *теле*, по отношению к внешности (Äußerlichkeit) которого душа есть непосредственно соотносящаяся с собой *всеобщность*. Душа есть также его *обособление*, так что тело не выражает никаких других различий, кроме тех различий, которые следуют из определений его по-

нятия. Наконец, душа есть *единичность* как бесконечная отрицательность, она есть диалектика своей внеположной объективности, которая из видимости самостоятельного существования возвращается обратно в субъективность, так что все члены суть друг для друга мимолетные *средства*, равно как и мимолетные цели. Точно так же жизнь, будучи *первоначально* обособлением, кончает тем, что представляет собой *отрицательное для-себя*-сущее единство, и смыкается в диалектике своей телесности лишь с самой собой. Таким образом, жизнь существенно есть нечто *живое*, а со стороны своей непосредственности она есть «*это*» *единичное* живое существо. Конечность в этой сфере имеет то определение, что вследствие непосредственности идеи душа и тело *отделимы* друг от друга; это составляет смертность живых существ. Но лишь поскольку живое существо мертво, эти две стороны идеи представляют собой различные *составные части*.

§ 217 [406]

Живое существо есть умозаключение, моменты которого суть в себе самих также системы и умозаключения (§ 198, 201, 207). Они, однако, суть деятельные (tätige) умозаключения, процессы, и в субъективном единстве живого существа они представляют собой только *один* процесс. Живое существо есть, таким образом, процесс своего смыкания с самим собой, проходящего через *три процесса*.

§ 218 [406]

1) Первый составляет процесс живого существа, совершающийся *внутри него*. В этом процессе живое существо само раскалывается и делает свою телесность своим объектом, своей *неорганической* природой. Последняя как относительно внешнее вступает в самой себе в различие и противоположность своих моментов, которые жертвуют друг другом, ассимилируют друг друга и сохраняются, продуцируя себя. Эта деятельность членов представляет собой, однако, лишь деятельность единого субъекта, в которую возвращаются их произведения, так что в этой деятельности продуцируется только субъект, т. е. он себя лишь репродуцирует.

§ 219 [407]

2) Но *суждение* (das Urteil) понятия как свободное переходит к тому, чтобы отпустить от себя *объективное* как некую самостоятельную тотальность, и отрицательное отношение живого существа с собой как *непосредственная* единичность образует предпосылку противостоящей ему неорганической природы. Так как это отрицательное живого существа есть тем не менее момент понятия самого живого существа, то оно существует в последнем, в этом одновременно конкретном всеобщем как недостаток. Диалектика, которая снимает объект как *в себе* ничтожный, есть деятельность уверенного в себе живого существа, которое, следовательно, в *этом процессе борьбы с неорганической природой* тем самым *само себя сохраняет, развивает* и *объективирует*.

§ 220 [408]

3) Так как живой индивидуум, ведущий себя в своем первом процессе как субъект и понятие в самом себе, ассимилирует во втором процессе свою внешнюю объективность и, таким образом, полагает *в самом себе* реальную определенность, то он есть теперь *в себе род*, субстанциальная всеобщность. Обособление последней есть отношение субъекта к *другому субъекту*, принадлежащему к его роду, и суждение есть отношение рода к этим взаимно определенным индивидуумам. Это — *различие полов*.

§ 221 [408]

Процесс *рода* приводит его к *для-себя-бытию*. Так как жизнь еще есть непосредственная идея, то продукт этого процесса распадается на две стороны. С *одной* стороны, живой индивидуум вообще, который вначале предпосылался как непосредственный, теперь выступает как *опосредствованный* и *порожденный*. Но с *другой* стороны, живая *единичность*, которая вследствие своей первой *непосредственности* относится *отрицательно* к всеобщности, поглощается последней как властвующей над нею силой.

§ 222 [408]

Но идея жизни освободилась тем самым не только от какого-либо (особенного) *непосредственного* «этого», но также от этой первой непосредственности вообще. Она, таким образом, приходит *к себе*, к своей *истине*; она вступает в *существование как свободный род для самого себя.* Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа.

b. Познание

§ 223 [409]

Идея существует свободно *для себя* постольку, поскольку имеет стихией *своего существования* всеобщность, или, иначе говоря, поскольку сама объективность существует как понятие, поскольку идея делает себя своим предметом. Ее субъективность, определившаяся во всеобщности, есть *чистое различение внутри* нее, есть созерцание, не покидающее этой тождественной всеобщности. Но как определенное различение она есть дальнейшее *суждение*, в котором она как тотальность отталкивает себя от себя и *предполагает* себя вначале *внешним универсумом*. Это два суждения, которые *в себе* тождественны, но еще не *положены* как тождественные.

§ 224 [409]

Отношение этих двух идей, которые *в себе* или как жизнь тождественны, есть, таким образом, *относительное* отношение, что и составляет определение *конечности* в этой сфере. Это есть *рефлективное отношение*, так как различение идеи в ней самой есть лишь *первое* суждение, *предполагание* (das Voraussetzen) еще не есть *полагание* (Setzen), и поэтому для субъективной идеи объективная идея есть *преднайденный* непосредственный мир, или, иначе говоря, идея как жизнь пока что существует в явлении *единичного существования*. Вместе с тем, поскольку это суждение есть чистое различение *внутри* самой идеи (см. предшествующий параграф), поскольку она *для себя* есть она сама и *ее другое*, постольку она есть *уверенность* в *в-себе*-сущем тождестве этого объек-

тивного мира с нею. Разум подходит к миру с абсолютной верой, что он в состоянии положить тождество и возвести свою уверенность в *истину*; он подходит к миру еще и со стремлением положить в качестве ничтожной ту противоположность, которая *в себе* ничтожна *для него*.

§ 225 [409]

Этот процесс есть вообще познание. В единой деятельности познания *в себе* снимается противоположность, снимается односторонность субъективности вместе с односторонностью объективности. Но это снятие совершается сначала лишь *в себе*. Процесс как таковой сам поэтому непосредственно заражен конечностью этой сферы и распадается на *двоякое*, положенное как различное, движение стремления разума. С одной стороны, разум стремится снять односторонность *субъективности* идеи посредством принятия (der Aufnahme) *сущего* мира в себя, в субъективное представление и мышление и наполнить, таким образом, абстрактную уверенность в себе этой признаваемой истиной объективностью как *содержанием*; и, наоборот, разум стремится снять *односторонность* объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру признается здесь лишь *видимостью*, собранием случайностей и ничтожных в себе образов, стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством *внутреннего* содержания субъективного, которое здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, *познание как таковое — теоретическая* деятельность идеи; второе стремление есть стремление добра к своему осуществлению — *воля, практическая* деятельность.

α) *Познание*

§ 226 [410]

Всеобщая конечность познания, заключающаяся в суждении, представляющем собой *предпосылку* противоположности (§ 224) — предпосылку, которой явно противоречит сама деятельность познания, — эта всеобщая конечность познания определяется ближе по своей собствен-

ной идее, так что моменты конечного познания получают форму отличных друг от друга видов познания, и, поскольку эти моменты самостоятельны, постольку они находятся между собой в отношении рефлексии, а не в отношении понятия. Ассимиляция материала как чего-то данного представляется поэтому *принятием* его в остающиеся вместе с тем *внешними* ему определения понятия, которые также и в отношении друг друга выступают в форме различности (der Verschiedenheit). Это — разум, действующий в форме *рассудка*. Истина, к которой приходит это познание, есть поэтому также лишь *конечная* истина; бесконечная истина понятия фиксируется для этого познания как только *в-себе*-сущая цель, как нечто для него *потустороннее*. Но это познание находится в своей внешней деятельности под руководством понятия, и определения понятия составляют внутреннюю нить его поступательного движения.

§ 227 [411]

Так как конечное познание исходит из предпосылки, что *различное* (das Unterschiedene) есть нечто преднайденное, противостоящее ему сущее, многообразные *факты* внешней природы или сознания, то оно 1) ближайшим образом имеет формой своей деятельности *формальное тождество* или *абстракцию* всеобщности. Эта деятельность состоит поэтому в разложении данного конкретного, обособлении его различий и сообщении им формы *абстрактной всеобщности*. Или, иными словами, она состоит в том, что оставляет конкретное как *основание* и посредством абстрагирования от кажущихся несущественными особенностей выделяет некое конкретное всеобщее, *род* или силу и закон. Это — *аналитический метод*.

§ 228 [412]

Эта *всеобщность* есть 2) также некая *определенная* всеобщность. Деятельность познания проходит здесь через моменты понятия, которое существует в конечном *познании* не в своей бесконечности, а есть *рассудочно определенное понятие*. Введение предмета в формы этого понятия есть *синтетический метод*.

§ 229 [412]

aa) Предмет, которому познание придало форму определенного понятия вообще, так что полагаются, таким образом, его *род* и его всеобщая *определенность*, есть *дефиниция*. Материал и обоснование последнего доставляется аналитическим методом (§ 227). Определенность, однако, должна быть лишь неким *признаком*, т. е. должна служить помощью внешнему, лишь субъективному познанию.

§ 230 [413]

bb) Указанием на второй момент понятия, на определенность всеобщего как на *обособление*, является *разделение*, исходящее из какой-нибудь внешней точки зрения.

§ 231 [414] *

cc) В *конкретной единичности*, в которой простая определенность, выраженная в дефиниции, рассматривается как *отношение*, предмет есть синтетическое отношение различных определений, есть некая *теорема*. Так как эти определения различны, то их тождество есть *опосредствованное* тождество. Добывание материала, образующего средние члены, есть *конструкция*, и само опосредствование, из которого для познания вытекает необходимость указанного отношения, есть *доказательство*.

Примечание. Согласно обычным указаниям относительно характера различия между синтетическим и аналитическим методами, использование того или другого метода кажется в общем и целом делом произвольного выбора. Если мы в качестве *предпосылки* возьмем конкретное, которое, согласно синтетическому методу, представляется *результатом*, то мы можем из этого конкретного путем анализа вывести те абстрактные определения, которые составляют *предпосылки* доказательства и *материал* для него. Алгебраические дефиниции кривых линий суть *теоремы* в геометрическом рассуждении, и точно так же из теоремы Пифагора, взятой как дефиниция прямоугольного треугольника, можно было бы вывести путем анализа те теоремы, которые в геометрии были доказаны раньше, с тем чтобы из них вывести теоре-

му Пифагора. Произвольность выбора основана на том, что как один, так и другой метод исходит из *внешней предпосылки*. Согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирически-конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предпослать их в синтетическом методе в качестве дефиниций.

Что эти методы, столь существенные и увенчивающиеся таким блестящим успехом в их собственной области, не годятся для философского познания, это само собою ясно, так как они исходят из предпосылок и познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством. У *Спинозы*, который больше других применял геометрический метод, и применял его именно для вывода *спекулятивных* понятий, формализм этого метода сразу бросается в глаза. Философия Вольфа, которая развила этот метод до крайнего педантизма, является также и по своему содержанию метафизикой рассудка.

Прежние злоупотребления формализмом этих методов в философии и науках заменились в новейшее время злоупотреблением так называемой *конструкцией*. Кант пустил в ход представление, что математика *конструирует свои понятия*; это означало лишь то, что математика имеет дело *не с понятиями*, а с абстрактными определениями *чувственных созерцаний*. Таким образом, стали называть *конструкцией понятий* указание на подхваченные из *восприятия чувственные* определения с исключением понятия и дальнейший формалистический способ классификации философских и научных предметов в форме таблиц, согласно принятой наперед схеме, причем классификация все же остается произвольной. На заднем плане здесь, конечно, маячит смутное представление об *идее*, о единстве *понятия* и *объективности*, а также смутное представление о том, что идея конкретна. Но эта игра и так называемое конструирование далеко не представляет собой того единства, которым является лишь *понятие* как таковое, и столь же мало чувственно-конкретное созерцание представляет собой конкретное разума и идеи.

Впрочем, так как *геометрия* имеет дело с *чувственным*, но *абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения; поэтому только в геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути,

геометрия также наталкивается в конце концов на *несоизмеримые* и *иррациональные* величины, где она, если она хочет пойти дальше по пути спецификации (im Bestimmen), вынуждена *выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь, так же как и в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*. Другие науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка (а это бывает с ними необходимо и часто, ибо их предметом не являются простые определения пространства или числа), находят легкий способ выйти из затруднения. Они прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются (а это нужное им часто оказывается противоположностью предыдущих определений), извне, из области представления, мнения, восприятия или из каких-нибудь других источников. Благодаря тому что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его отношения к содержанию, оно может не заметить того, что, двигаясь по пути дефиниций, делений и т. д., оно руководится необходимостью *определений понятия*. И по этой же причине оно не замечает, что дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не знает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы, и продолжает грубо применять их там, где они уже неприменимы.

§ 232 [416]

Необходимость, которую конечное познание порождает в *доказательстве*, есть сначала некая внешняя необходимость, предназначенная лишь для субъективного разумения. Но в необходимости как таковой конечное познание само покинуло свою предпосылку и исходный пункт, состоящий в том, что содержание конечного познания есть нечто *преднайденное* и *данное*. Необходимость как таковая есть в себе соотносящее себя с собой понятие. Субъективная идея в себе, таким образом, пришла к в-себе и для-себя определенному, к *не-данному* и потому *имманентному* ей как *субъекту*. Она переходит к *идее воления*.

β) *Воление*

§ 233 [417]

Субъективная идея как в себе и для себя определенное и равное самому себе простое *содержание* есть *благо* (das Gute). Его стремление реализовать себя в противоположность идее *истины* ставит себе задачей определить преднайденный мир согласно своей цели. Это *воление*, с одной стороны, уверено в *ничтожности* преднайденного объекта, а с другой — оно как конечное предпосылает цель блага как лишь *субъективную* идею и предполагает, что объект обладает *самостоятельностью*.

§ 234 [417]

Конечность этой деятельности заключается поэтому в том *противоречии*, что в противоречащих себе определениях объективного мира *цель блага* столь же осуществляется, сколь и не осуществляется, что эта цель столь же полагается как существенная, сколь и как несущественная, как действительная и одновременно как лишь возможная. Это противоречие представляет собой *бесконечный прогресс* осуществления блага, и в этом бесконечном прогрессе благо фиксировано лишь как некое *долженствование*. Но *формально* это противоречие исчезает благодаря тому, что деятельность снимает субъективность цели и, следовательно, снимает и объективность, снимает противоположность, благодаря которой оба конечны. И она снимает односторонность не только этой субъективности, а субъективность вообще, ибо *другая* такая субъективность, т. е. *новое* порождение противоположности, не отличается от той субъективности, которая предполагается прошлой, снятой. Это возвращение в самое себя есть вместе с тем *воспоминание* самого *содержания*, которое есть благо и в себе сущее тождество сторон, воспоминание о предпосылке теоретического отношения (§ 224), о том, что объект есть в нем субстанциальное и истинное.

§ 235 [419]

Истина блага, таким образом, *положена* как единство теоретической и практической идеи, единство, означающее, что благо достигнуто

в себе и для себя, что объективный мир есть в себе и для себя идея и вместе с тем вечно полагает себя как *цель* и получает свою действительность благодаря деятельности. Эта жизнь, возвратившаяся к себе из различенности (der Differenz) и конечности познания и ставшая благодаря деятельности понятия тождественной с ним, есть *спекулятивная, или абсолютная, идея.*

c. Абсолютная идея

§ 236 [419]

Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, *абсолютная* и *полная истина*, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в *качестве* мыслящей, *логической* идеи.

§ 237 [419]

Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть *чистая форма* понятия, которая *созерцает свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное *содержание*, поскольку она есть идеальное (ideelle) различение самой себя от себя, и одно из этих различенных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система *логического*. В качестве *формы* на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (der Währung) ее моментов.

§ 238 [421] *

Моментами спекулятивного метода являются: α) *начало*, и это начало есть *бытие*, или *непосредственное*; оно непосредственно по той простой причине, что оно есть начало. Но, рассматриваемое со стороны спекулятивной идеи, оно есть ее *самоопределение*, которое как абсолютная отрицательность или движение понятия *производит перводеление*

(urteilt) и полагает себя как отрицание самого себя. *Бытие*, которое представляется началу как таковому абстрактным утверждением, есть, таким образом, наоборот, *отрицание, положенность*, опосредствованность вообще и предположенность. Но как отрицание *понятия*, которое в своем инобытии всецело тождественно с самим собой и есть уверенность в самом себе, оно есть понятие, еще не положенное как понятие, или понятие *в себе*. Это бытие как еще неопределенное, т. е. лишь в себе, или непосредственно определенное понятие, есть столь же и *всеобщее*.

Примечание. Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия; это начало *аналитического* метода конечного познания; в смысле всеобщности это начало есть начало синтетического метода конечного познания. Но так как логическое есть непосредственно столь же всеобщее, сколь и сущее, столь же предположенное понятием, сколь и непосредственное, то его начало есть столь же синтетическое, сколь и аналитическое начало.

§ 239 [422] *

β) *Поступательное движение* есть положенное *суждение* идеи. Непосредственное всеобщее как понятие в себе есть диалектика, состоящая в том, что оно свою непосредственность и всеобщность низводит в самом себе на степень момента. Таким образом, полагается то, что есть *отрицательного* в начале или первое в его *определенности*; оно есть *для единого*, есть *отношение* различенных — *момент рефлексии*.

Примечание. Это поступательное движение столь же *аналитично*, сколь и *синтетично*; аналитично, так как имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; синтетично, так как в этом понятии это различие еще не было положено.

§ 240 [422]

Абстрактная форма поступательного движения есть в бытии некое *другое* и переход в некое *другое*, в сущности — *видимость в противоположном*, в понятии — отличие *единичного* от *всеобщности*, которая как таковая *продолжается* в отличное от нее определение и тождественна с этим отличным от нее.

§ 241 [422]

Во второй сфере понятие, которое было вначале сущим в себе, достигло *видимости*, и, таким образом, оно *в себе* уже есть *идея*. Развитие этой сферы становится возвращением в первую сферу, подобно тому как развитие первой сферы есть переход во вторую; лишь благодаря этому двойному движению различию воздается должное, так как каждая из двух различенных сфер, рассмотренная сама по себе, завершается в тотальности и в этой-то завершенной тотальности деятельно приводит себя к единству с отличной от нее сферой. Лишь самоснятие (das Sichaufheben) односторонности *обеих в них самих* не дает единству стать односторонним.

§ 242 [423]

Вторая сфера развивает отношение различенных в то, что оно есть вначале, в *противоречие* в самом себе. Это противоречие, которое выступает в виде *бесконечного прогресса*, разрешается γ) в *конечный* результат, в котором небезразличное различенное (das Differente) положено как то, что оно есть в понятии. Оно есть отрицание первого, и как тождество с первым оно есть отрицательность самого себя. Оно есть, следовательно, единство, в котором эти оба имеются как идеальные, а моменты как снятые, т. е. вместе с тем как сохраненные. Понятие, которое, таким образом, исходя из своего *в-себе-бытия* посредством своей дифференции (Differenz) и снятия ее приходит к тому, что смыкается с самим собой, и есть *реализованное* понятие, т. е. понятие, содержащее *положенность* своих определений в своем *для-себя-бытии*. Оно есть *идея*, для которой вместе с тем как для абсолютно первого (в методе) этот конечный результат состоит лишь в *исчезновении видимости*, что начало есть нечто непосредственное, а она есть некий результат; реализованное понятие есть познание того, что идея есть единая тотальность.

§ 243 [423]

Метод, таким образом, есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания, от которого он отличается лишь постольку, поскольку моменты *понятия* также и в *себе самих* приходят в своей определенности

к тому, чтобы обнаружиться как тотальность понятия. Тем самым определенность, или содержание, приводит себя вместе с формой обратно к идее, и, таким образом, идея представляет собой *систематизированную* тотальность, которая есть лишь *одна* идея, особенные моменты которой столь же суть *в себе*, сколь и порождают благодаря диалектике понятия простое *для-себя-бытие* идеи. Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет.

§ 244 [424]

Идея, сущая *для себя*, *рассматриваемая* со стороны этого своего *единства* с собой, есть *созерцание*, и созерцающая идея есть *природа*. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная *свобода* идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни *светиться видимостью* (scheinen) в себе, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею как свою видимость (Widerschein), решается *из самое* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы.

Часть II
Философия природы

ВВЕДЕНИЕ

Способы рассмотрения природы

§ 245 [12]

Практически человек относится к природе, когда он смотрит на нее как на нечто непосредственное и внешнее [11], причем он сам выступает как непосредственно внешний и, следовательно, чувственный индивидуум, который, однако, даже в качестве такового с полным правом ведет себя по отношению к предметам природы как их *цель*. Рассмотрение последних со стороны этого отношения представляет собой финально-*телеологическую* точку зрения (§ 205). Этот взгляд основывается на правильной предпосылке (§ 207—211), что природа не содержит абсолютной конечной цели в самой себе. Но когда этот способ рассмотрения исходит из особенных *конечных* целей, то, с одной стороны, он делает предпосылкой то случайное содержание, которое даже для себя оказывается незначительным и пустым. С другой стороны, отношение цели требует более глубокого способа понятия, чем тот, который видит в ней внешние и конечные отношения, — способа рассмотрения понятия, которое по своей природе вообще имманентно и, значит, имманентно природе как таковой.

§ 246 [14] *

То, что теперь называют *физикой*, называлось раньше *философией природы*, и есть как раз *теоретическое*, а именно *мыслительное* рассмотрение природы. Оно, с одной стороны, не исходит из определений, внешних природе, каковыми являются вышеуказанные цели, а, с другой — стремится к познанию природного *всеобщего, определенного* одновременно в себе, — сил, законов, родов, — содержание которых, далее, не есть голый агрегат, а должно быть приведено к порядкам, классам, приведено в организованное целое.

Так как философия природы представляет собой *постигающее в понятиях* рассмотрение природы, то она имеет своим предметом то же *всеобщее*, но взятое для себя, и рассматривает это последнее в его собственной, *имманентной необходимости* — согласно самоопределению понятия.

Примечание. Об отношении философии к эмпирическим наукам мы уже говорили в общем введении [18]. Философия не только должна согласоваться с опытным познанием природы, но само *возникновение* и *развитие* философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику. Но одно — ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь науки и другое — сама эта наука. В последней эти предварительные стадии не могут уже играть роль основания, им должна быть здесь необходимость понятия. Мы уже упомянули раньше, что в ходе философского обоснования предмет должен быть дан не только со стороны его *понятийного определения*, но и со стороны того *эмпирического* явления, которое соответствует данному определению, должно быть доказано, что это эмпирическое явление действительно соответствует данному определению. По отношению к необходимости содержания это, однако, не означает ссылки на опыт. Еще менее допустима ссылка на то, что получило название *созерцания* и что обычно является не чем иным, как способом действия представления и фантазии (а также и сумасбродства) по *аналогиям*, которые могут быть то более случайными, то более значительными, но выражают в предметах лишь *внешние* определения и схемы (§ 231, примечание) [19].

Понятие природы

§ 247 [25]

Предшествующее размышление привело нас к заключению, что природа есть идея в форме *инобытия*. Так как *идея*, таким образом, существует как отрицание самой себя, или, иначе говоря, как *внешняя себе*, то природа не просто есть внешнее по отношению к этой идее (и к ее субъективному существованию, к духу), но *характер внешности* составляет определение, в котором она существует как природа.

§ 248 [29] *

В этой внешности (Äußerlichkeit) определения понятия имеют видимость *равнодушного существования* и *разрозненности* по отношению друг к другу; понятие поэтому есть здесь нечто внутреннее.

Природа тем самым являет в своем наличном бытии не свободу, а *необходимость* и *случайность*.

Примечание. Мы не должны поэтому обожествлять природу со стороны ее определенного существования, которое именно и является природой; не должны отдавать предпочтения солнцу, луне, животным, растениям и т. п. как божьим творениям перед делами и событиями человеческими. *В себе*, в идее природа божественна, но в таковой, какова она есть, ее бытие не соответствует ее понятию, она является скорее *неразрешенным противоречием*. Ее своеобразие состоит в ее *положенности*, отрицательности; древние понимали вообще *материю* как non-ens. Таким образом, природа была объявлена также и *отпадением* идеи от самой себя, потому что идея в этой форме внешности, не адекватна самой себе. Лишь тому сознанию, которое сначала само внешне и, следовательно, непосредственно, т. е. *чувственному* сознанию, природа представляется первым, непосредственным, сущим. Так как она, однако, есть изображение *идеи* хотя и в форме внешности, то можно и должно удивляться проявленной в ней премудрости божьей. Но если *Ванини*[38] говорит, что достаточно соломинки, чтобы познать бытие бога, то мы должны сказать, что всякое представление духа, наихудшая его фантазия, игра его случайного каприза, каждое его слово являются более превосходным основанием познания существования бога, чем какой бы то ни был отдельный предмет природы. В природе не только игра форм носит характер иррегулярной, безудержной случайности, но и каждой форме, взятой самой по себе, недостает своего собственного понятия. Высшей ступенью, до которой природа поднимается в своем наличном бытии, является *жизнь*, но в качестве лишь природной идеи последняя предоставлена власти неразумности, внешних условий, и индивидуальная жизненность в каждый данный момент ее существования перепутана с другой, чуждой ей единичностью; напротив, в каждом духовном проявлении содержится момент свободного всеобщего отношения с самим собой.

Таким же недоразумением является то, что духовное ставится вообще ниже, чем предметы природы, что *произведения человеческого искусства* ставятся ниже произведений природы потому, что в первых материал необходимо должен быть заимствован извне, а затем еще и потому, что эти произведения — не живые. Как будто духовная форма не содержит в себе более высокой жизненности и не является более до-

стойной духа, чем природная форма, как будто вообще форма не выше материи и во всем нравственном то, что можно называть материей, также не принадлежит всецело духу [39]; как будто в природе более высокое, живое также не заимствует своей материи извне. Далее, указывают как на преимущество природы на то, что при всей случайности ее отдельных экземпляров она все-таки верна вечным законам; но ведь этим вечным законам остается верным также и царство самосознания. В вере уже получило признание то обстоятельство, что событиями человеческой жизни управляет промысел божий. Или, может быть, скажут, что определения этого промысла в области событий человеческой жизни лишь случайны и неразумны? Но если духовная случайность, *произвол*, доходит до *зла*, то и последнее все же представляет собой нечто бесконечно высшее, чем совершающееся согласно законам движение светил или невинность растений [40], ибо то, что таким образом уклоняется от правильного пути, все же остается духом.

§ 249 [33] *

Природа должна быть рассмотрена как *система ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет *естественного* (natürlich) процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие. Но в природе понятие представляет собой отчасти лишь некое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. *Экзистирующая* метаморфоза поэтому ограничена лишь областью живых существ.

Примечание. Древняя, а также новейшая философия природы исходили из неудачного представления, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактическим порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в *тьму* давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы сделать его более *ясным* для нас. В действительности же природе как раз свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. Диалекти-

ческое же понятие, сообщающее поступательное движение *ступеням*, является внутренним в них. Мыслительное рассмотрение должно воздержаться от такого рода туманных, чувственных в своей основе представлений, как, например, представление о так называемом *происхождении* растений и животных из воды или представление о *происхождении* более развитых животных организаций из низших и т. д. [46]

§ 250 [37] *

Противоречие идеи, поскольку она в качестве природы является внешней самой себе, состоит, точнее, в противоречии между порождаемой понятием *необходимостью* ее образований, их разумного определения в органической тотальности, с одной стороны, и их безразличной случайностью и неопределимой незакономерностью — с другой. Случайность и извне-определяемость торжествуют победу в сфере природы [51]. Больше всего этой случайности в царстве конкретных индивидуальных образований, которые, однако, как предметы природы являются вместе с тем лишь *непосредственно* конкретными. *Непосредственно* конкретное есть именно множество свойств, внеположных и более или менее безразличных друг к другу, вследствие чего именно простая для себя сущая субъективность также равнодушна к этому множеству свойств и предоставляет его внешнему, следовательно, случайному определению. В том-то и состоит *бессилие* природы, что она оставляет определения понятия лишь абстрактными и отдает разработку особенного внешним определяющим моментам [52].

Примечание. Часто восхваляли бесконечное богатство природы, многообразие и даже, что уже совершенно неразумно, случайность, примешивающуюся к внешнему порядку естественных образований, как высшую свободу природы и *ее* божественность или по крайней мере как божественное *в* ней. Мы должны признать характерной особенностью чувственного способа представления то, что оно принимает случайность, произвол, отсутствие порядка за свободу и разумность. Указанное бессилие природы ставит границы философии, и совершенно нелепым является требование, предъявленное разуму, чтобы он постигал такого рода случайности (как это обычно называлось), дедуцировал, конструировал их; предъявляющим такое требование кажется даже, что

они тем более облегчают задачу философии, чем более незначительно и разрозненно то образование, которое они предлагают дедуцировать. *)

Несомненно, что следы определения понятия можно будет проследить в самых частных фактах, однако последние никогда не исчерпываются этим определением. Следы этого поступательного движения и внутренней связи часто будут поражать рассматривающего эти факты, но более всего они будут удивлять или даже казаться невероятными тому, кто привык видеть лишь случайное как в истории природы, так и в истории людей. Но нужно всегда остерегаться, чтобы не принимать таких следов разумности за тотальность определений данного образования: это являлось бы переходом к вышеуказанным аналогиям.

Это бессилие природы сохранить понятие в его конкретных осуществлениях является причиной трудности, а во многих областях прямо невозможности найти путем опытного рассмотрения твердые отличительные признаки классов и порядков. Природа всюду стушевывает существенные границы, создавая промежуточные и неудачные образования, которые всегда являются опровержениями всяких твердых отличительных признаков. Даже в пределах определенных видов (например, в пределах человеческого рода) эти границы стушевываются уродцами; последние, с одной стороны, должны быть причислены к этому виду, но, с другой стороны, лишены тех определений, которые следовало бы рассматривать как существенные особенности данного вида. Для того чтобы мы имели право называть такие создания неудачными, плохими, искаженными, у нас должен иметься для сравнения твердый тип, но его нельзя почерпнуть из опыта, ибо как раз последний и дает нам этих так называемых уродцев, неудачные формы, промежуточные создания и т. д. Такой тип скорее предполагает самостоятельность и достоинство определения понятия.

*) Г-н *Круг* [53] предъявил когда-то философии природы совершенно наивное как с этой, так и с другой стороны требование показать совсем маленький фокус — дедуцировать *только* перо, которым он пишет.

Можно было бы, пожалуй, подать ему надежду, что наука примется за решение этой задачи, за прославление *его* пера, когда подвинется так далеко, что все более важные вопросы на небе и на земле в настоящем и в прошлом будут решены и не останется постичь ничего более важного, чем его перо.

§ 251 [39]

Природа есть *в себе* некое живое целое. Конкретное, ее восхождение по ступеням развития состоит в том, что идея *полагает* себя как то, что она есть *в себе*, или, что то же самое, в том, что она выходит из своей непосредственности и внешности, являющейся *смертью*, и входит *в самое себя*, чтобы сначала стать *живым существом*, а затем снять также и эту определенную форму, в которой она есть лишь жизнь, и породить себя к духовному существованию, которое является истиной и конечной целью природы и подлинной действительностью идеи.

Разделение

§ 252 [40]

Идея как природа обнаруживается:

I. в определении внеположности, в бесконечной *разрозненности*; единство формы является лишь внешним; это единство существует как *идеальное* только в себе и поэтому только как искомое. Это — материя и ее идеальная система — *механика*;

II. в определении особенности, так что реальность полагается с имманентной определенностью формы и существующей в ней дифференциацией; она [реальность] есть некое рефлективное отношение, в-самом-себе-бытие которого есть природная *индивидуальность — физика*;

III. в определении *субъективности*, в которой реальные различия формы столь же сведены вновь к *идеальному* единству, обретшему самое себя и существующему для себя — *органика*.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
МЕХАНИКА [1]

§ 253 [44]

Механика рассматривает:

A. Совершенно абстрактную внеположность — *пространство* и *время*.

B. Она рассматривает *разобщенную* внеположность и ее соотношения в вышеуказанной абстракции — *материю* и *движение*; это составляет предмет *конечной* механики.

C. *Материю* в свободе ее сущего в себе понятия, в *свободном движении*; это составляет предмет *абсолютной механики*.

A. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

a. Пространство

§ 254 [44] *

Первым, или непосредственным, определением природы является абстрактная *всеобщность ее* вне-себя-бытия, его лишенное опосредствования безразличие, *пространство* [2]. Оно есть совершенно идеальная *рядоположность,* потому что оно есть вне-себя-бытие; оно просто *непрерывно*, потому что эта внеположность еще совершенно *абстрактна* и не имеет в себе никакого определенного различия.

Примечание. С давних пор много спорили о природе пространства. Я укажу лишь на *кантовское* определение, согласно которому пространство подобно времени является формой *чувственного созерцания*. И другие философские учения тоже обычно клали в основание воззрение, согласно которому пространство должно рассматриваться лишь как нечто субъективное, существующее только в представлении [3]. Если мы отбросим в сторону то, что в кантовском понятии пространства должно быть отнесено за счет субъективного идеализма и его характерных черт, то останется правильное утверждение, что пространство есть голая форма, т. е. некая *абстракция*, а именно абстракция непо-

средственной внешности. Говорить о пространственных точках так, как будто бы они составляют положительный элемент пространства, мы не имеем права, так как пространство вследствие совершенного отсутствия в нем различия есть лишь возможность, а не *положенность* внеположного бытия и отрицательного, и поэтому оно всецело непрерывно; точка, для-себя-бытие есть поэтому скорее положенное *отрицание* пространства, и именно положенное отрицание пространства в нем самом. Тем самым решается вопрос о бесконечности пространства (§ 100, примечание) [4]. Пространство есть вообще чистое *количество* и является таковым чистым количеством уже не только как логическое определение, а как непосредственно и внешне сущее. Природа начинает поэтому не с качественного, а с количественного, так как ее определение не есть абстрактно первое и непосредственное подобно логическому бытию, а есть по существу уже в самом себе *опосредствованное* внешнее бытие и инобытие.

§ 255 [47] *

Пространство как понятие в себе имеет вообще свои *различия* в себе, [а именно,] α) имеет их прежде всего непосредственно в своем безразличии как лишь *разные*, совершенно лишенные определенности три *измерения* [9].

Примечание. От геометрии нельзя требовать, чтобы она дедуцировала необходимость того факта, что пространство имеет как раз три измерения, поскольку геометрия не является философской наукой и имеет право предполагать, что предмет — пространство с его всеобщими определениями — ему предпослан. Но и в философских учениях никто не думает о том, чтобы обнаружить эту необходимость [10]. Она основана на природе понятия, определения которого, однако, в этой первой форме внеположности — в *абстрактном* количестве — являются лишь совершенно поверхностным и вполне бессодержательным различием. Нельзя поэтому сказать, что отличаются друг от друга *высота, длина* и *ширина,* потому что они лишь *должны* быть отличны друг от друга, но еще не *суть* различия. Остается совершенно неопределенным, должны ли мы называть известное направление высотой, длиной или шириной. *Высота* имеет свое более строгое определение в направленности к центру Земли, но это более конкретное определение не имеет никакого

отношения к природе пространства, взятого для себя. Если даже будем исходить из этого определения, все же остается возможным одно и то же направление называть высотой или глубиной, да и, кроме того, здесь не дано никакого определения длины и ширины, которую также часто называют глубиной.

§ 256 [48] *

β) Но отличие является по существу своему определенным, качественным отличием. Как таковое оно 1) представляет собой прежде всего *отрицание* самого пространства, потому что последнее является непосредственным, лишенным различия вне-себя-бытием, *точкой*. 2) Но отрицание есть отрицание *пространства*, то есть оно само пространственно; точка как именно это отношение, т.е. как снимающая себя, есть *линия*, первое инобытие точки, т.е. ее пространственное *бытие*. 3) Но истиной инобытия является отрицание отрицания. Линия переходит поэтому в *поверхность*, которая, с одной стороны, является чем-то определенным, отличающимся от линии и точки и, следовательно, поверхностью вообще, а с другой стороны, является снятым отрицанием пространства и, значит, восстановлением пространственной тотальности, которая теперь имеет отрицательный момент в ней, — представляет собой *замкнутую поверхность*, обособляющую некоторое *единичное* целое пространство.

Примечание. Что линия не состоит из точек, а поверхность не состоит из линий, это вытекает из их понятия, так как линия есть скорее точка как сущая *вне себя*, а именно как *относящаяся* к пространству и снимающая себя, а поверхность есть точно так же снятая, сущая вне себя линия. Точка представлена здесь как первое и положительное, и мы исходим из нее. Но можно изобразить дело обратным образом, поскольку пространство на самом деле есть положительное, поверхность же есть первое отрицание, а линия — второе отрицание, которое, однако, как второе отрицание есть по своей истине относящееся к себе отрицание, точка. Необходимость перехода остается одной и той же [11]. Во внешнем понимании и дефинировании точки, линии и т. д. не думают об указании на необходимость этого перехода. Однако первый вид перехода реализуется в представлении (но как нечто случайное) при том способе дефиниции, который гласит, что при *движении* точки воз-

никает линия и т. д. [12] Остальные фигурации пространства, рассматриваемые геометрией, суть дальнейшие качественные ограничения некой пространственной абстракции, поверхности, или некоего ограниченного целого пространства. В геометрии встречаются также моменты необходимости, например то, что треугольник представляет собой первую прямолинейную фигуру, что все другие фигуры должны быть сведены к нему или к квадрату, чтобы получить количественную определенность, и т. д. Принципом этих построений является рассудочное тождество, которое приводит фигуры в *правильный вид* и этим обосновывает отношения [13], благодаря чему делается возможным познать последние.

Мимоходом мы можем здесь заметить, что со стороны *Канта* было странным недоразумением утверждать, будто дефиниция *прямой линии*, гласящая, что она есть кратчайшее расстояние между двумя точками, является синтетическим суждением [14], ибо-де мое понятие прямого не содержит в себе признака величины, но только некоторое качество. В этом смысле ведь каждая дефиниция является синтетическим суждением; подлежащее дефиниции — в нашем случае *прямая линия* — есть пока что лишь созерцание или представление, и только определение, что она есть кратчайшее расстояние между двумя точками [15], составляет ее *понятие* (в том виде, в котором оно выступает в такого рода дефинициях, см. § 229). Что *понятие* еще не существует в *созерцании*, это ведь и составляет различие между ними, различие, которое и приводит к требованию, чтобы была дана дефиниция [16]. Но совершенно ясно, что вышеуказанная дефиниция аналитична, так как прямая линия сводится к простоте направления. Простота же, взятая в отношении к *множеству*, дает определение *наименьшего* множества, а это значит здесь — определение наименьшего расстояния [17].

b. Время [19]

§ 257 [51]

Но отрицательность, относящаяся к пространству в качестве точки и развивающая в нем свои определения как линия и поверхность, существует в сфере вне-себя-бытия одновременно и *для себя*; она полагает вместе с тем свои определения в сфере вне-себя-бытия, но при этом являет себя безразличной к спокойной рядоположности точек пространства. Положенная таким образом для себя эта отрицательность есть *время*.

§ 258 [52] *

Время как отрицательное единство вне-себя-бытия есть также нечто всецело абстрактное и идеальное; оно есть бытие, которое, *существуя, не* существует и, *не* существуя, *существует*, — оно есть *созерцаемое* становление. Это означает, что, хотя различия всецело *мгновенны*, т. е. суть непосредственно снимающие себя различия, они, однако, определены как *внешние*, т. е. как *самим себе* внешние.

Примечание. Время подобно пространству есть *чистая форма чувственности*, или *созерцания*, нечувственное чувственное. Но как для пространства, так и для времени не имеет никакого значения различие между объективностью и ее субъективным сознанием. Если бы мы стали применять эти определения к пространству и времени, то мы должны были бы сказать, что первое есть абстрактная объективность, а последнее — абстрактная субъективность. Время есть тот же самый принцип, что «я» = «я» чистого самосознания [21], но время есть это «я» = «я» (или простое понятие) еще во всей его внешности и абстрактности как созерцаемое голое *становление*, чистое в-себе-бытие, взятое всецело в качестве выхождения вне себя.

Время столь же *непрерывно*, как и пространство, ибо оно есть абстрактная, *относящаяся к себе* отрицательность, и в этой абстракции еще нет реального различия.

Во времени, говорят, все *возникает* и *преходит* [22]. Если мы отвлечемся от всего, т. е. от того, что наполняет время, и отвлечемся также и от того, что наполняет пространство, то остается пустое время и пустое пространство, т. е. тогда будут положены нами эти абстракции внешности и мы будем представлять себе, что они обладают для себя существованием. Но не *во* времени все возникает и преходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прехождение, *сущее абстрагирование*, всепорождающий и уничтожающий свои порождения *Кронос* [23]. Верно то, что реальное отлично от времени, но и то, что оно также существенно тождественно с ним. Реальное ограничено, и иное этого отрицания находится *вне* его; в нем, следовательно, определенность *внешня* себе, и отсюда проистекает противоречивость его бытия; абстракция этого внешнего характера, его противоречивости и его беспокойства и является самим временем. Конечное поэтому преходяще и *временно*, ибо оно не есть подобно понятию в самом себе полная отрицательность,

а, хотя и имеет в самом себя последнюю как свою всеобщую сущность, все же неадекватно этой сущности, *односторонне* и поэтому относится к ней как к господствующей над ним *силе*. Понятие же в своей свободно самостоятельно существующей тождественности с собой, как «я» = «я», есть само по себе абсолютная отрицательность и свобода; время не есть поэтому то, что господствует над ним, и понятие также не есть во времени, не есть нечто временное. *Оно*, наоборот, есть власть над временем, которое и есть лишь эта отрицательность, определившаяся как внешность. Поэтому лишь предметы природы подчинены времени, поскольку они конечны; напротив, истинное — идея, дух — *вечно*. Но мы не должны брать понятия вечности отрицательно, не должны понимать ее как отвлечение от времени, не должны думать, что она существует как бы вне последнего, и, разумеется, мы не должны понимать вечность в том смысле, что она наступает *после* времени: этим вечность была бы превращена в будущее, представляющее собой один из моментов времени.

§ 259 [56] *

Измерения времени — *настоящее, будущее* и *прошедшее* — это *становление* внешности как таковой и разрешение этого становления в различия бытия как переходящего в ничто и ничто как переходящего в бытие. Непосредственным исчезновением этих различий в *единичности* является настоящее как «теперь», которое как единичность *исключает*, но вместе с тем вполне *непрерывно* переходит в другие моменты и само есть лишь это исчезновение бытия в ничто и ничто в бытии.

Примечание. Конечное настоящее есть «теперь», фиксированное как *сущее*; оно отлично от *отрицательного*, от абстрактных моментов прошедшего и будущего, так как оно есть конкретное единство, есть, следовательно, утвердительное; но само это бытие есть лишь абстрактное бытие, исчезающее в ничто. Впрочем, в природе, в которой время есть «теперь», дело не доходит до *устойчивого* различия этих измерений друг от друга; эти измерения необходимо существуют лишь в субъективном представлении, в воспоминании и в *страхе* или *надежде*. Но прошедшим и будущим временем как *существующим в природе* является пространство, ибо оно есть время, подвергшееся отрицанию, равно как и наоборот — снятое пространство является ближайшим образом точкой и, развитое для себя, является временем.

Нет *науки о времени* наряду с *наукой о пространстве*, с *геометрией*. Различия времени не обладают тем характером *равнодушия* друг к другу, который и составляет непосредственную определенность пространства; они поэтому не способны составлять фигураций подобно различиям пространства. Этой способности принцип времени достигает лишь тогда, когда время парализуется, когда отрицательность времени низводится рассудком до *единицы*. Эта мертвая единица, в которой мысль достигает вершины внешности, может входить во внешние комбинации, а эти комбинации, фигуры *арифметики*, в свою очередь могут получать определения рассудка, могут рассматриваться как равные и неравные, тождественные и различные.

Можно было бы шире развить мысль о *философской математике* [25], которая познавала бы из понятий то, что обычная математическая наука выводит согласно методу рассудка из определений, принятых как предпосылки. Но так как математика все же есть наука о конечных определениях величины, которые в своей конечности остаются неподвижными и значимыми, но как таковые не должны выходить за эти пределы, то она преимущественно наука рассудка. А так как она способна быть совершеннейшей из рассудочных наук, то следует скорее стремиться сохранить преимущество, которое она имеет перед другими науками этого рода, и не нарушать ее чистоты ни чужеродным ей понятием, ни эмпирическими целями. При этом все же остается несомненным, что понятие обосновывает более определенное осознание как руководящих принципов рассудка, так и порядка и необходимости этого порядка в арифметических операциях [26] и в положениях геометрии [27].

Было бы далее излишним и неблагодарным трудом пользоваться для выражения *мысли* таким неподатливым и неадекватным материалом, как пространственные фигуры и числа, и насильственно трактовать этот материал так, чтобы он подходил для этой цели. Простейшие первые фигуры и числа могут, не вызывая недоразумений, быть применены в качестве *символов* благодаря их простоте; они, однако, всегда оказываются для мысли чужеродным и малоудовлетворительным способом выражения. Первые попытки чистого мышления прибегали к этому крайнему средству: *пифагорейская* система чисел [28] является знаменитым примером такого применения. Но для выражения более богатых понятий эти средства оказываются совершенно недостаточными, так как *внешний* характер их сочетаний и случайность их связи делают

их вообще неадекватными природе понятия и приводят к тому, что становится совершенно неясным, какие из многочисленных отношений, возможных в составных числах и фигурах, должны быть приняты нами во внимание. Да и помимо этого текучесть понятия выдыхается в таком внешнем материале, в котором каждое определение впадает в равнодушную внеположность. Вышеуказанная сомнительность могла бы быть устранена только посредством объяснения. Но тогда существенным выражением мысли явится это *объяснение* [29] и математическая символика окажется бессодержательным излишеством [30].

Другие математические определения, как, например, *бесконечное, его отношения, бесконечно-малое, множители, степени* и т. д., находят свое истинное понятие в самой философии. Было бы совершенно неправильно заимствовать их для последней из математики, в которой они берутся вне понятия (begrifflos) и часто даже бессмысленно. Исправления этих понятий и установления их смысла скорее можно ожидать от философии. Лишь вялость мысли, желая избавиться от труда определения понятий, прибегает к формулам, не являющимся даже непосредственным выражением мысли, и к их уже готовым схемам.

Истинно философской наукой математики как *науки о величинах* была бы наука о *мерах*; но последняя уже предполагает наличие реальных особенностей вещей, а эти особенности существуют лишь в конкретной природе. Вследствие *внешнего* характера величины эта наука была бы, кроме того, самой трудной.

c. Место и движение

§ 260 [59]

Пространство является в самом себе противоречием между равнодушной рядоположностью и не имеющей в себе никаких различий непрерывностью; оно заключает в себе чистое отрицание самого себя и *переход прежде всего во время*. И точно так же время представляет собой непосредственное *падение* в безразличие, в неразличенную внеположность, или в *пространство*, так как его совмещенные в единстве противоположные моменты непосредственно снимают себя [33]. Таким образом, в пространстве отрицательное определение, *исключающая* точка теперь больше уже не является таковой только в себе согласно понятию, она

теперь *положена* и *конкретна* в самой себе благодаря полной отрицательности, которой является время. Такая конкретная точка есть *место* (§ 255 и 256).

§ 261 [60] *

Место как *положенное* тождество пространства и времени есть ближайшим образом также и положенное *противоречие*, которым являются пространство и время, каждое в самом себе. Место представляет собой пространственную и, следовательно, равнодушную *единичность*, и оно является таковой лишь в качестве *пространственного* «теперь», в качестве времени, так что место непосредственно равнодушно к себе как к *этому* месту, внешне себе, является отрицанием себя и неким другим местом. Это *исчезновение* и новое *самопорождение* пространства во времени и времени в пространстве, так что время полагает себя пространственно *как место*, но эта равнодушная пространственность также полагается непосредственно как *временное*, — это исчезновение и новое самопорождение пространства и времени есть *движение*. Но само это становление [35] есть столь же и совпадение в нем противоречия, есть *непосредственно тождественное налично сущее* единство их обоих, *материя*.

Примечание. Переход от идеальности к реальности, от абстракции к конкретному наличному бытию, примером которого служит здесь переход от пространства и времени к той реальности, которая выступает как материя, непостижим для рассудка, представляется ему поэтому всегда внешним и чем-то данным. Обычное представление заключается в том, что рассматривают пространство и время как пустые, безразличные к тому, что их наполняет [36], и все же всегда как наполненные. Это обычное представление принимает, что *пустое* пространство и время *наполняются извне* материей, и, таким образом, оно, с одной стороны, принимает, что материальные предметы равнодушны к пространству и времени, а с другой стороны, что они все же по существу своему носят пространственный и временной характер.

Материю характеризуют следующим образом: α) она *сложна*; это относится к ее абстрактной рядоположности, к пространству. Поскольку, рассматривая ее, абстрагируются от времени и вообще от всякой формы, о ней утверждают, что она вечна и неизменна. И это на самом деле вытека-

ет из того, что абстрагируются от всякой формы; но такого рода материя есть только ложная абстракция. β) Материя *непроницаема* [37] и оказывает *сопротивление*, она есть то, что может быть осязаемо, видимо и т. д. Эти предикаты означают не что иное, как то, что материя отчасти существует для определенного восприятия, вообще *для чего-то другого*, отчасти же существует равным образом и *для себя*. И то и другое является как раз теми определениями, которыми она обладает, будучи именно тождеством пространства и времени, тождеством непосредственной *внеположности* и *отрицательности* или будучи единичностью, сущей *для себя* [38].

Переход идеальности в реальность с очевидностью встречается нам в известных механических явлениях, в том именно факте, что идеальность может занять место реальности и обратно, и это уже вина лишь безмыслия представления и рассудка, если для них из возможности замещения идеальности реальностью и обратно не вытекает их тождество. Так, например, в *рычаге расстояние* может заменить *массу* и наоборот, и определенная величина идеального момента производит то же действие, что и соответствующий реальный момент [39]. В *количестве движения скорость*, которая является лишь количественным соотношением пространства и времени, заменяет собой *массу*, и, наоборот, мы получаем то же самое реальное действие, если мы увеличим массу и соответственно уменьшим скорость. Сам по себе кирпич не убивает человека, а производит это действие лишь благодаря достигнутой им скорости, т. е. человека убивают *пространство* и *время* [40]. Рефлексия дает здесь определение *силы*, которое раз навсегда фиксируется рассудком как нечто последнее и мешает ему спрашивать дальше об отношении между определениями этой силы [41]. И все же рассудок по крайней мере смутно чувствует, что *действие* силы есть нечто реальное, бросающееся в глаза, что в *силе* содержится то же самое, что в ее *проявлении*, и что именно *эта сила* со стороны ее реального проявления достигается благодаря соотношению реальных моментов — пространства и времени [42].

Эту оперирующую без понятия рефлексию характеризует, далее, то, что она рассматривает так называемые силы как *вложенные* в материю, т. е. как то, что первоначально *внешне* ей, так что как раз то тождество времени и пространства, которое смутно витает перед рассудком при рефлективном определении *силы* и которое в действительности составляет *сущность* материи, признается чем-то *чуждым* ей и *случайным*, привнесенным в нее извне [43].

B. МАТЕРИЯ И ДВИЖЕНИЕ. КОНЕЧНАЯ МЕХАНИКА [48]

§ 262 [65] *

Вопреки своему тождеству с собой материя благодаря моменту своей отрицательности, своей абстрактной *отъединенности* удерживает себя в раздельности своих частей: это — *отталкивание* материи. Но так как эти разные части суть одно и то же, то отрицательное единство этого внеположного для себя бытия тоже для нее существенно; материя, следовательно, непрерывна. Это ее *притяжение*. Материя есть нераздельно то и другое, и она есть вместе с тем отрицательное единство этих моментов, единичность, но единичность пока еще *отличная* от *непосредственной* внеположности материи и поэтому сама еще *не положенная* как *материальная*; она есть *идеальная* единичность, *центр, тяжесть*.

Примечание. За Кантом, между прочим, следует также признать и ту заслугу, что в своих «Метафизических началах естествознания» [50] своей попыткой так называемого *построения* материи он положил начало понятию материи и этой попыткой возродил понятие *философии природы*. Но в этом построении он рассматривал принадлежащие области рефлексии определения *сил притяжения* и *отталкивания* как независимые друг от друга, и, вместо того чтобы показать, как из них проистекает *материя*, он и эту последнюю предположил чем-то *готовым*, так что у него то, что притягивается и отталкивается, является уже материей. Подробнее я вскрыл господствующую в этом кантовском изложении путаницу в моей «Системе логики» [51]. Впрочем, лишь тяжелая материя представляет собой тотальность и реальное, в которых притяжение и отталкивание наличны; она имеет идеальные моменты понятия, единичности, или субъективности. Поэтому их не надо представлять себе как самостоятельные или существующие раздельно силы; материя есть их результат, если они берутся лишь как моменты понятия, но она есть предпосылка их явления [52].

Следует различать между *тяжестью* и простым *притяжением*. Последнее есть вообще лишь снятие внеположности и приводит лишь к непрерывности. Тяжесть же, напротив, есть редукция внеположных и непрерывных особенных частей материи к единству, которое есть ее от-

рицательное отношение с собой [53], к *единичности*, к *единой* (однако еще совершенно абстрактной) *субъективности*. Но в сфере первой непосредственности природы [54] вне-себя-сущая непрерывность пока еще положена как *устойчиво существующая* [55]; лишь в области физики начинается материальная рефлексия в себя. Поэтому *единичность* как определение идеи, правда, налична, но здесь она налична *вне материального*. Материя поэтому, во-первых, по своему существу сама *тяжела*, это не внешнее свойство, которое можно было бы отделить от нее. Тяжесть составляет субстанциальность материи, сама материя есть стремление к центру, но (в этом состоит другое существенное ее определение) к *центру*, находящемуся *вне* ее. Можно сказать, что материя *притягивается* центром, т. е. отрицается ее внеположное, непрерывное существование, но, если мы будем представлять себе сам центр чем-то материальным, тогда притяжение будет лишь взаимным; притягивающее будет вместе с тем и притягиваться, и центр будет в свою очередь чем-то отличным от притягивающего и притягиваемого. Но мы не должны мыслить центр материальным, ибо материальное и состоит в том, что оно полагает свой центр *вне себя*. Не центр, а стремление к нему имманентно материи. Тяжесть есть, так сказать, признание ничтожества вне-себя-бытия материи в ее для-себя-бытии, признание несамостоятельности этого вне-себя-бытия, его противоречивости.

Можно также сказать, что тяжесть есть *в-самом-себе-бытие* материи в том смысле, что именно, поскольку она еще не есть центр, субъективность в себе самой, постольку она еще остается неопределенной, неразвитой, нераскрытой, постольку форма еще не является материальной.

Тяжесть материи определяет место, *в котором* находится ее центр [56]; поскольку материя есть масса, она определена и тем самым определено ее стремление, которое есть полагание центра и, следовательно, некое определенное полагание этого центра.

a. Инертная материя

§ 263 [68]

Материя, как лишь всеобщая и непосредственная, обладает ближайшим образом только *количественным* различием и обособлена в различные количества, в *массы*, которые, обладая лишь поверхностным

определением целого или единицы, суть *тела*. Точно так же непосредственно тело отлично от своей идеальности, и хотя оно *по существу* своему пространственно и временно, но как находящееся в пространстве и во времени выступает как безразличное к этой форме *содержание*.

§ 264 [69] *

Взятое со стороны того определения пространства, в котором время снято, тело является *длящимся*; взятое же со стороны того определения времени, в котором безразличное пространственное существование снято, тело является *преходящим*, является вообще совершенно *случайной* единицей. Оно, правда, является единством, связующим оба момента в *их противоположности, движением*; но как безразличное к пространству и времени (предшествующий параграф) и к их отношению, движению (§ 261), которое внешне телу, точно так же как ему *внешне* отрицание этого единства, покой, — тело *инертно* [59].

Примечание. В этой сфере конечность тела, его несоответствие своему понятию состоит в том, что оно как материя есть лишь абстрактное, непосредственное единство времени и пространства, а не положенное в одном (in einem) развитое, беспокойное единство, *имманентное* этому одному движение [60]. Под таким определением тело рассматривается вообще в физической механике, так что аксиомой последней является положение, что тело может быть приведено как в движение, так и в покой лишь *внешней причиной* и что движение и покой суть некоторое *состояние* тела [61]. В представлении витают при этом лишь лишенные *самости* земные тела, относительно которых, несомненно, верны вышеуказанные определения. Но эти тела представляют собой лишь непосредственную и именно поэтому *абстрактную* и конечную телесность. Под телом qua телом понимают эту абстракцию [62]. Но неистинность этого абстрактного существования снимается в конкретно существующем теле, и это снятие начинается уже в телах, лишенных самости. Совершенно неправильно [63] определение инерции, толчка, давления, притяжения, падения и т. д. переносится из области обычной механики, из сферы конечной телесности и, следовательно, *конечного движения* в область абсолютной механики, в которой телесность и движение существуют, наоборот, в их свободном понятии.

b. Толчок

§ 265 [71]

Инертное тело, приведенное извне в движение — последнее именно поэтому есть конечное движение — и соотнесенное, таким образом, с другим телом, составляет на время с этим последним единое тело, ибо они являются массами, отличающимися друг от друга лишь количественно; движение, таким образом, является *единым* движением обоих тел — и тело *сообщает свое движение* другому; но в такой же мере эти тела оказывают сопротивление друг другу, так как предполагается, что каждое из них образует непосредственную единицу. Это их для-себя-бытие в отношении друг друга, обособляемое дальше количеством массы, есть их относительная *тяжесть*: это — *вес* как *тяжесть* некой количественно обособленной массы; последняя, взятая экстенсивно, представляет собой множество тяжелых частей, взятая же интенсивно, есть определенное *давление* (см. § 103, примечание) [66]. Вес как реальная определенность составляет *единую* определенность (quantitas motus) с идеальной количественной определенностью движения, со *скоростью*; в пределах этой единой определенности вес и скорость могут взаимно замещать друг друга (ср. § 261, примечание) [67].

§ 266 [74] *

Этот вес, концентрированный как интенсивная величина в точке, находящейся в самом теле, есть его *центр тяжести*. Но тело как весомое характеризуется тем, что оно полагает и имеет свое средоточие (Mittelpunkt) *вне себя*. Толчок и противодействие, равно как вызванное ими движение, имеют поэтому свою субстанциальную основу в *центре*, общем отдельным телам и лежащем вне их, и их вышеуказанное, вызванное извне, акцидентальное движение переходит в этом средоточии в покой. Так как центр находится вне материи, то этот покой является вместе с тем лишь некоторым *стремлением* к центру, а, взятый с точки зрения отношения между материей [69], обособленной в особенные тела, которые сообща стремятся к центру, этот покой является *давлением* этих тел друг на друга. Если тело *отделено* от своего центра тяжести относительно пустым пространством, то это стремление есть *падение,*

существенное движение, в которое вышеуказанное акцидентальное движение *переходит* согласно понятию, подобно тому как согласно существованию это движение переходит в покой.

Примечание. Относительно *внешнего*, конечного движения основной принцип механики гласит, что тело, находящееся в покое, вечно оставалось бы в покое, а тело, находящееся в движении, вечно двигалось бы по прямой линии, *если бы внешняя* причина не заставила его перейти из одного состояния в другое. Это положение о движении и покое представляет собой не что иное, как высказывание согласно закону тождества (§ 115) [70]: движение *есть* движение и покой *есть* покой; эти два определения рассматриваются здесь как совершенно внешние в отношении друг друга [71]. Лишь эти абстракции, самостоятельное движение и самостоятельный покой, приводят к бессодержательному утверждению о вечно продолжающемся движении, *если бы не* и т. д. В своем месте мы показали ничтожность самого закона тождества, являющегося основой этого утверждения [72]. Последнее отнюдь не оправдывается опытом; уже толчок как таковой обусловлен тяжестью, т. е. определением падения. *Бросание* показывает существование *акцидентального* движения наряду с *существенным* движением падения [73], но абстракция, тело qua тело нераздельно связано со своей тяжестью, и, таким образом, при бросании эта тяжесть как бы сама требует, чтобы ее приняли во внимание. Бросание мак обособленное, *для себя существующее* не может быть обнаружено. Как пример движения, вызываемого vis centrifuga, обыкновенно приводят находящийся в праще камень, который, движимый рукой в круге, всегда обнаруживает стремление удалиться от нее (*Newton*. «Phil. nat. princ, math.». Defin. V) [74]. Но спорным является не то, что такое направление *существует*, а то, что оно *существует* для себя, *отдельно от тяжести*, как некая *сила*, которую мы представляем себе совершенно самостоятельной. Ньютон там же уверяет нас, что свинцовый шар in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum [76], *если бы* (вот именно: *если бы*) только мы могли сообщить ему надлежащую скорость. Такое отделение внешнего движения от существенного не требуется ни опытом, ни понятием, а лишь абстрагирующей рефлексией. Одно дело — *различать* между ними, что является необходимым, и изображать их математически как отдельные линии, как отдельные количественные

факторы и т. д. и совершенно другое дело — рассматривать их как физически самостоятельные существования. *)

Но при рассмотрении такого полета свинцового шара в бесконечное пространство мы должны отвлекаться также и от противодействия воздуха, от *трения*. При объяснении того факта, что perpetuum mobile, как бы верно мы его теоретически ни вычисляли и доказывали, в свое время, которое не преминет наступить, все же перейдет в покой, отвлекаются, наоборот, от тяжести и приписывают это явление всецело *трению*. Этому же препятствию приписываются постепенное уменьшение *движения маятника* и его последующая остановка. О движении маятника тоже говорят, что оно продолжалось бы беспрестанно, *если бы* мы могли устранить трение. Это противодействие, испытываемое телом в его акцидентальном движении, несомненно, представляет собой необходимое проявление его несамостоятельности. Но подобно тому как тело встречает препятствие, мешающее ему достигнуть центра своего центрального тела, причем все же это препятствие не уничтожает его давления, его тяжести, так и противодействие трения задерживает бросательное движение тела, без того чтобы при этом его тяжесть отпала или замещалась трением. Трение является препятствием, но оно не является *существенной* задержкой внешнего акцидентального движения. Остается верным то, что конечное движение нераздельно связано с тяжестью и как акцидентальное само собой переходит в направление последней, побеждается субстанциальным определением материи.

*) *Ньютон* (ibid. Defin. VIII) говорит совершенно ясно: Voces, Attractionis, Impulsus vel Propensionis cuiuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires *non Physice* sed *Mathematice* tantum considerando. Unde *caveat* lector, ne per huiusmodi voces cogitet me speciem vel *modum* actionis *causamve* aut *rationem Physicam* alicubi definire vel centris (quae sunt puncta Mathematica) vires *vere* et *Physice* tribuere; si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixero[77]. Но, введя представление о силах, Ньютон вынес определения за пределы физической действительности и придал им *по существу* самостоятельный характер. Вместе с тем, трактуя эти представления, он сам всюду говорит о физических предметах и сообразно с этим в изображениях так называемого мироздания, которые по намерению автора должны носить лишь *физический*, а не метафизический характер, всегда говорит о таких *самостоятельных* и *независимых друг от друга* силах, об их притяжениях, толчках и т. п. как о физических существах [78] и рассматривает их на основе закона тождества.

c. Падение

§ 267 [80] *

Падение есть *относительно свободное* движение: оно свободно, так как, положенное *понятием* тела, оно есть явление своей собственной тяжести: оно поэтому *имманентно* понятию. Но, будучи лишь *первым* отрицанием внешнего характера, оно вместе с тем *обусловлено; отдаление* от связи с центром еще представляет собой поэтому *извне* положенное, *случайное* определение.

Примечание. Законы движения касаются величины, и притом величины в сущности уже протекшего времени и пройденного в это время пространства; эти бессмертные открытия аналитического рассудка делают ему величайшую честь. Дальнейшей задачей является неэмпирическое *доказательство* этих открытий, и математическая механика дала также и последнее. Таким образом, даже наука, основывающаяся на опыте, не удовлетворяется одним лишь эмпирическим *методом* (Monstrieren). Предпосылкой этого априорного доказательства является предположение, что скорость при падении *равномерно* увеличивается, но доказательство состоит в превращении *моментов математической* формулы в *физические* силы, в *ускоряющую* силу, которая в каждый момент времени делает один и тот же толчок *), и в силу *инерции*, которая сохраняет достигнутую в каждый момент времени (бóльшую) скорость; все это — определения, которые отнюдь не подтверждаются опытом и также не имеют никакой связи с понятием [83]. Говоря точнее, это математическое доказательство приводит определение величины, содержащее здесь *степенное* отношение, к форме *суммы* двух независимых друг от

*) Можно было бы сказать, что эта так называемая *ускоряющая* сила неправомерно носит это название, так как действие, которое она якобы производит, остается *равным* (константным) в каждый момент времени, — оно всегда равно *эмпирическому* фактору в величине падения, *единице* падения (15 футов на поверхности Земли). Ускорение заключается лишь в *прибавлении* этой эмпирической единицы в каждый момент времени. Напротив, так называемой силе *инерции ускорение* присуще по меньшей мере таким же образом, ибо ведь приписывают же ей, что благодаря ее действию продолжает существовать *достигнутая* в каждый данный момент времени *скорость*, т. е. утверждают, что она со своей стороны *прибавляет* эту скорость к вышеуказанной эмпирической величине, и притом эта скорость в конце каждого момента времени *больше*, чем в конце предшествующего момента времени [82].

друга элементов и этим умерщвляет качественное, связанное с понятием определение. *Выводом* из этого якобы доказанного закона признается положение, «что в равномерно ускоренном движении скорости пропорциональны временам» [84], но на самом деле это положение есть не что иное, как совершенно простая дефиниция самого́ равномерно ускоренного движения. В просто равномерном движении пройденные пространства пропорциональны временам; *ускоренным* движением является такое движение, в котором *скорость* в каждой из следующих частей времени увеличивается; *равномерно* ускоренным движением является, следовательно, такое движение, в котором скорости пропорциональны протекшим временам; следовательно V/t , т. е. s/t^2 [85]. Это — простое, подлинное доказательство. — V есть скорость *вообще*, еще не определенная скорость, таким образом, она есть *вместе с тем абстрактное*, т. е. просто равномерное, движение. Затруднение, встречающееся нам в этих доказательствах, заключается в том, что о V сначала говорится как о неопределенной скорости вообще, а в математическом выражении оно выступает как s/t, т. е. как просто равномерная скорость [86]. Окольный путь доказательства, заимствованного из математического изложения, нужен для того, чтобы брать скорость как просто равномерное s/t [87] и переходить от него к s/t^2. В законе, гласящем, что скорость пропорциональна временам, скорость сначала берется в общем виде, затем она совершенно ненужным образом получает математическое выражение как s/t, просто равномерная, затем в нее вносится сила инерции и ей приписывается этот момент пропорциональности. Но то обстоятельство, что скорость пропорциональна временам, уже определяет ее как равномерно ускоренное s/t^2 [88], и вышеуказанное определение s/t не имеет здесь места и совершенно исключено. *)

*) Лагранж [89] в «Théorie des fonctions», 3-me partie, «Application de la Théorie à la Mécanique», ch. I идет на свой манер совершенно правильным, простым путем. Он исходит из математического рассмотрения функций и *находит*, что в *применении* к механике s=ft, в природе существует ft, равное bt^2; $s=ct^3$ нет в природе [90]. Здесь справедливо нет и речи о том, чтобы дать *доказательство* $s=bt^2$, а это отношение заимствуется из природы, в которой оно *находится*. При разложении функции, когда t становится t + θ, оказывается, что из ряда, получающегося для пройденного в θ пространства, можно применять лишь два первых члена, а остальные приходится опустить. Лагранж рассматривает это обстоятельство по своему обычному способу рассуждения — исходя из точки зрения анализа. Но лишь эти первые два члена применяются для объ-

Закон *падения* представляет собой по сравнению с абстрактной равномерной скоростью мертвого, определенного извне механизма *свободный* естественный закон, т. е. он имеет в себе сторону, определяющуюся из *понятия* тела. Так как из этого следует, что закон должен быть выведен из понятия, то мы должны исходить из последнего и показать путь, связующий галилеевский закон, гласящий, что «пройденные пространства относятся друг к другу как *квадраты* протекающих времен», с определением понятия [93].

Но здесь связь совершенно простая, заключающаяся в том, что так как здесь понятие делается определяющим, то определения понятия времени и пространства становятся *свободными* по отношению друг к другу, т. е. *определения величины* пространства и времени соответствуют определению и понятию последних. Но время есть момент *отрицания*, для-себя-бытия, есть принцип единого, его величина (какое бы то ни было эмпирическое число) является по отношению к пространству единицей, или знаменателем. Напротив, *пространство* есть *внеположность*, и притом внеположность *не какой-нибудь другой величины*, а именно величины времени, ибо скорость этого *свободного* движения приводит к тому, что время и пространство не *внешни*, не случайны по отношению друг к другу, а оба они составляют *одно* определение. Противоположная единству как форме времени форма внеположности пространства, и притом без всякого вмешательства какой бы то ни было другой определенности, представляет собой *квадрат*; это — величина, *выходящая вовне себя*, перемещающая себя во второе измерение и тем самым увеличивающая себя, но увеличивающая себя согласно *своей собственной*, а *не чужой* определенности. Она делает саму себя границей этого расширения, и в ее иностановлении (Anderswerden) она, таким образом, относится лишь с собой.

яснения предмета именно потому, что лишь они обладают реальным определением (ibid., 4, 5: «On voit que les fonctions primes et secondes se présentent *naturellement* dans la méchanique dù elles ont une valeur et une signification dèterminées» [91]). Начиная отсюда, Лагранж, правда, переходит к ньютоновским выражениям и говорит об абстрактной, т. е. просто равномерной, скорости, подчиняющейся силе инерции, и об ускоряющей силе [92], благодаря которой врываются также и измышления рефлексии о бесконечно малой частице времени (θ), ее начале и конце. Но это не оказывает никакого влияния на правильный ход рассуждений Лагранжа, который пользуется этими определениями не для *доказательства* закона, а последний, как и следует, заимствуется из опыта и затем к нему применяется математическая трактовка.

Таково доказательство закона падения из *понятия* предмета. *Степенно́е* отношение [94] является существенно *качественным* отношением, и лишь оно представляет собой отношение, принадлежащее области понятия. Имея в виду дальнейшее, мы должны здесь еще прибавить, что так как *падение* содержит в себе вместе с тем обусловленность в свободе, то время остается лишь абстрактным единством в качестве *непосредственного* числа, равно как и определение величины пространства достигает лишь второго измерения.

§ 268 [85]

Падение есть лишь абстрактное полагание *центра*, в единстве которого различие отдельных масс и тел полагает себя как снятое: масса, вес не имеют поэтому никакого значения в величине этого движения. Но простое для-себя-бытие центра как это *отрицательное* отношение к самому себе является по существу *отталкиванием* самого себя; это — *формальное* отталкивание во множественные покоящиеся центры (звезды), это — *живое* отталкивание как определение последних согласно *моментам понятия* и существенное отношение этих положенных различных центров друг с другом. Это отношение представляет собой *противоречие* между их самостоятельным для-себя-бытием и их замкнутостью в понятии; проявлением этого противоречия между их реальностью и их идеальностью является движение, а именно *абсолютно свободное движение*.

С. АБСОЛЮТНАЯ МЕХАНИКА [99]

§ 269 [88] *

Тяготение есть истинное и определенное *понятие* материальной телесности, которое, *реализуясь*, возвышается до *идеи*. Всеобщая телесность делится существенно на *особые* тела и смыкается в момент *единичности*, или субъективности, как являющееся наличное бытие в *движении*, которое благодаря этому представляет собой непосредственно систему *нескольких* тел.

Примечание. Мысль о всеобщем тяготении должна быть признана глубокой, хотя она [100] обратила на себя внимание и внушила доверие

главным образом благодаря связанным с нею количественным определениям, и ее подтверждения искали в *опыте*, простирающемся от солнечной системы до явлений, происходящих в капиллярной трубочке [101]. Таким образом, эта мысль, сформулированная в сфере рефлексии, имеет вообще лишь значение абстракции; в своем более конкретном применении она имеет всего лишь значение *тяжести*, рассматриваемой как определение величины падения, а не значение развитой в своей реальности идеи, которую указываем в настоящем параграфе. Тяготение непосредственно противоречит закону инерции, ибо вследствие тяготения материя стремится выйти *из самой себя* и перейти к другой материи.

В самом *понятии тяжести*, как мы указали выше [102], содержатся два момента: момент для-себя-бытия и момент снимающей для-себя-бытие непрерывности. Эти моменты понятия испытывают судьбу притяжения и отталкивания, а именно их понимают как особые силы, соответствующие силам притяжения и отталкивания, в них видят *центростремительную* и *центробежную* силы, которые *действуют на тела* подобно тяжести независимо друг от друга и сталкиваются случайно в чем-то третьем — в теле. Благодаря этому снова аннулируется то, что есть более глубокого в мысли о всеобщей тяжести, и до тех пор, пока в учении об абсолютном движении будут господствовать столь восхваляемые открытия *сил*, нельзя будет проникнуть в него понятию и разуму. В умозаключении, которое содержит в себе *идею* тяжести (сама тяжесть именно есть понятие, которое посредством обособления тел раскрывает себя во внешнюю реальность, и вместе с тем оно в своей идеальности и рефлексии-в-себя, в движении обнаруживает себя сомкнутым с самим собой), содержится разумное тождество и нераздельность моментов, которые в другом понимании представляются самостоятельными. Движение как таковое имеет вообще смысл и существует лишь в системе *нескольких* тел, и притом тел, находящихся друг с другом в отношениях, соответствующих различным *определениям* [103]. Это более строгое определение в умозаключении тотальности, которое само является системой трех умозаключений, указано нами там, где мы говорили о понятии объективности (см. § 198).

§ 270 [91] *

Что касается тел, в которых понятие тяжести свободно реализовано для себя, то они имеют определениями своей различной природы

моменты своего понятия. Одним моментом является, следовательно, *всеобщий* центр абстрактного отношения с самим собой. Этому центру противостоит *непосредственная*, вне-себя-сущая, лишенная центра *единичность*, также проявляющаяся в качестве самостоятельной телесности. Но *особенными* телами являются те тела, которые находятся как в определении вне-себя-бытия, так и в определении в-себе-бытия, тела, которые представляют собой центры для себя и соотносятся с первым центром как с своим существенным единством.

Примечание. Планетарные тела, будучи непосредственно *конкретными*, являются наиболее совершенными в своем существовании. Обычно считают самым превосходным небесным телом Солнце, так как рассудок предпочитает абстрактное конкретному: ведь даже неподвижные звезды ставятся выше, чем тела солнечной системы. Лишенная центра телесность как принадлежащая сфере внешности обособляется в самой себе и распадается на двоякого рода противоположные тела — на *лунообразные* и *кометообразные* [106].

Законы абсолютно свободного движения открыты, как известно, *Кеплером*; это открытие достойно бессмертной славы. *Кеплер* [107] *доказал* свое открытие в том смысле, что он нашел *всеобщее* выражение для опытных данных (§ 227). До настоящего времени распространено мнение, что лишь *Ньютон* [108] нашел доказательство этих законов. Нелегко найти другой такой пример, когда слава несправедливо отнята у того, кто на самом деле сделал открытие, и отдана другому. Я сделаю относительно этого пункта следующие замечания: 1) сами математики признают, что можно вывести ньютоновские формулы из кеплеровских законов. Но совершенно просто и непосредственно можно вывести их следующим образом: в 3-ьем кеплеровском законе A^3/T^2 является константой. Если напишем эту формулу в виде $A \cdot A^2/T^2$ и назовем вслед за Ньютоном A/T^2 всеобщей тяжестью, то мы получим его закон, согласно которому эта так называемая тяжесть действует обратно пропорционально квадрату расстояния. 2) Ньютоново доказательство кеплеровского закона, гласящего, что тело, подчиненное закону тяжести, обращается вокруг центрального тела по *эллипсу*, приводит к *коническому сечению* вообще, между тем как основное положение, которое должно быть доказано, состоит именно в том, что орбитой такого тела является не круг или какое-нибудь другое коническое сечение, а только эллипс. Да и помимо этого ньютоновское доказательство («Princ. Math.», 1. I. Sect. II. prop. 1) [109] вы-

зывает возражения. Математический анализ уже не пользуется больше доказательством, являющимся основой ньютоновской теории. Условия, приводящие к тому, что орбитой тела является *определенное* коническое сечение, представляют собой в аналитической формуле *константы*, и их определение сводится к *эмпирическому* обстоятельству, а именно к особенному положению, занимаемому телом в определенный момент времени, и к *случайной* силе *толчка*, который оно первоначально получило. Таким образом, обстоятельство, определяющее, что кривая линия превращается в эллипс, находится вне формулы, которая должна быть доказана, и математики даже и не помышляют доказать существование этого обстоятельства. 3) Ньютоновский закон так называемой силы тяжести также почерпнут из опыта посредством индукции [110].

Разница между Кеплером и Ньютоном состоит лишь в том, что то, что первый выразил в простой и возвышенной форме, в форме *законов движения небесных тел*, последний превратил в *рефлективную форму силы тяжести*, взяв при этом ту величину этой силы, которая получается при падении тел. Если ньютоновская форма доказательства не только удобна, но и необходима для аналитического метода, то это различие между законами Кеплера и Ньютона является только различием математических формул. Математический анализ давно научился выводить ньютоновское выражение и находящиеся в связи с ним законы из форм кеплеровских законов (я придерживаюсь при этом изящного изложения у Франкера в его «Traité élém. de Mécanique», Liv. II, Ch. II, n. IV). Вообще старая манера так называемого доказывания состоит из запутанной ткани *линий* и чисто геометрических построений, которым приписывают физическое значение *самостоятельных* сил, и из пустых определений рефлексии, как, например, из вышеуказанных *ускоряющей силы* и *силы инерции*, а главным образом из отношений самой так называемой тяжести и центростремительной и центробежной сил и т. д.

Замечания [112], сделанные нами здесь, требуют более подробного развития, чем это уместно в кратком учебнике. Учения, не согласующиеся с общепринятыми, кажутся бездоказательными утверждениями, и если они к тому же противоречат взглядам крупных авторитетов, то они кажутся чем-то еще худшим, а именно самонадеянностью [113]. Но все сказанное нами до сих пор является не столько учением, сколько голыми фактами, и от читателя требуется только, чтобы он решительно различал между определениями, требуемыми математическим анализом, а

также ходом рассуждений, которому он должен следовать согласно своему методу, и тем, что обладает физической реальностью. Предпосылки, ход рассуждений, требуемые анализом, и выводы, к которым он приходит, совершенно не затрагиваются вышеприведенными возражениями, касающимися лишь *физической* ценности и *физического* значения этих определений и вышеуказанного хода рассуждений. На это мы считали нужным обратить внимание читателя. Очень важно осознать, что физическая механика затопляется *неслыханной метафизикой*, противоречащей опыту и понятию и имеющей своим источником единственно лишь вышеуказанные математические определения.

Все признают, что помимо основы аналитического рассмотрения, само развитие которого сделало, впрочем, во многом излишним и даже признало неправильным многое из того, что принадлежало к его существенным принципам и составляло его славу, *Ньютон* прибавил к содержанию кеплеровских законов лишь принцип *пертурбации*. Мы должны здесь указать на важность этого принципа [114], поскольку он основан на положении, что так называемое притяжение является действием всех отдельных частей тела, поскольку эти части берутся как материальные. Закон этот означает, что материя сама вообще полагает свой центр. Масса отдельного тела вследствие этого должна рассматриваться как момент в *определении места*, занимаемого центром, а совокупность всех тел системы — как полагающая свое солнце. Но даже отдельные тела соответственно их относительным положениям в каждый данный момент, их размещению по отношению друг друга во всеобщем движении выражают *взаимоотношения* тяжести; это приводит к тому, что между ними не только существуют абстрактно-пространственные отношения, расстояния, но каждое из них полагается в качестве *особенного* центра [115], который, однако, частично снова растворяется во всеобщей системе, частично, если это отношение остается постоянным (во взаимных пертурбациях Юпитера и Сатурна), остается по крайней мере подчиненным последней.

Мы теперь укажем в основных чертах, каким образом главные определения свободного движения связаны с *понятием*. Обосновывать эти положения подробнее мы здесь не можем и должны поэтому предоставить их пока своей судьбе. Исходным принципом нашего обоснования является то, что даваемое разумом доказательство количественных определений свободного движения может основываться лишь на *опре-*

делениях понятия пространства и времени, — тех моментов, отношением между которыми (однако не внешним) является движение [116]. Должно же наконец наступить время, когда наука осознает метафизические категории, которыми она пользуется, и положит в основание своих размышлений понятие предмета вместо этих категорий!

То обстоятельство, что *прежде всего* движение в общем представляет собой *возвращающееся в себя* движение, вытекает из определения особенных единичных тел (§ 269), согласно которому они отчасти имеют свой центр в самих себе и суть самостоятельные существования, отчасти же имеют вместе с тем свой центр в другом теле. Это те определения понятия, которые лежат в основании представлений о *центростремительной* и *центробежной силах*, но эти определения понятия извращаются в вышеуказанных представлениях, и получается, что будто бы каждая из этих сил *самостоятельно* существует вне другой и действует независимо, а встречаются они друг с другом в своих действиях лишь случайно, *внешне*. Эти силы суть, как мы уже указали [117], линии, которые должны были получить значение лишь вспомогательных средств математического доказательства, а вместо того превращены в физические реальности.

Далее, это движение *равномерно ускорено* (но, возвращаясь в себя, оно сменяется равномерно *замедленным*). А в движении как *свободном* движении пространство и время начинают проявляться в определении величины движения такими, каковы они суть на самом деле — как *отличные* друг от друга (§ 267, примечание), а не ведут себя как в абстрактной, просто равномерной скорости. В так называемом *объяснении* движения из *попеременного возрастания* и *убывания* величины центробежной и центростремительной сил *путаница*, к которой приводит предположение о существовании таких самостоятельных сил, достигает крайнего предела. Согласно этому объяснению, в движении планеты от афелия к перигелию центробежная сила *меньше*, чем центростремительная сила; напротив, в самом перигелии центробежная сила сразу же становится снова больше центростремительной. В движении планеты от перигелия к афелию силы находятся между собой в обратном отношении [118]. Совершенно очевидно, что такой *внезапный переход* достигнутого перевеса одной силы в ее поражение не является чем-то почерпнутым из природы этих сил. Мы должны были бы, напротив, сделать вывод, что перевес, достигнутый одной силой над другой, не только сохраняется, а

приводит к полному уничтожению другой силы, и движение либо благодаря перевесу центростремительной силы переходит в покой, а именно в падение планеты на центральное тело, либо благодаря перевесу центробежной силы переходит в движение по прямой линии [119]. Вывод, который обыкновенно делают, очень прост и заключается в следующем рассуждении: так как небесное тело начиная от своего перигелия все больше отдаляется от Солнца, то центробежная сила снова становится бóльшей. Так как небесное тело в афелии дальнее всего от Солнца, то эта центробежная сила там является наибольшей. Эта метафизическая химера (Unding) самостоятельных центробежной и центростремительной сил принимается как предпосылка, но вместе с тем нам запрещают применять к этой рассудочной фикции рассудок, мы не имеем права спросить, каким образом такая сила, которая ведь самостоятельна, *сама собой* делает себя то слабее другой, то сильнее, то создает или допускает, чтобы создали ей перевес, то снова уничтожает достигнутый ею перевес или допускает, чтобы другая сила лишила ее первенства [120]. Если присмотримся ближе к этому попеременному возрастанию и убыванию, то окажется, что на среднем расстоянии от абсидов [121] находятся точки, в которых силы *уравновешивают* друг друга. Следующий за этим выход этих сил из равновесия является чем-то столь же немотивированным, как вышеуказанный внезапный переход от возрастания к убыванию. Легко вообще убедиться, что при этом способе объяснения устранение затруднений посредством дальнейшего определения приводит лишь к новым и еще бóльшим затруднениям.

Такое же затруднение встречается нам при объяснении того, что под экватором маятник качается медленнее. Это явление приписывается тому, что под экватором центробежная сила якобы больше. Но столь же легко можно было бы объяснить это явление возросшей силой тяжести, удерживающей маятник с большей силой перпендикулярно линии покоя [122].

Что же касается *формы орбиты*, то следует заметить, что *круг* мы должны понимать как орбиту, соответствующую *простому равномерному* движению. *Мыслимо*, пожалуй, как обыкновенно выражаются, чтобы в круге происходило также и равномерно *ускоренное*, и равномерно *замедленное* движение. Но эта мыслимость или возможность означает лишь абстрактную возможность представления, и движение получается благодаря тому, что в этом представлении опускается то определение,

которое здесь единственно важно и поэтому таковое представление не только поверхностно, но и ложно. Круг представляет собой возвращающуюся в себя линию, в которой все радиусы *равны* между собой, т. е. он вполне определен радиусом; это — лишь *одна*, и притом *вся*, определенность. В свободном же движении, в котором пространственное и временно́е определения *дифференцируются*, вступают друг с другом в некое качественное отношение, это отношение необходимо выступает в самом *пространстве* как некое его *различие*, которое, следовательно, требует наличия *двух* определений. Благодаря этому форма возвращающейся в себя орбиты становится по существу *эллипсом*. В этом состоит первый из законов Кеплера.

Абстрактная определенность, составляющая природу круга, выступает также в том виде, что дуга или угол, заключенные между двумя радиусами, *независимы от них*, представляют собой по отношению к ним всецело эмпирическую величину. Но в определенном понятии движения расстояние от центра и дуга, которую проходит тело в определенный промежуток времени, должны содержаться в *одной и той же* определенности, составлять *единое целое* (моменты понятия не находятся между собой в случайном отношении); таким образом, получается пространственное определение двух измерений, *сектор*. Дуга по существу является функцией радиуса-вектора, а так как дуги, проходимые телом в равные промежутки времени, не равны между собой, то это приводит к неравенству радиусов между собой. Что детерминация пространства временем выступает здесь как некое определение, имеющее два измерения, как *определение плоскости*, — это находится в связи с тем, что́ мы сказали выше о падении (§ 267) и о выражении его определенности, а именно в одном случае через время как корень, а в другом через пространство как *квадрат*. Здесь, однако, благодаря возвращению линии движения в самое себя *квадрат* пространства (das Quadratische des Raumes) ограничивает себя, превращается в сектор. Таковы, как мы видим, всеобщие принципы, на которых основан второй кеплеровский закон, гласящий, что *в равные времена проходятся равные секторы*.

Этот закон касается лишь отношения дуги к радиусу-вектору, и время представляет при этом абстрактное единство, в котором сравниваются между собой различные секторы, потому что оно как единство является детерминирующим. Но имеется дальнейшее отношение, а именно отношение между временем не как единством, а как определенным количеством вообще, как отношение времени обращения к величине

орбиты, или, что одно и то же, к расстоянию от центра. В *падении*, этом полусвободном движении, которое хотя, с одной стороны, и определяется понятием, все же, с другой стороны, определяется также и извне, — в этом движении, как мы видели выше, время и пространство относятся между собой как корень и квадрат [123]. Но в абсолютном движении, в царстве *свободной* меры каждая определенность достигает своей тотальности. Как корень время является только чисто эмпирической величиной, а как качественное оно есть только абстрактное единство. Но как *момент* развитой тотальности оно есть вместе с тем развитое в нем единство, для себя тотальность, которая производит себя и соотносится в этом произведении с *самой собой*; так как она лишена в самой себе измерений, то в своем произведении она приходит только к формальному тождеству с собой, к *квадрату*; пространство же, напротив, как положительная внеположность приходит к измерению понятия, *к кубу*. Таким образом, их реализация вместе с тем сохраняет также и первоначальное отличие между ними. Это — третий кеплеровский закон, отношение *кубов расстояния* к *квадратам* времен. Этот закон потому так велик, что он так просто и непосредственно изображает *разум вещей*. Напротив, ньютоновская формула, благодаря которой кеплеровский закон превращается в закон *силы* тяжести, обнаруживает извращение положения вещей, к которому приходит останавливающаяся на полпути *рефлексия*.

§ 271 [115]

Субстанция материи, тяжесть, развитая в форму *тотальности*, теперь уже больше не имеет вне-себя-бытия материи вне себя. *Форма* выступает со стороны своих различий сначала в идеальных (idealen) определениях пространства, времени и движения, а со стороны своего для-себя-бытия как некий определенный *центр*, находящийся *вне* сущей вне себя материи. Но в развитой тотальности эта внеположность положена как всецело определенная ею, и материя ничего не представляет собой вне этой своей внеположности. Форма, таким образом, материализована. С другой стороны, материя благодаря этому отрицанию ее вне-себя-бытия в тотальности получила в самой себе прежде лишь искомый ею центр, свою самость, свою определенную форму. Ее абстрактное глухое в-себе-бытие, то, что вообще обладает лишь тяжестью, раскрылось в форму; она теперь *окачественная* материя. Мы переходим к *физике*.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ФИЗИКА

§ 272 [118]

Материя обладает *индивидуальностью* постольку, поскольку она в самой себе обладает для-себя-бытием таким образом, что последнее развито в ней, и она, следовательно, *определена в самой себе*. Материя высвобождается таким способом из-под власти тяжести, проявляет себя, определяя себя в себе же самой, и определяет из себя посредством имманентной ей формы пространственное в противоположность тяжести, которая раньше определяла себя таким образом только как центр, представляющий собой нечто другое, чем материя, и являющийся для нее лишь тем, чего она ищет.

§ 273 [119]

Физика имеет своим содержанием:

A. *Всеобщую индивидуальность, непосредственные свободные физические качества.*

B. *Особенную индивидуальность, отношение формы как физического определения к тяжести и определение последней посредством этой формы.*

C. *Целостную свободную индивидуальность* [1].

A. ФИЗИКА ВСЕОБЩЕЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

§ 274 [119]

Физические качества выступают: a) как *непосредственные* качества, существующие самостоятельно, вне друг друга, — как *небесные* тела, определенные теперь физически; b) как соотнесенные с индивидуальным единством их тотальности — *физические элементы*; c) как *процесс*, порождающий их индивидуальность, — как *метеорологический процесс*.

a. Свободные физические тела

α. *Свет* [2]

§ 275 [120]

Первой окачественной материей является материя как *чистое тождество* с собой, как единство *рефлексии-в-самое-себя*; она, следовательно, есть лишь первое *проявление*, которое еще абстрактно. Так как она *налично суща* в природе, то она есть отношение с собой как самостоятельная по сравнению с другими определениями тотальность. Эта существующая всеобщая *самость* материи есть свет, как индивидуальность она есть *звезда*, а последняя как момент некой тотальности есть *Солнце*.

§ 276 [127] *

Как абстрактная *самость* материи свет является *абсолютно легким*[9], а как материя он есть *бесконечное* вне-себя-бытие, но как чистая манифестация, как материальная идеальность он есть *нераздельное* и *простое вне-себя-бытие*.

Примечание. Для восточных воззрений, согласно которым духовное и природное субстанциально тождественны, чистая самостность сознания, тождественное с собой мышление как абстракция *истины* и *добра* есть то же самое, что и свет. Если представление, которому дали название *реалистического*, отрицает *наличие* идеальности в царстве природы, то мы, между прочим, должны указать ему на свет, на эту чистую манифестацию, которая ничего иного, кроме *манифестации*, собой не представляет.

Для доказательства того, что это определение мысли, тождество с собой, или ближайшим образом абстрактная самость центральности, которой материя обладает в себе, — для доказательства того, что эта простая идеальность как налично существующая есть *свет*, мы должны, как было указано во введении (§ 246, примечание), прибегнуть к помощи опыта. Имманентно философским здесь, как и всюду, является собственная необходимость *определения понятия*, и лишь после того как вскрыта эта необходимость, мы должны обнаружить в природе *какое-нибудь* существование, которое воплощает собой это определение.

Здесь я сделаю лишь несколько замечаний относительно эмпирического существования чистого проявления как света.

Тяжелая материя может быть *разделена* на *массы*, потому что она представляет собой конкретное для-себя-бытие и количество, но в совершенно *абстрактной* идеальности света нет такого различия; ограничение света в его бесконечном распространении не уничтожает его абсолютной связанности в самом себе. Представление о дискретных простых *световых лучах*, *частицах* и *пучках* этих лучей, из которых якобы состоит всякий ограниченный в своем распространении свет, являет собой пример того варварского употребления категорий, которое сделал господствующим в физике главным образом Ньютон [10]. Самое ограниченное наблюдение уже показывает нам, что так же мало можно разнимать свет на лучи и объединять в пучки лучей, как завязывать его в мешки. Рассудок имеет меньше всего прав утверждать, что нераздельность (die Untrennbarkeit) света в его бесконечном распространении, эта физическая внеположность, остающаяся тождественной с собой, *непонятна*: ведь как раз его собственный принцип представляет собой это абстрактное тождество.

Астрономам пришла в голову мысль утверждать, что существуют небесные явления, которые, хотя и воспринимаются нами в настоящее время, в действительности произошли больше чем 500 лет тому назад. Мы можем усматривать в этом утверждении, с одной стороны, перенесение имеющих место в одной сфере эмпирических явлений *распространения света* в совершенно другую сферу, где они не имеют никакого значения [11] (нужно, однако, заметить, что такое материальное определение света не находится в противоречии с его простой нераздельностью), а с другой стороны, мы можем в этом видеть событие, совершившееся в прошлом, которое превращается в настоящее по аналогии с идеализованной формой воспоминания.

Оптика утверждает, *что от каждой точки* видимой поверхности (эту точку разные лица видят с разных мест) распространяются лучи *во всех направлениях*, и, следовательно, эти лучи, посылаемые каждой точкой, образуют *материальный полушар* бесконечных размеров. Непосредственным следствием этого было бы то, что все эти бесконечно многие полушарии взаимно *проникали* бы друг друга. Однако, вместо того чтобы принять это утверждение, причем мы должны были бы признать, что между глазом и предметом образуется плотная, перепутанная

масса и это явление не только не объяснило бы факта видимости предметов, но, наоборот, привело бы нас к заключению, что благодаря этому невозможно что бы то ни было видеть, — вместо того чтобы принять такое утверждение, мы должны признать, что такого рода нелепые выводы аннулируют все это учение. Эти выводы заставляют признать его неверным, как неверно другое представление, согласно которому конкретное тело состоит из многочисленных веществ, так что каждое такое вещество содержит прочие в своих порах и в свою очередь содержится и циркулирует в них. Это представление о всестороннем проникновении веществ друг в друга приводит к отрицанию дискретной материальности реальных веществ и к утверждению и обоснованию существования между ними совершенно идеального отношения, в нашем случае — между освещенным и освещающим предметом, обнаружившимся и обнаруживающим, тем, кем этот предмет обнаруживается [12]. Но из такого отношения, как из лишенной в самой себе отношений рефлексии-в-самое-себя, должны быть устранены все дальнейшие формы *опосредствования*, которым обыкновенно дают название объяснений, делающих явление понятным, должны быть устранены все представления о шариках, волнах, колебаниях и т. д. и точно так же должно быть устранено представление о лучах, т. е. о тонких прутьях и пучках.

§ 277 [132]

Свет, поскольку он представляет собой всеобщее физическое тождество, ведет себя сначала как некое *различное* (§ 275) и, следовательно, как некое внешнее и иное по отношению к материи, окачественной (qualifizierten) в других моментах понятия. Эта материя, таким образом, определена как отрицание света, как некая *тьма*. Поскольку последняя также обладает самостоятельным, отличным от света существованием, свет соотносится лишь с поверхностью этой сначала непрозрачной материи, которая проявляется посредством этого отношения к свету. Но если эта поверхность лишена всякой другой партикуляризации (если она гладкая), она проявляет себя единой и нераздельной, т. е. она отражается в *другом* теле. Так как таким образом каждое из этих двух тел отражается в *другом* [16], следовательно, в нем отражается лишь другое, то это проявление посредством того, что каждое из этих тел полагает себя вне себя, есть абстрактно-бесконечная рефлексия-в-самое-себя, в

которой еще ничего не обнаруживается *для себя в самом теле*. Чтобы какой-нибудь предмет являлся конечным, чтобы он мог сделаться видимым, требуется наличие еще физической партикуляризации (требуется, например, чтобы тело было шероховатым, обладало определенным цветом и т. д.) [17].

§ 278 [133] *

Проявление [18] предметов друг в друге как ограниченное их непрозрачностью есть вне-себя-сущее, *пространственное* отношение, которое ничем более не определено и потому является *прямым* (прямолинейным). Так как в отношении между собой находятся поверхности и эти поверхности могут занимать различные положения, то выходит так, что проявление некоего видимого предмета в другом (гладком) предмете проявляется скорее в третьем, четвертом и т. д. предмете. (Изображение этого предмета, который считается как бы находящимся в зеркале, на самом деле отражается в другой поверхности, в глазу или другом зеркале и т. д.) Проявление в этих партикуляризированных пространственных определениях может иметь своим законом только *равенство* — равенство угла падения углу *отражения*, равно как и *единство* плоскости этих углов [19]. Нет ничего, что могло бы каким бы то ни было образом изменить тождество этого отношения.

Примечание. Определения этого параграфа, которые могут казаться скорее принадлежащими области более специальной физики, содержат в себе переход от всеобщего ограничения света тьмою к более определенному ограничению света частно-пространственными определениями последней. Обычно, когда говорят об этом ограничении, представляют себе свет обыкновенной *материей*. Но в этом определенном ограничении ничего другого не содержится, кроме того, что абстрактная идеальность, это чистое *проявление* как нераздельное *вне-себя-бытие*, может сама по себе подвергаться *пространственно* и, значит, внешним образом, определенным ограничениям. Эта способность быть ограничиваемой партикуляризированным пространством есть необходимое определение, не содержащее в себе ничего иного, кроме этого последнего, и исключающее всякие материальные категории вроде перенесения, физического отбрасывания света и т. п.

С определениями, рассматриваемыми в этом параграфе, находятся в связи явления полярности света, которые привели физиков к грубому представлению о так называемой *фиксированной* поляризации. В простом зеркальном отражении так называемый угол отражения и угол падения находятся *в одной и той же* плоскости; однако, если мы поставим *второе* зеркало, которое передает дальше освещение, отраженное первым зеркалом, положение первой плоскости по отношению ко второй, образованной направлением первого и второго отражения, оказывает свое влияние на положение, яркость или затемненность предмета, каким он является нам после второго отражения [20]. Для получения естественной неумаленной чистоты и ясности отраженного во второй раз света необходимо поэтому наличие нормального положения, при котором плоскости всех углов падения и углов отражения образуют *единую* плоскость. Из этого также необходимо следует, что затемнение и исчезновение во второй раз отраженного света необходимо наступают, когда обе плоскости относятся друг к другу, как обычно выражаются, *отрицательно*, т. е. когда они перпендикулярны друг к другу (ср. *Гёте*. Zur Naturwissenschaft, Bd. I, Heft 1 [Elemente der entoptischer Farben»], S. 28 ff. und Heft 3. [1820], «Entoptische Farben» XVIII [Wirkung der Spiegel in Absicht auf Hell und Dunkell, XIX [Wirkung der Spiegel auf irgend ein Bild], S. 144 f.).

Из этого потускнения, обусловливаемого положением второго зеркала, *Малю* [21] вывел заключение, что молекулы света *в самих себе*, а именно даже и в своих различных сторонах обладают различными физическими свойствами; объясняя это явление, некоторые даже говорят о *четырехгранной* форме *лучей света*. На этой основе, равно как и на основе связанных с этим явлением энтоптических явлений цвета, была построена напоминающая лабиринт запутаннейшая теория, представляющая собой характернейший образчик тех *выводов*, которые физика делает из наблюдений и опыта [22]. На основании вышеуказанного первого явления, из которого Малю вывел свою теорию поляризации, следовало ограничиться лишь тем простым выводом, что необходимое условие ясности второго изображения состоит в том, чтобы новый угол отражения лежал в *одной* плоскости с углом, образуемым при первоначальном отражении света [22a].

β. *Тела противоположности*

§ 279 [137] *

Темнота, представляющая собой прежде всего отрицание света, есть противоположность его абстрактно-тождественной идеальности, *противоположность* в ней самой. Эта противоположность обладает материальной реальностью и распадается в себе на *два вида*: 1. на телесное *различие*, т. е. на материальное для-себя-бытие, *твердость* и 2. на *противополагание* как таковое, которое само по себе, не удерживаемое индивидуальностью, лишь рушится в себе, представляет собой распад и *нейтральность*. Первым являются Луны, а вторым — *кометы*.

Примечание. Эти два вида небесных тел как *относительно центральные тела* обладают также и в системе тяжести свойством, в основе которого лежит то же понятие, что и в основе их физического свойства, но здесь это свойство делается более определенно заметным. Эти тела не вращаются вокруг своей оси [23]. *Тело твердости* как формального для-себя-бытия, которое представляет собой самостоятельность, опутанную противоположностью и потому не являющуюся индивидуальностью, есть поэтому *подчиненное* тело, *спутник* другого тела, в котором находится его *ось*. *Тело распада*, который есть противоположность твердости, напротив, ведет себя *бродяжнически*, и в своих эксцентрических орбитах, равно как в своем физическом существовании, оно является воплощением случайности [24]. Кометы оказываются поверхностным сращением, которое так же случайно, как оно образовалось, может снова распылиться.

На *Луне* нет атмосферы, и поэтому отсутствуют метеорологические процессы. Она являет нам лишь высокие горы и кратеры, а также самовозгорание этой твердости в самом себе. Луна имеет форму кристалла, которая, как показал *Гейм* [25] (один из остроумнейших геогностов), была также первоначальной формой исключительно неподвижной, твердой Земли. *Комета* выступает перед нами как некий формальный процесс, некая неспокойная масса паров. Ни на одной комете не было обнаружено наличие чего-то твердого, *ядра* [26]. В настоящее время астрономы уже не относятся так пренебрежительно и безусловно отрицательно, как раньше, к мнению древних, согласно которому кометы представляют собой метеоры. До сих пор наблюдалось возвращение лишь несколь-

ких комет [27], другие же кометы не возвратились, хотя, согласно вычислениям, они должны были уже появиться. Если мы относимся серьезно к мысли, что солнечная система на самом деле есть система, в себе самой существенно связанная тотальность, то мы должны отказаться от формального воззрения на кометы, согласно которому последние, представляя собой случайное явление по отношению к солнечной системе как целому, вторгаются в нее, движутся вкривь и вкось и могут сталкиваться с телами этой системы. Так, можно признать, что другие тела системы *защищают* себя от них, оказывают им противодействие, т. е. ведут себя как необходимые органические моменты и не могут поэтому погибнуть. Это более основательное успокоение, чем те доводы, которые приводились до сих пор против опасений, внушаемых кометами [28], и которые основывались лишь на том, что странствующие кометы имеют достаточно простору в обширных небесных пространствах и поэтому, *нужно думать*, они *не* столкнутся с Землей (это «нужно думать, они не столкнутся» преобразовывается более учено в теорию вероятности).

γ. *Тело индивидуальности*

§ 280 [143] *

Противоположность, возвратившаяся в себя, есть *Земля* или *планета* вообще, тело *индивидуальной* тотальности, в которой затверделость *раскрылась*, стала разделением на реальные различия, и эти грозящие распасться различия удерживаются вместе *самостной точкой единства*.

Примечание. Точно так же, как движение планет, представляя собой вращение вокруг своей оси и вместе с тем движение вокруг центрального тела, является самым конкретным движением и выражением жизни, так и световая природа центрального тела представляет собой *абстрактное* тождество, истиной которого, как и истиной мышления, является конкретная идея, т. е. индивидуальность.

Что же касается ряда планет, то философия природы находится относительно этого вопроса в таком же положении, как астрономия относительно вопроса об их ближайшей определенности, об их *расстояниях*. Как астрономия еще не открыла действительного закона последних [33], так и натурфилософские попытки обнаружить разумность ряда, руко-

водясь физическими свойствами и аналогиями с рядом, образуемым металлами, следует рассматривать только как первые шаги, как нащупывание тех точек зрения, из которых мы должны исходить. Но неразумно класть при этом в основание мысль о случайности и видеть в мысли *Кеплера*, что порядок, образуемый солнечной системой, соответствует законам музыкальной гармонии [34], лишь *заблуждение* мечтательного *воображения* (как это делает Лаплас [35]); нужно, наоборот, высоко ценить глубокую веру Кеплера, что *в этой системе есть разум*, — веру, которая была единственной основой блестящих открытии этого великого человека. Напротив, совершенно неподобающее и совершенно ошибочное также и с чисто фактической стороны применение числовых соотношений тонов к *цветам*, сделанное *Ньютоном*, нашло себе веру и создало ему славу [36].

b. Стихии [45]

§ 281 [146] *

Тело индивидуальности обладает в себе в качестве подчиненных моментов определениями тотальности элементов, которые непосредственно существуют как свободные самостоятельные тела; таким образом, эти определения составляют его всеобщие *физические стихии* (Elemente).

Примечание. В настоящее время произвольно рассматривают в качестве определения стихии *химическую простоту*, не имеющую ничего общего с понятием *физической* стихии, которая является реальной материей, еще не улетучившейся, не превратившейся в химическую абстракцию.

α. *Воздух*

§ 282 [150]

Стихия, лишенная различий простоты, теперь больше уже не есть положительное тождество с собой, самопроявление, которым является *свет* как таковой, а есть *отрицательная всеобщность* как низведенный до роли лишенного самости момент *некоего другого*, и потому он обладает *тяжестью*. Это тождество как *отрицательная* всеобщность невинно

на вид, но на самом деле оно незаметно прокрадывается и разрушает индивидуальное и органическое. Это — пассивная по отношению к свету, *прозрачная*, заставляющая улетучиваться все индивидуальное, механически-эластичная по отношению к внешней среде, во все проникающая жидкость: это — воздух.

β. *Стихии противоположности*

§ 283 [153]

Стихией противоположности является, во-первых, для-себя-бытие, но не *равнодушное* для-себя-бытие затверделости, а положенное в индивидуальности как момент, как ее сущее для себя беспокойство — *огонь*. Воздух есть *в себе* огонь [51] (как это показывает сжатие), и в огне он *положен* как *отрицательная* всеобщность, или, иначе говоря, как относящаяся с собой отрицательность. Огонь есть материализованное *время*, или самостность (свет тождествен с теплотой), абсолютно неспокойное и все пожирающее, которое оборачивается также самопожиранием тела; и, наоборот: огонь, доходя извне до тела, разрушает его. Огонь есть пожирание другого, которое вместе с тем пожирает само себя и таким образом переходит в нейтральность.

§ 284 [155]

Далее, другая стихия противоположности представляет собой *нейтральную*, замкнутую в самой себе противоположность. Не обладая самостоятельной единичностью, не будучи, следовательно, неподвижной и определенной в самой себе, эта противоположность характеризуется всецелым равновесием; она разрушает всякую механическую, положенную в ней определенность; ограниченность формы приходит лишь извне и имеет внешний характер (прилипание). Она имеет в самой себе не непрерывное беспокойство процесса, а лишь его возможность, разрешимость, равно как и способность получить форму воздуха и затверделости, испариться и превратиться в лед, причем, однако, эти формы являются некими состояниями, остающимися внешними для характерного ей самой состояния (отсутствия всякой определенности в самой себе). Это — *вода*.

γ. *Индивидуальная стихия*

§ 285 [157]

Стихией *развитого* различия и *индивидуального* определения последнего является первоначально неопределенная *земность* (Erdigkeit) вообще как отличная от других моментов; но как тотальность, которая при всем различии этих моментов охватывает их в индивидуальном единстве, она есть та мощь, которая возбуждает их к тому, чтобы зачинать процесс и сохранять последний.

c. Процесс стихий

§ 286 [158] *

Индивидуальное тождество, в котором связаны различные стихии и их различия как друг от друга, так и от их единства, представляет собой некую диалектику, составляющую физическую жизнь Земли, *метеорологический* процесс. Стихии в качестве несамостоятельных моментов имеют свое прочное существование единственно лишь в этом процессе, равно как и единственно лишь в нем *порождаются, полагаются* в качестве существующих, после того как они прежде были развиты из их «в себе» как моменты понятия.

Примечание. Подобно тому как определения обычной механики и несамостоятельных тел применяются затем к абсолютной механике и свободным центральным телам, так и *конечная* физика *разрозненных* индивидуальных тел принимается за то же самое, что и свободная самостоятельная физика земного процесса. Физики видят победу науки в том, чтобы открыть и доказать в общем процессе, совершающемся на Земле, те же определения, которые обнаруживаются в процессах отдельных разрозненных тел. Однако в области этих отдельных тел определения, присущие свободному существованию понятия, низводятся на степень *внешних* отношений друг к другу, принимаются за обстоятельства, существующие независимо друг от друга. И точно так же деятельность выступает в качестве внешне обусловленной, следовательно, случайной, так что продукты ее остаются внешними формированиями предполагаемых самостоятельными и продолжающих оставаться таковыми тел.

Обнаружение этого равенства или, вернее, аналогии достигается тем, что отвлекаются от своеобразных различий и условий, и эта абстракция, таким образом, порождает такие поверхностные общие представления, как представление о тяготении, силах и законах, в которых существует особенное и его определенные условия. При перенесении тех *конкретных* видов деятельности, которые обнаруживаются *отдельными* телами, на сферу, в которой разные тела суть лишь *моменты*, внешние обстоятельства, требуемые в круге разрозненных тел, отчасти оставляются без внимания, отчасти же выдумываются по аналогии [54]. Это вообще является перенесением категорий из сферы, в которой отношения носят *конечный* характер, на сферу, в пределах которой они носят *бесконечный* характер, т. е. существуют согласно понятию.

Основная ошибка, совершаемая при рассмотрении этой области, имеет своим источником неподвижное представление о субстанциальном и неизменном *различии* стихий, которое рассудок установил раз навсегда, основываясь на процессах, совершающихся в *изолированных* веществах. Даже там, где в этих веществах обнаруживаются переходы более высокого порядка, например там, где обнаруживается тот факт, что в кристаллах вода затвердевает, свет и тепло исчезают и т. д., рефлексия находит себе выход в туманных и ничего не говорящих представлениях о *растворении*, о том, что здесь возникает *связанность*, *скрытое состояние* и т. п. К такого рода представлениям принадлежит по существу превращение всех встречающихся в явлениях отношений в *вещества* и *материи*, и отчасти даже *невесомые* материи; благодаря этому любое физическое существование превращается в уже упомянутый выше [55] (§ 276, примечание) *хаос* материй и их вхождения в выдуманные поры каждого другого предмета и выхождения из них; этот хаос невозможно не только мыслить в понятии, но даже представить себе. Прежде всего это предположение не опирается на опыт, ибо в таких утверждениях принимается наличие еще одного эмпирического существования, между тем как оно не обнаруживается в опыте [56].

§ 287 [165]

Процесс Земли непрерывно стимулируется деятельностью *света*, который представляют собой ее *всеобщую самость*, ее первоначальное отношение с Солнцем, и затем этот процесс получает дальнейшую спец-

ификацию в соответствии с положением Земли относительно Солнца, обусловливающим климат, времена года и т. д. *Одним моментом* этого процесса служит *разрыв* индивидуального тождества, напряжение, ведущее к распадению на моменты самостоятельной противоположности: на неподатливую твердость и на лишенную самости нейтральность. Благодаря этой противоположности Земля идет навстречу разложению: с одной стороны, к тому, чтобы стать кристаллом, Луной, с другой стороны — водяным телом, — и *моменты* индивидуальности стремятся реализовать свою связь со своими *самостоятельными* корнями.

§ 288 [167] *

Другой момент процесса состоит в том, что для-себя-бытие, к которому направляются стороны противоположности, как доведенная до последнего заострения отрицательность, снимает себя. Это — *самовозгорающееся пожирание* устойчивых существований, стремившихся быть различными, пожирание, благодаря которому восстанавливается их существенная связь, и Земля становится для себя реальной и *плодоносной индивидуальностью*.

Примечание. Землетрясения, вулканы и их извержения могут рассматриваться как принадлежащие процессу огня, процессу перехода *затверделости* в освобождающуюся отрицательность для-себя-бытия. Такого же рода явления могут иметь место и на Луне. Напротив, облака могут рассматриваться как начальная стадия *кометных* тел. *Гроза* же есть полное обнаружение этого процесса — обнаружение, к которому примыкают другие метеорологические феномены как начальные стадии, или моменты, и незрелые осуществления этого процесса. Точно так же как физика до сих пор еще не могла как следует объяснить ни образование дождя (несмотря на выводы *Делюка* из наблюдений и возражений, сделанных остроумным немцем *Лихтенбергом* против *теорий разложения*), ни молнии, ни грома, так же мало она была в состоянии объяснить другие метеорологические явления, и в особенности *аэролиты* [66], в которых процесс двигается дальше и доходит до начатков земного ядра. Для понимания этих повседневных явлений физика пока что сделала чрезвычайно мало.

§ 289 [172]

Так как *понятие* материи, тяжесть, развертывает сначала свои моменты как самостоятельные, но элементарные реальности, то Земля представляет собой *абстрактное* основание индивидуальности. В своем процессе она полагает себя как *отрицательное единство* существующих друг вне друга абстрактных стихий и, стало быть, как *реальную* индивидуальность.

B. ФИЗИКА ОСОБЕННОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

§ 290 [173]

Так как прежние элементарные определенности теперь подчинены индивидуальному единству, то последнее есть та имманентная форма, которой взятая для себя материя определяется в *противоположность* ее тяжести. Тяжесть как поиски точки единства ни малейшим образом не задевает *внеположности* материи; это означает, что пространство, и притом определенное количество пространства, есть мера обособления различий весомой материи, масс. Определения физических стихий еще не суть в них самих *конкретное для-себя-бытие*, и, значит, эти определения еще не противоположны искомому для-себя-бытию весомой материи. Но теперь материя благодаря своей *положенной* индивидуальности есть в самой своей внеположности централизация, противоборствующая этой своей внеположности и ее поискам индивидуальности; она представляет собой нечто отдифференцировавшееся от идеальной централизации тяжести, некое имманентное определение *материализованной пространственности*, являющееся иным определением, чем определение посредством тяжести и ее направления. Эта часть физики есть *индивидуализирующая механика*, так как материя здесь определяется имманентной формой, и притом пространственными отношениями. В первую очередь это создает *отношение* между обеими, между пространственной определенностью как таковой и занимающей ее материей.

§ 291[69] [174] *

Это индивидуализирующее определение формы положено ближайшим образом в себе, или непосредственно, и, таким образом, еще не

положено как тотальность. Особенные моменты формы получают поэтому существование как безразличные друг к другу и находящиеся вне друг друга, и отношение формы представляет собой *отношение* между различными веществами [70]. Это — телесность в конечных определениях[71], а именно в определениях обусловленности внешним и распадения на многие частные тела. Таким образом, различие [72] выступает наружу отчасти в сравнении различных тел, отчасти же в более *реальном* их *отношении*, которое, однако, остается *механическим*. Самостоятельное проявление формы, не нуждающееся ни в сравнении, ни в возбуждении, имеет место лишь в конструкции тела (der Gestalt).

Примечание. Как и повсюду сфера конечности и обусловленности, так и здесь сфера обусловленной индивидуальности представляет собой предмет, который труднее всего отделить от прочей связи конкретного и фиксировать независимо от других принадлежащих этой сфере предметов. Это тем более трудно, что *конечность* содержания этой сферы находится в контрасте и противоречии со спекулятивным единством понятия, которое, однако, одно лишь может быть определяющим началом.

§ 292 [175]

Определенность, которую пассивно получает тяжесть, есть, во-первых, абстрактно *простая* определенность и составляет, следовательно, чисто количественное отношение, — это — удельный вес [73]; она составляет, во-вторых, специфический способ *отношения* между материальными *частями*, это — *сцепление*. Она есть, в-третьих, это же отношение между материальными частями, взятое для себя, как *существующая идеальность*, и притом как двоякого рода существующая идеальность: α) как лишь *идеальное* снятие — как звук; β) как *реальное* снятие сцепления — как *теплота*.

а. Удельный вес

§ 293 [175] *

Простой, абстрактной спецификацией является *удельный вес*, или *плотность* материи, некоторая пропорция между *весом* массы и ее *объемом*, благодаря которой материальное как самостное отрывается от

абстрактного отношения к центральному телу, от всеобщей тяжести, перестает быть равномерным наполнением пространства и противопоставляет абстрактной внеположности некое специфическое в-самом-себе-бытие.

Примечание. Различия в плотности материи объясняют гипотезой о существовании *пор*; уплотнение объясняется выдумкой о промежуточных пустых пространствах, о которых говорят как о чем-то *действительно существующем*, но которых физика нам не показывает, несмотря на то что она утверждает, будто она опирается на опыты и наблюдение. Примером *существования* специфического разнообразия веса тела служит следующее явление: железный стержень, установленный в равновесии на своей точке опоры, теряет равновесие, как только его *намагничивают*, и он оказывается теперь более тяжелым на одном конце, чем на другом. Здесь одна часть железного стержня благодаря его намагничиванию делается тяжелее, не изменяя своего объема; таким образом, материя, масса которой не изменилась, сделалась *удельно* тяжелее. Физика, придерживаясь своего способа представлять себе различия в плотности тел, делает следующие предположения: 1. равное число одинаковых по своей величине материальных частиц имеет равную тяжесть, причем 2. мерой числа частиц служит их вес, но 3. вместе с тем также и пространство, так что тело, обладающее одинаковым весом, занимает также и одинаковое пространство; поэтому, если 4. тела, обладающие одинаковым весом, все же отличаются друг от друга по своему объему, то посредством предположения о наличии пор получается равенство пространства, материально заполненного этими телами [74]. Выдумка о порах в четвертом положении делается необходимой благодаря первым трем, основанным при этом не на опыте, а на принципе рассудочного закона тождества и представляющим поэтому формальные, априорные вымыслы. Уже *Кант* противопоставил количественному объяснению неравенства массы тел при равном их объеме неравным *числом* заключенных в этих телах частиц объяснение этого факта неравенством *интенсивности*, и, вместо того чтобы принять, что в таком случае в теле, обладающем бóльшим весом, чем другое, содержится большее количество частиц, он предположил, что в них содержится одинаковое число частиц, но что более тяжелое тело *наполняет пространство* с большей степенью интенсивности, и этим положил начало так называемый *динамической физике* [75]. *Интенсивное* количество имеет по меньшей мере

такое же право на наше внимание, как и *экстенсивное*, являющееся той категорией, которой ограничивается обычное представление физиков о плотности. Но *интенсивная* величина имеет здесь то преимущество, что она указывает на меру и ближайшим образом намечает некое в-*самом-себе-бытие*, которое по своему понятию есть *имманентная определенность формы*, выступающая как определенное количество вообще лишь при *сравнении*. Но различия определенного количества — все равно, экстенсивно ли оно или интенсивно, а дальше не идет также и динамическая физика, — не выражают собой реальности (§ 103, примечание).

§ 294 [180]

Плотность есть пока что лишь *простая* определенность тяжелой материи; но так как материя остается по существу своему существенной внеположностью, то определение формы есть, далее, некий специфический способ пространственного отношения ее многообразных частиц друг с другом, есть *сцепление*[77].

b. Сцепление

§ 295 [180]

В *сцеплении* имманентная форма выдвигает другой способ рядоположности материальных частей[78], чем тот способ этой рядоположности, который определен направлением тяжести. Этот, стало быть, специфический способ связи материальных частиц реализуется пока что в различных местах вообще и еще не обратился в себя, чтобы стать замкнутой в самой себе тотальностью (образом). Он, стало быть, обнаруживается лишь по отношению к так же сцепленным различным массам и являет себя поэтому своеобразным *способом* механического *противодействия другим* массам.

§ 296 [181]

В сцеплении единство формы многообразных внеположных частиц многообразно и в самом себе[79].

α) Его *первой* определенностью является совершенно неопределенная связь, поскольку это — сцепление частиц, у которых нет сцепления

внутри себя. Это *прилипание* к другому. β) Оно есть связь материи *с самой собой*. Такая связь является прежде всего чисто *количественной* связью, тем, что обычно называется сцеплением, силой, с которой удерживаются частицы вместе, противодействуя действующему на них весу. Далее, она представляет собой также и *качественную* связь, состоящую в своеобразном свойстве тела уступать действующему на него извне телу и именно этой уступчивостью показать самостоятельность своей формы, способность сохранить ее против внешней силы давления и толчка. Следуя определенным способам пространственных форм, внутренняя механизирующая геометрия создает ту своеобразную черту, что тело, удерживая вместе свои частицы, сохраняет определенное *измерение*, а именно: *точечность* — это хрупкие тела; *линейность* — это тела вообще твердые или тягучие; *плоскость* — это тела ковкие или расплющивающиеся.

§ 297 [185]

γ) Телесное, против насилия которого другое телесное, уступая, вместе с тем отстаивает, сохраняет свое своеобразие, есть некий [80] *другой телесный индивидуум*. Но в качестве связного (kohärent) тело есть также и в самом себе внеположная материальность, части которой как целое претерпевают насилие, *взаимно* насилуют друг друга и уступают *друг другу*; но, будучи одновременно самостоятельными, они вместе с тем снимают отрицание, которому они подверглись, — восстанавливают себя. Податливость и заключенное в ней же своеобразное самосохранение по отношению к *внешнему* воздействию находятся поэтому в непосредственной связи с этой *внутренней* податливостью и самосохранением самого себя: это — *упругость*.

§ 298 [186] *

Здесь [81] приходит к *существованию идеальность*, которую материальные части в качестве материи *только ищут*; получает существование *сущая для себя* точка единства, в которой они как действительно притягиваемые были бы лишь отрицаемыми.

Эта точка единства, поскольку материальные части только тяжелы, находится ближайшим образом *вне* их, и, таким образом, она есть пока

что лишь *в себе*; в обнаруженном же отрицании, которому они подвергаются, эта идеальность уже положена. Но она еще обусловлена, есть пока еще лишь одна сторона отношения, другая сторона которого есть прочное существование *внеположных* частей, так что отрицание их переходит в их восстановление. Упругость есть поэтому лишь изменение удельного веса, восстанавливающего себя.

Примечание. Если мы здесь и в других местах говорим о материальных *частях*, то под этим выражением не следует понимать ни атомов, ни молекул, т. е. чего-то существующего само по себе раздельно, а следует понимать под этим лишь нечто количественно или случайно различное, так что существенно то, что нельзя отделить их непрерывность от их отличности друг от друга; упругость есть существование диалектики самих этих моментов. Местом материального является его *равнодушное* определенное *существование* (Bestehen); *идеальность* этого прочного существования есть, следовательно, положенная как *реальное* единство непрерывность, т. е. состоит в том, что две *прочно существовавшие* раньше друг вне друга материальные части, которые мы, стало быть, должны представлять себе как находящиеся в различных местах, теперь находятся в *одном* и *том же* месте. Это — *противоречие*, и оно существует здесь материально. Это то же самое противоречие, которое лежит в основании диалектики движения Зенона, с тем лишь различием, что там при рассмотрении движения речь идет об абстрактных местах, здесь же о материальных местах, материальных частях. В движении пространство полагает себя временным, а время пространственным (§ 260). Движение впадает в зеноновскую антиномию, которая неразрешима, если *изолируются* места как пространственные точки и временные моменты как временные точки; и разрешение антиномии, т. е. движение, следует понимать лишь так, что пространство и время непрерывны в самих себе, и движущееся тело одновременно находится и *не* находится в *одном и том же* месте, т. е. одновременно находится в *другом* месте[82], и точно так же одна и та же временная точка существует и вместе с тем не существует, т. е. есть вместе с тем *другая* точка. Таким образом, в упругости материальная часть (атом, молекула) положена одновременно и как утвердительно занимающая свое пространство, *устойчиво существующая*, и как несуществующая, как определенное количество, как экстенсивная и как лишь интенсивная величина сразу [83].

Против вывода об отождествлении (das Ineinssetzen) материальных частей в упругости прибегают к помощи так называемого объяснения — уже часто упоминавшегося нами вымысла о *порах*. Хотя абстрактно признают, что материя преходяща (vergänglich), а не абсолютна, но все же начинают восставать против этого положения при его применении, т. е. тогда, когда мы *на деле* должны понимать ее как отрицательную, когда отрицание должно быть положено *в ней*. Поры суть, правда, отрицательное (ибо ничего не поделаешь, приходится перейти к этому определению), но такое отрицательное, которое существует лишь *рядом* с материей, которое *не* есть *сама* материя, а существует *там*, *где* материи *нет*, так что фактически материя принимается лишь как утвердительная, как *абсолютно самостоятельная*, *вечная*. Это заблуждение получило силу благодаря всеобщему заблуждению рассудка, согласно которому метафизическое есть лишь порождение мысли, существующее *рядом* с действительностью, т. е. *вне* ее [84]. Таким образом, верят в не-абсолютность материи и *наряду* с этим верят в ее абсолютность; первая вера находит себе место вне науки, вторая же главным образом пользуется признанием в науке.

§ 299 [189]

Идеальность, которая здесь положена, есть изменение, представляющее собой двойное отрицание [85]. Отрицание устойчивого (внеположного) существования материальных частей столь же подвергается отрицанию, как и восстановление их внеположности и их сцепления. Эта *единая* идеальность как попеременная смена снимающих друг друга определений — внутреннее дрожание тела в нем самом — есть *звук* [86].

c. Звук

§ 300 [189] *

Специфическая *простота* определенности, которой тело обладает в плотности и в принципе своего сцепления, эта вначале *внутренняя форма*, пройдя через свою погруженность в материальную внеположность, *освобождается* в *отрицании* устойчивости этого своего внеположного бытия. Это есть переход материальной *пространственности* в материальную *временность*. Благодаря тому что *в* возникающем *дрожании* (т.е. через мгновенное отрицание частей, а равно и отрицание этого отри-

цания, которые, будучи взаимно связаны, возбуждают друг друга) эта форма как колебание между наличием и отрицанием удельного веса и сцепления присутствует в материальном как его *идеальность*, — благодаря этому простая форма оказывается *существующей для себя* и обнаруживается как эта механическая душевность (Seelenhaftigkeit).

Примечание. Чистота или нечистота звука в собственном смысле и его отличия от простого гула (при ударе по твердому телу), от шума и т. д. зависят от того [87], однородно ли сотрясенное тело [88], и, далее, от его специфического сцепления и пространственных измерений, т. е. от того, представляет ли оно собой материальную линию, материальную поверхность (и притом ограниченную линию и поверхность), или же является трехмерным телом. Лишенная силы сцепления вода беззвучна, и ее движение как чисто *внешнее* трение вполне удобоподвижных частей производит только шум. Соединенная с внутренней хрупкостью непрерывность стекла издает звук; нехрупкая непрерывность металла звучит уже вполне в самой себе и т. д.

Передача звука, его, так сказать, *беззвучное*, без свойственных дрожанию повторений и возвратов, распространение через все тела соответственно их свойствам в отношении хрупкости и т. д. (через твердые тела звук распространяется лучше, чем через воздух, через землю он проходит на много миль, через металл, как вычислено, в десять раз быстрее, чем через воздух), — эта передача звука обнаруживает свободно проникающую тела идеальность, которая подчиняет себе исключительно лишь их *абстрактную* материальность без специфических определений их плотности, сцепления и дальнейших формирований и которая приводит их части в отрицательное состояние, в дрожание; только само это идеализирование и есть процесс передачи.

Качество звука вообще, а также артикулированного звука, тона зависит от плотности, сцепления и специфических особенностей в сцеплении звучащего тела, потому что идеальность, или субъективность, составляющая дрожание, есть отрицание этих специфических качеств и как таковое имеет в них свое содержание и свою определенность; в соответствии с ними специфицируется это дрожание и самый звук, и каждый инструмент обладает собственным своеобразным звучанием и тембром.

§ 301 [194] *

От дрожания надо отличать *колебания* как *внешнюю* перемену места, т. е. перемену пространственного отношения с *другими* телами,

что является обыкновенным движением в собственном смысле слова. Но при всем отличии оно вместе с тем тождественно с охарактеризованным выше внутренним движением, которое есть освобождающаяся субъективность — явление звука как такового.

Существование этой идеальности обладает ввиду ее абстрактной всеобщности только *количественными* различиями. Поэтому в царстве звуков и *тонов* их дальнейшее отличие друг от друга, их гармония и дисгармония покоятся на *числовых отношениях* и на их более простом или более запутанном и отдаленном согласовании.

Примечание. Колебания струн, воздушных столбов, стержней и т. д. есть попеременный переход из прямой линии в дугу, и притом в противоположные дуги. С этой как будто только внешней переменой места в отношении к другим телам непосредственно связано внутреннее, периодическое изменение удельного веса и сцепления: сторона материальной линии, обращенная к центру дуги колебания, сокращается, а внешняя сторона удлиняется, так что удельный вес и сцепление последней становится больше, а первой меньше, и все это одновременно.

Относительно действенности количественного определения этой идеальной дуги напомним о тех явлениях, когда такое определение посредством механических перерывов колеблющейся линии или плоскости *само* сообщается передаче, колебательному движению всей линии или плоскости дальше (über) точки механического перерыва и образует при этом *узлы колебаний*, как это наглядно показывают фигуры *Хладни*. Сюда же относятся пробуждения гармонических тонов в соседних струнах, приведенных в определенные количественные соотношения с звучащей струной; особенно важны впервые показанные итальянцем *Тартини* [93] опыты с тонами, которые возникают из других одновременно раздающихся звуков, находящихся в определенных числовых соотношениях по своим колебаниям, и отличаются от этих звуков и производятся только названными соотношениями.

§ 302 [203] *

Звук есть *смена* специфической внеположности материальных частей и ее отрицания, — он есть только *абстрактная* или, так сказать, только идеальная *идеальность* этой специфичности. Но тем самым эта смена сама непосредственно является отрицанием материального спец-

ифического устойчивого существования; это отрицание есть, таким образом, *реальная идеальность* удельного веса и сцепления, т. е. *теплота*.

Примечание. Нагревание звучащих тел — звучащих как от удара, так и от трения друг о друга — есть проявление теплоты [97], возникающей согласно понятию вместе со звуком.

d. Теплота

§ 303 [204]

Теплота есть возвращение материи в свою бесформенность, в свою текучесть, торжество ее абстрактной гомогенности над специфическими свойствами [98]; ее абстрактная, только *в-себе*-существующая как отрицание отрицания *непрерывность* здесь *положена* как активность. Формально, т. е. со стороны пространственного определения вообще, теплота обнаруживается поэтому как *расширение*, она снимает ту ограниченность [99], которую представляют собой *спецификации безразличного* заполнения пространства.

§ 304 [206] *

Это реальное отрицание своеобразия тела есть, следовательно, то его состояние, в силу которого оно в своем наличном бытии не принадлежит положительно самому себе; это его существование есть, таким образом, общение с *другими* и *передача* себя им — внешняя теплота. Пассивное отношение телесного к последней основано на непрерывности материального, наличествующей в себе в удельном весе и сцеплении; благодаря этой первоначальной идеальности модификация удельного веса и сцепления [102] не может быть действительной границей для названной передачи, для полагания общения.

Примечание. То, что лишено сцепления подобно шерсти и в себе лишенное сцепления (будучи хрупким, как стекло), хуже проводит тепло, чем металл [103], который обладает крепкой, неразрушимой непрерывностью. Вода и воздух также плохо проводят тепло, потому что в них нет сцепления и потому что это вообще еще нетелесные (unkörperliche) материи [104]. Способность теплоты передаваться, благодаря чему она может быть отделена от тела, в котором присутствовала сначала, являясь, таким образом, чем-то самостоятельным и приходящим к телу *извне* [105];

связанные с этим дальнейшие механические определения, которые могут быть сведены к *распространению* (например, отражение вогнутыми зеркалами); наконец, встречающиеся в теплоте количественные моменты — все это и привело главным образом к представлению о теплоте как о чем-то самостоятельно существующем, как о какой-то *тепловой материи*. Едва ли, однако, решатся назвать теплоту телом или хотя бы только чем-то телесным; и это уже показывает, что *явление особенного наличного бытия* допускает различные категории. Так и проявляющаяся в теплоте ограниченная обособленность и ее отличимость от тел, в которых она присутствует, недостаточна для применения к ней категории материи, которая есть прежде всего тотальность в самой себе, обладающая по крайней мере тяжестью. Отмеченная черта обособленности состоит почти исключительно в том, что теплота в процессе *передачи* является *внешней* по отношению к наличным телам. Опыты *Румфорда*[106] с нагреванием тел посредством трения, например при просверливании пушек, уже давно могли бы совершенно устранить представление об обособленном, самостоятельном существовании теплоты [107]; здесь слишком недвусмысленно обнаруживаются возникновение и природа теплоты как некоего состояния. Абстрактное представление материи содержит само по себе определение непрерывности, которая означает возможность передачи, и в качестве активности есть ее действительность [108]; активностью же эта в себе сущая непрерывность становится как отрицание формы — удельного веса и сцепления, а в дальнейшем и образа (die Gestalt).

§ 305 [209] *

Передача теплоты различным телам содержит сама по себе только абстрактное непрерывное продолжение этой детерминации сквозь неопределенную материальность, и постольку [110] теплота не допускает качественных измерений в самой себе, а способна только на абстрактную противоположность положительного и отрицательного, количества и степени, и в качестве абстрактного равновесия на наличность одинаковой температуры тел, среди которых распределяется степень. Но так как теплота есть изменение удельного веса и сцепления, то она вместе с тем связана с этими определениями; и сообщенная, внешняя температура обусловлена в определенности своего существования особым удельным

весом и сцеплением тела, которому она сообщается. Это и есть *удельная теплоемкость* [111].

Примечание. Удельная теплоемкость вместе с категорией материи и вещества привела к представлению о *скрытом, недоступном наблюдению связном тепловом веществе*. Если это вещество *невоспринимаемо*, то его определение не может быть оправдано *наблюдением* и *опытом*, а как результат умозаключения оно покоится на *предпосылке материальной самостоятельности* теплоты (ср. § 286, примечание). Это допущение способствует по-своему *эмпирической* неопровержимости самостоятельного существования теплоты как некоторой материи, — способствует именно тем, что само-то допущение не содержит в себе ничего эмпирического. Когда опыт показывает исчезновение теплоты или ее появление там, где прежде ее не было, объяснение готово: в первом случае говорят, что теплота лишь скрылась [112] или стала незаметной, перейдя в *связное* состояние, во втором — что она выступила из своей незаметности наружу. Метафизика самостоятельного существования *противополагается опыту*, более того — она a priori предпосылается опыту.

Для данного выше определения теплоты важно получить *эмпирическое* подтверждение того, что необходимое в силу понятия определение, а именно факт *изменения* удельного веса и сцепления, обнаруживается на опыте в виде *теплоты*. *Тесная связь* того и другого легко вскрывается в многообразных процессах порождения теплоты (и столь же многообразных способах ее исчезновения) — в явлениях брожения, в других химических процессах, при образовании и растворении кристаллов, при уже упомянутых внутренних механических сотрясениях, связанных с внешними (удар в колокол, удар по металлу, трение и т. д.). При трении двух деревяшек (у дикарей) или при обыкновенном высекании огня материальная внеположность одного тела мгновенно стягивается в одну точку вследствие быстрого давления со стороны другого; отрицание пространственной устойчивости материальных частей [113] прорывается в виде жара и пламени самого тела или в виде вылетающей из него искры. Дальнейшая трудность заключается в том, чтобы понять соединение теплоты с удельным весом и сцеплением как *существующую* идеальность материального, как существование такого отрицательного, которое само содержит в себе отрицаемое свойство, которое обладает, далее, свойством количества и как идеальность устойчивого есть его

вне-себя-бытие и самополагание в другом, т. е. передача. Здесь, как и повсюду в философии природы, все дело в том, чтобы заменить рассудочные категории мыслительными отношениями спекулятивного понятия и в согласии с ними постигнуть и определить явление.

§ 306 [214]

Теплота, будучи температурой вообще, есть прежде всего еще абстрактное и по своему существованию и свойствам условное разложение специфицированной материальности. Но, осуществляясь, реализуясь в действии, пожирание телесного своеобразия приобретает существование чистой физической идеальности, освобождающегося отрицания материального и проявляется как *свет*, но, однако, в виде *пламени*, т. е. как отрицание материи, еще связанное с материей. Как сперва (§ 283) *огонь* развился из в-себе-бытия, так теперь он становится *положенным*: как внешне обусловленный, он рождается из существующих моментов понятия внутри сферы условного существования. Будучи конечным, он, далее, пожирает сам себя вместе с теми условиями, пожиранием которых он является.

§ 307 [214]

Развитие реальной, т. е. содержащей в себе форму, материи переходит, таким образом, в своей тотальности в чистую идеальность своих определений, в абстрактно тождественную с собой самостность, которая в этом круге *внешней* индивидуальности сама (в виде пламени) становится внешней и таким путем исчезает [116]. *Обусловленность* этой сферы заключается в том, что *форма* была *спецификацией* тяжелой материи, и индивидуальность как тотальность была пока еще лишь *в себе*. В теплоте положен момент реального *разложения непосредственности* и [117] исходного взаимного равнодушия специфицированного материального. Поэтому форма имманентна теперь как тотальность материальному, уже бессильному против нее. Самостность как бесконечная, сама к себе относящаяся форма вступила как таковая в существование [118]; она сохраняется в подчиненной ей внешней среде, и как *тотальность*, свободно определяющая это материальное, она есть *свободная индивидуальность*.

C. ФИЗИКА ТОТАЛЬНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

§ 308 [216]

Материя есть сперва *в себе* тотальность понятия как *тяжелая* материя, не имеющая формы в самой себе; понятие, положенное в ней в своих особых определениях, дает сначала конечную, распадающуюся на свои особенности индивидуальность. Теперь же, когда тотальность понятия *положена*, средоточие тяжести уже не есть искомая материей *субъективность*, но оно имманентно ей как идеальность тех сперва непосредственных и обусловленных определений формы, которые теперь уже являются развитыми изнутри вовне моментами [119]. Материальная индивидуальность, самотождественная, таким образом, в своем развитии, бесконечна для себя, но вместе с тем *обусловлена*; она есть субъективная тотальность пока еще лишь *непосредственно*. Поэтому, хотя и бесконечная для себя, она содержит в себе отношение к *другому*; и лишь в результате процесса она достигает того, что эта внешность и обусловленность полагается как снимаемая; так она становится существующей тотальностью материального для-себя-бытия, которая *в себе* есть *жизнь* и в понятии переходит в таковую.

§ 309 [217]

Тотальная индивидуальность есть:

a) непосредственный *образ* как таковой и его абстрактный принцип, являющийся в свободном существовании, — *магнетизм*;

b) она определяет себя к *различию*, к особенным формам телесной тотальности [120]; это индивидуальное обособление, доведенное до крайности, есть *электричество*;

c) *реальность* этого обособления есть *химически* различенное тело и [121] его *отношение*, т.е. индивидуальность, которая имеет тело своими моментами и реализуется как тотальность, — *химический процесс*.

а. Образ

§ 310 [218]

Тело как тотальная индивидуальность есть *непосредственная*, покоящаяся тотальность, следовательно, форма пространственной совместности материального и, значит [122], снова прежде всего *механизм*. Образ есть, стало быть, материальный механизм теперь уже безусловной и свободно определяющей индивидуальности; он есть тело, у которого не только специфический способ внутренней связи, но и его внешнее *ограничение в пространстве* определено *имманентной* и *развернутой* формой. Так, форма манифестирует теперь *себя сама* и не есть лишь обнаружение своеобразного способа *отпора внешнему* насилию [123].

§ 311 [221]

α) *Непосредственный*, т. е. положенный как *бесформенный* в себе, образ есть, с одной стороны, крайний случай *точечности*, хрупкости, с другой — крайний случай *собирающейся в шар* жидкости; это есть образ как внутренняя безóбразность.

§ 312 [222] *

β) Хрупкое как сущая *в себе* тотальность формирующейся индивидуальности раскрывается в форме различенности понятия. Точка переходит сначала в линию; и форма разлагается в ней на противоположные крайности, которые как моменты не имеют собственной устойчивости, а держатся лишь своим соотношением, обнаруживающимся как их середина и точка безразличия противоположностей. Это *умозаключение* составляет *принцип образования* в его развитой определенности, и в этой еще абстрактной напряженности оно есть *магнетизм*.

Примечание. Магнетизм — одно из тех определений, которые должны были прежде всего предстать перед мыслью, когда *понятие* почуяло свое присутствие в явлениях природы и пришло к идее *натурфилософии*. Ибо магнит представляет в простом наивном виде природу понятия, и притом в его развитой форме умозаключения (§ 181). Полюсы — это чувственно существующие концы реальной линии (стержня, а

также и протяженного по всем измерениям тела [125]), но как полюсы они обладают не чувственной, механической реальностью, а лишь идеальной; они ни в коем случае не могут быть отделены друг от друга. Точка безразличия, составляющая их субстанцию, есть единство, в котором они присутствуют как определения понятия, так что весь их смысл и все существование заключаются только в этом единстве; и полярность есть соотношение только таких моментов. Кроме вытекающего отсюда определения магнетизм не имеет никакого дальнейшего особого свойства. Если отдельная магнитная стрелка поворачивается на *север*, а заодно и на *юг*, то это есть проявление всеобщего *земного магнетизма*.

Но утверждать, что все тела магниты, было бы двусмысленно [126]; верно то, что всякий реальный, не сводящийся к одной лишь хрупкости образ содержит в себе этот принцип детерминации; но неверно, что все тела проявляют в себе этот принцип так, как он *существует* в своей строгой *абстрактности*, т. е. в виде магнетизма. Пытаться показать, что какая-нибудь форма понятия обладает в природе всеобщим существованием в том самом виде, в каком она существует как абстракция, было бы нефилософским замыслом. Природа есть, наоборот, идея в стихии внеположности, и поэтому она подобно рассудку удерживает моменты понятия в *разрозненном* виде и представляет их в реальности, хотя в более высоких вещах она и объединяет различные формы понятия в высшую конкретность целого (см. примечание к следующему параграфу).

§ 313 [230] *

Поскольку эта самоотносящаяся форма существует вначале с тем *абстрактным* определением, что она есть тождество *устойчивых* различий, т. е. поскольку она еще не стала продуктом и не угасла в тотальном образе, она существует в качестве *деятельности*, притом в сфере образа, — имманентной деятельности свободного *механизма*, состоящей в определении отношений места.

Примечание. Здесь [130] следует сказать несколько слов о столь признанном в настоящее время и даже приобретшем в физике фундаментальное значение *тождестве* магнетизма, электричества и химизма. *Противоположность* формы в индивидуальном материальном самоопределяется затем к более реальной *электрической* и к еще более реальной *химической* противоположности. В основе всех этих особенных

форм лежит в качестве их субстанции одна и та же всеобщая тотальность формы. Далее, электричество и химизм в качестве процессов деятельности отмечены более реальной и физически более определенной противоположностью; но, кроме того, эти процессы содержат в себе прежде всего изменения в отношениях материальной пространственности. С этой стороны, т. е. поскольку эта конкретная деятельность есть вместе с тем механизирующее определение, она есть *в себе* магнитная деятельность. Что касается того, в какой мере она может быть *обнаружена* как таковая и внутри более конкретных процессов, то соответствующие эмпирические условия были найдены в новейшее время. Поэтому следует видеть существенный успех эмпирической науки в том, что представлением было признано тождество этих явлений, получившее название электрохимизма или даже магнитоэлектрохимизма и пр. Однако *особенные* формы, в которых существует всеобщее, и их особенные *явления* столь же важно *отличать друг от друга*. Поэтому название «магнетизм» следует удержать для специальной формы и ее явления в сфере образа как такового, поскольку оно относится только к *пространственным определениям* [131]; и точно так же название «электричество» должно быть сохранено для специально обозначаемых этим термином явлений. Прежде магнетизм, электричество и химизм совершенно отрывали друг от друга, их рассматривали вне всякой взаимной связи, каждое как самостоятельную силу. Философия пришла к идее их тождества [132], но со всей определенностью *оговорив* при этом их *различие*; в новейших же взглядах физики произошел, по-видимому, скачок в сторону другой крайности — в сторону *отождествления* этих явлений, и теперь важно показать, что они одновременно различаются и как именно различаются между собой [133]. Трудность в том, что требуется соединить то и другое; разрешается она только в природе понятия, а не в простом тождестве, представляющем собой лишь смешение названия (магнитоэлектрохимизм).

§ 314 [235] *

Деятельность формы ничем не отличается от деятельности понятия вообще, состоящей в полагании *тождественного различным* и *различного тождественным*. Здесь, в сфере материальной пространственности, это означает: полагать тождественное в пространстве различным, т.е.

удалять его от себя (*отталкивать*), и полагать *различное* в пространстве тождественным, т.е. приближать его и приводить к соприкосновению (*притягивать*). Так как эта деятельность существует в чем-то материальном, но еще *абстрактно* (и лишь постольку она есть магнетизм), то она одушевляет только *линейное* (§ 256). В линейном оба определения формы могут выступить раздельно только там, где оно различно, т. е. на обоих его концах; и их деятельное, магнитное различие заключается только в том, что один конец (один *полюс*) полагает тождественным с собой *то* (третье), что другой конец (другой *полюс*) удаляет от себя.

Примечание. Закон магнетизма формулируется так, что *одноименные* полюсы отталкиваются, а *разноименные* притягиваются — одноименные *враждебны*, разноименные же *дружественны* друг другу. Однако единственное определение одноименности заключается в том, что одноименные полюсы одинаково притягиваются или отталкиваются чем-то третьим. Но и это третье имеет своим единственным определением то, что оно либо отталкивает, либо притягивает одноименные полюсы или вообще иное. Все определения оказываются насквозь *относительными*, лишенными различного чувственного, равнодушного существования; выше (§ 312, примечание) было замечено, что такие моменты, как север и юг, не содержат в себе какого-либо изначального, первого или непосредственного определения. Таким образом, *дружественность разноименного* и *враждебность одноименного* не есть вообще какое-нибудь дальнейшее или особое проявление уже заранее определенного магнетизма, а выражает не что иное, как природу самого магнетизма и, следовательно, чистую природу понятия, когда оно положено в этой сфере как деятельность.

§ 315 [238]

γ) Деятельность, перешедшая в свой продукт, есть образ (die Gestalt) и определяется как *кристалл*. В этой тотальности различные магнитные полюсы приведены к нейтральности, абстрактная линейность определяющей место деятельности реализована в плоскость и поверхность всего тела; точнее, хрупкая точечность расширена, с одной стороны, до развернутой формы, но, с другой стороны, формальное расширение шара приведено к ограничению. *Единая* форма действует так, что *насквозь* кристаллизует тело в его внешней (ограничивая шар) и внутренней (формируя точечность) непрерывности (слоистость, ядро).

b. Обособление индивидуального тела

§ 316 [242] *

Формообразование, индивидуализация механизма, определяющая пространство, переходит в физическое обособление. Индивидуальное тело есть *в себе физическая тотальность*, последняя должна быть положена в нем *в различии*, но так, как различие определено и содержится в индивидуальности [138]. Тело как субъект этих определений заключает их в себе как *свойства*, или *предикаты*, но так, что они суть вместе с тем отношения к своим несвязным, всеобщим стихиям и процессы взаимодействия с ними. Это есть их непосредственное, еще не *положенное* (каковым полаганием является *химический* процесс) обособление, вследствие чего они не вернулись в индивидуальность, а представляют собой лишь отношение к названным стихиям, но не реальную тотальность процесса. Они различаются друг от друга, так же, как их стихии, логическая определенность которых в их сфере была указана в своем месте (§ 282 и след.).

Примечание. Что касается старой, общераспространенной мысли, что всякое тело состоит из четырех стихий, или более новой мысли *Парацельса*, что оно состоит из ртути (или жидкости), серы (или масла) и соли, а также и многих других подобных мыслей [139], то *во-первых*, опровергать их было легко, поскольку под приведенными названиями разумели отдельные эмпирические вещества, прежде всего обозначаемые этими терминами. Но совершенно ясно, что по существу дело было тут скорее в том, чтобы назвать и выразить определения понятия. Поэтому следует скорее изумляться тому, с какой силой еще не освободившаяся мысль распознала и зафиксировала в этих чувственных частных существованиях лишь свое собственное определение и всеобщее значение. *Во-вторых*, подобные понимание и определение, поскольку они имеют своим движущим источником энергию разума, который не дает чувственной игре и путанице явлений сбить себя с толку или даже совсем вывести из строя, высоко возносятся над простым разыскиванием и хаотическим перечислением *свойств* отдельных тел. В этих поисках считается великой заслугой найти еще одну *частность*, вместо того чтобы сводить все эти частности к всеобщему и к понятию и познавать в них это последнее.

α. *Отношение к свету*

§ 317 [247] *

В оформленной телесности первым определением является ее *тождественная с собой* самостность, ее абстрактное самопроявление как неопределенной, простой индивидуальности, — *свет*. Однако образ как таковой не светит [140], и это свойство есть лишь *отношение* к свету (см. предшествующий параграф).

1. Тело как *чистый* кристалл в совершенной гомогенности своей нейтрально-существующей внутренней индивидуализации *прозрачно* и служит *средой* (Medium) для света.

Примечание. Чем по отношению к прозрачности является отсутствие внутреннего сцепления в воздухе, тем в конкретном теле является гомогенность связного в самом себе и кристаллизованного образа. Правда, индивидуальное тело, взятое вообще, может быть как прозрачным, так и непрозрачным, просвечивающим и т. д. [141] Но прозрачность есть его ближайшее первое *определение* как кристалла, физическая гомогенность которого не подверглась еще дальнейшему обособлению и углублению.

§ 318 [251] *

2. Первой простейшей определенностью физической среды служит ее удельный вес, своеобразие которого для себя вообще раскрывается через сравнение, так же как отношение прозрачности проявляется только через *сравнение* с различной плотностью другой среды. В случае прозрачности двух сред одна из них (более удаленная от глаза) действует в другой (ради наглядности примем первую среду за воду, а вторую — за воздух) исключительно своей *плотностью* как моментом, качественно определяющим место. Объем воды с содержащимся в ней изображением (Bilde) виден поэтому через прозрачный воздух так, как если бы такой же объем воздуха, содержащий это изображение, имел бóльшую удельную плотность, а именно плотность воды, и, следовательно, был бы сжат в соответственно меньшее пространство. Это есть так называемое преломление.

Примечание. Термин *преломление* [143] света есть прежде всего чувственное и в том смысле правильное выражение, что, например, погру-

женная в воду палка кажется, как известно, сломанной; это выражение вполне естественно и с точки зрения геометрического изображения явления. Но совсем иное дело — преломление света и так называемых световых лучей в *физическом* смысле: это явление гораздо труднее понять, чем кажется на первый взгляд. Не говоря об остальных недостатках обычного представления, неизбежная для него путаница легко обнаруживается при изображении световых лучей, распространяющихся, согласно предположению, из одной точки в виде полушария. По поводу теории, с помощью которой обыкновенно объясняется рассматриваемое явление, следует напомнить о том важном опытном факте, что плоское дно наполненного водой сосуда так и кажется *плоским* и, стало быть, *приподнятым целиком* и *равномерно* [144], — обстоятельство, которое решительно противоречит теории, но, как это принято в таких случаях, именно поэтому игнорируется и замалчивается в учебниках. Дело тут в том, что одна среда сама по себе есть нечто совершенно прозрачное вообще, и только *отношение* двух сред с различным удельным весом вызывает свойство видимости [145], причем эта детерминация определяет лишь место, будучи положена совершенно абстрактной плотностью. Но *отношение* сред как нечто действенное состоит не в равнодушной рядоположности, а единственно лишь в том, что *одна* среда положена *в другой* — в нашем случае положена именно как видимое, как *зрительное пространство*. Эта другая среда, так сказать, инфицируется нематериальной плотностью положенной в ней среды: она показывает зрительное пространство изображения в том ограничении, какое претерпевает сама, и тем самым ограничивает его [146]. Здесь ясно выступает чисто механическое, не физически реальное, а *идеальное* свойство плотности — ее свойство быть лишь пространственно определяющим фактором; она действует, таким образом, как будто *вне* материального, которому принадлежит, ибо она определяет только место видимого. Без отмеченной идеальности это отношение не может быть понято.

§ 319 [260] *

Это вначале *внешнее* сравнение и объединение различных определяющих видимость плотностей [153], существующих в *различных* средах (в воздухе, воде, стекле и т. д.), становится в природе *кристаллов внутренним* сравнением. Кристаллы, *с одной стороны*, вообще прозрачны; но *с*

другой, они обладают в своей внутренней индивидуализации (основной форме) формой, *отходящей* от формальной одинаковости *), к которой принадлежит эта всеобщая прозрачность. Эта форма есть так же образ, как основная форма, но вместе с тем и идеальная, субъективная форма, которая подобно удельному весу действует как фактор, определяющий место, так что видимость как пространственное самообнаружение определяется ею специфическим образом в отличие от первой абстрактной прозрачности, — мы имеем *двойное лучепреломление* [155].

Примечание. Здесь было бы уместно применить категорию *силы*, поскольку ромбоидальная форма (наиболее обычная среди форм, внутренне отходящих от формальной одинаковости образа) *насквозь* индивидуализирует кристалл изнутри, но если только он не расщеплен случайно на пластинки, не *осуществляется* в виде образа, и если ни в малейшей мере не нарушена совершенная гомогенность и прозрачность кристалла, т. е., следовательно, ромбоидальная форма действует лишь как *нематериальная* определенность.

По поводу перехода от вначале лишь внешне положенного отношения к его форме как внутренне действующей определенности, или силе, я не могу привести ничего более меткого, чем слова *Гёте* об отношении между внешней установкой двух направленных друг к другу зеркал и явлением энтоптических цветов [156], возникающим внутри стеклянного куба, когда он помещен между этими зеркалами. В «Zur Naturwissenschaft» (Bd. I, Heft 3, XXII, S. 148) мы читаем о «естественных, прозрачных кристаллизованных телах» следующее: «Итак, мы высказываем о них, что природа построила в самой *сердцевине* таких тел *подобный же прибор из зеркал*, какой создается нами с помощью *внешних*, *физико-механических средств*» (ср. там же предшествующую страницу) **), — природа ткет изнутри свои узоры! При этом сопоставлении внешнего и внутреннего речь идет, повторяю, не о рефракции,

*) Под формальной одинаковостью здесь разумеется кубическое вообще. Для характеристики [154] – с точки зрения внутренней структуры – кристаллов, обнаруживающих так называемое двойное лучепреломление, я приведу здесь следующее место из Био («Traité de Physique», III, ch. 4, p. 325): «Это явление наблюдается во всех прозрачных кристаллах, первичной формой которых не является ни куб, ни правильный октаэдр».

**) То, что я высказал по поводу этого соображения (письмо к Гёте от 24/II. 1821г.), встретило у Гёте такой благосклонный прием, что он перепечатал это в «Zur Naturwissenschaft», Bd. I, Heft 4, S. 294 [1822 г., «Neueste aufmunternde Teilnahme»] [157].

как в тексте настоящего параграфа, а о *внешнем* двойном отражении и о том, что ему соответствует внутри тела. И когда там же (S. 147) говорится: «У известкового шпата можно было явственно заметить, что ближайшей причиной рассматриваемого явления служит различная *слоистость* и вызываемое *этим* взаимодействие *отражений*», то и тут следует иметь в виду, что в тексте параграфа говорится о, так сказать, ромбоидальной *силе*, или *действенности*, а не о действии существующих пластинок (ср. «Zur Naturwissenschaft», Bd. I, Heft 1, S. 25) [156a].

§ 320 [262] *

3. Это нематериальное *для-себя-бытие* (сила) формы, переходя к *внутреннему наличному бытию*, упраздняет нейтральную природу кристаллизации, и появляется определение имманентной точечности, *хрупкость* (и затем сцепление) при еще более совершенной, но *формальной* прозрачности, каковой, например, обладает хрупкое стекло. Этот момент хрупкости есть *отличие* от *тождественного* с *собой* самообнаружения, от света и освещения; это есть, следовательно, внутреннее начало, или *принцип, потемнения* — темнота, еще реально не существующая, но действующая затемняющим образом [158] (хрупкое стекло, несмотря на свою совершенную прозрачность, является, как известно, условием энтоптических цветов).

Потемнение не остается только принципом, но переходит, удаляясь от простой, неопределенной нейтральности образа (если не считать внешне и количественно вызываемых помрачений и нарушений прозрачности), к *абстрактной* односторонней *крайности* самородности, пассивному сцеплению (металличности). В результате *существующее* уже для себя *темное* и наличное для себя *светлое*, приведенные благодаря прозрачности к конкретному и индивидуализованному единству, дают явление *цвета* [159].

Примечание. Свету как таковому абстрактная темнота противостоит непосредственно (§ 277). Но темное становится реальным лишь как физическая, индивидуализованная телесность, и указанный ход потемнения и есть эта *индивидуализация светлого*, т. е. в данном случае прозрачного (пассивного самообнаружения в царстве образа), — приведение его к *в-самом-себе-бытию* индивидуальной материи [160]. Прозрачное

есть в своем существовании гомогенное нейтральное; темное есть то, что приобрело индивидуальное для-себя-бытие, но что существует не в точечности, а лишь как *сила*, направленная против светлого, и что может поэтому существовать и в совершенной гомогенности. *Металличность* есть, как известно, принцип всякой окраски или, если угодно так выразиться, всеобщее *красящее вещество*. Металл мы берем здесь только со стороны его высокого удельного веса: в это преобладание частного специфическая материя спасается от раскрытой внутренней нейтральности прозрачного образа, доходя при этом до крайности. В области химического металличность обнаруживается затем как столь же одностороннее, безразличное основание.

В данной выше характеристике хода потемнения было важно не только абстрактно указать отдельные моменты, но и назвать эмпирические способы их проявления. Ясно само собой, что и то и другое связано с трудностями; но еще больше трудностей возникает для физики из смешения определений или свойств, принадлежащих совершенно различным сферам. Как ни важно установить для таких общих явлений, как теплота, цвет и т. д., их простую специфическую определенность при самых различных условиях и обстоятельствах, все же, с другой стороны, не менее важно фиксировать различия, присущие этим явлениям. Что такое цвет, теплота и т. д., это в эмпирической физике не может быть выведено из понятия, но должно быть установлено на основании *способов происхождения*. Последние же бывают весьма различны. А между тем в погоне за открытием общих законов опускают существеннейшие различия и хаотически объединяют с некоторой *абстрактной* точки зрения самые разнородные вещи (в химии, например, газы, серу, металлы и т.д.). Такое неразмежевание способов действия по тем различным средам и областям, к которым они относятся, должно было вредно отразиться даже на самом стремлении к отысканию общих законов и определений[161]. С такой же хаотичностью сопоставлены и обстоятельства, при которых возникает явление цветов; эксперименты, относящиеся к ряду наиболее специальных обстоятельств, выдвигаются обыкновенно против простых, всеобщих условий, при которых природа цвета открывается непредвзятому чувству, — против первичных феноменов. Этой путанице, когда под видом точного и основательного опыта на деле проявляется самая грубая поверхностность, может быть положен конец

только благодаря учету различий в способах происхождения, для чего требуется знание этих способов и их тщательное различение.

Прежде всего необходимо убедиться, что основное *препятствие* высветления связано с удельным весом и сцеплением. В противовес абстрактному тождеству чистого самообнаружения (света как такового) эти определения суть своеобразные и особенные свойства телесности; отправляясь от них, она все больше возвращается в себя, в темное: это — определения, которые непосредственно составляют переход от обусловленной индивидуальности к свободной (§ 307) и которые проявляются здесь в отношении первой ко второй. Интересная черта *энтоптических* цветов заключается в том, что принцип затемнения, в данном случае хрупкость, наличествует как материальная (действующая лишь в качестве силы) *точечность*, которая при распылении прозрачного кристалла существует *внешним* образом и уничтожает прозрачность, как это, например, имеет место и при вспенивании прозрачных жидкостей, и т. д. Давление линзы, производящее эпоптические цвета, есть внешнемеханическое изменение одного лишь удельного веса, причем разделений на пластинки и тому подобные реальные торможения отсутствуют вовсе [162]. При нагревании металлов (изменение удельного веса) «на их поверхности появляются быстро сменяющие друг друга цвета, которые при желании могут быть даже удержаны» (*Гёте*. «Учение о цветах», т.I, стр. 191) [163]. В случае же химического определения для кислоты появляется совершенно иной принцип высветления темного — принцип более имманентного самообнаружения, обжигания. При рассмотрении цветов самих по себе нужно на первых порах выключить химически определенное торможение – затемнение и высветление. Ибо такое химическое тело, как глаз (при субъективных, физиологических явлениях цветов), есть нечто конкретное, содержащее в себе ряд дальнейших определений; поэтому те из них, которые относятся к цвету, не могут быть самостоятельно выделены и показаны особо, и требуется предварительное знание абстрактного цвета, чтобы найти соответствующие элементы в конкретном.

Сказанное [164] относится к *внутреннему* затемнению, поскольку оно принадлежит к *природе* тела; в отношении цвета факт этого затемнения интересен тем, что вызываемое им помрачение не может быть положено внешне существующим способом, а значит, и не может быть обнару-

жено таким путем. *Внешним* образом помрачающая среда есть просто менее прозрачная, лишь просвечивающая среда вообще; среда вполне прозрачная (стихия воздуха лишена той конкретности, какая уже содержится в нейтральности неиндивидуализованной воды), например вода или чистое стекло, имеет в себе зачатки помрачения, которое осуществляется при утолщении среды, особенно при увеличении числа ее пластов (т. е. прерывающих граней). Самым известным из внешне помрачающих средств является *призма*, помрачающее действие которой зависит от двух обстоятельств: во-первых, от ее внешнего ограничения как такового по краям и, во-вторых, от ее призматической формы, неравенства поперечника ее по направлению от целой ширины одной ее стороны до противоположного ребра. Одной из непостижимых черт в теориях цветов является то, что они не учитывают этого свойства *призмы* оказывать помрачающее действие и, главное, неравенство этого помрачения в зависимости от различия длины поперечника в различных частях, через которые проходит свет.

Но потемнение есть вообще только *одно* обстоятельство, другим же является светлость; цвет предполагает более близкую детерминацию их отношения. Свет просветляет, день *прогоняет* тьму; помрачение как простое смешение светлого с имеющимся темным дает, вообще говоря, *серое*. Но цвет есть такое сочетание обоих определений, при котором они, будучи различены, в то же время полагаются воедино. Они разделены, и все-таки одно отражается в другом [165]: это сочетание следует назвать индивидуализацией — отношение, подобное вскрытому выше для так называемого преломления и состоящее в том, что одно определение действует в другом и все же имеет наличное бытие для себя. В этом сущность понятия вообще, которое как конкретное одновременно различает свои моменты и содержит их в их идеальности, в их единстве. Это определение, затрудняющее понимание *гётевского* учения, выражено в этом учении в свойственных ему чувственных терминах следующим образом: в призме светлое *проходит над* темным, или наоборот, так что светлое одновременно и действует еще как таковое, и уже помрачается; отвлекаясь (в случае призмы) от общего смещения, можно, следовательно, сказать, что светлое и остается на своем месте, и одновременно смещается. Там, где светлое или темное или, вернее, высветляющее или затемняющее (то и другое относительно) существует самостоятельно в

мутных средах, там мутная среда, будучи поставлена против темного фона и, стало быть, действуя высветляющим образом (или наоборот), сохраняет все свое своеобразие, остается столь же интенсивно светлым или темным, как прежде, и в то же время одно полагается в другом отрицательно, а следовательно, оба полагаются в тождестве. Именно так следует понимать отличие цвета от просто серого (хотя, например, просто серая, совершенно бесцветная тень встречается, вероятно, реже, чем это кажется на первый взгляд): отличие это совпадает с отличием зеленого от красного внутри четырехугольника цветов, поскольку зеленое есть смешение *противоположности* синего и желтого, а красное — ее индивидуальность.

Согласно известной теории *Ньютона* [166], белый, т. е. бесцветный, свет *состоит* из *пяти* или *семи* цветов (ибо точно этого не знает сама теория). Что касается *варварства* такого подхода, когда и в отношении света прибегают к худшей форме рефлексии — к *сложению*, причем *светлое* слагается здесь даже из семи *темнот*, как если бы кто-нибудь захотел составить прозрачную воду из семи различных земель, то для характеристики этого подхода нельзя подыскать *достаточно сильных* выражений. То же самое следует сказать о *грубости* и *неправильности* ньютоновского наблюдения и экспериментирования, о его *безвкусице* и даже, как показал *Гёте* [167], *недобросовестности*. Одна из самых явных и самых простых ошибок заключается в неверном утверждении, будто полученная с помощью призмы *одноцветная* часть спектра, будучи пропущена через вторую призму, снова оказывается одноцветной (*Newton*. «Optice», Lib. I, P. I, prop. V, in fine) [168]. Столь же неудовлетворителен характер *умозаключений*, *выводов* и *доказательств*, основанных на этих неточных эмпирических данных. Ньютон не только пользовался призмой, но заметил и то, что для получения цвета с ее помощью нужна граница между светлым и темным («Optice», Lib. II, P. II, p. 230, ed. lat. London, 1719), и все же он упустил из виду свойство темного оказывать помрачающее действие! [169] Об этом *условии* цвета он вообще упоминает (да и то некстати) только в связи с одним совершенно специальным явлением, упоминает вскользь и уже после того, как вся теория давно установлена; стало быть, это упоминание может быть использовано защитниками его теории только для утверждения, что названное условие не было неизвестно Ньютону, но не для того, чтобы поставить его как

условие вместе со светом во главу угла всякого исследования цветов. И действительно, то обстоятельство, что при каждом появлении цвета наличествует темное, прямо замалчивается в учебниках физики, равно как и следующий очень простой опыт: когда мы смотрим сквозь призму на совершенно белую (или вообще одноцветную) стену, мы не видим *никакого* цвета (или в случае одноцветности стены видим только один ее цвет); если же вбить в стену гвоздь или вообще как-нибудь нарушить ее гладкость, то тогда, но только тогда и только в данном месте сейчас же появится разноцветность. К недостаткам изложения теории следует, таким образом, причислить и умолчание о многочисленных опытах, ее опровергающих [170].

Особенно следует напомнить о том недомыслии, с каким ньютонианцы отказываются от множества выводов, непосредственно вытекающих из теории Ньютона (например, от вывода о невозможности ахроматических телескопов), и в то же время продолжают настаивать на правильности самой теории.

И наконец, скажем о слепоте *предрассудка*, будто эта теория покоится на чем-то *математическом*, как будто одних *измерений*, да и то отчасти неверных и односторонних, уже достаточно, чтобы заслужить название математики, и как будто внесенные в выводы количественные определения могут как-нибудь обосновать теорию и саму природу предмета.

Главная причина, почему столь же ясное, сколь *основательное* и даже *ученое*, изложение Гёте, рассеивающее тьму в этом вопросе о свете, не встретило более сочувственного отклика, заключается, без сомнения, в том, что иначе многим пришлось бы признаться в слишком уж большом недомыслии и скудоумии. В последнее время несуразные ньютоновские представления не пошли на убыль, но после открытий *Малю* еще были дополнены теорией *поляризации* света и даже четырехугольности солнечных лучей [171], вращательным движением цветных световых шариков то слева направо, то справа налево и, наконец, воскресшими ньютоновскими Fits, accès de facile transmission и accès de facile réflexion...[172], — словом, разрослись в дальнейшую метафизическую галиматью[173]. Некоторые из этих представлений возникли здесь в результате приложения дифференциальных формул к явлениям цветов: тот действительный смысл, который имеют эти формулы в механике, был недопустимым образом перенесен на явления совершенно другой области.

β. *Различие* [191] *в обособленной телесности*

§ 321 [192] **[291]** *

Принципом одного члена различия (для-себя-бытия) является огонь (§ 283), но еще не как реальный химический процесс (§ 316) и уже не как механическая хрупкость, а в этом физическом обособлении как горючесть в себе; различаясь вместе с тем вовне, эта горючесть есть отношение к отрицательному в стихийной всеобщности, к воздуху, к незаметно пожирающему (§ 282), иначе говоря — процесс воздуха в телесном. Это — специфическая индивидуальность как *простой* теоретический процесс, незаметное улетучивание тела в воздухе, *запах*.

Примечание. Свойство пахучести тел как существующая для себя материя (см. § 126), *пахучее вещество*, есть масло — то, что сгорает в виде пламени. Как голое свойство пахучесть существует, например, в тошнотворном запахе металла.

§ 322 [193] **[293]**

Другой момент противоположности [194] — *нейтральность* (§ 284) — индивидуализируется в определенную физическую нейтральность соляности и в ее определения — в кислоту и т. д. — и становится при этом *вкусом* [195] — свойством, остающимся в то же время отношением к *стихии*, к абстрактной нейтральности воды, в которой тело в качестве только нейтрального *растворимо* [196]. Наоборот, содержащаяся в нем абстрактная нейтральность может быть отделена от физических составных частей его конкретной нейтральности и представлена как кристаллизационная вода, которая, впрочем, в еще не разложенном нейтральном существует не как вода (§ 286, примечание).

γ. *Тотальность в особенной индивидуальности; электричество*

§ 323 [295]

Тела [199] находятся сообразно своей определенной особенности в известном отношении к *стихиям*; но как оформленные целостности они относятся также и друг к другу в качестве *физических* индивидуально-

стей. Со стороны своей еще не вошедшей в химический процесс особенности они суть *самостоятельные* единицы, которые равнодушно *сохраняются* друг подле друга в чисто механическом порядке. И как они обнаруживают при этом свою самость в идеальном движении, колеблясь в самих себе (звук), так теперь они проявляют во взаимном *физическом* напряжении своей обособленности свою *реальную* самостность, которая, однако, остается пока только абстрактной реальностью в качестве их *света*, но света, *различенного* в самом себе. Это — область *электрического* [200].

§ 324 [297] *

Механическое соприкосновение полагает физическое различие одного тела в другом; это различие ввиду сохранения телами их механической независимости друг от друга есть противоположное *напряжение*[201]. В это последнее физическая природа тела в своей конкретной определенности не вступает; только как реальность *абстрактной* самости, как *свет*, и притом противоположный свет, индивидуальность проявляет себя и ввергается в этот процесс. Снятие различения как другой момент этого поверхностного процесса имеет своим продуктом *неразличенный* свет, который, будучи бестелесным, тотчас же исчезает и кроме этого абстрактного физического явления производит преимущественно лишь механический эффект сотрясения.

Примечание. Трудность в *понятии* электричества заключается, с одной стороны, в основном определении столь же физической, сколь и механической косности телесного индивидуума в этом процессе; электрическое напряжение приписывается поэтому другому — материи, которой принадлежит будто бы свет [202], выступающий в своем абстрактном отличии от конкретной реальности тела, которая сохраняет свою самостоятельность. С другой стороны, здесь перед нами общая трудность понятия вообще: свет должен быть постигнут в его связи как момент тотальности, притом теперь это уже не свободный солнечный свет, а свет как *момент* особенного тела, поскольку он существует *в себе* как его чистая физическая самостность и вступает в существование, возникая из его имманентности. Как первый свет, солнечный свет (§ 275), возникает только из понятия как такового, так и здесь (как в § 306) мы

имеем *возникновение* света (но различенного) из некоего существования, т. е. из понятия, существующего в виде особенного тела.

Как известно, прежнее различение *стеклянного* и смоляного *электричества* [203], связанное с определенным чувственным существованием, было идеализовано усовершенствовавшейся эмпирической наукой в *мысленное различение положительного* и *отрицательного* электричества, — замечательный пример того, как эмпирическое знание, сперва стремящееся выразить и фиксировать всеобщее в чувственной форме, затем само снимает это чувственное. Если в новейшее время стали много говорить о *поляризации* света, то с бóльшим правом можно было бы применить это выражение к электричеству, чем к явлениям *Малю*, в которых прозрачные среды, зеркальные поверхности и их различные взаимные положения вместе со многими другими условиями производят *внешнее* различие в *явлении* (Scheinen) света, но не в нем самом [см. § 278, 319 и 320]. Условия, при которых появляется положительное и отрицательное электричество, например более гладкая или более матовая поверхность, влажность и т. д., доказывают *поверхностность* электрического процесса, показывают, как мало входит в него конкретная физическая природа тела [204]. Точно так же слабая окраска обоих электрических свечений, запах, вкус свидетельствуют о том, что напряжение этого процесса происходит лишь при *начинающейся* телесности в абстрактной самости света, ибо это процесс хотя и физический, но все же не конкретный. Отрицательность, каковой является снятие противоположного напряжения, есть преимущественно *удар*; самость, выходящая самотождественной из своего раздвоения, не идет и в этом воссоединении дальше внешней сферы *механизма*. Свет как искра разряда едва успевает материализоваться в *теплоту*; и *воспламенение*, могущее возникнуть из так называемого разряда, есть, по Бертолле [205] («Statique Chimique, Partie I, Sect. III, not. XI), скорее прямое *действие* сотрясения, нежели следствие реализации света в огонь.

Поскольку оба электричества держатся в различных телах отдельно друг от друга, здесь, как в магнетизме (§ 314), выступает то определение понятия, согласно которому деятельность заключается в полагании противоположного тождественным и тождественного противоположным. Это, с одной стороны, механизирующая деятельность как *пространственное* притяжение и отталкивание — эта сторона, поскольку она может быть изолирована в явлении, обосновывает связь с явления-

ми магнетизма как такового, — а с другой стороны, физическая деятельность в интересных явлениях электрической передачи как таковой, или проводимости, и в факте индукции электричества.

§ 325 [310]

Обособление индивидуального тела не останавливается, однако, на косной различенности и самодеятельности различенного, из которых абстрактная чистая самостность, принцип света, выходит в процесс, в напряжение противоположных моментов и в снятие последних в их безразличии. Так как в особенных свойствах содержится только реальность этого простого понятия, только тело их души, *света*, и так как комплекс свойств, особенное тело, не обладает подлинной самостоятельностью, то *вся* телесность переходит в напряжение и в процесс, который является вместе с тем становлением [213] индивидуального тела [214]. Образ, который вначале вытекал только из понятия и был, следовательно, положен только *в себе*, происходит теперь также из существующего процесса и является положенным результатом существования, — *химический процесс* [215].

c. Химический процесс

§ 326 [311]

Индивидуальность в ее развитой тотальности такова, что ее моменты сами определены как индивидуальные тотальности, как целостные особенные тела, которые вместе с тем вступают в отношение друг с другом только как различенные. Это отношение как тождество нетождественных, самостоятельных тел есть противоречие и, следовательно, по существу *процесс*, имеющий, согласно понятию, назначение полагать различное тождественным, индифферентным, а тождественное дифференцировать, одухотворять (begeisten) и разделять.

§ 327 [316]

Прежде всего должен быть устранен *формальный* процесс, который есть соединение голого *различного*, а не противоположного [218]; различ-

ные тела не нуждаются в существующем третьем, в котором они были бы объединены *в себе* как в своей середине [219]. Их общими свойствами или их родом уже определяется их взаимное существование; их соединение или разделение имеет характер непосредственности и свойства их существования сохраняются [220]. Такими соединениями химически взаимно не вдохновленных тел являются амальгамы и прочие сплавы металлов, смеси кислот друг с другом, а также кислот, алкоголя и т. д. с водой и тому подобное.

§ 328 [318]

Реальный процесс относится вместе с тем к химическому различию (§ 200 и след.), поскольку в него сразу входит вся конкретная тотальность тела (§ 325). Тела, вступающие в реальный процесс, опосредствованы в чем-то третьем, отличном от них, каковым является *абстрактное*, лишь *в себе* сущее единство этих крайностей, полагаемое процессом как нечто существующее. Этим третьим служат поэтому только стихии, и притом сами они различны: частично это стихии, соединяющие нейтральность вообще, — *вода*; частично же это дифференцирующие и разделяющие стихии — *воздух*. Поскольку в природе различенные моменты понятия выявляются также и в особенном существовании, постольку разделение и нейтрализация процесса в этом существовании являются двоякими, обнаруживаясь с конкретной и с абстрактной сторон. Разделение есть, во-первых, разложение нейтральной телесности на телесные составные части, а во-вторых, дифференцирование абстрактных физических стихий на четыре еще более абстрактных химических момента — азот, кислород, водород и углерод, которые совместно составляют тотальность понятия и определены согласно его моментам. Итак, мы имеем следующие химические элементы: 1) абстракцию безразличия — *азот;* 2) два члена противоположности: стихию для-себя-сущего различия — *кислород*, сжигающее, и стихию соприкасающегося к противоположности безразличия — *водород*, горючее; 3) абстракцию индивидуальной стихии — *углерод*.

Точно так же соединение есть нейтрализация конкретных телесностей, с одной стороны, и перечисленных абстрактных химических элементов — с другой. Как ни различны, далее, конкретное и абстрактное определения процесса, однако оба они всегда присутствуют вместе; ибо

физические стихии как середина крайностей суть то, из различий чего равнодушные конкретные телесности приобретают свою вдохновленность [226], т. е. достигают существования своего химического различия, которое стремится к нейтрализации и переходит в нее.

§ 329 [321]

Абстрактным процесс является потому, что он есть тождество перводеления (des Urteilens) и воссоединения различенных в суждении частей; и в своем протекании он есть возвращающаяся в себя тотальность. Но его *конечность* состоит в том, что его моментам присуща также телесная самостоятельность; это означает, что он имеет своей *предпосылкой непосредственные* телесности, которые суть, однако, в той же мере и его продукты. Со стороны этой непосредственности они оказываются существующими вне процесса, а этот последний тем, что привходит к ним. И поэтому *моменты процесса*, будучи непосредственными и различенными, сами распадаются между собой; ход процесса как реальная тотальность представляет собой круг *особенных процессов*, из которых каждый предполагает другой, но сам берет свое начало извне и угасает в своем особенном продукте, не продолжаясь в процессе, в этом дальнейшем моменте тотальности, и не переходя в него имманентно [233]. Тело участвует в одном из этих процессов как условие, а в другом — как продукт: и тем, в каком именно особенном процессе оно занимает то или другое положение, определяется его химическое своеобразие. Это место, занимаемое в особенных процессах, и есть то единственное, что может служить основанием для классификации тел.

Процесс протекает в двух направлениях: 1) от индифферентного тела, через его вдохновление (Begeistung) к нейтральности; и 2) от этого объединения обратно к разделению на индифферентные тела.

α. *Соединение*

§ 330 [326] *

1. Гальванизм

Начало процесса и, следовательно, *первый* особенный процесс, составляет *непосредственная* по своей форме индифферентная телесность, которая объединяет различенные свойства в их еще неразвитом виде в

простое определение удельного веса — *металличность*. Металлы, будучи только различными, но не вдохновленными друг другом, возбуждают процесс тем, что благодаря своему прочному единству (сущая *в себе* текучесть, тепловая и электрическая проводимость) они сообщают друг другу свою имманентную определенность и различность; а будучи в то же время самостоятельными, они тем самым вступают во взаимное напряжение, пока еще лишь *электрическое*. Но в нейтральной и поэтому разделимой среде воды в соединении с воздухом различие может реализоваться. Благодаря нейтральности и, следовательно, вскрытой дифференцируемости воды (чистой или поднятой солями и т. д. на ступень более конкретной действенности) наступает реальная (не только электрическая) деятельность металла и его напряженного отличия от воды; тем самым *электрический* процесс переходит в *химический* [234]. Его результатом является окисление вообще и раскисление или гидрогенизация металла (если дело доходит до нее), во всяком случае развитие водородного, а также и кислородного газа, т. е. полагание различий, на которое было разъято нейтральное, также и в абстрактном существовании для себя (§ 328), подобно тому как одновременно в *окисле* (или *гидрате*) осуществляется их соединение с основанием. Это — *второй* вид телесности [235].

Примечание. После этой характеристики процесса на его первой ступени различение между электричеством и химической сущностью процесса вообще, а гальванического в особенности, так же как и их взаимная связь, представляются вполне ясными [236]. Но физика упорствует в своем воззрении, что гальванизм как *процесс* есть только электричество; различие между крайними членами и серединой умозаключения она сводит к простому различию сухих и влажных *проводников*, объединяя те и другие в группы *проводников* вообще. Нет надобности останавливаться здесь на дальнейших подробностях — на том, что крайние члены могут быть также различенными жидкостями, а середина металлом [237]; что форма электричества может быть сохранена (как указано в тексте настоящего параграфа), а можно один раз усилить ее, а другой раз усилить химическую деятельность; что по сравнению с самостоятельностью металлов, которые, для того чтобы дифференцироваться и перейти в *извести*, нуждаются в воде и в более конкретных нейтральностях или в уже готовом химическом противоположении кислот или щелочей, — *металлоиды* [238] настолько несамостоятельны, что при соприкоснове-

нии с воздухом они тотчас же переходят к своему дифференцированию и превращаются в землю, и т. д. и т. п. Все эти и многие другие частности ничего не меняют, но скорее только препятствуют усмотрению первичного феномена гальванического процесса, за которым мы хотим оставить это его первое и вполне заслуженное название. Если ясный и простой взгляд на этот процесс был умерщвлен тотчас же после открытия его простого химического образа в вольтовом столбе, то причиной этому тот основной порок, который содержится в представлении о *влажных проводниках*. Этим представлением было устранено и отброшено понимание, простое эмпирическое усмотрение *деятельности*, которая в воде положена как средний член и обнаруживается *в* ней и *из* нее. Вода рассматривается не как то, что деятельно, а как косный *проводник*. С этим связано, далее, то, что электричество тоже понимается как нечто готовое, что лишь протекает через воду и через металлы; поэтому-то и металлы рассматриваются только как *проводники* — по сравнению с водой как проводники первого класса. Однако факт *деятельного* отношения, начиная с простейшего — с отношения воды к одному какому-нибудь металлу — и вплоть до многообразных усложнений, наступающих с изменением условий, доказан эмпирически в сочинении г-на *Поля* «Процесс гальванической цепи» и доказан со всей энергией созерцания и понимания живой деятельности природы. Может быть, только это высшее, предъявляемое к разумному сознанию требование — понять ход гальванического и химического процесса вообще как тотальную деятельность природы — и послужило причиной того, что до сих пор не было выполнено менее высокое требование о необходимости считаться с эмпирически найденными *фактами*.

Выдающимся примером игнорирования опыта в этой области является то, что в подтверждение взгляда о составленности воды из кислорода и водорода появление этих элементов на противоположных полюсах вольтова столба, в деятельном круге которого находится вода, объясняется *разложением* последней, причем утверждается, что водород и кислород как отделившиеся друг от друга части воды тайно *направляются* через среду, еще сохраняющуюся в виде воды, и, следовательно, друг через друга в противоположные стороны — кислород прочь от того полюса, на котором собирается водород. Тут не только оставляется без внимания внутренняя несостоятельность такого представления, но еще более игнорируется и то, что при материальном разделении обеих

частиц воды, при котором остается, однако, какая-то, хотя бы только лишь проводящая, связь (через металл), концентрация кислорода на одном полюсе и водорода на другом *одинаково происходит* при таких условиях, при которых и чисто внешним образом это беспричинное, тайное прохождение газов или молекул к своим одноименным полюсам совершенно невозможно.

Точно так же умалчивают о том опытном факте, что, когда кислота и щелочь, помещенные на соответствующих противоположных полюсах, взаимно нейтрализуются (причем и здесь представляют себе дело так, что для нейтрализации щелочи часть кислоты переходит с противоположного полюса на сторону щелочи, а для нейтрализации кислоты часть щелочи переходит к кислоте), тогда при соединении их посредством лакмусовой тинктуры в этой чувствительной среде не обнаруживается ни следа какого-либо действия, а стало быть, и присутствия той кислоты, которая якобы проходит через нее.

Далее здесь можно отметить еще то, что взгляд на воду как на простой *проводник* электричества (хотя опыт показывает, что вольтов столб с водяной средой действует слабее, чем с другими, более конкретными средами) привел к следующему оригинальному выводу: «*L'eau pure*, qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient *presqu' isolante* pour les faibles forces de l'appareil électromoteur» [239] (так называется в этой теории вольтов столб) (*Biot*. «Traité de Physique», II, p. 506). Смелое утверждение, что вода есть изолятор электричества, можно объяснить только упрямством теории, которая не отступает даже и перед таким выводом.

Однако [240] в своем центральном пункте, состоящем в *отождествлении* электричества и химизма, эта теория все-таки смущенно останавливается перед слишком явным различием обоих, но вскоре успокаивается на том, что это различие необъяснимо. Конечно! Раз тождественность берется в качестве предпосылки, различие именно поэтому становится необъяснимым. Уже само отождествление химической определенности тел в их взаимных отношениях с положительным и отрицательным электричеством должно было бы сразу обнаружиться как поверхностное и недостаточное. По сравнению с химическим отношением, несмотря на всю его связанность с внешними условиями, например с температурой, и вообще на всю его относительность, электрическое отношение летуче, подвижно и поддается обращению (der Umkehrung) в зависимости от

малейшего обстоятельства. Если, далее, тела одной группы, например кислоты, различаются между собой по своим количественным и качественным отношениям насыщения какой-нибудь щелочью, то, наоборот, чисто электрическая противоположность, даже если бы она была чем-то более прочным, вовсе не содержит в себе такого рода определенности. Но пусть даже кто-нибудь игнорирует весь видимый ход реального изменения тел в химическом процессе, спеша скорее перейти к его продукту, — отличие последнего от продукта электрического процесса слишком бросается в глаза, чтобы можно было не удивляться этому при заранее принятом отождествлении обеих форм. Я остановлюсь на выражении этого удивления, наивно высказанном *Берцелиусом* в его книге «Essai sur la théorie des proportions chimiques etc.» (Paris, 1819). На стр.73 мы читаем: «II s'élève pourtant ici une question qui *ne peut* être *résolue* par *aucun phénomène* analogue à *la décharge* électro-*chimique* (химическое соединение названо в угоду электричеству разрядом)... ils restent dans cette combinaison *avec une force*, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques *ordinaires*... *ne nous éclairent pas* sur la cause *de l'union permanente* des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit» [241]. Встречающиеся в химическом процессе изменения удельного веса, сцепления, фигуры, цвета и т. д., а также кислотных, едких щелочных и т. д. свойств оставляются без внимания, и все исчезает в абстракции электричества. Пусть же перестанут упрекать философию в «абстрагировании от частного и в пустых отвлеченностях», раз физики позволяют себе забыть о всех перечисленных свойствах телесности ради положительного и отрицательного электричества! Одна из прежних форм натурфилософии, которая систему и процесс животного воспроизводства возвела или, вернее, испарила в магнетизм, а сосудистую систему — в электричество, едва ли повинна в более поверхностном схематизировании, чем это сведе́ние к одному элементу всей конкретной телесной противоположности [242]. В первом случае такое невнимание к конкретному, проходящее мимо всякого своеобразия и отбрасывающее его в абстракции, было справедливо отвергнуто. Почему же оно не отвергается и в данном случае?

Но остается еще один затруднительный пункт при различении конкретного процесса и абстрактной схемы, а именно сила связи веществ, соединенных химическим процессом в окислы, соли и т. д. Эта

сила, конечно, уже сама по себе резко контрастирует с результатом чисто электрического разряда, после которого положительно и отрицательно наэлектризованные тела остаются в том же состоянии и такими же несвязанными друг с другом, какими они были раньше и во время трения, между тем как искра после разряда исчезает. Искра есть подлинный результат электрического процесса; с ней следовало бы поэтому сравнивать результат химического процесса с точки зрения того обстоятельства, которое затрудняет отождествление обоих процессов. Нельзя ли устранить эту трудность допущением, что в искре соединение положительного и отрицательного электричества обладает такой же силой, какой обладает связь кислоты и щелочи в соли? Но так как искра исчезает, то ее уже нельзя сравнивать; а главное, слишком уж очевидно, что соль или окисел есть дальнейшие продукты процесса, полученные сверх электрической искры. Последняя объясняется, впрочем (и столь же несостоятельно), развитием света и тепла, сопровождающим химический процесс. Берцелиус высказывается по поводу отмеченной трудности так: «Est-ce l'effet d'une force *particulière* inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique (т. е. не есть ли химическое нечто иное в телесном, отличное от электричества? Несомненно и вполне очевидно!), ou est-ce une propriété électrique qui *n'est pas sensible* dans les phénomènes ordinaires?» [243] (т. е., как и выше, в собственно электрических явлениях). На этот вопрос приходится ответить таким же категорическим утверждением: конечно, в собственно электрических явлениях химическое отсутствует, а потому оно там и *не воспринимается*, — химическое может быть воспринято лишь в химическом процессе. Однако против первого предположения — о возможности *различия* между электрическим и химическим определениями тела — Берцелиус возражает: «La permanence de la combinaison *ne devait pas être soumise* à l'influence de l'électricité»[244]. Т. е. из-за того, что два свойства тела различны, они не должны находиться ни в каком отношении друг к другу: удельный вес металла не должен зависеть от его окисления, нейтрализации и т. д. Но ведь на самом деле самый тривиальный опыт показывает, что свойства тел существенно подвержены *влиянию* со стороны деятельности и изменения других свойств; только тощая абстракция рассудка может требовать, чтобы *различие* свойств, даже принадлежащих одному и тому же телу, сопровождалось их *полнейшей разделенностью* и *самостоятельностью*. На второе предположение — о том, что электричество все же способно

разлагать прочные химические соединения, хотя эта его способность и не наблюдается в *обыкновенном* электричестве, — Берцелиус отвечает так: «Le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique» [245], — и ссылается при этом на тот специальный пример, что вольтов столб (называемый им здесь *электрической батареей*), состоящий из 8 или 10 пар серебряных и цинковых пластинок величиной в пятифранковую монету, способен разложить поташ с помощью ртути, т. е. получить его радикал в виде амальгамы. Трудность была-де вызвана обыкновенным электричеством, которое этой способностью *не* обладает в отличие от действия гальванического столба [246]. И вот обыкновенное электричество подменивается действием такого столба при помощи весьма простого приема, состоящего в том, что гальванический столб называется электрической батареей, подобно тому как выше мы привели даваемое ему теорией название электродвижущего прибора. Однако прием этот слишком уж прозрачен, и все доказательство чересчур легковесно, ибо для разрешения трудности, мешавшей отождествлению электричества с химизмом, здесь снова заранее предполагается, что вольтов столб есть лишь электрический аппарат и его деятельность лишь электрическое возбуждение.

§ 331 [340]

2. Процесс огня

Когда деятельность, которая в предыдущем процессе, в различенной определенности соприкасающихся металлов, есть лишь *в себе*, полагается существующей для себя, то это есть *огонь*, благодаря которому горючее в себе (как сера) — третий вид телесности — *загорается*, и вообще то, что еще находится в равнодушном, притупленном различии (как в нейтральности), одушевляется к *химическому противоположению кислоты* и (едкой) *щелочи* [256], но не к особому виду реальной телесности, ибо тела не могут существовать в таком виде для себя, а лишь в *положенности* телесных моментов *третьей* формы [257].

§ 332 [344]

3. Нейтрализация, процесс воды

Различенное, таким образом, прямо противоположно своему другому, и в этом его качество, так что оно существенно есть только в своем

отношении к этому другому; его телесность как самостоятельное, отдельное существование есть поэтому лишь насильственное состояние, и оно в своей односторонности есть в самом себе процесс (хотя бы только процесс взаимодействия с воздухом, в котором кислота и едкая щелочь притупляются, т. е. низводятся до формальной нейтральности) — процесс, состоящий в отождествлении себя со своим отрицанием. Продуктом здесь является конкретное *нейтральное, соль* — тело *четвертого* вида, и притом уже реальное тело.

§ 333 [346] *

4. Процесс в его тотальности

Эти нейтральные тела, вступая в свою очередь в отношение друг к другу, образуют *вполне реальный* химический процесс, ибо он имеет своими сторонами реальные тела. Для своего опосредствования они нуждаются в воде как в абстрактной среде нейтральности. Но оба тела как нейтральные для себя не различаются друг от друга. Здесь выступает партикуляризация всеобщей нейтральности, а тем самым обособление взаимных различий химически-одушевленных тел; это — так называемое *избирательное сродство*, образование новых особенных нейтральностей посредством разъединения наличных.

Примечание. Важнейшим шагом к упрощению частностей в явлениях избирательного сродства является закон, открытый *Рихтером* и *Гитоном Морво* [262]. Закон этот гласит, что нейтральные соединения *не изменяются* в отношении *своего состояния насыщенности*, если смешать их посредством разложения так, чтобы кислоты обменивались друг с другом своими основаниями. С этим связана шкала количеств кислот и щелочей, согласно которой каждая отдельная кислота находится со стороны своей насыщаемости в особом отношении к каждой щелочи; если для определенного количества какой-либо кислоты установить ряд щелочей по количествам, в которых они насыщают данное количество взятой кислоты, то и для *любой другой кислоты щелочи* остаются *в том же отношении* с точки зрения своей насыщающей способности, и различно только количество, в котором разные кислоты соединяются с этим постоянным рядом. Подобным же образом и кислоты составляют один и тот же постоянный ряд по отношению ко всем щелочам.

Впрочем, избирательное сродство само есть лишь *абстрактное* отношение кислоты к основанию. Химическое тело вообще, и нейтральное в особенности, есть вместе с тем конкретное физическое тело с определенным удельным весом, сцеплением, температурой и т.д. Эти собственно физические свойства и их изменения в процессе (§ 328) вступают в отношение к химическим моментам последнего — затрудняют, задерживают или облегчают, вообще модифицируют их действие. *Бертолле*, вполне признавая ряды избирательного сродства, сопоставил и исследовал в своем знаменитом сочинении «Statique chimique» обстоятельства, вносящие изменение в результаты химического действия — результаты, которые зачастую определяются лишь односторонним условием избирательного сродства. Он говорит: «Поверхностный характер, сообщаемый науке этими объяснениями, и принимается главным образом за успехи» [263].

β. *Разделение*

§ 334 [350] *

В разложении нейтрального начинается возврат к особенным химическим телам [269] вплоть до индифферентных через ряд своеобразных процессов [270]; но, с другой стороны, всякое такое разделение вообще само неразрывно связано с соединением, и точно так же процессы, которые были нами отнесены к ходу соединения, непосредственно составляют другой момент разделения. Чтобы судить о *своеобразном* месте, занимаемом каждой особенной формой процесса, и, следовательно, о специфическом характере продуктов, необходимо рассматривать процессы *конкретных* агентов и именно в *конкретных* продуктах [271]. Абстрактные процессы, в которых агенты абстрактны (например, простая вода, действующая на металл, не говоря уже о газе и т. д.), хотя и содержат *в себе* тотальность процесса, но не представляют его моментов в развернутом виде.

Примечание. Эмпирическая химия имеет дело главным образом с *частными особенностями веществ* и *продуктов*, которые она сопоставляет на основании поверхностных абстрактных определений, не внося в эти частности никакого порядка. При таком эмпирическом сопоставлении металлы, кислород, водород и т. д., металлоиды (называвшиеся пре-

жде землями), сера, фосфор попадают в один ряд в качестве *простых* химических тел. Уже одно резкое физическое различие этих тел должно вызвать возражение против такого их координирования, но столь же различным оказывается и их химическое происхождение, тот процесс, из которого они выходят. Не менее хаотично сваливаются более абстрактные процессы в одну кучу с более реальными. Чтобы внести сюда научную форму, необходимо определить каждый продукт согласно ступени того конкретного, целостно развитого процесса, из которого он существенно происходит и который сообщает ему его своеобразное значение; а для этого столь же важно различать ступени абстрактности или реальности процесса. *Животные* и *растительные* субстанции уж во всяком случае относятся к совершенно другому порядку; их природа до такой степени не может быть понята из химического процесса, что в этом последнем они, наоборот, разрушаются и в нем открывается только путь к *их смерти*. Но эти субстанции должны были бы оказывать наибольшее противодействие метафизике, царящей в химии и в физике, т. е. мыслям или, вернее, беспорядочным представлениям о *неизменности* веществ при всех обстоятельствах, а также понятиям о *сложности* тел и их *составленности* из таких веществ. Вообще признано, что химические вещества теряют в соединении те *свойства*, которые они обнаруживают в разъединении, но в то же время настаивают на том, что *без* этих свойств они остаются теми же вещами, как и *с* ними, и что как вещи *с* этими свойствами они не возникают впервые из процесса. Еще индифферентное тело, металл, обладает физически своим положительным определением так, что его свойства обнаруживаются в нем как *непосредственные*. Но тела с дальнейшими определениями не могут предпосылаться заранее, так, чтобы оставалось лишь смотреть, как они ведут себя в процессе; нет, их первое существенное определение зависит исключительно от их места в химическом процессе. Далее идут эмпирические, уж совершенно специальные частности в поведении одних тел по отношению ко всем остальным; чтобы ознакомиться со всем этим, нужно провести каждое тело через один и тот же ряд отношений ко всем реактивам.

Особенно бросается в глаза то, что четыре химических элемента (кислород и т. д.) ставятся на одну доску (как вещества) с золотом, серебром и т. д., с серой и т. д., словно они имеют такое же самостоятельное существование, как золото, сера и т. д., или как будто кислород имеет

такое же существование, как углерод [272]. Из места, занимаемого ими в процессе, вытекает их подчиненность и абстрактность, в силу которой они совершенно отличны по своему роду от металлов и солей и ни в коем случае не могут быть поставлены на одну доску с такими конкретными телами; это место разобрано в § 328. В *абстрактной* середине, которая *разломлена в себе* (ср. § 204, примечание) и к которой принадлежат поэтому *две* стихии — вода и воздух, в этой середине, которая приносится в жертву в качестве средства, реальные крайние члены умозаключения черпают *существование* своего первоначального, пока еще лишь *в себе* сущего различия. Этот момент различия, самостоятельно пришедший, таким образом, к наличному бытию, и составляет химический элемент как нечто вполне абстрактное: не основными веществами, не субстанциальными основами, как обычно понимают выражение «элемент», являются эти материи, а, наоборот, наиболее крайними полюсами различия.

При этом здесь, как и вообще, химический процесс должен быть взят в своей полной тотальности. Изолирование особенных частей, формальных и абстрактных процессов [273] приводит к абстрактному представлению о химическом процессе вообще как об одном лишь *воздействии* одного вещества на другое; причем многое другое, что здесь происходит, например абстрактная нейтрализация (появление воды) и абстрактное разделение (образование газа), считается чем-то почти второстепенным или случайным следствием или по крайней мере чем-то лишь внешне связанным с процессом, а не существенным моментом в совокупности целого [274]. Для полного разбора химического процесса в его тотальности потребовалось, однако, чтобы он как реальное умозаключение был вместе с тем выявлен как *тройственность* теснейшим образом переплетенных между собой умозаключений, — умозаключений, которые суть не только объединение их терминов, но и деятельность отрицания их определений (ср. § 198) и которые должны были бы представить связанное в единый процесс соединение и разделение в их взаимной связи.

§ 335 [356] *

Химический процесс есть, правда, в целом *жизнь;* индивидуальное тело в такой же мере *снимается* в своей непосредственности, как

и *производится*; понятие уже не остается, следовательно, внутренней необходимостью, но достигает *проявления*. Однако [277] вследствие *непосредственности* телесностей, вступающих в химический процесс, он вообще обременен разрывом. Поэтому его моменты обнаруживаются как внешние [278] *условия*, то, что отделилось, распадается на равнодушные друг к другу продукты, огонь и одушевление угасают в нейтральном и сами по себе не вспыхивают в нем снова. *Начало* и *конец* процесса отделены друг от друга; в этом состоит его конечность, которая отдаляет и отличает его от жизни.

Примечание. Химические явления, подобные, например, таким, когда в процессе окисел низводится на низшую ступень окисления, на которой он может соединиться с воздействующей кислотой, тогда как другая часть окисляется, наоборот, сильнее, дали химии повод ввести в свои объяснения момент *целесообразности*, момент некоего начального самоопределения понятия из себя в его реализации, которая с этой точки зрения детерминирована уже не одними только *внешне* наличными условиями.

§ 336 [357]

Но суть самого химического процесса состоит именно в том, чтобы отрицать эти непосредственные предпосылки, основу своей внешности и конечности, изменять те свойства тел, которые являются результатами особой ступени процесса, на другой его ступени и превращать названные условия в продукты. Таким образом, в нем *полагается* в целом *относительность* непосредственных субстанций и свойств. Равнодушно-устойчивая телесность положена тем самым лишь как *момент* индивидуальности, а понятие — *в соответствующей ему реальности*. Отрицание этого возникающего в едином из обособления различных телесностей *конкретного единства* с собой [279], являющегося деятельностью, этой его односторонней формы отношения к себе; *разъятие* и обособление себя на моменты понятия и в такой же мере возвращение этих моментов в единство — этот бесконечный, сам себя питающий и поддерживающий процесс и есть *организм*.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
ОРГАНИЧЕСКАЯ ФИЗИКА

§ 337 [360]

Реальная тотальность тела как бесконечный процесс, в котором индивидуальность определяет себя к особенности или конечности, а также отрицает ее и возвращается в себя, восстанавливаясь в конце процесса в своем начальном виде, есть, таким образом, возвышение в первую идеальность природы; но такое возвышение, при котором она стала *наполненной* и, как относящееся к самому себе *отрицательное* единство, существенно *самостной* и *субъективной*. Идея пришла тем самым к существованию — сначала к непосредственному существованию, к *жизни*. Это есть:

A. как *образ* всеобщая картина жизни, *геологический* организм;

B. как особенная, формальная субъективность *растительный* организм;

C. как единичная конкретная субъективность *животный* организм.

Идея [1] обладает истиной и действительностью лишь постольку, поскольку она в себе *субъективна* (§ 215); жизнь в качестве только *непосредственной* идеи остается, следовательно, вне себя, есть не-жизнь, есть только труп процесса жизни — организм как тотальность неживой, механической и физической природы.

В отличие от этого субъективная жизненность, живое начинается в *растительной* природе; это — индивидуум, но как сущий вне себя, еще распадающийся на свои члены, которые в свою очередь суть индивидуумы.

Лишь *животный* организм развит до таких различий формы, которые существуют только как его члены, благодаря чему он является *субъектом*. Жизненность как естественное явление распадается на неопределенное множество живых существ, которые, однако, в самих себе являются субъективными организмами; и только в идее они составляют *одну* жизнь, одну органическую систему жизни.

А. ГЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА

§ 338 [366]

Первый организм, уже поскольку он сначала определяется как непосредственный или сущий *в себе*, не существует как *живое*; ибо жизнь как субъект и процесс есть по существу *самоопосредствующая* деятельность. С точки зрения субъективной жизни первый момент *обособления* состоит в том, чтобы творить из себя свою собственную *предпосылку*, сообщать себе таким образом форму *непосредственности*[4] и в ней *противопоставлять* друг другу свое условие и свое внешнее устойчивое существование. Углубление (Erinnerung) идеи природы в саму себя до степени субъективной и далее духовной жизненности есть *перводеление* (das Urteil) на себя и на эту непроцессуальную непосредственность. Эта предпосылаемая себе *субъективной* тотальностью непосредственная тотальность есть только *образ* (die Gestalt) организма — *земное тело* как *всеобщая система* индивидуальных тел.

§ 339 [366]

Члены этого лишь в себе сущего организма не содержат поэтому процесса жизни в самих себе и составляют лишь внешнюю *систему*, чьи образования обнаруживают развертывание некоторой лежащей в основе идеи, причем, однако, *процесс образования* этой идеи лежит *в прошлом*. Силы этого процесса, оставляемые природой по ту сторону Земли в качестве самостоятельных начал, суть связь и положение Земли в солнечной системе, ее солнечная, лунная и кометная жизнь, наклон ее оси к орбите и магнитная ось. С этими осями и их поляризацией ближайшим образом связано распределение моря и суши, сплошное распространение суши на севере, разделение и заострение ее частей к югу, дальнейшее обособление на Старый и Новый свет, затем разделение первого на части, отличные друг от друга и от Нового света по своему физическому, органическому и антропологическому характеру, части, к которым примыкает часть света еще более молодая, еще более незрелая; наконец, горные цепи и т. д.

§ 340 [375]

Физическая организация начинается как непосредственная не с простой, закутанной формы зародыша, а с исходной формы, которая

распалась надвое: на конкретный гранитный принцип — горное ядро, содержащее в себе уже в развитом виде тройственность моментов, и на *известковое*, на сведенное к *нейтральности* различие. Выявление моментов *первого* принципа в формообразовании совершается в постепенной последовательности, в которой дальнейшие образования *частично* суть переходы, и в них гранитный принцип остается основой, но только становится менее однородным и оформленным; *частично* же наступает расхождение его моментов в более определенные различия и в более абстрактные минеральные моменты, в металлы и ископаемые предметы вообще, пока, наконец, развитие не теряется в механических напластованиях и лишенных имманентной оформленности наносах. Наряду с этим происходит дальнейшее образование *другого*, нейтрального принципа — с одной стороны, как более слабый параллельный преобразовательный процесс, а с другой — так, что оба принципа переплетаются в срастающихся образованиях до полного внешнего смешения.

§ 341 [386]

Кристалл жизни, этот мертвый организм Земли, который имеет свое *понятие* в сидерической связи вне себя, а свой своеобразный процесс в виде предпосылаемого прошлого, есть *непосредственный субъект* метеорологического процесса, которым он как сущая *в себе* тотальность жизни оплодотворяется уже не только к созданию индивидуального образа (см. § 287), но и к *жизни*. Суша, и в особенности море, как такая реальная возможность жизни бесконечно вспыхивает в каждой точке *точечной* и *скоропреходящей* жизненностью: лишаи, инфузории, несметные количества фосфоресцирующих живых точек в море. Однако generatio aequivoca как имеющее объективный организм вне себя и есть как раз то, что в этом лишь точечном создании органического не развивается в самом себе до определенной расчлененности и не воспроизводит самого себя (ex ovo) [28].

§ 342 [393]

Это разделение всеобщего, внешнего для себя организма и этой лишь точечной, скоропреходящей субъективности разрешается благодаря сущему в себе тождеству ее понятия в *существование* этого тожде-

ства, в *живой организм*, в расчлененную в самой себе субъективность[36], которая выключает из себя лишь *в себе* сущий организм, физическую всеобщую и индивидуальную природу и противополагает себя ей, но вместе с тем имеет в этих силах условие своего существования, возбуждение как материал своего процесса.

B. РАСТИТЕЛЬНАЯ ПРИРОДА

§ 343 [398]

Субъективность, согласно которой органическое есть единичное, развивается в *объективный* организм, в *образ* как в некое тело, расчлененное на части, которые *различаются друг от друга*. В растении, этом *еще лишь непосредственно* субъективном носителе жизни, объективный организм и его субъективность [37] еще непосредственно тождественны; благодаря этому процесс расчленения и самосохранения растительного субъекта есть выход вовне себя и распадение на ряд индивидуумов, для которых единый целый индивидуум является скорее лишь почвой, чем субъективным единством членов: часть — почка, ветвь и т. д. — является вместе с тем целым растением. Поэтому же различие *органических частей* является здесь лишь поверхностной *метаморфозой*, так что одна часть легко может перейти к функции другой.

§ 344 [400]

Процесс образования и воспроизводства *единичного* индивидуума совпадает, таким образом, с родовым процессом и есть вековечное произведение новых индивидуумов. Так как самостная всеобщность, субъективное единство индивидуальности, не отделяется от реального обособления, а лишь погружена в нее, и, значит, растение еще не есть сущая для себя субъективность в противоположность своему сущему *в себе* организму (§ 342), то оно не определяет само для себя своего положения, не способно двигаться с места и не имеет самостоятельности по отношению к физическому обособлению и *индивидуализации*; у растения нет поэтому прерывистой интуссусцепции [39], а есть лишь непрерывно текущее питание, и оно находится в связи не с индивидуализованным неорганическим, а со всеобщими стихиями. К животной теплоте и ощу-

щению оно способно еще меньше [40], ибо оно не есть процесс, который возвращал бы его члены, представляющие собой скорее части и самостоятельные индивидуумы, к отрицательному, простому единству.

§ 345 [408] *

Но как органическое растение существенно расчленяется на различенность абстрактных (клетки, волокна и т. п.) и более конкретных образований, остающихся, однако, в своей изначальной однородности. *Образ* растения, как еще не возвысившийся из индивидуальности до субъективности, остается близок к геометрическим формам и к кристаллической правильности [52], подобно тому как продукты его процесса стоят ближе к химическим продуктам.

Примечание. «Метаморфоза растений» Гёте положила начало разумным мыслям о природе растений, увлекши представление с пути старательной работы над отдельными подробностями к познанию единства жизни. *Тождество* органов имеет преобладающее значение для категории метаморфозы; но определенное различие и своеобразная функция членов, чем и полагается процесс жизни, составляют необходимое дополнение к этому субстанциальному единству. *Физиология* растений по необходимости является более темной, чем физиология животного тела, потому что она проще, потому что ассимиляция проходит здесь через немногие посредствующие ступени и изменение совершается как *непосредственное воздействие*. Как во всяком процессе естественной и духовной жизни, главное в ассимиляции и выделении заключается в *субстанциальном* изменении, т. е. в *непосредственном* превращении какого-нибудь внешнего или особенного вещества вообще в другое; есть точка, в которой дальнейшее опосредствование, происходит ли оно химически или с механической *постепенностью*, обрывается и становится невозможным. Эта точка присутствует повсеместно и все собой проникает; и незнание или, вернее, непризнание этого простого отождествления, а также простого разъятия как раз и делает невозможной физиологию живого. Интересные выводы о физиологии растений содержатся в сочинении моего коллеги г-на проф. К. Г. Шульца («Die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pflanzen und das Pflanzenreich», в двух томах), которое я должен здесь назвать особенно потому, что некоторые из излагаемых ниже основных положений о процессе жизни растений заимствованы мной оттуда.

§ 346 [421]

Процесс, который есть жизнь, должен, при всем своем *единстве*, разложиться на тройственность процессов (§217-220).

§ 346 a [422]

a) Формообразующий процесс, *внутренний* процесс *отношения* растения *к самому себе* есть вместе с тем, согласно простой природе растительного, отношение к внешнему и овнешнение (Entäußerung). С одной стороны, это *субстанциальный* процесс, *непосредственное* превращение отчасти поступающих извне питательных веществ в специфическую природу растения, отчасти внутренне преобразованной жидкости (*жизненных соков*) в различные образования. С другой стороны, как *опосредствование* самим собой α) процесс начинается и с направленного вовне разъятия на корень и лист и с внутреннего, абстрактного разъятия всеобщей клеточной ткани на древесные волокна и на сосуды, из которых первые тоже относятся к внешнему, а последние содержат в себе *внутренний круговорот*. *Сохранение*, опосредуемое таким путем самим собой, есть β) *рост* как производство новых образований, расхождение в *абстрактное* отношение к самому себе, в *отвердение* дерева (вплоть до окаменения в кремнистых сгустках и т. д.) и других частей и в *кору* (пребывающий лист). γ) Сосредоточение самосохранения в единство не есть смыкание индивидуума с самим собой, а есть производство нового растительного индивидуума — *почки*.

§ 347 [441]

b) Формообразующий процесс непосредственно связан со вторым, *специфицирующимся вовне, процессом*. Семя прорастает только при возбуждении извне, и распадение формы на корень и лист есть в то же время распадение [71] по направлению к земле и воде и по направлению к свету и воздуху — распадение на всасывание воды и на ее ассимиляцию, опосредованную листом и корой, а также светом и воздухом. Возврат в себя, которым заканчивается ассимиляция, не имеет своим результатом *самость* во внутренней субъективной всеобщности по отношению к внешнему, не приводит к самоощущению. Растение увлекается скорее за свои пределы светом как внешней ему самостью, оно возносится навстречу ему, разветвляясь на множество индивидуумов. *В себя* оно вос-

принимает из него специфическую огненность и силу, пряность, духовность запаха, вкуса, блеск и глубину краски, сжатость и мощь образа.

§ 348 [449]

c) Растение рождает, таким образом, свой свет из себя как свою *собственную* самость в *цветке*, в котором впервые нейтральный зеленый цвет определяется в виде какого-либо специфического цвета. *Родовой процесс* как отношение индивидуальной самости к самой себе, будучи возвратом в себя, *задерживает* рост как неограниченное пускание все новых побегов. Но растение не доходит до взаимоотношения индивидуумов как таковых, а лишь до такого различия, стороны которого не суть вместе с тем целые индивидуумы в себе, не определяют целую индивидуальность, и которое дает поэтому не больше чем лишь начало и предварительный очерк родового процесса. *Зародыш* приходится здесь рассматривать как один и тот же индивидуум, жизнь которого проходит через этот процесс, и, вернувшись в себя, одновременно сохраняется и созревает в семя; но все это движение в целом излишне, так как процессы формообразования и ассимиляции, будучи произведением новых индивидуумов, уже сами представляют собой воспроизведение.

§ 349 [460]

Но в понятии положено то, что процесс представляет сомкнувшуюся с самой собой индивидуальность [86] и снимает части, являющиеся прежде всего особями, так же как и принадлежащие к опосредствованию и преходящие в нем моменты, — снимает, следовательно, *непосредственную единичность* и *внеположность* растительной жизни. Этот момент отрицательного определения обосновывает переход к подлинному организму [87], в котором внешний образ согласуется с понятием, так что части являются в нем по существу членами, а субъективность — всепроникающим *единством* целого.

C. ЖИВОТНЫЙ ОРГАНИЗМ

§ 350 [461]

Органическая индивидуальность существует как *субъективность*[88], поскольку самостоятельная внешность образа идеализуется в форме членов и организм в своем процессе вовне сохраняет в самом себе самостное единство [89]. Это есть *животная* природа, которая в действительности и внешности непосредственной единичности есть вместе с тем *рефлектированная в самой себе* самость *единичности*, в самой себе сущая субъективная всеобщность (§ 163).

§ 351 [462]

Животное обладает способностью случайного *самодвижения*, ибо его субъективность подобно свету [90], этой освобожденной от тяжести идеальности, есть свободное время, которое, будучи изъято из реальной внешности, самостоятельно *определяет свое место* во внутренней случайности. С этим связано то, что животное имеет голос, потому что его *субъективность* как *действительная* идеальность (душа) властвует над абстрактной идеальностью времени и пространства и представляет собой его произвольное движение как свободное содрогание в самом себе. Оно обладает животной *теплотой*, этим непрекращающимся *процессом распада*, сцепления и самостоятельности частей в непрекращающемся сохранении образа; оно обладает, далее, *непрерывной интуссусцепцией* как индивидуализированным отношением к индивидуальной неорганической природе; но прежде всего оно обладает *чувством* как в своей определенности непосредственно *всеобщая*, просто остающаяся при себе и сохраняющаяся индивидуальность, как *существующая* идеальность определенности.

§ 352 [467]

Животный организм, будучи живой всеобщностью, есть понятие, которое проходит через свои три определения как умозаключения, из которых каждое есть *в себе* одна и та же тотальность субстанциального единства и вместе с тем, согласно определению формы, переход в дру-

гие, так что в *результате* этого процесса *возникает* тотальность как существующая. Только как это воспроизводящее себя, а не как сущее живое есть и сохраняется; оно есть лишь постольку, поскольку оно само делает себя тем, что оно есть; оно есть предшествующая цель, которая сама является только результатом. Организм следует поэтому рассматривать: во-первых, как индивидуальную идею, которая в своем процессе относится только *к самой себе* и внутри самой себя смыкается с собой — *образ*; во-вторых, как идею, которая относится к своему другому, к своей неорганической природе, полагая ее в самой себе идеально, — *ассимиляция*; в-третьих, как идею, относящуюся к другому, которое само есть живой индивидуум, и, следовательно, относящуюся в другом к самой себе — *родовой процесс*.

a. Образ

§ 353 [468]

Образ [91] есть животный субъект как целое *лишь в отношении к самому себе*; он являет в себе *понятие* в его развитых и получивших в нем существование *определениях*. Эти определения, хотя в самих себе как в субъективности они и конкретны, наличествуют здесь α) как простые элементы понятия. Животный субъект есть поэтому: 1. его простое, *всеобщее* в-самом-себе-бытие в его внешности, благодаря чему действительная определенность включается *непосредственно* как особенность *во всеобщее*, и это последнее оказывается неразделимым в себе тождеством субъекта с самим собой — *чувствительность*; 2. *особенность* как возбуждение извне и исходящее из воспринимающего субъекта обратное воздействие вовне — *раздражимость*; 3. единство этих моментов, *отрицательный* возврат к самому себе из отношения внешности и в результате порождение и полагание себя как *единичного — воспроизведение*, составляющее реальность и основу двух первых моментов.

§ 354 [471]

Эти три момента понятия суть β) не только в себе конкретные элементы, но обладают реальностью в трех системах: в *нервной, кровеносной* и *пищеварительной*, из которых каждая как тотальность различается в самой себе согласно одним и тем же определениям понятия.

1. Так, система *чувствительности* определяет себя: αα) как крайний член *абстрактного* самоотнесения к самой себе, которое есть переход в *непосредственность*, в неорганическое бытие и бесчувственность, — переход, но не перейденность (Übergegangensein); это — *костная* система, которая по отношению к *внутреннему* является оболочкой, а по отношению к *внешнему* — твердой опорой внутреннего против внешнего; ββ) как момент *раздражимости* — система мозга с его дальнейшими разветвлениями в виде нервов, которые тоже являются по отношению к внутреннему ощущающими нервами, а по отношению к внешнему — двигательными; γγ) как система, принадлежащая к воспроизведению, как симпатический нерв с ганглиями, в которых имеется только глухое, неопределенное и безвольное самоощущение.

2. *Раздражимость* есть в такой же мере подверженность возбуждениям извне и обратная реакция самосохранения, как и, наоборот, активное самосохранение и в нем отдача себя другому. Ее система состоит из следующих частей: αα) *абстрактная* (чувствительная) раздражимость, *простое* изменение рецептивности в реактивность — *мышца* вообще; обретая в костяке внешнюю опору (непосредственное отношение к себе для своего раздвоения), она сначала дифференцируется в разгибающую и сгибающую мышцу, а затем развивается в своеобразную систему конечностей. ββ) Раздражимость, поскольку она самостоятельно и, различаясь от другого [92], конкретно относится к себе и сосредоточена в самой себе, есть внутренняя активность, *пульсация*, живое самодвижение, материальным элементом которого может быть только *жидкость*, живая *кровь*, и которая может быть только круговоротом, причем последний, специфицированный сначала в *особенность*, из которой он происходит, удвояется в самом себе и одновременно направлен вовне — в качестве системы легких и воротной вены: в первой из этих систем кровь *воспламеняет* себя в самой себе, а во второй — по отношению к другому. γγ) *Пульсация* [93], как раздражающая тотальность, смыкающаяся сама с собой, есть круговорот, который от *сердца* как от своего сосредоточия возвращается в различии артерий и вен в самое себя, причем он есть в то же время *имманентный* процесс как всеобщая отдача себя *воспроизведению* остальных членов, получающих питание из крови.

3. Пищеварительная система как система желез с кожей и клеточной тканью есть *непосредственное*, растительное воспроизведение, в самой же системе внутренностей она является *опосредствующим* воспроизведением.

§ 355 [488]

γ) Для построения [106] образа различия элементов и их систем соединяются, во-первых, во всеобщее конкретное взаимопроникновение, так что в каждом образовании они содержатся в сочетании, а, во-вторых, сам образ подразделяется на 1. *центры трех систем* (насекомое) — голову, грудь и брюшко; к этому присоединяются еще конечности, органы механического движения и схватывания, представляющие собой момент саморазличенной вовне единичности; 2. Образ [107] различает себя абстрактно по *двум направлениям — внутрь и наружу*. К каждому из этих направлений относится в каждой из вышеназванных [108] систем внутренняя и внешняя сторона, причем последняя как различенная являет на самой себе эту различенность симметрической двойственностью своих органов и членов (*Биша* — vie organique et animale [109]); 3. целое как завершенный в самостоятельный индивидуум образ является в этой относящейся к себе всеобщности вместе с тем в себе обособленным *половым* отношением, будучи обращен вовне для сношения с другой особью. Образ, будучи замкнут в самом себе, обнаруживает на себе оба своих направления, ведущие вовне.

§ 356 [111] [493]

δ) Образ, будучи живым, есть по существу процесс, и притом *абстрактный* процесс [112], *формообразующий* процесс внутри его самого, в каковом процессе организм превращает свои собственные члены в свою неорганическую природу, в средства, черпает силы из самого себя и сам производит себя, т. е. именно эту тотальность расчленения. Таким образом, каждый член, будучи попеременно целью и средством, сохраняет себя за счет других и против этих других, — процесс, имеющий своим результатом простое непосредственное самоощущение.

b. Ассимиляция

§ 357 [498]

Самоощущение единичности является, однако [115], в равной мере и непосредственно *исключающим* и напряженным по отношению к неор-

ганической природе как по отношению к своему *внешнему* условию и материалу.

§ 357 a [499]

α) Так как животный организм в этом внешнем отношении *непосредственно* рефлектирован в самое себя, то это идеальное отношение есть *теоретический* процесс, чувствительность как внешний процесс, и именно как *определенное чувство*, которое дифференцируется на *многочувственность* (die Vielsinnigkeit) неорганической природы.

§ 358 [500] *

Чувства и теоретические процессы разделяются поэтому на: 1. чувство механической сферы: *тяжести*, сцепления и его изменений, теплоты, — *чувство* как таковое; 2. чувства *противоположности*, a) обособленной *воздушности*, b) реализованной *нейтральности* конкретной воды и c) противоположностей разложения конкретной нейтральности: чувства *обоняния* и *вкуса*; 3. чувство *идеальности* также является двояким, поскольку в ней как в абстрактном отношении к себе неизбежное для нее обособление распадается на два равнодушных друг к другу определения: αα) на чувство идеальности как манифестации *внешнего* для внешнего, *света* вообще, и затем света, определяющегося в конкретной внешности, т. е. *цвета*; и ββ) на чувство манифестации *внутреннего*, которое обнаруживается как таковое в своем внешнем проявлении, т. е. *звука*, чувства зрения и слуха.

Примечание. Здесь показано, каким образом *тройственность* моментов понятия переходит в число *пять*; более общее основание для такого перехода заключается здесь в том, что [116] животный организм есть приведение распавшейся неорганической природы к бесконечному единству *субъективности*, но вместе с тем и ее развитая тотальность, моменты которой, будучи еще лишь *естественной* субъективностью, существуют отдельно [117].

§ 359 [503] *

β) *Реальный процесс* или *практическое* отношение к неорганической природе начинается с разъятия в самом себе, с чувства внешности как *отрицания* субъекта, являющегося одновременно положительным от-

ношением к самому себе и *уверенностью* в своей победе над этим своим отрицанием, — оно начинается с чувства *недостатка* и *влечения* (dem Trieb) устранить его, чем обусловлена *возбужденность* извне и положенное в ней отрицание субъекта в форме *объекта*, против которого субъект напряжен.

Примечание. Только живое чувствует *недостаток*, ибо из всей природы только оно одно есть *понятие*, т. е. единство *самого себя* и *своей определенной противоположности*. Там, где есть *предел*, граница, недостаток есть *отрицание* лишь *для чего-либо третьего*, для внешнего сравнения. Но *недостатком* он становится постольку, поскольку в *одном и том же* существе есть *выход* за эту грань, поскольку *противоречие* имманентно и положено в нем. Такое существо, которое содержит противоречие в самом себе с самим собой и способно его *вынести*, есть *субъект*; в этом состоит его *бесконечность*. Даже и тогда, когда говорят о *конечном* разуме, то оказывается, что он доказывает свою бесконечность — именно тем, что определяет себя как *конечное*; ибо отрицание есть конечность, недостаток только для того, что представляет собой *снятость* этого отрицания, *бесконечное* отношение к самому себе (см. § 60, примечание). Недомыслие довольствуется абстракцией *предела* и не в силах постичь понятие даже в жизни, где *оно* обретает самостоятельное *существование*; недомыслие не идет дальше таких определений представления, как *влечение*, *инстинкт*, *потребность* и т. д., не спрашивая о том, что же такое эти определения сами по себе. Между тем их анализ покажет, что они суть отрицания, полагаемые как содержащиеся в самом утверждении субъекта.

То обстоятельство, что вместо *воздействия внешних причин* мы нашли для организма определение *возбуждения внешними потенциями*, составляет важный шаг на пути к истинному представлению организма. Здесь — начало идеализма, утверждающего, что вообще ничто не может иметь положительного отношения к живому, если живое само по себе не есть возможность такого отношения, т. е. если последнее не определено понятием и, следовательно, не является полностью имманентным субъекту. Но никакому научному хаосу рефлексивных определений не уступает по отсутствию философского смысла введение таких формальных и материальных моментов в *теорию возбуждения*, какие долгое время считались философскими. Такова, например, совершенно абстрактная противоположность *рецептивности* и *способности действовать*, которые будто бы как факторы обратно пропорциональны друг другу

по величине; это представление разрешает все различия, существующие в организме, в *формализм* чисто *количественного* различия, *увеличения* и *уменьшения*, *усиления* и *ослабления*, т. е. приводит к максимальному *отсутствию понятия*. Теория медицины, построенная на этих сухих, рассудочных определениях, исчерпывается дюжиной положений; и не удивительно, если она нашла быстрое распространение и многих приверженцев. Повод к этому заблуждению заключался в основном ошибочном учении об абсолютном, которое определялось как абсолютное безразличие субъективного и объективного, так что все определения должны были оказаться лишь *количественными* различиями. На деле же душой абсолютной формы, понятия и жизненности, является только качественное, снимающее себя в самом себе различие, диалектика абсолютного противоположения. Поскольку эта истинная бесконечная отрицательность остается непознанной, можно воображать, что нельзя сохранить абсолютное тождество жизни, не превратив различие в чисто внешнее различие рефлексии (подобно тому, как у *Спинозы* атрибуты и модусы находятся лишь во внешнем рассудке); но тогда жизнь вообще теряет *отправную точку* самости, принцип самодвижения, разъятие самого себя в самом себе [120].

Совершенно нефилософским и грубо-чувственным следует, далее, считать прием, который [121] на место определений через понятие прямо ставил *углерод* и *азот*, *кислород* и *водород* и согласно которому интенсивное различие ближе определялось как *большее* или *меньшее* количество того или другого вещества, а действительное и положительное отношение внешних раздражений рассматривалось как *добавление* недостающего вещества. При таком, например, *заболевании*, как нервная горячка, в организме с этой точки зрения получает преобладание азот, потому что мозг и нервы вообще представляют собой азот в *потенциальном* виде (*химический* анализ ведь показывает, что он является *главной составной частью* этих органических образований); поэтому в организм пациента надо ввести добавочное количество *углерода*, чтобы восстановить равновесие этих *веществ* и тем самым здоровье. Средства, которые эмпирически оказались действенными против нервной горячки, именно поэтому считаются относящимися к группе *углерода*, и вот такое-то поверхностное сопоставление и мнение выдается за *конструкцию* и *доказательство*. Грубость этого подхода заключается в том, что самое поверхностное caput mortuum, мертвое вещество, в котором химия вторично умертвила умершую жизнь, принимается за *сущность* живого организма и даже за его *понятие*.

Незнание и невнимание к понятию вообще ведут к беззаботному формализму, к тому, что чувственные материалы вроде химических веществ и отношения, принадлежащие к сфере неорганической природы, вроде северной и южной полярности магнетизма, а также различие самого магнетизма и электричества употребляются вместо понятийных определений, и для постижения и развертывания природного универсуума к его различным сферам пристегивается схема [122], изготовленная из подобного материала. При этом возможно большое разнообразие форм, ибо произвол руководит выбором, принять ли за схему определения из *химической*, например, сферы, где они обнаруживают себя в качестве кислорода, водорода и т. д., и затем перенести их на магнетизм, механизм, растительный и животный мир и т. д., или же взять за основу магнетизм, электричество, мужской и женский пол, сжатие и расширение и т. д., вообще любую пару противоположностей из какой угодно сферы и затем применить ее к остальным сферам.

§ 360 [506] *

Потребность является *определенной*, и ее *определенность* есть момент ее всеобщего понятия, хотя и проявляющийся в бесконечном разнообразии частностей. Влечение есть деятельность, направленная к снятию недостатка такой определенности, т. е. ее *формы*, в силу которой она на первых порах только *субъективна*. Поскольку содержание определенности изначально *содержится* в деятельности и только осуществляется ею, оно есть *цель* (§ 204); и влечение как имеющееся только в живом есть *инстинкт*. Названный формальный недостаток есть внутреннее *возбуждение*, а специфическая по своему содержанию определенность последнего обнаруживается вместе с тем как отношение животного к особенным индивидуализациям различных сфер природы.

Примечание. Загадочность инстинкта, которая затрудняет его понимание, состоит исключительно в том, что цель может быть понята только как внутреннее *понятие*, так что голые рассудочные объяснения и отношения вскоре обнаруживают свою неадекватность инстинкту. Основательное определение, которое дал живому *Аристотель*, учивший, что его следует понимать как действующее согласно его целям, было почти утрачено в новое время, пока *Кант* не восстановил это понятие в виде принципа *внутренней* целесообразности, согласно которому живое должно быть понимаемо как *самоцель* [124]. Главный источник затруднений в этом вопросе заключается в том, что цель представляет-

ся обыкновенно как *внешняя* и обычно думают, будто цель существует *только в сознании*. Инстинкт есть целевая деятельность, действующая бессознательно.

§ 361 [507]

Поскольку потребность есть связь со *всеобщим* механизмом и с абстрактными силами природы, инстинкт существует лишь как *внутреннее*, даже и не симпатическое, возбуждение (во сне и бодрствовании, в климатических и других переселениях и т. д.). Но как отношение животного к *своей* неорганической, *единичной* природе инстинкт вообще *определен*, и в соответствии с дальнейшей партикуляризацией только ограниченная сфера всеобщей неорганической природы является для него своей. Инстинкт есть по отношению к ней *практическое* поведение, внутреннее возбуждение, связанное, по видимости, с возбуждением внешним, и его деятельность есть частично *формальная*, частично *реальная ассимиляция* неорганической природы.

§ 362 [509]

Поскольку [инстинкт] направлен на формальную ассимиляцию, он внедряет свой импульс во внешние вещи, сообщает им как материалу *внешнюю* целесообразную *форму* и придает этим вещам *устойчивое* объективное *существование* (как при постройке гнезд и других видов жилья). Но *реальным* процессом он является постольку, поскольку он разъединяет (vereinzelt) неорганические вещи или вступает в отношение к уже разрозненным, ассимилируя их посредством потребления и уничтожения их специфических качеств; это — процесс взаимодействия с *воздухом* (дыхание и процесс кожи), с *водой* (жажда) и с индивидуализованной *землей*, с ее особенными образованьями (голод). Жизнь, субъект этих моментов тотальности, напрягается в самой себе как понятии и в его моментах как во внешней для жизни реальности и представляет собой непрестанный конфликт, в котором она преодолевает эту внешность. Так как животное, действующее здесь как непосредственно единичное, может действовать таким образом лишь в условиях всесторонней единичности (в данном месте, в данное время и т. д.), то эта самореализация не соответствует его понятию, и животное постоянно отбрасывается от удовлетворения к состоянию потребности.

§ 363 [513]

Механическое овладение внешним объектом есть начало; сама *ассимиляция* есть перевод внешнего в самостное единство. Так как животное есть субъект, простая отрицательность, то эта ассимиляция не может быть по своей природе ни механической, ни химической, поскольку в этих процессах как вещества, так и условия и деятельность *остаются внешними* друг для друга, лишенными живого, абсолютного единства.

§ 364 [514]

Ассимиляция есть, во-первых, поскольку живое представляет собой *всеобщую* власть над своей внешней, противоположной ему природой, *непосредственное* смыкание воспринятого внутрь с животностью, проникновение, заражение ею и *простое превращение* (§ 345, примечание и § 346). Во-вторых, как *опосредствование* ассимиляция есть *переваривание* — противоположение субъекта внешнему [128], различающееся в дальнейшем как процесс животной *воды* (желудочного и панкреатического сока, животной лимфы вообще) и животного *огня* (желчи, в которой *обращенность* организма в *самое себя* переходит от своей концентрации в селезенке к *бытию-для-себя* и к деятельному пожиранию) [129], причем, однако, эти последние процессы суть тоже частные заражения (Infektionen).

§ 365 [515] *

Но это *вхождение* в связь с внешним, возбуждение и самый процесс *относится к всеобщности* и *к простому* отношению живого к себе так же и как нечто внешнее; само это вхождение в связь [130] составляет, таким образом, объект и отрицательное по отношению к субъективности организма, который должен это преодолеть и переварить. Это обращение точки зрения есть принцип рефлексии организма внутрь себя; возвращение внутрь себя есть отрицание его [131] направленной наружу деятельности [132]. Оно имеет двойной характер [133], поскольку организм, с одной стороны, выделяет из себя [134] свою деятельность, вошедшую в конфликт с внешностью объекта, а с другой, — став *для себя* непосредственно тождественным с этой деятельностью, воспроизводит себя в этой среде. Обращенный вовне процесс превращается, таким образом, в первый формальный процесс простого воспроизводства из самого себя, в смыкание с самим собой.

Примечание. Главным моментом в пищеварении служит *непосредственное* действие жизни как *власти* над своим неорганическим объектом, который она [135] предпосылает себе как возбуждающее раздражение лишь постольку, поскольку она *в себе* тождественна с ним, но в то же время является его идеальностью и для-себя-бытием. Это действие есть *инфекция* и непосредственное превращение; ему соответствует вскрытое в характеристике целесообразной деятельности непосредственное овладение объектом (§ 208). Непосредственность, с которой живое как *всеобщее без дальнейшего опосредствования*, через одно лишь соприкосновение и принятие питательной среды в свое тепло и в свою сферу вообще включает себя в эту среду *без всяких перерывов* (kontinuiert), была доказана также эмпирически и вскрыта соответственно понятию опытами *Спалланцани* и других и новейшей физиологией в противовес представлению о чисто механическом, выдуманном *выделении* и *отделении* уже готовых [136], годных частей или о некоем *химическом* процессе. Но исследование посредствующих операций не открыло каких-либо более определенных моментов этого превращения (как, например, у растительных веществ мы имеем ряд процессов *брожения*). Наоборот, было, например, показано, что уже из желудка многое переходит прямо в соки, не нуждаясь в прохождении остальных ступеней опосредствования; что панкреатический сок есть не что иное, как слюна, так что без *панкреатической железы* можно было бы [137] обойтись, и т. д. Последний продукт, млечный сок, который *вливается* в кровь через *грудной поток*, есть та же лимфа, выделяемая каждым отдельным органом, повсеместно вырабатываемая кожей и лимфатической системой в непосредственном процессе превращения и повсеместно присутствующая в уже готовом виде. Низшие животные организмы, представляющие собой вообще лишь застывшую в кожную точку или трубочку (в простой кишечный канал) лимфу, не идут дальше такого непосредственного превращения. *Опосредствованный* пищеварительный процесс является в животных организмах с точки зрения его *специфического продукта* совершенно таким же *излишеством*, каким у растений служит произведение семени, опосредуемое так называемым половым различием. В *экскрементах*, особенно у детей, у которых прирост материи особенно бросается в глаза, зачастую бóльшая часть пищевых средств нередко оказывается неизмененной и смешанной преимущественно с *животными* веществами, каковы *желчь*, фосфор и т. п., так что главное действие организма сводится в данном случае к преодолению и выводу своих собственных продуктов.

Завершение организма не есть поэтому завершение *внешней целесообразности*, ибо он не останавливается на обращении своей деятельности и формы против внешнего объекта, но превращает в объект самый этот процесс, который ввиду своего внешнего характера все время готов стать механическим и химическим. Это поведение было охарактеризовано в своем месте как вторая посылка во всеобщем умозаключении целесообразной деятельности (§ 209). Организм есть смыкание с самим собой в своем внешнем процессе; единственное, что он черпает и приобретает из этого процесса, есть млечный сок, этот всеобщий принцип его животности; и поэтому, будучи для-себя-сущим живым понятием, он есть вместе с тем дизъюнктивная деятельность, которая отбрасывает от себя этот процесс, отвлекается от своего *гнева* против объекта, этой односторонней субъективности, становится благодаря этому для себя тем, что он есть в себе — субъективным, а не нейтральным тождеством своего понятия и своей реальности, и обретает, таким образом, в качестве конца и продукта своей деятельности то, что он уже есть с самого начала. В силу этого *удовлетворение* является *разумным*; направленный во внешнее различие процесс переходит в процесс взаимодействия организма с самим собой, и результатом оказывается не простое произведение средства, а произведение цели — смыкание с самим собой.

§ 366[145] **[533]**

Посредством процесса взаимодействия с внешней природой животное дает своей внутренней самодостоверности, своему субъективному понятию истину и объективность: оно становится *единичным* индивидуумом. Это *произведение* самого себя есть, таким образом, самосохранение, или *воспроизведение*; но *в себе* субъективность, ставшая продуктом, оказывается, далее, снятой в своей *непосредственности;* понятие, сомкнувшееся таким образом с самим собой, определено как *конкретное, всеобщее*, как *род*[146], который вступает в отношение и в процесс взаимодействия с единичностью субъективности.

c. Родовой процесс[148]

§ 367 [534]

Род составляет *в-себе-сущее* простое единство с единичностью субъекта, который имеет в нем свою конкретную субстанцию. Но всеобщее

есть перводеление (Urteil), цель которого стать из этого своего разделения в самом себе *сущим для себя единством*, положить себя существующим в качестве *субъективной* всеобщности. Этот процесс ее смыкания с самой собой содержит в себе как отрицание лишь внутренней всеобщности рода, так и отрицание лишь непосредственной единичности, в которой живое наличествует как еще природное; вскрытое в вышеизложенном процессе (см. § 366) отрицание этой единичности является лишь первым, лишь непосредственным. В этом процессе рода то, что является только живым, может погибнуть, ибо как таковое оно не возвышается над природностью. Но моменты родового процесса, имея своей основой еще не субъективное всеобщее, еще не *единый* субъект, распадаются и существуют в виде ряда отдельных процессов, которые заканчиваются разными способами *смерти* живущего.

α. *Род и виды*

§ 368[157] **[540]** *

В своей в себе сущей всеобщности род *обособляется* прежде всего на *виды*.

Различные образования и *порядки* (Ordnungen) *животных* имеют в своей основе всеобщий, определенный понятием, *тип животного*, и природа представляет его частично в форме *различных ступеней развития* — от простейшей организации до совершеннейшей, в которой она является орудием духа, частично же в форме различных *обстоятельств* и *условий элементарной природы*. Развившийся до единичности вид животного есть то, что в себе и через самого себя различает себя от других и через отрицание других становится *для себя*. И вследствие этого враждебного низведения других на степень неорганической природы *насильственная смерть* есть естественная судьба индивидуумов[158].

Примечание. В *зоологии*, как в естественных науках вообще, главный интерес заключается в том, чтобы отыскать для субъективного познания твердые и простые *признаки* классов, порядков и т. д. Только после того как эта цель построения так называемых искусственных систем в познании животных отошла на второй план, открылась возможность более глубокого воззрения, направленного на *объективную природу* самих животных образований. Среди эмпирических наук едва ли найдется другая, которая приобрела бы в последнее время столько нового — не в смысле массы наблюдений (в этом не было недостатка ни у одной на-

уки), а в смысле проработки ее материала в направлении к понятию, — сколько приобрела зоология через свою вспомогательную науку — *сравнительную анатомию*. Вдумчивое природоведение (преимущественно у французских естествоиспытателей), воспринявшее деление растений на однодольные и двудольные, восприняло также кардинальное различие, создаваемое в животном царстве наличием или отсутствием *позвоночника*; основное деление животных свелось, таким образом, по существу к тому, которое уже было усмотрено *Аристотелем* [158a].

Далее, центром внимания отчасти стал облик отдельных образований как определяющая конструкцию (die Konstruktion) *всех частей*, внутренняя связь, так что великий основатель сравнительной анатомии *Кювье* мог с гордостью заявить, что он берется по одной кости распознать существенную природу всего животного. Отчасти же всеобщий тип животного был прослежен через все, даже самые, казалось бы, несовершенные и разрозненные образования, он был познан в их зачаточных намеках (как в смешении органов и функций было познано их значение) и благодаря этому вознесен из круга особенностей в свою всеобщность.

Одной из главных черт этого подхода является познание того, как природа приспосабливает и приноравливает данный организм к той стихии, в которую она его бросает, к тому климату, к тому питанию, вообще к тому миру, в котором он живет (таким миром может быть и отдельная растительная или другая животная порода) [159]. При этом для специального определения правильный инстинкт натолкнул на то, чтобы характерные признаки находить в зубах, когтях и т. д. — в *оружии* животного, ибо именно этим оружием оно полагает и сохраняет себя против других как сущее для себя, т. е. само себя различает.

Непосредственность идеи жизни — причина того, что понятие [160] не *существует* в *жизни* как таковое; и поэтому его наличное бытие подчиняется многочисленным условиям и обстоятельствам внешней природы и может являться в самых жалких формах; *плодородность* земли порождает жизнь *повсюду* и любого вида. Животное царство способно, пожалуй, еще меньше других сфер природы явить собой внутренне независимую разумную систему организации, сохранить определяемые понятием *формы* и отстоять их против несовершенства и смешения условий от путаницы, вырождения и переходов. Эта немощь понятия в природе вообще [161] не только подчиняет образование индивидуумов внешним случайностям — развитое животное (и человек в особенности) подвержено уродствам, — но и отдает роды целиком во власть изменений внешней общей жизни природы, изменчивость которой жи-

вотное сопереживает (ср. § 392, примечание), будучи, таким образом, только сменой здоровья и болезни. Внешнее случайное окружение содержит в себе почти одно только чуждое; оно действует как постоянное насилие и угроза опасности на чувство животного — *неуверенное, робкое, несчастное* [162].

β. *Половое отношение* [149]

§ 369 [150] **[536]**

Это первое разъятие рода на виды и дальнейший переход видов к непосредственному, исключающему бытию-для-себя, присущего единичности, есть лишь отрицательное и враждебное отношение к другим. Но род есть в такой же мере и позитивное отношение единичности к себе в силу ее родового характера; так что, будучи исключающей ориентацией индивида против другого индивида, род в то же время непрерывно продолжается в *другом* индивиде и в этом *другом* индивиде ощущает самого себя.

Это отношение есть *процесс*, который начинается с *потребности*, поскольку индивидуум как *единичное* оказывается несоразмерным имманентному роду [151] и вместе с тем является его тождественным отношением к себе в одном единстве; и, таким образом, он *чувствует* этот недостаток [152]. Поэтому род в нем как напряжение, вызванное несоразмерностью его единичной действительности, становится стремлением достигнуть самоощущения в другом представителе того же рода, восполнить себя через соединение с ним и через это опосредствование сомкнуть род с собой и дать ему существование, — это есть процесс *совокупления* [153].

§ 370 [539]

Продукт есть *отрицательное тождество* различенных единичностей, являющееся в качестве *ставшего рода* бесполой жизнью. Но с *природной* стороны этот продукт лишь *в себе* является родом, отличаясь от единичностей, различие которых исчезает в нем [155], и в то же время сам оказывается непосредственно единичным, предназначенным к тому, чтобы развиться в ту же самую естественную индивидуальность, прийти к такой же различенности и тленности. Этот процесс размножения переходит, таким образом, в дурную бесконечность прогресса. Род со-

храняется только через гибель особей, которые в процессе оплодотворения выполняют свое назначение, и, поскольку они не знают ничего более высокого, они идут затем навстречу смерти [156].

γ. *Болезнь индивидуума*

§ 371 [557]

В лице [169] двух рассмотренных отношений протекает процесс самоопосредствования рода с собой, осуществляющийся через его разъятие на индивидуумы и через снятие их различия. Но поскольку, далее, род (§ 357) принимает образ внешней всеобщности, направленной против индивидуума неорганической природы, постольку он абстрактно-отрицательным путем приходит в этом индивидууме к существованию. Отдельный организм вполне может в этой внешней форме своего наличного бытия как не соответствовать своему роду, так и сохраняться в нем, возвращаясь в самое себя (§ 366). Он находится в состоянии *болезни*, когда одна из его систем или органов, будучи *возбуждена* в конфликте с неорганической потенцией, обособляется для себя и упорствует в своей особенной деятельности против деятельности целого, текучесть которого и через все моменты проходящий процесс наталкиваются, таким образом, на препятствие.

§ 372 [563]

Своеобразное *явление* болезни заключается в том, что тождество всего органического процесса [172] представляется в виде *последовательного* протекания жизнедеятельности через ее различные моменты, через чувствительность, раздражительность и воспроизводство, т. е. представляется в виде *лихорадки*, которая, однако, как протекание *тотальности* в противовес *единичной* деятельности есть уже попытка и начало *исцеления*.

§ 373 [568] *

Целебное средство побуждает организм [173] снять то *особенное* возбуждение, в котором зафиксирована формальная деятельность *целого*, и восстановить текучесть особенного органа или особенной системы в составе целого. Это достигается лекарством благодаря тому, что оно

есть раздражение, но с трудом поддающееся ассимиляции и преодолению, так что организм наталкивается в нем на что-то внешнее, против чего он вынужден напрячь всю свою силу. Обращаясь против внешнего, он выходит из отождествившейся с ним ограниченности, которая сковывала его прежде и против которой он не может действовать, пока она не стала для него объектом.

Примечание. Главная точка зрения, с которой следует рассматривать лекарства, заключается в том, что они представляют собой нечто *неудобоваримое*. Определение неудобоваримости относительно, но, однако, не в том неопределенном смысле [174], в каком легко перевариваемым называется лишь то, что могут вынести организмы более слабого сложения; ведь для более крепких организмов как раз это и неудобоваримо. Имманентная *относительность понятия*, имеющая в жизни свою действительность, качественна по своей природе, а в количественных терминах, поскольку они здесь приложимы, она состоит в тем большей *однородности*, чем *самостоятельнее* в самих себе противоположные моменты [175]. Для низших, не достигающих в себе *различия* животных образований удобоваримо (так же как и для растения) только лишенное индивидуальности *нейтральное* — вода. Для детей удобоварима, с одной стороны, совершенно *однородная* животная лимфа, материнское молоко, т. е. нечто уже переваренное или, вернее, лишь непосредственно и вообще претворенное в животность, в самом же себе лишенное дальнейшей дифференциации, с другой стороны, те из различных веществ, которые наиболее далеки от созревшей индивидуальности. Наоборот, для окрепших натур именно такого рода вещества неудобоваримы: животные вещества как более индивидуализованные, а также получившие под действием света более сильную самость и поэтому именуемые «крепкими» растительные соки перевариваются ими легче, чем, например, еще лишь нейтрально окрашенные и ближе стоящие к специфическому химизму растительные продукты. Ввиду своей более интенсивной самости вышеназванные вещества образуют более резкую противоположность, но именно поэтому они суть более однородные раздражения. Лекарства являются, таким образом, *отрицательными* раздражениями, ядами; организму, который в болезни стал отчужденным от самого себя, предлагается нечто возбуждающее и вместе с тем неудобоваримое как *внешняя* чуждая сила, против которой он должен сосредоточиться и вступить в борьбу, чтобы в результате вернуть себе самоощущение и свою субъективность.

Броунианство [176] было, конечно, пустым формализмом, поскольку оно выдавало себя за полную систему медицины и поскольку определение болезней сводилось в нем к степени и астении, да разве еще к прямой и косвенной астении, а действие лекарств — к слабым и сильным степеням [177] и поскольку эти различия редуцировались далее [178] к углероду и азоту с кислородом и водородом или к магнитному, электрическому и химическому моментам и к тому подобным формулам, претендующим на натурфилософское значение. И все-таки, несмотря на это, броунианство способствовало тому, что понимание болезней и лечебных средств возвысилось над одним лишь частным и специфическим, что сущность тех и других была усмотрена во *всеобщем*. Благодаря оппозиции Броуна прежнему, в целом скорее *астенизирующему* методу [179] выяснилось также, что организм реагирует на самые противоположные способы лечения не противоположным, а часто, хотя бы в своих конечных результатах, одинаковым и, следовательно, *всеобщим* образом и что *простая тождественность* организма с самим собой сказывается в специфических раздражениях как субстанциальная и подлинно действенная деятельность против частной скованности и отдельных его систем. Как ни общи, а стало быть, и недостаточны по сравнению с огромным разнообразием болезненных явлений те указания, которые даны в тексте настоящего параграфа и в примечании к нему, все же только прочная основа понятия способна провести нас через все частности, а тем более сделать понятным все то в болезнях и их лечении, что кажется экстравагантным и странным привычному взору, прикованному к внешней оболочке специфических явлений.

§ 374 [573]

В болезни, в которой животное связывается с неорганической потенцией и закрепляется в какой-либо из своих особенных систем или органов против единства своей жизни, — в болезни организм животного является наличным бытием определенного количества силы; он может преодолеть свое раздвоение, но точно так же и погибнуть от него, найдя в нем один из *способов своей смерти*. Вообще преодоление и исчезновение единичной несоразмерности не устраняет всеобщую несоразмерность, свойственную индивидууму, потому что его идея *непосредственна*, потому что в качестве животного он находится *внутри природы* и его субъективность *есть* понятие лишь *в себе*, а не для самого себя. Внутренняя всеобщность остается поэтому по отношению к есте-

ственной единичности живого *отрицательной* силой, от которой оно терпит ущерб и гибнет, ибо его наличное бытие как таковое не имеет само этой всеобщности в самом себе и, следовательно, не обладает соответствующей ей реальностью.

δ. *Смерть индивидуума из себя самого* [180]

§ 375 [574]

Всеобщность [181], согласно которой животное как единичное имеет *конечное* существование, обнаруживает себя в нем как абстрактная сила на исходе тоже абстрактного, протекающего внутри него процесса (§ 356). Его несоразмерность со всеобщностью есть его *изначальная болезнь* и прирожденный *зародыш смерти*. Снятие этой несоразмерности и есть свершение его судьбы. Индивидуум снимает ее, внедряя во всеобщность свою единичность, но, поскольку последняя абстрактна и непосредственна, он достигает при этом лишь *абстрактной объективности*, в которой его деятельность притупилась и окостенела и жизнь превратилась в лишенную процесса *привычку*, так что он умерщвляет себя изнутри.

§ 376 [576]

Но [182] это достигнутое тождество со всеобщим есть снятие *формальной противоположности, непосредственной* единичности и *всеобщности* индивидуального, и это есть лишь одна, и притом абстрактная, сторона дела — *смерть природного*. Однако субъективность есть в идее жизни понятие, она есть поэтому *в себе* абсолютное *в-самом-себе-бытие действительности* и конкретная всеобщность; через указанное снятие непосредственности ее реальности она сомкнулась сама с собой. Последнее *вне-себя-бытие* природы оказывается снятым; и понятие, сущее в природе лишь *в себе*, стало тем самым *для себя*. Природа перешла, таким образом, в свою истину, в субъективность понятия, сама *объективность* которого есть снятая непосредственность единичности, *конкретная всеобщность*, так что положено понятие, которое обладает соответствующей ему реальностью, понятием как своим *наличным бытием*, т.е. положен *дух*.

Часть III
Философия Духа

ВВЕДЕНИЕ

§ 377 [6]

Познание духа есть самое конкретное и потому самое высокое и трудное. *Познай самого себя* — эта абсолютная заповедь ни сама по себе, ни там, где она была высказана исторически, не имеет значения только *самопознания*, направленного на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивидуума, но значение познания того, что подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя, — познания самой *сущности* как духа. Столь же мало имеет философия духа значение так называемого *человекознания*, стремящегося исследовать в других людях их *особенности*, их страсти и слабости — эти, как их называют, изгибы человеческого сердца — знания, с одной стороны, имеющего смысл только, если ему предпослано познание *всеобщего* — человека *как такового*, и тем самым по существу — духа, с другой же — занимающегося случайными, незначительными, *не подлинными* видами существования духовного, но не проникающего до *субстанциального* — до самого духа.

§ 378 [8]

О *пневматологии*, или так называемой *рациональной психологии*[3], как об абстрактной метафизике рассудка уже было упомянуто во введении. *Эмпирическая психология* имеет своим предметом *конкретный* дух, и, с тех пор как после возрождения наук наблюдение и опыт сделались преимущественным основанием познания конкретного, она стала разрабатываться по тому же методу, так что отчасти вышеупомянутая метафизическая сторона осталась вне этой эмпирической науки и не получила никакого конкретного определения и содержания в себе, отчасти же сама эмпирическая наука впала в обыденную рассудочную метафизику в смысле учения о силах, различных деятельностях и т. п. и совсем изгнала из своей области спекулятивное рассмотрение. Поэтому книги *Аристотеля о душе*, содержащие исследования ее отдельных сторон и состояний, все еще представляют собой превосходнейшее и даже единственное произведение об этом предмете, проникнутое спекулятивным интересом. Существенная цель философии духа может заключаться только в том, чтобы снова ввести понятие в познание духа и тем самым вновь раскрыть смысл упомянутых аристотелевских книг о душе.

§ 379 [10]

Осознанное чувство *живого* единства духа само собой противится расщеплению его на различные, представляющиеся самостоятельными в отношении друг к другу *способности, силы,* или, что в конце концов сводится к тому же, представленные таким же способом *деятельности*. Но в еще большей мере нуждаются в *понимании* те противоположности, которые тотчас же здесь обнаруживаются: *свободы* духа и состояния его *детерминированности*, далее, свободной деятельности души в отличие от внешней для нее телесности и, наконец, внутренней связи того и другого. В особенности явления *животного магнетизма*[5] сделали в новейшее время *субстанциальное единство* души и власть ее идеальности наглядными также и в опыте, вследствие чего были стерты все твердые различия, устанавливаемые рассудком, и непосредственно обнаружилась необходимость спекулятивного рассмотрения для разрешения противоречий.

§ 380 [14]

Конкретная природа духа при рассмотрении его влечет за собой ту своеобразную трудность, что особенные ступени и определения в развитии его понятия не остаются позади его движения самостоятельными существованиями, противостоящими его более глубоким формообразованиям, как это имеет место во внешней природе, где материя и движение обладают свободным существованием в виде солнечной системы и где определения *органов чувств* существуют в свою очередь как свойства *тел* или даже в еще более свободном виде — как стихии и т. д. Определения и ступени духа, напротив, по самому существу своему имеют значение только в качестве моментов, состояний и определений более высоких ступеней развития. Это происходит оттого, что в низшем, более абстрактном определении высшее оказывается уже содержащимся эмпирически, как, например, в ощущении все духовное более высокого порядка уже содержится как содержание, или определенность. Поэтому при поверхностном взгляде может показаться, что в ощущении, которое представляет собой только абстрактную форму, упомянутое содержание, т. е. все религиозное, нравственное и т. д., по существу имеет свое место и даже свой корень и что определения этого содержания необхо-

димо должны быть поэтому рассматриваемы как особые виды ощущения[8]. Однако в то же время при рассмотрении этих низших ступеней является необходимым, именно для того, чтобы охарактеризовать их в их эмпирическом существовании, вспомнить о высших ступенях, где они наличествуют только как формы, и таким образом предвосхитить некоторое содержание, которое в развитии раскрывается лишь позднее (как например, при естественном пробуждении — сознание, при сумасшествии — рассудок и т. д.).

Понятие духа

§ 381 [15]

Для нас дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*, и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, — как идея, *объект* которой, так же как и ее *субъект*, есть *понятие*. Это тождество есть *абсолютная отрицательность*, ибо в природе понятие обладает своей полной внешней объективностью, однако это его отчуждение в нем же и снято, и само оно в этом отчуждении становится тождественным с самим собой. Тем самым оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы.

§ 382 [25]

Сущность духа есть поэтому с формальной стороны — *свобода*, абсолютная отрицательность понятия как тождества с собой. Соответственно этому формальному определению дух *может* абстрагироваться от всего внешнего, равно как и от своей собственной внешности, от своего наличного бытия; он в состоянии перенести бесконечное *страдание* отрицания своей индивидуальной непосредственности, т. е. в этой отрицательности он может сохранить свою утвердительность и тождественность себе. Эта возможность есть абстрактная для себя сущая в себе всеобщность.

§ 383 [27]

Эта всеобщность есть также *наличное бытие* духа. В качестве для-себя-сущего всеобщее оказывается *обособляющим* себя и в этом смысле

тождеством с собой. Определенность духа есть поэтому его *манифестация*. Он не какая-либо определенность или содержание, чьи обнаружение или внешность были бы только отличной от этого содержания формой; так что он не открывает *нечто*, но его определенность и содержание и есть само это открывание. Его возможность есть поэтому непосредственно бесконечная, абсолютная *действительность*.

§ 384 [29] *

Процесс откровения (das Offenbaren), будучи в качестве откровения *абстрактной* идеи непосредственным переходом, *становлением* природы, в качестве откровения свободного духа есть *полагание* природы как *своего* мира, — это такое полагание, которое как рефлексия есть в то же время *предполагание* мира как самостоятельной природы. Процесс откровения в понятии есть созидание природы как бытия духа, в котором последний дает себе *утверждение* и *истину* своей свободы.

Примечание. Абсолютное есть дух; таково высшее определение абсолютного. – Найти это определение и понять его смысл и содержание – в этом заключалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии – к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления может быть понята всемирная история. Слово «дух» и *представление* о духе были найдены весьма рано, и содержание христианской религии состоит в том, чтобы дать познать бога как духа. Постигнуть в его подлинной стихии – в понятии – то, что здесь *дано* представлению и что *в-себе* есть сущность, – это и есть задача философии, которая до тех пор не получит истинного и имманентного решения, пока понятие и свобода не станут ее предметом и ее душой.

Деление

§ 385 [32]

Развитие духа состоит в том, что он *существует*:

I — в форме *отношения к самому себе*; что в его пределах *идеальная* тотальность идеи, т. е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него, и его бытие состоит в том, чтобы быть у себя, т. е. быть свободным, — это *субъективный дух*;

II — в форме *реальности*, как подлежащий порождению духом и порожденный им *мир*, в котором свобода имеет место как наличная необходимость, — это *объективный дух*;

III — как *в себе и для себя* сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия, дух в его абсолютной истине, — это *абсолютный дух*.

§ 386 [34] *

Две первые части *учения о духе* объемлют *конечный* дух. Дух есть бесконечная идея; конечность же имеет здесь значение несоответствия понятия и реальности тому определению конечности, согласно которому она есть свечение видимости (Scheinen) внутри понятия о духе, — видимость, которую, взятую *в себе*, дух полагает себе как предел для того, чтобы через снятие его располагать *для себя* свободой и знать ее как *свою* сущность, т. е. быть *проявленным* (manifestirt) безусловно. Различные ступени этой деятельности, задерживаться на которых как на видимости и пробегать которые составляет определение конечного духа, суть ступени его самоосвобождения: с их помощью абсолютная истина обнаруживает мир как нечто ею же предпосланное и порожденное, как положенное самим духом, и находит освобождение от него, как с ним и в нем одного и того же в истине, в которой бесконечная форма очищает видимость до ее познания.

Примечание. Определение *конечности* фиксируется преимущественно *рассудком* по отношению к духу и к *разуму*. При этом удержива-

ют *точку зрения* конечности как *последнюю* не только для дела рассудка, но и для целей морали и религии, и считают чрезмерным притязанием мышления и даже безумием стремление выйти за пределы указанной точки зрения. Но, конечно, самой плохой из добродетелей было бы такое *смирение* мышления, которое превращает *конечное* в безусловно прочное, *абсолютное*; равным образом самым неосновательным из всех познания было бы то, в котором останавливаются на чем-то таком, что не имеет в себе самом своего основания. Определение *конечности* давно уже нашло в надлежащем месте, в логике, свое освещение и разъяснение [10]. Это определение по отношению к получившим затем дальнейшее определение, но все еще простым логическим формам конечности – как и вся остальная философия по отношению к конкретным формам конечности – указывает только на то, что конечное не *есть*, т. е. не есть поистине, а представляет собой только некоторый момент *перехода* и *выхождения-за-пределы-самого-себя*. Конечное предыдущих сфер есть диалектика, состоящая в том, чтобы это конечное уничтожалось посредством *другого* и в другом; дух же, понятие, и это *в себе* вечное, состоит как раз в том, чтобы в себе самом осуществлять уничтожение ничтожного, приводить к тщете тщетное. Вышеупомянутое смирение есть удержание этого тщетного, конечного вопреки истинному, и потому само оно суетно. Эта суетность в развитии самого духа раскрывается как высшая степень его углубления в свою субъективность, как внутреннейшее противоречие и тем самым как поворотный пункт, как *зло*.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

§ 387 [38] *

Дух, развивающийся в своей идеальности, есть дух *познающий*. Но познание не понимается здесь просто как определенность идеи, как логическая идея (§ 223), но понимается так, как *конкретный* дух определяет себя к этому познанию.

Субъективный дух есть:

А. Дух в *себе*, или *непосредственный*; в этом смысле он есть душа, или природный дух; — предмет *антропологии*.

В. Дух *для себя*, или *опосредствованный*, понятый еще как тождественная рефлексия в себе и по отношению к другому; дух в *отношении*, или обособлении; *сознание* — предмет *феноменологии духа*.

С. *Себя в себе определяющий дух* как *субъект* для себя, — предмет *психологии*.

В *душе пробуждается сознание*; сознание *полагает себя как разум*, который непосредственно пробудился, как себя знающий разум, освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия.

Примечание. Подобно тому, как вообще в понятии *определенность*, которая в нем обнаруживается, означает *прогресс в его развитии*, так точно и в духе каждая определенность, в которой он себя раскрывает, есть момент развития и дальнейшего определения, его продвижение вперед к своей *цели*, чтобы сделать и стать *для себя* тем, что он есть *в себе*. Каждая ступень является сама по себе таким процессом; продукт же его состоит в том, что тем, чем дух был в начале *в себе*, т. е. только *для нас*, он стал теперь *для самого себя* (т. е. для той формы его, которую дух получает в этом развитии). Психологический, или обычный, способ рассмотрения лишь повествует о том, что представляет собой дух, или душа, что с ней *происходит*, что она *делает*; так что душа предполагается здесь уже как готовый субъект, в котором подобные определения выступают только как его *обнаружения* и из которых должно быть познано, что́ она *есть* – какими способностями и силами она в себе обладает. Но при этом не сознают, что *обнаружение* того, что представляет

собой душа, полагает *для нее* в понятии то же самое, благодаря чему она получила высшее определение.

От рассмотренного здесь прогрессивного развития духа следует отличать и из него исключать то, что составляет образование и воспитание. Эта сфера относится *только* к *единичным* субъектам как к таковым, с тем чтобы всеобщий дух в них получил осуществление. С философской точки зрения дух как таковой даже по самому своему понятию рассматривается как сам себя образующий и воспитывающий, а все его обнаружения – как моменты его самопорождения к-самому-себе, его смыкания с самим собой, вследствие чего только он и есть действительный дух.

А. АНТРОПОЛОГИЯ

Душа

§ 388 [43]

Дух *стал* в качестве такового истиной природы. Помимо того, что в идее вообще этот результат имеет значение истины или скорее первого по сравнению с предшествующим, — становление, или переход, в понятии имеет более определенное значение *свободного суждения* (Urteils). Ставший дух имеет поэтому тот смысл, что природа в себе самой снимает себя как нечто неистинное, и дух, таким образом, предполагает себя как такую *простую* всеобщность — уже не *вне-себя-сущего* в телесной единичности, но в своей конкретизации и тотальности, — в которой он есть *душа*, но еще не дух.

§ 389 [44] *

Душа не только имматериальна для себя, но она есть всеобщая имматериальность природы, ее простая идеальная жизнь. Она есть *субстанция*, абсолютная основа всякого обособления и всякого разъединения духа, так что *он* в ней имеет весь материал своего определения, а она остается всепроникающей, тождественной идеальностью этого определения. Но в этом, еще абстрактном, определении она есть только *сон* духа — *пассивный* νοῦς Аристотеля, представляющий собой в *возможности* — все.

Примечание. Вопрос об имматериальности души только в том случае может представлять интерес, если, с одной стороны, материя представляется как нечто *истинное*, а, с другой стороны, дух рассматривается как *вещь*. Но даже и под руками физиков материя в новейшее время испытала известное утончение: они пришли к признанию *невесомых* веществ в виде теплоты, света и т. д., к чему они легко могли бы причислить также пространство и время. Эти невесомые вещества, утратившие присущее материи свойство тяжести, а в известном смысле также способность оказывать сопротивление, все-таки в других отношениях имеют еще чувственное наличное бытие – вне-себя-бытие. Но *жизненной материи*, которую тоже можно отнести к числу этих невесомых веществ, недостает уже не только тяжести, но и любого другого наличного бытия, на основании которого ее все же можно было бы отнести к *материальному*. В самом деле, в идее жизни уже в *себе* снято вне-себя-бытие природы, и понятие, субстанция жизни, выступает как субъективность, однако только так, что существование или объективность в то же время подпадают под упомянутое вне-себя-бытие. Но в духе как понятии, чье существование не есть непосредственная единичность, но абсолютная отрицательность, свобода, – так что объект, или реальность, понятия есть само понятие, – в таком духе вне-себя-бытие, составляющее основное определение материи, улетучивается полностью до субъективной идеальности понятия, до всеобщности. Дух есть экзистирующая истина материи, истина, состоящая в том, что сама материя не имеет никакой истины.

Вопрос, стоящий в связи с этим, есть *вопрос об общении души и тела*. Это общение было принято *как факт*, и вопрос заключался только в том, как этот факт надлежит *понимать*? Обычным ответом на этот вопрос можно считать тот, согласно которому это общение есть *непостижимая* тайна. В самом деле, если предположить, что душа и тело противостоят друг другу как *абсолютно самостоятельные* начала, то они столь же непроницаемы друг для друга, как любая материя непроницаема для другой, так что только в их взаимном небытии, в их порах осуществляется это общение; так и Эпикур в порах тела отвел богам их местопребывание, но, оставаясь последовательным, не навязал им никакого общения с миром. – Нельзя рассматривать как равнозначный по своему смыслу с этим ответом тот ответ, который давали все философы с тех пор, как возник вопрос об этом отношении между душой и телом.

Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц – все они принимали *бога* за это отношение, и притом в том смысле, что конечность души и материя представляют собой относительно друг друга только идеальные определения, а отнюдь не истину; так что бог у названных философов не является, как это часто бывает, только другим словом для упомянутой выше непонятности общения между телом и душой, а понимается скорее как единственно истинное *тождество* их. Но это *тождество* оказывается, однако, то слишком абстрактным, как спинозовское; то, как лейбницевская монада монад, правда, *творческим*, но лишь в смысле *творчества в суждении*, так что между душой и телесным, т. е. тем, что материально, устанавливается известное различие, но зато тождество сводится всего только к *связке* в суждении, не получая выражения в развитии и системе абсолютного умозаключения.

§ 390 [50]

Душа есть прежде всего:

a. в своей непосредственной *природной определенности*, — только *сущая, природная* душа;

b. в качестве *индивидуальной* она вступает в отношение к этому своему непосредственному бытию и в определенностях этого бытия существует абстрактно *для себя — чувствующая* душа;

c. есть то же самое, что и ее телесность, получившая в ней образ; душа же в этой телесности существует как *действительная* душа.

a. Природная душа

§ 391 [52]

Всеобщая душа в качестве *мировой души* не должна быть утверждаема как некий субъект; ибо она есть только всеобщая *субстанция*, которая обладает действительной истинностью только как *единичность*, как субъективность. Так она обнаруживается как единичная, однако непосредственно только как *сущая* душа, заключающая в себе определения природы. Эти последние имеют *свободное* существование, так сказать, *позади* ее идеальности, т. е. для сознания они являются природными предметами, к которым, однако, душа как таковая не относится как к внешним. Скорее она сама в себе имеет эти определения как *природные качества*.

α) *Природные качества*

§ 392 [53] *

Дух живет 1) в своей субстанции, в природной душе, общей планетарной жизнью, различием климатов, сменой времен года, суток и т. п. — природной жизнью, которая только отчасти доходит в нем до смутных настроений.

Примечание. В новейшее время много говорили о *космической, сидерической, теллурической* жизни человека [12]. Животное по существу живет в этой симпатии; его специфический характер, равно как и особые линии его развития, у многих животных всецело находится в большей или меньшей связи с этим. У человека такого рода связь тем больше теряет свое значение, чем более он образован и чем более все его состояние поставлено на свободную духовную основу. Всемирная история столь же мало находится в связи с переворотами в солнечной системе, сколько и судьбы отдельных людей с положениями планет. Различие климатов является основой для сравнительно более прочной и мощной определенности. Временам года и частям суток, напротив, соответствуют лишь незначительные изменения настроения, проявляющиеся главным образом в болезненных состояниях, куда относится и помешательство, а также в депрессии нашей самосознательной жизни.

В суеверии народов и в заблуждениях слабого рассудка у народов, которые сравнительно мало прогрессировали в направлении к духовной свободе и потому живут еще в единстве с природой, встречается постижение также и *некоторых* действительных связей и основывающиеся на них, кажущиеся удивительными предвидения известных состояний и связанных с ними происшествий. Но по мере того, как свобода духа более глубоко себя постигает, исчезают также и эти немногие и незначительные предрасположения, основывающиеся на жизненном общении с природой. Напротив, животное, как и растение, остается во власти этого общения.

§ 393 [59] *

Всеобщая планетарная жизнь природного духа 2) дифференцируется в конкретные различия Земли и распадается на *особые природные*

духи, которые в целом выражают природу географических частей света и образуют *различие рас*.

Примечание. Противоположность земной полярности, вследствие которой суша в направлении к северу расположена большим массивом и преобладает над морем, тогда как в южном полушарии разделена и образует заостренные оконечности, – эта противоположность вносит в то же время известную модификацию и в различие частей света; эту модификацию *Тревиранус* (Биология, ч. II) показал в отношении растений и животных.

§ 394 [66] *

Указанное здесь различие находит себе выражение в таких частностях, которые могут быть названы *местными духами* и которые обнаруживаются во внешнем образе жизни, занятиях, формах тела и предрасположениях, но в еще большей мере во внутренней тенденции и способностях интеллектуального и нравственного характера народов.

Примечание. Постоянство этого типа отдельных наций обнаруживается на всем протяжении истории народов.

§ 395 [73]

3) Душа обособляется в *индивидуальный субъект*. Но эта субъективность рассматривается здесь только как обособление некоторой *природной определенности*. Эта субъективность существует как *модус* различного темперамента, таланта, характера, физиономии и других предрасположений и идиосинкразий семей или отдельных индивидуумов.

β) *Природные изменения*

§ 396 [78]

В душе, определенной как *индивидуум*, различия выступают как *изменения*, происходящие в этом индивидууме, в этом во всех них пребывающем едином субъекте; они представляют собой *моменты* его развития. Так как они в едином субъекте являются одновременно и физическими и духовными различиями, то для их конкретного определения или описания необходимо предположить уже заранее знание развитого духа.

Эти изменения суть: 1) естественный *возрастной процесс*, начиная от *ребенка*, духа, еще не раскрытого, — через развитую противоположность, через напряженность самой по себе еще субъективной всеобщности — каковы идеалы, образы фантазии, долженствование, надежды и т.д. — по отношению к непосредственной единичности, т. е. к наличному миру, не соответствующему этим идеалам и т. д. и, с другой стороны, к положению не самостоятельного и не завершившего своего развития индивидуума в его наличном бытии в этой субъективности (*юноша*) — до истинного отношения, до *признания объективней* необходимости и разумности уже данного готового мира, такого мира, участием в творчестве которого, совершаемом в себе и для себя, индивидуум обеспечивает за своей деятельностью ее внутреннее оправдание, в силу чего он становится *чем-то* определенным, приобретает актуальную реальность и объективную ценность (*муж*) — до осуществления единства с этой объективностью; последнее единство как реальное переходит в бездеятельность притупляющей привычки, но как идеальное достигает свободы от ограниченных интересов и осложнений внешней действительности — (*старик*).

§ 397 [92]

2) Момент реальной противоположности индивидуума по отношению к самому себе, поскольку он ищет и находит *себя* в *другом* индивидууме; *отношение полов*, существующее в самой природе различие, с одной стороны, субъективности, остающейся в согласии с собой в чувстве нравственности, любви и т. д. и не доходящей до крайности всеобщего в сфере целей, государства, науки, искусства и т. д., а *с другой стороны*, деятельности, обостряющейся в индивидууме до противоположности всеобщих, объективных интересов со своим собственным существованием и существованием внешнего мира и осуществляющей упомянутое всеобщее в этом, только еще подлежащем порождению единстве. Отношение полов достигает в *семье* своего духовного и нравственного значения и определения.

§ 398 [92] *

3) Различение индивидуальности как *для-себя-сущей* от себя самой как только *сущей*, в качестве непосредственного *суждения есть пробуж-*

дение души, выступающее против своей же замкнутой в себе природной жизни прежде всего как естественная определенность и как *состояние*, противостоящее [другому] состоянию — *сну*. Пробуждение не только *для нас* или внешне отлично от сна; оно само есть *суждение* индивидуальной души, для-себя-бытие которой есть отношение этого ее определения к ее бытию, различение ее самой от ее еще неразличенной всеобщности. К состоянию бодрствования относится вообще всякая отмеченная признаком самосознания разумная *деятельность* для себя сущего различения духа. Сон есть укрепление этой деятельности не только как отрицательный покой по отношению к ней, но и как возвращение из мира *определенностей*, из рассеяния и утверждения в сфере единичностей во всеобщую сущность субъективности, которая представляет собой субстанцию этих определенностей и их абсолютную мощь.

Примечание. Различие между сном и бодрствованием рассматривается как один из *мучительных*, так их можно было бы назвать, *вопросов*, с которыми обычно обращаются к философии (и *Наполеон* обратился с этим вопросом при посещении им университета в Павии к классу идеологии). Указанная в настоящем параграфе определенность является абстрактной, поскольку она имеет в виду пробуждение прежде всего как естественное, в котором духовное безусловно содержится в скрытом виде, но еще не положено в качестве *наличного бытия*. Если бы нужно было конкретнее говорить об этом различии, которое в своем основном определении остается одним и тем же, то было бы необходимо брать для-себя-бытие индивидуальной души уже с полной определенностью как «я» самосознания и как обладающий рассудком дух. Трудность, которая появляется при различении обоих упомянутых состояний, возникает, собственно, только постольку, поскольку мы причисляем ко сну и сновидения и затем определяем представления бодрствующего, рассудительного сознания также только как *представления*, чем в равной мере являются и сны. При таком поверхностном определении *представлений* оба состояния, конечно, оказываются совпадающими, так как не рассматриваются их различия; и в этом случае при каждом указании на отличие состояния бодрствования от сна можно будет возвращаться все к тому же тривиальному замечанию, что и состояние бодрствования тоже ведь содержит в себе только представления.

Однако *для-себя-бытие* бодрствующей души, понятое *конкретно*, есть *сознание* и *рассудок*, и мир сознания, проявляющего рассудитель-

ность, есть нечто совершенно другое, чем только картина, составленная из голых представлений и образов. Эти последние, как таковые, связаны между собой преимущественно внешним и нерациональным образом, по законам так называемой *ассоциации идей*, хотя при этом в это связывание там и здесь могут вмешиваться категории. Напротив, в бодрствовании человек преимущественно обнаруживается как конкретное «я», как рассудок. Благодаря последнему созерцание предстает перед ним как конкретная тотальность определений, в которой каждое звено, каждый пункт занимает свое место, определенное посредством всех других и вместе с ними. Таким образом, содержание получает свое подтверждение не через посредство чисто субъективного представления и различения содержания, как чего-то внешнего по отношению к нашей личности, но через ту конкретную связь, в которой каждая часть этого комплекса находится в связи с другими его частями. Бодрствование есть конкретное сознание этого взаимного подтверждения каждого отдельного момента его содержания посредством всех других в той же картине созерцания. При этом нет необходимости, чтобы это сознание было отчетливо развито; но эта всеобъемлющая определенность все же содержится и имеется налицо в конкретном самочувствии. Чтобы познать различие между сном и бодрствованием, достаточно будет вообще вспомнить хотя бы о кантовском различении *объективности* представления (его определяемости категориями) от его *субъективности*; кроме того, нужно еще знать, – на что только что было обращено внимание, – что то, что действительно имеется в духе налицо, не должно быть поэтому необходимо положено в сознании явным образом, подобно тому, как, скажем, возвышение духа до бога посредством чувства не должно непременно облекаться для сознания в форму доказательства наличного бытия божия, несмотря на то что, как это было разъяснено выше, эти доказательства выражают собой единственно только то, что наполняет собой и составляет содержание этого чувства.

γ) *Ощущение*

§ 399 [101]

Правда, на первых порах сон и бодрствование представляют собой не простые изменения, а *сменяющие друг друга* состояния (прогресс в бесконечность). Однако в этом их формальном, отрицательном отноше-

нии содержится в такой же мере и *утвердительное* отношение. В для-себя-бытии бодрствующей души бытие уже содержится как идеальный момент; она *находит*, таким образом, *в самой себе*, и притом для себя, определенности содержания своей спящей природы, которые существуют в спящей природе *в себе*, как в их субстанции. Как определенность это особенное отлично от тождества для-себя-бытия с самим собой и в то же время в простой форме содержится в его простоте — это есть *ощущение*.

§ 400 [104] *

Ощущение есть форма смутной деятельности духа в его бессознательной и чуждой рассудка индивидуальности, в которой *всякая* определенность еще *непосредственна*; по своему содержанию, как и по противоположности объективного и субъекта, оно дано в еще неразвитом виде, принадлежит в *высшей степени обособленному*, естественному *своеобразию* субъекта. Содержание ощущения как раз потому *ограничено* и преходяще, что оно относится к естественному, непосредственному бытию, к тому, следовательно, что качественно и конечно.

Примечание. Все содержится в ощущении, и, если угодно, все выступающее в сознании духа и в разуме имеет в ощущении свой *источник* и свое *первоначало*; ибо источник и первоначало и не обозначают ничего иного, как тот самый первый непосредственный способ, в котором нечто проявляется. Недостаточно, чтобы принципы, религия и т. п. находились только в голове, они должны быть в сердце, в *ощущении*. В самом деле, то, что таким образом есть у нас в голове, находится в сознании вообще, а для этого последнего содержание является *предметным* только в том смысле, что оно в такой же мере, в какой оно положено во мне как в абстрактном «я», может мною же в моей конкретной субъективности удерживаться в известном отдалении. Напротив, в ощущении такое содержание является определенностью всего моего для-себя-бытия, хотя в этой форме еще и смутного, оно, следовательно, полагается здесь как мое *самое интимное достояние*. Достоянием является то, что неотделимо от действительного, конкретного «я», и это непосредственное единство души с ее субстанцией и с ее определенным содержанием и есть как раз это состояние нераздельности, поскольку оно еще не определено как «я» сознания, а еще того менее – как свобода разумной духовности.

Впрочем, тот факт, что воля, совесть, характер обладают еще и совершенно другой интенсивностью и прочностью как *что-то существенно мне принадлежащее*, чем ощущение и комплекс ощущений – *сердце*, это мы видим и в наших обычных представлениях. Правильно, конечно, сказано, что прежде всего *сердце* должно быть *добрым*. Но что ощущение и сердце не есть та форма, через посредство которой что-либо *оправдывается* в качестве религиозного, нравственного, истинного, справедливого и т. д., и что ссылка на сердце и ощущение или ничего не говорит или скорее говорит нечто дурное, – об этом не стоило бы, собственно говоря, и напоминать. Нет более тривиального опыта, чем тот, что существуют по меньшей мере также злые, дурные, безбожные, низменные и т. п. ощущения и сердца. Даже более, то обстоятельство, что только из сердца проистекает подобное содержание, выражено в словах: из *сердца* исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, блуд, хуления и т. п. В такие времена, когда научная теология и философия считают сердце и ощущение критериями добра, нравственности и религиозности, необходимо напомнить об этом тривиальном опыте, а также необходимо в наши дни восстановить в памяти и то, что именно *мышление* является *самым существенным* (Eigenste) из того, чем человек отличается от скота, и что ощущение является у него общим с последним.

§ 401 [107] *

То, что ощущающая душа находит в себе, есть, с одной стороны, природное непосредственное как идеальное в ней и как ею себе усвоенное. С другой стороны, наоборот, то, что первоначально составляет принадлежность для-себя-бытия, — а это последнее в своем дальнейшем самоуглублении образует «я» самосознания и свободный дух, — определяется как составляющая некоторую часть природы *телесность* и ощущается как таковая. Соответственно этому различают сферу ощущения, представляющего собой ближайшим образом определение телесности (например, гла́за и вообще любой части тела), каковая сфера потому становится ощущением, что она в для-себя-бытии души *внутренне* создается, *вспоминается*, и другую сферу возникших в духе и ему принадлежащих определенностей, которые для того, чтобы быть найденными, чтобы стать ощущаемыми, *воплощаются* (verleiblicht). Таким образом, эта определенность в субъекте приобретает значение чего-то положен-

ного в душе. Подобно тому, как дальнейшая спецификация этого процесса ощущения заложена в системе чувств, так же точно с необходимостью систематизируются и те определенности ощущения, которые проистекают из внутреннего мира и воплощение которых, как положенное в живой конкретно развитой природности, осуществляется сообразно *особому* содержанию духовной определенности в *особой* системе или органе тела.

Примечание. Процесс ощущения вообще есть здоровое соучастие жизни индивидуального духа с его телесностью. Чувства представляют собою простую систему специфицированной телесности: a) физическая *идеальность* распадается на две, потому что в ней, как в непосредственной, еще не субъективной идеальности, различие проявляется как *разнородность* – как чувства определенного *света* (ср. § 317 и сл.) и *звука* (§ 300); b) различающаяся реальность уже с самого начала является для себя двойной, чувства обоняния и вкуса (§ 321, 322); c) чувство положительной реальности, тяжелой материи, тепла (§ 303), формы (§ 310). Вокруг центра ощущающей индивидуальности эти спецификации располагаются проще, чем в развитии естественной телесности.

Система внутреннего ощущения в его воплощающемся *обособлении* заслуживала бы того, чтобы быть развитой и разработанной в особой науке – *психической физиологии*. Нечто из отношений подобного рода содержит в себе уже ощущение соразмерности или несоразмерности непосредственного ощущения с самим по себе определенным чувственным содержанием *внутреннего* мира – *приятное* или *неприятное*; равно как и *определенное* сравнение в *символизировании* ощущений, например цветов, тонов, запахов и т. д. Но наиболее интересная сторона психической физиологии состояла бы в том, чтобы подвергнуть рассмотрению не просто симпатию, но, точнее говоря, то *воплощение*, которое получают духовные определенности, особенно в качестве *аффектов*. Было бы важно понять ту связь, посредством которой ощущается гнев и мужество в груди, в крови, в системе раздражимости, понять, как ощущается размышление, мыслительная работа в голове как центре системы чувственных возбуждений. Следовало бы основательнее, чем это делалось до сих пор, постигнуть те наиболее известные связи, в силу которых по побуждениям, исходящим из души, возникают слезы, образуется голос вообще, а затем, в частности, речь, смех, вздохи и еще многие другие более частные явления, имеющие патогномический и физиогномический

характер. Внутренности и органы рассматриваются в физиологии как моменты только животного организма, но в то же время они образуют систему воплощения духа и вследствие этого приобретают еще и совершенно другой смысл.

§ 402 [126] *

Ощущения вследствие своей непосредственности и преднайденности представляют собой *единичные* и *преходящие* определения, изменения в субстанциальности души, положенные в их тождественном с ней для-себя-бытии. Но это для-себя-бытие есть не только формальный момент акта ощущения. Душа есть рефлектированная в себя тотальность этого для-себя-бытия, есть ощущение той целостной субстанциальности, которой она является *в себе, своем внутреннем*, — она есть *чувствующая* душа.

Примечание. Дело в том, что для ощущения и чувствования словоупотребление как раз не дает нам какого-либо последовательно проводимого различения; но все-таки не говорят, например, ощущение права, самоощущение и т. п., но чувство права, чувство самого себя; с ощущением находится в связи ощущаемость; можно допустить поэтому, что ощущение подчеркивает больше сторону пассивности, *нахождения*, т.е. непосредственность определенности в чувствовании, между тем как чувство в большей мере направляется на момент самостности в процессе чувствования.

b. Чувствующая душа

§ 403 [132] *

Чувствующий индивидуум есть *простая идеальность*, субъективность акта ощущения. Задача состоит в том, чтобы он свою субстанциальность, представляющую собой только *в себе* сущее наполнение, *положил* как субъективность, овладел собой и стал для себя властью над самим собой. Душа как чувствующая душа не есть уже индивидуальность просто природная, но индивидуальность внутренняя, это ее, вначале лишь формальное в ее только еще субстанциальной тотальности, *для-себя-бытие* должно быть сделано самостоятельным и свободным.

Примечание. Для понимания души и еще более духа самым важным является определение *идеальности*, которое состоит в том, что идеальность есть *отрицание* реального, но притом такое, что последнее в то же время *сохраняется*, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше. Это есть то определение, которое мы имеем перед собой в отношении представлений и памяти. Каждый индивидуум есть бесконечное богатство определений со стороны ощущений, представлений, знаний, мыслей и т. д.; и тем не менее *я* представляю собою нечто совершенно *простое*, лишенное всех определений вместилище, в котором все это сохранено, хотя и не обладает существованием. Только в том случае, если *я* припоминаю *какое-либо* представление, я выношу его из этой сферы внутреннего мира до существования в сознании. Во время болезней случается, что в сознании всплывают некоторые такие представления и знания, которые много лет считались забытыми, потому что в течение всего этого долгого времени они не доходили до сознания. Мы не владели ими, да и вследствие такой во время болезни происходящей репродукции их не будем обладать ими и впоследствии, и тем не менее они были в нас и сохранятся в нас и впредь. Так, человек никогда не может знать, сколько знаний он в действительности *имеет в глубине себя*, хотя бы и забытых им; они не принадлежат к его действительности, к его субъективности как таковой, но только к его бытию, как оно есть в себе. Это *простое внутреннее существо* человека есть и останется индивидуальностью во всей той определенности и опосредствованности сознания, которая позднее будет положена в ней. Здесь эту *простоту* души, прежде всего как чувствующую простоту, в которой содержится телесность, следует удержать и противопоставить представлению этой телесности как некоторой из внеположных частей состоящей и вне души находящейся материальности. Как мало *многообразие* множества *представлений* обосновывает внеположность и реальное множество элементов в «я», столь же мало и реальная внеположность телесности является истиной для чувствующей души. Как ощущающая она определена *непосредственно*, следовательно, естественно и телесно; но внеположность и чувственное многообразие этой телесности в такой же малой мере имеют для души значение чего-либо реального, как и для понятия, а потому и не имеют для нее значения какого-либо предела; душа есть *существующее* понятие, существование спекулятивного. Поэтому в сфере телесного она является простым *вездесущим* единством.

Подобно тому, как для представления тело есть *одно* представление, так что бесконечное многообразие его материализации и организации проникнуто *простотой* определенного понятия, так точно и телесность, а вместе с тем вся попадающая в ее сферу внеположность в чувствующей душе сведена к *идеальности*, к *истине* природного многообразия. Душа *в себе* есть тотальность природы; в качестве индивидуальной души она есть монада; она сама есть положенная тотальность ее *особого* мира, так что этот последний включен в нее, есть ее наполнение, к которому она относится так же, как к самой себе.

§ 404 [133] *

В качестве *индивидуальной* душа является *исключающей* вообще и полагающей различие *в самой себе*. То, что от нее становится отличным, не есть еще внешний объект как нечто находящееся в сознании, но это есть лишь определения ее ощущающей тотальности. В этом смысле она есть субъект вообще, ее объект есть ее *субстанция*, которая в то же время есть ее предикат. Эта субстанция не есть содержание ее природной жизни, но содержание наполненной ощущением индивидуальной души; но так как в этих ощущениях она в то же время есть *особенная* субстанция, то это содержание есть ее особый мир, поскольку он в скрытом виде содержится в идеальности субъекта.

Примечание. Эта ступень духа сама по себе есть ступень его темноты, поскольку ее определения не развиваются еще до сознательного и осмысленного содержания; в этом смысле эта ступень вообще формальна. Своеобразный интерес она приобретает, поскольку существует *как форма* и тем самым проявляется как *состояние* (§ 380), в котором развитие души, определенное уже далее к сознанию и к рассудку, может снова упасть на низшую ступень. Более истинная форма духа, существующая в более подчиненной и более абстрактной форме, содержит в себе несоразмерность, которая есть *болезнь*. В этой сфере абстрактные формообразования души должны рассматриваться то сами по себе, то как болезненные состояния духа, потому что эти последние могут быть поняты, исключительно исходя из первых.

α) *Чувствующая душа в ее непосредственности*

§ 405 [134] *

αα) Чувствующая индивидуальность есть, правда, индивидуум, имеющий природу монады, но как *непосредственный* он еще не есть он *сам*, он есть еще субъект, неспособный к рефлексии над собой и потому *пассивный*. Поэтому его *самостная* индивидуальность есть отличный от него субъект, который может существовать так же, как другой индивидуум, самостностью которого он пронизан и определен свободным от всякого противодействия способом как некоторая субстанция, представляющая собой только несамостоятельный предикат; этот субъект может, таким образом, быть назван его *гением*.

Примечание. Таково в непосредственном существовании отношение ребенка в утробе матери, – отношение, не являющееся ни чисто телесным, ни чисто духовным, но *психическим*, – отношение души. Это два индивидуума, но в еще нерасторгнутом душевном единстве; один еще не является *самостью*, не есть еще нечто непроницаемое, но нечто неспособное к противодействию, другой есть субъект этого единства, *единичная* самость обоих. – Мать есть *гений* ребенка; ибо под гением понимают обыкновенно самостную тотальность духа, поскольку она существует *для себя* и составляет субъективную субстанциальность другого, который только внешним образом полагается как индивидуум; этот последний обладает только формальным для-себя-бытием. Субстанциальное в гении есть вся внутренняя тотальность наличного бытия, жизни, характера, не только так возможность, способность, или в-себе-бытие, но и как действенность и проявление в деятельности, как конкретная субъективность.

Если остановиться на пространственной и материальной стороне, соответственно которой ребенок существует как зародыш в своих особых оболочках и т. д. и его связь с матерью поддерживается посредством пуповины, детского места и т. д., то предметом рассмотрения в чувственном восприятии и рефлексии становится только внешнее анатомическое и физиологическое существование; для существа же дела, для отношения психического упомянутая чувственно воспринимаемая и материальная внеположность и опосредствованность не обладает никакой истинностью. В этой связи следует иметь в виду не только вызы-

вающие изумление проявления и определившиеся тенденции, которые фиксируются в ребенке вследствие бурных душевных движений, поранений и т. п. у его матери, но и все психическое *перводеление* субстанции, в котором женская природа, подобно тому, как в области растительного царства это наблюдается у односемядольных растений, может внутренне расколоться надвое; в этом перводелении зачатки болезней, равно как и дальнейшие предрасположения к известной фигуре, образу мыслей, характеру, таланту, идиосинкразиям и т. п., не *сообщаются* ребенку, но он получает их первоначально, при зачатии.

Спорадические примеры и следы этого *магического* отношения встречаются иногда также и в сфере сознательной, рассудительной жизни, например между друзьями, в особенности между слабонервными подругами (отношение, которое может развиться до магнетических явлений), супругами, членами семьи.

Тотальность чувства имеет в качестве своего самостного центра отличную от нее субъективность, которая в указанной форме непосредственного существования такой жизни чувства есть в отношении к ней некоторый другой индивидуум. Но тотальность чувства предназначена к тому, чтобы поднять до субъективности свое для-себя-бытие из себя самой как находящейся в одной и той же индивидуальности; эта субъективность и является затем внутренне присущим данной индивидуальности, дающим себе отчет рассудочным, разумным сознанием. Для этого последнего упомянутая жизнь чувства есть только в-себе-сущий субстанциальный материал, чей разумный, способный к самостоятельному определению гений превратился в дающую себе отчет о самой себе субъективность. Однако упомянутое ядро бытия чувства не только содержит само по себе чуждые всякого сознания природные свойства, темперамент и т. д., но (посредством привычки, см. ниже) включает также в свою всеохватывающую простоту все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы, принципы – вообще все, что относится к характеру и в выработке чего самосознающая деятельность принимала важнейшее участие; бытие, поскольку оно есть чувство, является, таким образом, полностью в себе определенной душой. Тотальность индивидуума в этой сжатой форме отлична от существующего раскрытия его сознания, его представления о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. В качестве противоположности к этой опосредствованной внеположности упомянутая интенсивная форма индивидуальности и

была названа *гением*, который вносит последнее определение в ту видимость посредствующих связей, намерений и оснований, в которых обнаруживает себя развитое сознание. Эта концентрированная индивидуальность проявляется также и тем способом, который обозначается словом *сердце*, или *задушевность* (Gemüt). Про человека говорят, что он не обладает этой задушевностью, поскольку он с полной трезвостью сознания все рассматривает соответственно своим определенным целям и согласно им всегда поступает – будь то субстанциальные, великие цели или мелочные и несправедливые интересы; человеком задушевным, напротив, будет называться тот, кто дает во всей силе проявиться своей, хотя бы ограниченной, но проникнутой чувством индивидуальности и кто всецело преисполнен ее особенностями. Про такую задушевность можно, однако, сказать, что она в меньшей мере представляет собой гений, чем то, что называется indulgere genio [29].

§ 406 [143] *

ββ) Жизнь чувства как *форма*, как *состояние* обладающего самосознанием, образованного, рассудительного человека есть болезнь, в которой индивидуум становится в *неопосредствованное* отношение к конкретному содержанию самого себя и своим осмысленным в отношении к себе и к доступной рассудку взаимосвязи мира сознанием владеет как таким состоянием, которое отлично от этого конкретного содержания, — *магнетический сомнамбулизм* и родственные ему состояния.

Примечание. В этом энциклопедическом изложении нельзя дать того, что было бы необходимо для доказательства приведенного здесь определения замечательного состояния, вызванного преимущественно животным магнетизмом, именно доказательства того, что это состояние находит себе соответствие в опыте. Для этого прежде всего следовало бы столь многообразные сами по себе и столь отличные друг от друга явления подвести под объемлющие их всеобщие точки зрения. Если фактическое прежде всего могло бы, по-видимому, с одной стороны, нуждаться в оправдании, то, с другой стороны, такое оправдание оказалось бы излишним как раз для тех, ради кого в таком доказательстве только и могла бы быть нужда. Ибо эти люди чрезвычайно облегчают себе рассмотрение этих фактов именно тем, что объявляют рассказы о них – как бы бесконечно многочисленны ни были эти последние, как

бы надежно ни были они заверены образованностью, характером и т. п. свидетельствующих о них лиц – просто-напросто заблуждением или обманом и в своем априорном рассудке до такой степени непоколебимы, что подобного рода свидетельства не только не имеют силы для этого рассудка, но и этими людьми отрицается даже все то, что они видели собственными глазами. Чтобы верить в этой области всему тому, что видишь собственными глазами, и еще более для понимания этого, – для этого основным условием является освобождение от власти рассудочных категорий. Попробуем указать здесь главные моменты.

α) К *конкретному* бытию индивидуума относится совокупность его основных интересов, существенных и частных эмпирических отношений, в которых он находится к другим людям и вообще к миру. Эта тотальность составляет *его* действительность в том смысле, что она *имманентна* ему и выше была охарактеризована как его *гений*. Последний не есть водящий и мыслящий свободный дух; форма чувства, в которую оказывается здесь погруженным индивидуум, есть скорее отказ от его существования в смысле сущей у себя самой духовности. Ближайшим следствием приведенного здесь определения в отношении к *содержанию* является то, что в сомнамбулизме в сознание входит только круг индивидуально определенного мира, частных интересов и ограниченных отношений. Научные познания или философские понятия и всеобщие истины требуют другой почвы, именно мышления, развившегося из смутного чувства жизни до степени свободного сознания; было бы поэтому неразумно ожидать от сомнамбулического состояния каких-либо откровений об идеях.

β) Человек, обладающий здравым смыслом и рассудком, имеет об этой своей действительности, составляющей конкретное осуществление его индивидуальности, знание, приобретаемое им посредством самосознания и рассудка. В состоянии бодрствования он знает действительность в форме связи себя самого с ее определениями как некоторого отличного от него самого внешнего мира и он знает об этом внешнем мире, как о *рационально связанном в себе* многообразии. В своих субъективных представлениях и планах он также имеет перед своими глазами эту рациональную связь своего мира и *опосредствование* своих представлений и целей объектами, которые всесторонне опосредствованы в себе (ср. § 398. – *Прим.*). При этом мир этот, находящийся вне человека, имеет свои нити в нем так, что то, что человек действительно есть *для*

себя, состоит *из них*; так что, если эти внешние моменты исчезают, отмирает и сам человек, если только он не является уже в гораздо большей мере в самом себе самостоятельным и от них свободным благодаря религии, субъективному разуму и характеру. В этом случае он оказывается менее способным к форме того состояния, о котором здесь идет речь. Для выявления этого тождества можно напомнить о том действии, которое смерть любимых родственников, друзей и т. д. может оказывать на остающихся в живых, а именно, что смерть одного влечет за собой смерть или постепенное умирание для другого. (Так *Катон* [32] не мог более жить после гибели Римской республики, его внутренняя действительность не простиралась ни дальше, ни выше ее.) Тоска по родине и т. п.

γ) Поскольку, однако, заполнение сознания, а именно его внешний мир и его отношение к нему, заволакивается как бы пеленой и душа погружается в сон (как это бывает в магнетическом сне, при каталепсии и других болезнях, например, в период полового созревания женщины, при приближении смерти и т. д.), поскольку упомянутая *имманентная действительность* индивидуума остается той же субстанциальной внутренней тотальностью, проявляющейся в *жизни чувства*, обладающей внутренним видением и знанием. И именно потому, что это есть развитое, созревшее, образованное сознание, которое снижается до упомянутого состояния чувства, – оно в своем содержании сохраняет, правда, формальную сторону своего для-себя-бытия, *формальное* созерцание и знание. Это знание, однако, не развивается до суждения сознания, посредством которого его содержание становится для него внешней объективностью, если это сознание здорово и бодрствует. Таким образом, индивидуум является монадой, в самой себе знающей свою действительность, самосозерцанием гения. Для этого знания характерно поэтому то, что то же самое содержание, которое как рациональная действительность объективно для здорового сознания и для знания которого это сознание как осмысленное нуждается в рассудочном *опосредствовании* во всем его реальном объеме, – что это содержание, в этой имманентности, *непосредственно* может им познаваться и *созерцаться*. Это созерцание есть постольку *ясновидение*, поскольку знание коренится в нераздельной субстанциальности гения и находится в *сущности* взаимосвязи. Оно не связано поэтому с рядами посредствующих друг другу внешних условий, которые должно пробежать рассудительное сознание и в отношении которых оно ограничено сообразно своей собственной

внешней единичности. Однако по той причине, что в смутности этого ясновидения содержание не раскрыто как рациональная взаимосвязь, ясновидение всецело *отдается произволу* всей *случайности* своего же собственного чувствования, воображения и т. п., не говоря уже о том, что в процесс его созерцания входят еще и *чужие* представления (см. ниже). Нельзя поэтому с уверенностью сказать, чего больше: того ли, что ясновидящие правильно созерцают, или того, в чем они заблуждаются. Но, во всяком случае, нелепо считать созерцание в этом состоянии подъемом духа и более истинным состоянием, в котором человек оказывается более способным к приобретению *общих* познаний *).

δ) Существенным определением этой жизни чувства, которой не хватает личности рассудка и воли, является то, что эта жизнь есть *состояние пассивности*, подобно пассивности ребенка в утробе матери. Соответственно такому состоянию больной субъект попадает под влияние и оказывается *во власти другого*, именно магнетизера, так что в этой психической связи обоих субъектов индивидуум, лишенный самостоятельности и не действующий в качестве личности, имеет своим субъективным сознанием того рассудительного индивидуума, и притом так, что это другое сознание является для него теперь его субъективной душой, его гением, способным заполнить его также и содержанием. Тот факт, что сомнамбулический индивидуум ощущает в себе те же вкусы и запахи, что и другой индивидуум, с которым он находится во взаимоотношении, что он знает как свои собственные другие, имеющиеся у этого второго индивидуума созерцания и внутренние

*) *Платон* познал отношение *пророчества* вообще к знанию рассудительного сознания лучше, чем многие из философов нового времени; они слишком поспешно хотели видеть в платоновских представлениях об *энтузиазме* подтверждение своей веры в высокую природу откровений сомнамбулического созерцания. В «Тимее» *Платон* говорит (ed. Steph. III, p. 71 f.): «Чтобы и *неразумная* часть души тоже была до известной степени причастна к истине, бог создал *печень* и дал ей способность *прорицания* (Manteia), т.е. способность иметь *виде́ния*. А что бог действительно дал *человеческому неразумию* эту способность прорицания, достаточным доказательством этого, – прибавляет он, является то, что ни один рассудительный человек не способен иметь настоящие виде́ния, но делается способным к этому только в том случае, если его рассудок скован сном или выведен из своего естественного состояния *болезнью* или энтузиазмом. Уже в древности было справедливо сказано: «делать и знать свое и самого себя доступно только человеку рассудительному»». *Платон* совершенно верно отмечает как телесную природу такого созерцания и знания, так и возможность для этих виде́ний обладать истиной, а равно и их подчиненность разумному сознанию [33].

представления, – все это свидетельствует о том *субстанциальном тождестве*, в котором душа, поскольку она, как конкретная, является поистине имматериальной, способна находиться с другой душой. В этом субстанциальном тождестве субъективность сознания существует лишь как единая, и индивидуальность больного есть, правда, для-себя-бытие, но пустое, не различенное, и, однако, действительное. Эта формальная самость заполняется поэтому ощущениями и представлениями другого, она видит, нюхает, пробует на вкус, читает, слышит в другом. По поводу этого следует еще заметить, что сомнамбула оказывается, таким образом, поставленной в отношение к двум гениям и к двоякого рода содержанию: к своему собственному содержанию и к содержанию магнетизера. Но какие именно ощущения или видения это формальное восприятие получает, созерцает и превращает в знание, исходя из собственного внутреннего существа, и какие оно получает из способности представления того субъекта, с которым формальное восприятие находится во взаимоотношении, – это остается неопределенным. Эта неясность может быть источником многих заблуждений и, между прочим, обосновывает также и то необходимое разнообразие, которое обнаружилось в мнениях, высказываемых сомнамбулами из различных стран, а также в их сообщениях – в зависимости от различного культурного уровня этих лиц – об их болезненных состояниях и способах их исцеления, о лечебных средствах, а также о научных и духовных категориях и т. д.

ε) Как в чувствующей субстанциальности нет противоположности к внешнеобъективному, так и *внутри* самого себя субъект существует в таком единстве, в котором все частные особенности чувствования уже исчезли, так что, поскольку деятельность органов чувств здесь замерла, общее чувство приобретает теперь особые функции, и люди начинают видеть и слышать пальцами, в особенности подложечной областью, желудком и т. д.

Понимать для рассудочной рефлексии – значит познавать ряд *посредствующих* звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи, значит усмотреть так называемый естественный ход явлений, определяемый законами и отношениями рассудка (например, причинности, достаточного основания и т. д.). Жизнь чувства, даже если она оказывается способной только к формальному знанию, как в упомянутых болезненных состояниях, есть как раз та форма *непосредственности*, в которой не существует разли-

чий между субъективным и объективным, между рассудочной личностью и внешним миром, а равно не существует также упомянутых отношений конечности между этими моментами. Понимание этой лишенной всяких отношений и в то же время совершенно заполненной связи делается невозможным, если предположить существование личностей самостоятельных в отношении друг к другу и в отношении к содержанию объективного мира, а также если предположить абсолютность пространственной и материальной внеположности вообще.

β) *Чувство самого себя*

§ 407 [174]

αα) Чувствующая тотальность в качестве индивидуальности состоит по существу во внутреннем саморазличении и пробуждении к различению (Urteil) в самой себе, согласно которому она имеет *особые* чувства и в качестве *субъекта* является в отношении к ним их определениями. Субъект как таковой полагает эти определения как *свои* чувства *в себе*. Он погружен в эту *особенность* ощущений и в то же время посредством идеальности особенного он смыкается в этом особенном с самим собой как с субъективным единством. Таким образом, он есть *чувство самого себя* и в то же время является таковым только в *особенном чувстве*.

§ 408 [175] *

ββ) Вследствие *непосредственности*, в которой чувство самого себя еще определено, т. е. вследствие момента телесности, которая еще не отделена в нем от духовности, а также вследствие того, что чувство само есть нечто особенное, и тем самым некоторое частное воплощение, — субъект, хотя и развившийся до рассудочного сознания, все же способен еще к *болезни*, к той именно, что он остается замкнутым в некоторой *обособленности* чувства самого себя, которую он не в состоянии переработать до идеальности и преодолеть ее. Осуществленная *самость* рассудочного сознания есть субъект как в себе последовательное сознание, упорядочивающее себя и сохраняющее себя соответственно своему индивидуальному положению и связи с внешним миром, который точно так же внутренне упорядочен. Оставаясь, однако, скованным особен-

ной определенностью, это сознание не в состоянии указать для своего содержания того разумного места и подчинения, которые присущи ему в индивидуальной системе мира, образуемой субъектом. Субъект находится, таким образом, в *противоречии* со своей в его сознании систематизированной тотальностью, с одной стороны, и, с другой — с особенной определенностью, не имеющей в этой тотальности текучести, в нее не включенной и ей не подчиненной, — *помешательство*.

Примечание. При рассмотрении помешательства точно так же необходимо антиципировать развитое рассудочное сознание, субъект которого есть в то же время *природная* самость *чувства самого себя*. В этом своем определении субъект способен впадать в противоречие со своей свободной для себя субъективностью и некоторой особенностью, которая не становится в этом определении идеальной, но остается упроченной в чувстве самого себя. Дух свободен и потому сам по себе не способен к этой болезни. Метафизикой прежнего времени он рассматривался как *душа*, как *вещь*, и он только как вещь, т. е. как нечто *природное* и *сущее*, способен к помешательству, к некоторой упрочивающейся в нем конечности. Помешательство есть поэтому болезнь психического, нераздельного с телесным и духовным; начало его может казаться исходящим преимущественно от одной или от другой из этих сторон, так же как и исцеление.

Будучи здоровым и здравомыслящим, субъект располагает наличным сознанием упорядоченной тотальности своего индивидуального мира, в системе которого он *подчиняет* всякое переживаемое им *особенное* содержание ощущения, представления, вожделения, склонности и т. д., помещая его в надлежащее место этой системы; субъект – *гений, господствующий* над этими особенностями. Различие здесь такое же, как между бодрствованием и сном; но только в помешательстве сонная греза возникает в самом бодрствовании, так что принадлежит действительному чувству самого себя. Заблуждение и ему подобные состояния представляют собой содержание, последовательно включенное в эту объективную связь. Причем, однако, в конкретных случаях бывает трудно сказать, где именно это содержание начинает становиться безумием. Такая бурная в своих обнаружениях, но по своему содержанию незначительная страсть, как ненависть и т. п., – по сравнению с предполагаемыми в данном лице более высокой рассудительностью и самообладанием – может показаться выходкой безумия. Это последнее, однако, содержит

в себе по существу *противоречие* между телесным, получившим *бытие* чувством, и тотальностью опосредствований, составляющих конкретное сознание. Дух, определенный как только *сущий*, поскольку такое бытие его имеется в его сознании в нерасчлененном виде, является больным. Содержанием, освобождающимся в этой своей природности, являются себялюбивые определения сердца, тщеславие, гордость и другие страсти – фантазии, надежды – любовь и ненависть субъекта. Эти земные силы становятся свободными, поскольку власть рассудительности и всеобщего, власть теоретических и моральных принципов уступает силе природного начала, обычно им подчиненного и ими скрытого; ибо в себе это зло всегда находится налицо в сердце, потому что последнее в качестве непосредственного является природным и эгоистичным. То, что в помешательстве становится господствующим, есть злой гений человека, проявляющийся притом в противоположности и в противоречии с лучшей и рассудительной стороной, которая тоже одновременно существует в человеке, так что это состояние есть распад и несчастье духа в нем самом. – Подлинная *психиатрия* (psychische Behandlung) придерживается поэтому той точки зрения, что помешательство не есть абстрактная *потеря* рассудка – ни со стороны интеллекта, ни со стороны воли и ее вменяемости, – но только помешательство, только противоречие в еще имеющемся налицо разуме, подобно тому как физическая болезнь не есть абстрактная, т.е. совершенная, потеря здоровья (такая потеря была бы смертью), но лишь противоречие в нем. Это гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным (*Пинель* [45] заслуживает величайшей признательности за заслуги, которые он имел в этом отношении) предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны, подобно тому как со стороны телесности его можно понять по той жизненности, которая как таковая еще содержит в себе здоровье.

γ) *Привычка*

§ 409 [200] *

Чувство самого себя, погруженное в своеобразность чувств (простых ощущений, равно как и вожделений, влечений, страстей и их удов-

летворений), от них не отличается. Но *в себе* самость есть простое отношение идеальности к себе, *формальная* всеобщность (а эта последняя и есть как раз истина упомянутого особенного); как всеобщность самость должна быть положена в этой жизни чувства; таким образом, чувство самого себя есть *для-себя-сущая всеобщность*, отличающая себя от особенности. Эта всеобщность не есть полная содержания истина определенных ощущений, вожделений и т. д., ибо их *содержание* здесь еще не принимается во внимание. Особенность в этом определении равным образом является формальной и представляет собой лишь *особенное бытие* или непосредственность души по отношению к ее же собственному формальному, абстрактному для-себя-бытию. Это особенное бытие души есть момент ее *телесности*, с которой она здесь порывает, отличает себя от нее как ее *простое* бытие, и в качестве идеального является *субъективной* субстанциальностью этой телесности, подобно тому, как по своему в-себе-сущему понятию (§ 389) она была лишь субстанцией этой телесности просто как таковая.

Примечание. Это абстрактное для-себя-бытие души в ее телесности еще не есть «я», не есть еще существование всеобщего, сущего для всеобщего. Это есть к своей чистой *идеальности* сведенная телесность, которая, таким образом, присуща душе как таковой. Это означает: подобно тому как пространство и время в качестве абстрактной внеположности, в качестве пустого пространства и пустого времени представляют собой только субъективные формы, чистое созерцание, так и упомянутое чистое *бытие* представляет собой (поскольку особенность телесности, т. е. непосредственная телесность как таковая, была в нем снята) для-себя-бытие, совершенно чистое бессознательное созерцание, но в то же время и основу сознания, к которому это для-себя-бытие восходит, поскольку оно сняло в себе телесность, субъективной субстанцией которой оно является и которая составляет для него предел, вследствие чего оно оказывается положенным как субъект для себя.

§ 410 [201] *

Что душа делает себя таким образом абстрактным всеобщим бытием и все особенное в чувствах (а также в сознании) редуцирует всего лишь к некоторому *сущему* в ней определению — это и есть *привычка*. Душа *овладевает*, таким образом, содержанием и *так* удерживает его

при себе, что в такого рода определениях она существует не как ощущающая, находится в некотором отношении к ним, не отличаясь от них, не является погруженной в них, но имеет их в себе и двигается в них помимо всякого ощущения и бессознательно. Она постольку является *свободной* от них, поскольку уже не заинтересована в них и не занята ими; поскольку в этих формах душа существует как в своем владении, постольку она в то же время открыта для дальнейшей деятельности — ощущения, а также и сознания духа вообще.

Это внедрение особенного или телесного как моментов определений чувства в *бытие* души проявляется как их *повторение*, а порождение привычки — как *упражнение*. Ибо это бытие в качестве абстрактной всеобщности в отношении к природно-особенному, влагаемому в эту форму, есть всеобщность рефлексии (§ 175) — то же самое, что внешне многое в ощущении, сведенное к своему единству, причем это абстрактное единство берется как *положенное*.

Примечание. Привычка, как и память, – трудный момент в организации духа; привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому как память есть механизм интеллигенции. *Природные* качества и изменения возраста, сна и бодрствования являются природными *непосредственно*; привычка, напротив, есть *сделанная* чем-то природносущим, механическим, определенность чувства, а также интеллигенции, воли и т. д., поскольку они принадлежат к чувству самого себя. Привычка справедливо была названа второй природой: *природой* – ибо она есть непосредственное бытие души; *второй* – ибо она есть *положенная* душой непосредственность; она входит в телесность и проникает насквозь телесность, присущую определениям чувства как таковым, а определенностям представления и воли, поскольку они воплощены в теле (§ 401).

Таким образом, человек в привычке является природным существом и потому он в ней несвободен, но, с другой стороны, свободен, поскольку природная определенность ощущения посредством привычки низведена в нем до *своего* чистого бытия, и он уже не стоит к этой определенности в отношении различия и тем более интереса, не занят ею и не зависит от нее. Несвобода в привычке является отчасти чисто *формальной* в качестве принадлежащей только к бытию души, отчасти же лишь *относительной*, поскольку она, собственно говоря, имеет место только при *дурных* привычках, или поскольку привычке вообще противопоставлена какая-либо другая цель; тогда как привычка к справедливому

вообще, к нравственному, по самому содержанию своему свободна. Существенное определение есть *освобождение*, которое человек приобретает посредством привычки по отношению к ощущениям, поскольку он ими аффицирован. Различные формы этого освобождения можно определить *следующим образом*. α) *Непосредственное* ощущение как подвергнутое отрицанию, как положенное в качестве безразличного. *Закаленность* по отношению к внешним ощущениям (мороз, жара, утомление членов тела и т. д., приятные вкусовые ощущения и т. п.), равно как закаленность души против несчастья, является силой, состоящей в том, что, хотя мороз и т. д., а также несчастья и ощущаются человеком, такая аффекция низводится, однако, до некоторой внешности и непосредственности, – *всеобщее* бытие души сохраняется как *абстрактное* для себя, и самочувствие как таковое, сознание, рефлексия, какая-либо иная цель и деятельность уже более не переплетаются с ним. β) Равнодушие к *удовлетворению*; вожделения, влечения притупляются вследствие *привычки* к их удовлетворению; это есть разумное освобождение от них; монашеское отрешение и насильственность не освобождают от них и по своему содержанию не являются разумными; при этом подразумевается, что влечения по самой своей природе рассматриваются как конечные определения, и сами они и их удовлетворение как моменты разумности воли есть нечто подчиненное; γ) в привычке как *умелости* (Geschicklichkeit) абстрактное бытие души должно быть не только удержано для себя, но, получив значение как субъективная цель *в* телесности, оно должно эту последнюю подчинить себе и сделать ее себе совершенно доступной. По отношению к такому внутреннему определению субъективной души телесность имеет значение как *непосредственного внешнего* бытия и *предела*; это более определенный надлом души как простого для-себя-бытия в ней самой в противоположность к ее природности, которая тем самым не имеет уже более непосредственной идеальности, но как внешняя еще только должна быть низведена до таковой. Далее, воплощение определенных ощущений само также является определенным (§ 401), а непосредственная телесность есть *особенная возможность* (особая сторона различенности в ней, особый орган ее органической системы) для определенной цели. Внедрение такой цели в эту телесность состоит в том, чтобы сущая *в себе* идеальность материального вообще и определенной телесности *полагалась бы* как идеальность, чтобы душа соответственно определенности своего представления и воли *существовала* бы в своей

телесности как субстанция. В ловкости телесность сделана до такой степени проницаемой и превращена в инструмент, что, как только во мне появляется какое-либо представление (например, ряд нот), тело, как лишенное сопротивления и текучее, правильно его выражает.

Форма привычки охватывает все виды и ступени деятельности духа; самое внешнее, пространственное определение индивидуума – то, что он стоит *прямо*, – превращено его волей в привычку, в *непосредственное, бессознательное* положение, всегда остающееся делом его непрерывно действующей воли; человек стоит лишь потому и лишь постольку, поскольку он хочет стоять, и лишь до тех пор, пока он этого бессознательно хочет. Равным образом *зрение* и т. п. есть конкретная привычка, *непосредственно* соединяющая в едином простом акте множество определений ощущения, сознания, созерцания, рассудка и т. д. Точно так же и совершенно свободное в своей собственной чистой стихии деятельное *мышление* тоже нуждается в привычке и беглости, этой форме *непосредственности*, в силу которой оно является не испытывающим никаких препятствий, все проникающим достоянием моей *единичной самости*. Только благодаря привычке я *существую* как мыслящее существо для себя. Даже эта непосредственность мыслящего у-себя-бытия содержит момент телесности (непривычка к мышлению при необходимости продолжительное время мыслить вызывает головную боль); привычка уменьшает это ощущение, поскольку природное определение она превращает в непосредственность души. Но привычка, развитая в сфере духовного как такового и проявившая свою деятельность, есть *воспоминание* и *память*; мы рассмотрим их ниже.

О привычке [50] обыкновенно говорят пренебрежительно и рассматривают ее как нечто безжизненное, случайное и частичное. Правда, совершенно случайное содержание, так же как и всякое другое, тоже способно принимать форму привычки, и именно привычка к жизни влечет за собой смерть, или – если выразиться абстрактно – и есть сама смерть. Но в то же время для *существования* всякой духовности в индивидуальном субъекте она самое существенное условие для того, чтобы субъект мог существовать как *конкретная* непосредственность, как *душевная* идеальность, чтобы содержание, религиозное, моральное и т. д., *принадлежало* субъекту как *вот этой самости*, как *вот этой душе*, а не было бы в нем только *в себе* (в качестве задатка) или только как преходящее ощущение или представление, а также и не как внутреннее только, аб-

страктное, от всякой деятельности и действительности оторванное, но чтобы оно входило в его бытие. – В научных рассмотрениях души и духа привычку обыкновенно обходят или как нечто недостойное внимания, или же скорее потому, что она относится к числу самых трудных определений.

c. Действительная душа

§ 411 [210] *

В своей телесности, преобразованной душой и ею освоенной, душа выступает как *единичный* субъект для себя, а телесность является, таким образом, *внешностью* в качестве предиката, в котором субъект относится только к самому себе. Эта внешность представляет не себя, но душу и является ее *знаком*. Как таковое тождество внутреннего и внешнего, которое подчинено внутреннему, душа является *действительной*; в своей телесности она имеет свою свободную форму, в которой она *себя* чувствует и дает *себя* чувствовать другим, которая в качестве произведения искусства души имеет *человеческое*, патогномическое и физиогномическое выражение.

Примечание. К тому, что служит выражением человека, относится, например, то, что он стоит вертикально, в особенности же развитие его руки как абсолютного орудия, его рта, также смех, плач и т. д., и во всем его существе разлитый духовный тон, который непосредственно характеризует тело как выражение некоторой высшей природы. Этот тон потому является такой легкой, неопределенной и невыразимой модификацией, что облик человека по его внешнему виду есть нечто непосредственное и природное и потому представляет собой лишь неопределенный и крайне несовершенный *знак* духа, а не дух, как он есть сам для себя как *всеобщее*. Для животного облик человека есть то высшее, в котором дух открывается ему. Но для духа этот облик есть только *первое* его проявление, тогда как *язык* является, напротив, его более совершенным выражением. Облик есть, правда, наиболее непосредственная форма существования духа, но в то же время в своей физиогномической и патогномической определенности он есть нечто для него *случайное*. Стремление сделать *науками* физиогномику, а тем более краниоскопию[51], было поэтому одной из самых пустых затей, еще более пустой,

чем signatura rerum [52], когда по внешнему виду растений должна была быть распознаваема их целебная сила.

§ 412 [216]

Материя *в себе* не имеет для души никакой истины; в качестве для-себя-сущей душа обособляется от своего непосредственного бытия и противопоставляет его себе в качестве телесности, не оказывающей внедрению в нее души никакого сопротивления. Душа, противопоставившая себе свое телесное бытие, снявшая его и определившая его как свое, потеряла значение *души*, *непосредственности* духа. Действительная душа в своей *привычке* ощущения и своего *конкретного* чувства самой себя есть в себе для-себя-сущая *идеальность* своих определенностей, в своей внешности *обращенная в себя* (erinnert in sich), и бесконечное отношение к себе. Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до «я» — абстрактной всеобщности, поскольку душа существует *для* абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть *мышление* и *субъект* для себя, и притом определенно — субъект суждения, в котором «я» исключает из себя природную тотальность своих определений как некоторый объект, как некоторый *внешний для него* мир и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлектирует само в себя, — а это и есть *сознание*.

B. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

Сознание

§ 413 [218]

Сознание составляет ступень рефлексии, или *отношения* духа, его развития как *явления*. «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для-себя-сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, кото-

рая так же свободна, как *самостоятельный объект*; об этом-то объекте, как *для него внешнем*, «я» и получает прежде всего знание и, таким образом, является сознанием. «Я» как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; «я» есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого *в себе*; оно есть и *одна* сторона отношения и *все это* отношение *в целом*, — *свет*, обнаруживающий и себя, и другое.

§ 414 [221]

Тождество духа с собой, как оно первоначально полагается как «я», есть только его абстрактная, формальная идеальность. В качестве *души* в форме *субстанциальной* всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты. Дух как «я» есть *сущность*, но поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущая и в то же время как идеальная, постольку дух как сознание есть только *явление* духа.

§ 415 [221] *

Так как «я» существует *для себя* только как формальное тождество, то *диалектическое* движение понятия, прогрессирующее определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть *в себе* и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие — изменением определений его объекта. «Я», субъект сознания, есть мышление; дальнейшее логическое определение объекта есть то, что *тождественно в субъекте и объекте*, их абсолютная связь, то, соответственно чему объект есть нечто, принадлежащее субъекту.

Примечание. Кантовскую философию всего точнее можно рассматривать в том смысле, что она поняла дух как сознание и содержит в себе исключительно только определения его феноменологии, а не его философии. Она рассматривает «я» как отношение к чему-то потустороннему, что в своем абстрактном определении называется вещью-в-

себе, и только соответственно этой конечности понимает она и интеллигенцию, и волю. И если в понятии *рефлектирующей* силы суждения она приходит, правда, к *идее* духа, к субъект-объективности, к *созерцающему рассудку* и т. д., как равным образом также и к идее природы, то сама эта идея в свою очередь снижается до явления, именно до субъективной максимы (см. § 58, введение). Поэтому следует видеть раскрытие правильного смысла этой философии в том, что *Рейнгольд* [54] истолковал ее как теорию *сознания*, обозначив последнее термином *способности представления*. Философия *Фихте* стоит на той же точке зрения, и не-«я» определено в ней только как *предмет* «я», только в *сознании*; не-«я» остается в ней в качестве бесконечного толчка, т. е. как *вещь-в-себе*. Обе философии показывают тем самым, что они не дошли ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа, как он есть в отношении к другому.

В отношении к *спинозизму*, напротив, следует заметить, что дух в суждении, посредством которого он устанавливает себя как «я», как свободную субъективность, в противоположность определенности, выходит за пределы субстанции, а философия, поскольку для нее это суждение есть абсолютное определение духа, выходит тем самым за пределы спинозизма.

§ 416 [223]

Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность самого себя до истины*. *Существование*, которое дух имеет в сознании, имеет свою конечность в том, что оно есть формальное отношение к себе, всего лишь достоверность. Так как объект лишь абстрактно определен как *принадлежащий духу* или сам дух рефлектирован в нем в самое себя только как абстрактное «я», то это существование имеет еще и другое содержание, которое дух не признает своим.

§ 417 [223]

Ступени этого возвышения достоверности до истины состоят в том, что дух есть

а) *сознание* вообще, обладающее предметом как таковым,

b) *самосознание*, для которого предметом является «я»,

c) единство сознания и самосознания — тот факт, что дух созерцает содержание предмета как самого себя и себя самого как определенного в себе и для себя; — *разум, понятие духа*.

a. Сознание как таковое

α) *Чувственное сознание*

§ 418 [225] *

Сознание есть прежде всего *непосредственное* сознание, его отношение к предмету есть поэтому простая, непосредственная достоверность его; поэтому и сам предмет точно так же определен прежде всего как непосредственный, как *сущий* и рефлектированный в самое себя, далее, как непосредственно-*единичный* — *чувственное* сознание.

Примечание. Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному «я», или формальному мышлению; они для него суть определения объекта (§ 415). Чувственное сознание знает поэтому этот объект только как *сущее*, как *нечто*, как *существующую вещь*, как *единичное* и т. д. По содержанию оно является самым богатым, но по мыслям оно самое бедное. Его богатое наполнение составляют определения чувства; они представляют собой *материал* сознания (§ 414), субстанциальное и качественное, то, что в антропологической сфере *есть* душа и что она находит *в себе*. Рефлексия души в себя, «я», отделяет от себя этот материал и прежде всего дает ему определение *бытия*. – Пространственная и временная единичность, *здесь* и *теперь*, которую в «*Феноменологии духа*» [55] я определил как предмет чувственного сознания, – все это относится собственно к созерцанию. Объект здесь следует брать прежде всего только по тому отношению, которое он имеет к *сознанию*, а именно как нечто для него *внешнее*, но отнюдь еще не как нечто внешнее в нем самом или как то, что должно быть определено как *вне-себя-бытие*.

§ 419 [228]

Чувственное как нечто превращается в *другое*; рефлексия такого *нечто* в самое себя, *вещь* имеет *много* свойств и в качестве единичного

обладает в своей непосредственности *многообразными предикатами*. *Множественное единичное чувственности* становится поэтому чем-то *широким* — многообразием *отношений, рефлективных определений* и *всеобщностей*. Все это суть логические определения, полагаемые *мыслящим существом*, т. е. в данном случае «*я*». Но, существуя *для этого последнего* как являющийся, *предмет* и претерпел такие изменения. В этом определении предмета чувственное сознание есть *восприятие*.

β) *Восприятие*

§ 420 [228] *

Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится *воспринять* предмет в его *истине* не только как непосредственный, но и как опосредствованный, рефлектированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мыслительных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество *достоверности*, но тождество *определенное*, — *знание*.

Примечание. Ближайшая ступень сознания, на которой *философия Канта* постигает дух, есть *восприятие*, составляющее вообще отправную точку зрения нашего *обыкновенного сознания*, а также в большей или меньшей мере и *наук*. При этом исходят из чувственных достоверностей единичных аперцепций, или наблюдений, возводимых в степень истины будто бы тем, что их рассматривают в их взаимном отношении друг к другу, размышляют о них, вообще тем, что они по определенным категориям превращаются в нечто одновременно необходимое и всеобщее, становятся *опытом*.

§ 421 [230]

Это соединение единичного и всеобщего есть смешение, потому что единичное продолжает быть лежащим в *основании* бытием, в корне отличным от всеобщего, к которому оно в то же время поставлено в отношение. Это соединение есть поэтому многостороннее противоречие — всех вообще *единичных* вещей чувственной аперцепции, долженствующих составлять *основание* всеобщего опыта, и *всеобщности*, которая,

собственно, и есть сущность и основание; *единичности*, представляющей собой *самостоятельность*, взятую в ее конкретном содержании, и многообразных *свойств*, которые, являясь свободными от упомянутой отрицательной связи и друг от друга, скорее представляют собой самостоятельные *всеобщие материи* (см. § 123 и след.) и т. д. Сюда, собственно, относится противоречие конечного, проходящее через все формы логических сфер, но находящее себе наиболее конкретное выражение в том, что нечто определено как *объект* (§ 194 и след.).

γ) *Рассудок*

§ 422 [230]

Ближайшая *истина* восприятия состоит в том, что предмет есть скорее *явление* и его рефлексия-в-самое-себя есть для себя сущее *внутреннее* и всеобщее. Сознание этого предмета есть *рассудок*. Только что упомянутое *внутреннее*, с одной стороны, есть *снятое многообразие* чувственного и, таким образом, абстрактное тождество, но, с другой стороны, оно именно в силу этого содержит в себе также и многообразие, но как *внутреннее простое различие*, которое в смене явлений остается тождественным самому себе. Это простое различие есть царство *законов* явления, их спокойное всеобщее отображение.

§ 423 [231]

Закон, который ближайшим образом есть отношение всеобщих, пребывающих определений, имеет свою необходимость в себе самом, поскольку его различие есть внутреннее различие; любое из его определений, не будучи внешне отличным от другого, само непосредственно содержится в другом. Но внутреннее различие оказывается, таким образом, как раз тем, что оно есть поистине, т. е. различием в самом себе, или *различием, которое не есть различие*. В этом определении формы вообще сознание *в себе*, содержащее как таковое *самостоятельность* противоречащих друг другу субъекта и объекта, исчезло; «я» в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен, — *самого себя*, — *самосознание*.

b. Самосознание

§ 424 [233]

Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он — мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе. Выражение самосознания есть «я» = «я» — *абстрактная свобода*, чистая идеальность. В таком виде самосознание не имеет реальности; ибо оно само, будучи своим *предметом*, в то же время и не есть таковой предмет, ибо не существует никакого различия между этим предметом и им самим.

§ 425 [234]

Абстрактное самосознание есть *первое* отрицание сознания, поэтому оно еще обременено внешним объектом, формально говоря, своим отрицанием. Тем самым оно одновременно есть и предшествующая ступень, сознание, и является противоречием себе как самосознание и себе же в качестве сознания. Поскольку это последнее и отрицание вообще в «я» = «я» в себе уже снято, постольку оно, как достоверность в себе самом по отношению к объекту, есть *влечение* полагать то, что оно есть в себе, другими славами, сообщать абстрактному знанию о себе содержание и объективность и, наоборот, себя освобождать от своей чувственности, снимать данную объективность и полагать ее тождественной с собой; и то, и другое есть одно и то же — отождествление своего сознания и самосознания.

α) *Вожделение*

§ 426 [236]

Самосознание в своей непосредственности есть нечто *единичное* и *вожделение* — противоречие его абстракции, которая должна быть объективной, или его непосредственности, которая имеет вид внешнего объекта и должна быть субъективной. По отношению к достоверности самого себя, возникшей из снятия сознания, объект должен быть опре-

делен как нечто ничтожное, а в отношении самосознания к объекту как столь же ничтожная должна быть определена абстрактная идеальность самосознания.

§ 427 [237]

Поэтому самосознание, взятое *в себе*, знает себя в предмете, который в этой связи соответствует влечению. В отрицании обоих односторонних моментов как собственной деятельности «я» и осуществляется *для* последнего это тождество. Предмет не в состоянии оказать этой деятельности никакого противодействия, как нечто в себе и для самосознания лишенное самостности; диалектика снятия себя, составляющая его природу, существует здесь как упомянутая выше деятельность «я». Данный объект полагается здесь в такой же мере субъективно, в какой субъективность теряет свою односторонность и становится для себя объективной.

§ 428 [238]

Продуктом этого процесса является то, что «я» смыкается с самим собой и, получая таким образом *для себя* удовлетворение, становится действительным. С внешней стороны оно, в этом возврате в себя, ближайшим образом остается определенным как *единичное* и сохраняется как таковое, потому что относится к бессамостному объекту лишь отрицательно, и этот последний, таким образом, поглощается. Вожделение в своем удовлетворении является, таким образом, вообще *разрушающим*, а по своему содержанию *себялюбивым*; и так как удовлетворение совершается лишь в единичном, а это последнее преходяще, то в удовлетворении зарождается новое вожделение.

§ 429 [239]

Однако чувство самого себя, возникающее у «я» в процессе удовлетворения, с внутренней стороны или *в себе* не остается в абстрактном *для-себя-бытии*, или в своей *единичности*, но как отрицание *непосредственности* и единичности результат этого отрицания содержит в себе определение *всеобщности* и *тождества* самосознания со своим пред-

метом. Суждение, или разъятие (Diremtion) этого самосознания, есть сознание *свободного* объекта, в котором «я» имеет знание о себе самом как о «я», но так, что и это знание все еще остается вне его.

β) *Признающее самосознание*

§ 430 [240]

Это есть самосознание для самосознания, прежде всего *непосредственно*, как другое для *другого*. Я созерцаю в нем самого себя как «я»; но и в самом себе я опять-таки созерцаю непосредственно наличный, в качестве «я» абсолютно по отношению ко мне самостоятельный, другой объект. Снятие *единичности* самосознания было *первым* снятием; этим самосознание определено только как *особенное*. Это противоречие порождает влечение *показать* себя в качестве свободной самости и для другого *быть налицо* как таковым, — процесс *признания*.

§ 431 [240]

Это противоречие есть *борьба*; ибо я не могу знать себя в другом как самого себя, поскольку другое есть для меня непосредственное другое наличное бытие; я поэтому стремлюсь снять эту его непосредственность. Точно так же и «я» не может быть признано как непосредственное, но признается лишь, поскольку я сам снимаю в себе свою непосредственность и благодаря этому даю моей свободе наличное бытие. Но эта непосредственность есть в то же время телесность самосознания, в которой оно, как в своем внешнем знаке и орудии, имеет *чувство самого себя*, равно как и свое бытие *для других*, и свое опосредствующее с ними отношение.

§ 432 [242]

Борьба за признание идет, следовательно, на жизнь и смерть, каждое из обоих самосознаний подвергает *опасности* жизнь другого и само подвергается ей, но только как *опасности*; ибо в такой же мере каждое самосознание направлено и на сохранение жизни, как наличного бытия своей свободы. Смерть одного, разрешающая противоречие, с одной

стороны, абстрактным и потому грубым отрицанием непосредственности, оказывается, таким образом, с существенной стороны — со стороны имеющегося налицо признания, которое тоже при этом снимается, — новым противоречием, и притом более глубоким, чем первое.

§ 433 [244] *

Поскольку *жизнь* столь же существенна, как и *свобода*, постольку борьба заканчивается как *одностороннее* отрицание прежде всего тем неравенством, что один из борющихся предпочитает жизнь, сохраняет себя как единичное самосознание, но отказывается при этом от требования признания себя другим, другой же, напротив, крепко держится за свое отношение к самому себе и признается первым из борющихся, который теперь подчинен ему, — *отношение господства* и *рабства*.

Примечание. Борьба за признание и подчинение власти господина есть *явление*, из которого произошла совместная жизнь людей как начало *государства*. *Насилие*, составляющее основание этого явления, не есть еще поэтому основание *права*, но лишь *необходимый* и *правомерный* момент в переходе от *состояния* самосознания, погруженного в вожделение и единичность, к состоянию всеобщего самосознания. Это наличие есть внешнее, или *являющееся, начало* государств, а не их *субстанциальный принцип*.

§ 434 [245]

Это отношение, с одной стороны, — так как за средством господства, рабом, также должна быть сохранена его жизнь — есть *общность* потребности и заботы об ее удовлетворении. На место грубого разрушения непосредственного объекта становится приобретение, сохранение и формирование его как того посредствующего, в чем смыкаются обе крайности — самостоятельности и несамостоятельности; форма всеобщности в удовлетворении потребности есть *длительно действующее* средство и некоторая принимающая будущее во внимание и его обеспечивающая предусмотрительность.

§ 435 [245]

Во-вторых, согласно различию между рабом и господином, господин в рабе и в его службе имеет наглядное представление значимости своего *единичного* для-себя-бытия; при этом, однако, именно посредством

снятия непосредственного для-себя-бытия это снятие выпадает на долю другого. Однако этот последний, т. е. раб, на службе у своего господина постепенно полностью теряет свою индивидуальную волю, свою самостоятельность, снимает внутреннюю непосредственность своего вожделения и в этом самоовнешнении (Entäußerung) и страхе перед господином полагает начало мудрости — переход к *всеобщему самосознанию*.

γ) *Всеобщее самосознание*

§ 436 [247] *

Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости, каждая из которых в качестве свободной единичности обладает *абсолютной самостоятельностью*, но вследствие отрицания своей непосредственности или вожделения не отличается от другой и представляет собой всеобщее самосознание. Каждая из них объективна и обладает реальной всеобщностью в форме взаимности постольку, поскольку она знает, что признана другой свободной единичностью, а это она знает, поскольку признает другую единичность и знает ее как свободную.

Примечание. Это всеобщее новое проявление самосознания – понятие, которое в своей объективности знает себя как субъективность, тождественную с самой собой и потому всеобщую, есть форма сознания *субстанции* каждого существенного вида духовности – семьи, отечества, государства, равно как и всех добродетелей – любви, дружбы, храбрости, чести, славы. Но это *проявление* субстанциального может быть также и отделено от последнего и быть удерживаемо само по себе в мнимой чести, в суетной славе и т. д.

§ 437 [249] *

Это единство сознания и самосознания содержит в себе прежде всего единичные личности как светящиеся видимостью друг в друге. Но их различие в этом тождестве есть совершенно неопределенная разность их или, скорее, такое различие, которое не есть различие. Их истина есть поэтому в-себе-и-для-себя сущая всеобщность и объективность самосознания — *разум*.

Примечание. Разум как идея (§ 213) выступает здесь перед нами в определении, согласно которому противоположность понятия и реальности вообще, единством чего и является разум, получила здесь более определенную форму для себя существующего понятия, сознания и – в противопоставлении сознанию – внешне имеющегося налицо объекта.

c. Разум

§ 438 [250]

В-себе-и-для-себя-сущая истина, которая есть разум, представляет собой простое *тождество субъективности* понятия с его *объективностью* и всеобщностью. Всеобщность разума имеет поэтому в равной мере значение *объекта*, только данного в сознании как таковом, и объекта самого по себе *всеобщего*, проникающего собою «я» и его объемлющего, т. е. значение чистого «я», чистой формы, возвышающейся над объектом и его в самой себе объемлющей.

§ 439 [250]

Самосознание, будучи, таким образом, выражением достоверности того, что его определения в такой же степени предметны — представляют собой определения сущности вещей, — в какой они являются его собственными мыслями, — есть разум, который как таковое тождество есть не только абсолютная *субстанция*, но и *истина* в смысле знания. Ибо своеобразно присущей ему *определенностью*, его имманентной формой, является здесь само для себя существующее чистое понятие, «я», достоверность самого себя как бесконечная всеобщность. Знающая истина есть *дух*.

C. ПСИХОЛОГИЯ

Дух

§ 440 [251] *

Дух определил себя как истину *души* и *сознания*: души как простой непосредственной тотальности, сознания же как знания, которое, как бесконечная форма, не ограничено содержанием сознания, не находится в отношении к нему как к предмету, но представляет собой знание субстанциальной — не субъективной и не объективной — тотальности. Дух начинается поэтому только со своего собственного бытия и имеет отношение только к своим же собственным определениям.

Примечание. Психология рассматривает поэтому способности или всеобщие способы деятельности *духа как такового* – созерцание, представление, припоминание и т. д., вожделения и т. д. – частично независимо от содержания, которое *проявляется* в эмпирическом представлении, а также в мышлении, равно как в вожделении и в воле, частично же независимо от обеих форм – от души и от сознания, – так что они берутся в душе как природная определенность, а в самом сознании – как существующий для себя предмет этого сознания. Это не есть, однако, какая-либо произвольная абстракция; самое существо духа состоит в том, чтобы возвышаться над природой и природной определенностью, равно как над переплетением с внешним предметом, т. е. над материальным вообще, как это вытекает из самого понятия духа. Его дело сводится теперь к тому, чтобы реализовать это понятие своей свободы, т. е. снять лишь *форму* непосредственности, чтобы снова начать сначала. Содержанием, которое поднимается до созерцаний, являются *его* ощущения, – равно как его созерцания, превращающиеся в представления, – и непосредственно затем представления, превращающиеся в мысли, и т. д.

§ 441 [253]

Душа *конечна*, поскольку она определена непосредственно, природой. Сознание конечно, поскольку оно имеет предмет. Дух конечен, поскольку в своем знании он имеет, правда, уже не предмет, но определенность, именно в силу своей непосредственности, или — что то же

самое — вследствие того, что он субъективен, или есть понятие. При этом безразлично, что определяется как его понятие и что — как его реальность. Если абсолютно бесконечный, объективный *разум* взять как его *понятие*, то реальность будет *знанием*, или *интеллигенцией*; или если *знание* взять как понятие, то его реальность будет этим *разумом*, и реализация знания будет состоять в том, чтобы усвоить разум себе. Конечность духа следует поэтому полагать в том, что знание не овладевает в-себе-и-для-себя-бытием своего разума, или в такой же мере в том, что разум не может довести себя в знании до полного своего обнаружения. Разум лишь постольку бесконечная свобода, поскольку он свобода абсолютная, поэтому он *предпосылает* себя своему знанию и этим себя ограничивает, и в то же время он есть вечное движение, направленное к тому, чтобы снять эту непосредственность, самого себя понимать и быть знанием разума.

§ 442 [256] *

Прогресс духа есть *развитие*, поскольку его существование, *знание*, в нем самом имеет своим содержанием и целью в-себе-и-для-себя-сущие-определения, т. е. разумное, и деятельность перевода этой цели в действительность есть, следовательно, лишь чисто формальный переход ее в свое обнаружение, и в этом обнаружении возвращение в себя. Поскольку знание, обремененное своей первой определенностью, еще только *абстрактно*, или *формально*, постольку цель духа заключается в том, чтобы *произвести* объективное наполнение и тем самым одновременно осуществить свободу своего знания.

Примечание. Не следует думать при этом о развитии индивидуума, связанном с *антропологическим* развитием, согласно которому способности и силы рассматриваются как выступающие одна за другой и обнаруживающиеся в существовании, – последовательность, познанию которой одно время (начиная с философии *Кондильяка*) придавали большое значение, как будто такое мнимое *естественное* порождение может показать *возникновение* этих способностей и их *объяснить* [59]. Нельзя не признать здесь стремления сделать понятными *многообразные* способы деятельности духа, исходя из его *единства*, и показать необходимую связь между ними. Однако применяемые при этом категории весьма скудны. Главным определением при этом является преимущественно то, что чувственное, правда, совершенно справедливо рассматривается

здесь как нечто первое, как нечто, принимаемое за начальную основу, но что дальнейшие определения оказываются вытекающими из этого исходного пункта лишь в форме *утверждения*, тогда как *отрицательная сторона* деятельности духа, посредством которой упомянутый выше материал одухотворяется и в качестве чувственного снимается, остается недооцененной и упускается из виду. С указанной здесь точки зрения чувственное есть не только что-то эмпирически первое, но пребывает, как если бы оно должно было быть подлинно субстанциальной основой.

Равным образом, если деятельности духа рассматриваются только как *обнаружения*, как силы вообще, с определением их, скажем, по их *полезности*, т. е. как целесообразные в отношении какого-либо другого интереса интеллигенции или сердца вообще, то тогда не окажется налицо никакой *конечной цели*. Эта последняя может быть только самим понятием, а деятельность понятия только само же это понятие и может иметь своей целью, другими словами, может снять форму непосредственности, или субъективности, достигнуть себя и овладеть собой, освободить себя в *отношении самого себя*. Так называемые способности духа в их различенности надо рассматривать, таким образом, лишь как ступени этого освобождения. И только это и следует считать за *разумный* способ рассмотрения духа и его различных деятельностей.

§ 443 [257]

Подобно тому как *сознание* имеет своим предметом предшествующую себе ступень — природную *душу* (§ 413), так и *дух* имеет или, скорее, делает *сознание* своим предметом; другими словами, в то время как это последнее только *в себе* есть тождество «я» со своим другим (§415), дух полагает это тождество *для себя*, с тем чтобы он теперь знал его, это *конкретное* единство. Его продукты существуют согласно тому определению разума, что содержание, как *в себе сущее*, так и сообразно свободе разума, есть *его принадлежность*. Поскольку разум *определен*, таким образом, в своем начале, эта определенность его оказывается удвоенной определенностью — *сущего* и его *принадлежности*: первая состоит в том, чтобы нечто открывать в себе как *сущее*, вторая — в том, чтобы нечто полагать только как *свое*. Путь духа состоит поэтому в том, чтобы быть:

а) *теоретическим* — иметь дело с разумным как со своей непосредственной определенностью и это разумное полагать теперь как *свое*; или

освобождать знание от его предпосылки и тем самым от его абстракции и делать определенность субъективной. Поскольку определенность полагается как его *собственная*, — знание, следовательно, как *в самом себе* в-себе-и-для-себя-определенное, и тем самым как *свободная интеллигенция*, постольку знание есть

b) *воля, практический* дух, который первоначально точно так же формален, обладает содержанием *только* как *своим*, непосредственно хочет и освобождает свое определение воли от ее субъективности как односторонней формы своего содержания, так что этот дух

c) как *свободный дух* становится для себя предметным, таким, в котором снята всякая удвоенная односторонность.

§ 444 [259] *

Как теоретический, так и практический дух находятся еще в сфере *субъективного духа* вообще. Их нельзя различать друг от друга как пассивный и активный дух. Субъективный дух есть дух порождающий; но его продукты формальны. Рассматриваемый с *внутренней стороны* продукт теоретического духа есть только его идеальный мир и достижение им абстрактного самоопределения в себе. Правда, практический дух имеет дело только с самоопределениями, со своим собственным, но также еще формальным материалом, следовательно, с ограниченным содержанием, которое сам он и наделяет формой всеобщности. Рассматриваемые с *внешней стороны* его продукты, — поскольку субъективный дух есть единство души и сознания и тем самым *сущая*, сразу и антропологическая, и соответствующая сознанию реальность, — в теоретической области представляют собой *слово*, а в практической (еще не действие и не поступок) — *наслаждение*.

Примечание. Психология, как и логика, относится к числу тех наук, которые в новое время всего меньше извлекли для себя пользы из всеобщего образования духа и из более глубокого понятия о разуме; она все еще находится в весьма скверном состоянии. Правда, в силу направления, которое было дано ей философией Канта, за ней было признано большее значение. Ей придавали даже то значение, что она, и притом в ее *эмпирическом* состоянии, должна дать основу для метафизики, так как эта наука будто бы состоит не в чем ином, как в том, чтобы *эмпирически* постигать и расчленять *факты* человеческого *сознания*, и притом

как *факты* в том их виде, как они *даны*. После того как психология заняла это положение, – причем она смешивается с теми формами духа, которые раскрываются на стадии сознания, а также с антропологией, – в ее собственном состоянии ничего не изменилось, но оно лишь осложнилось тем, что теперь в отношении метафизики и философии вообще, и духа как такового пришлось отказаться от *познания необходимости* того, *что* есть *в-себе-и-для-себя*: от *понятия* и *истины*.

а. Теоретический дух

§ 445 [262] *

Интеллигенция *находит* себя *определенной*; это есть ее видимость, из которой она исходит в своей непосредственности. Но и в качестве *знания* она состоит в том, чтобы найденное полагать как свое собственное. Ее деятельность имеет дело с пустой формой, с тем чтобы *найти* разум; ее целью является то, чтобы ее понятие было *для нее*, т. е. чтобы она была разумом *для себя*, благодаря чему и *содержание* сразу становится для нее разумным. Эта деятельность есть *познавание*. Формальное знание достоверности возвышается — ибо разум есть нечто конкретное — до определенного, сообразного с понятием знания. Ход этого возвышения сам разумен и представляет собой определенный понятием необходимый переход одного определения интеллектуальной деятельности (так называемой *способности* духа) в другое. Опровержение видимости, нахождение разумного, а это и есть познание, исходит из уверенности, т. е. веры интеллигенции в свою способность иметь знание посредством разума — веры в возможность овладеть разумом, в чем и состоит как интеллигенция, так и ее содержание.

Примечание. Различение *интеллигенции* от *воли* часто приобретает тот неправильный смысл, что обе они берутся как неизменные, отделенные друг от друга существования, – как если бы воля могла существовать без интеллигенции, или деятельность интеллигенции могла быть лишена всякого участия в ней воли. Возможность того, что – как это принято говорить – *рассудок* может образоваться без *сердца*, а *сердце* – без *рассудка*, что существуют односторонние безрассудные сердца и бессердечные умы, свидетельствуют во всяком случае лишь о том, что существуют дурные, в самих себе неистинные существования. Но не дело философии принимать за истину такие неистинности наличного

бытия и представления – дурное принимать за природу вещи. – Множество иного рода форм, которыми пользуется интеллигенция, – что она извне получает *впечатления* и *принимает* их в себя, что представления возникают вследствие *воздействия* внешних вещей как причин и т. д. – относится к той стадии развития категорий, которая не является точкой зрения духа и философского рассмотрения.

Наиболее распространенная форма рефлексии состоит в допущении *сил* и *способностей души*, интеллигенции или духа. *Способность* есть, подобно *силе, фиксированная определенность* некоторого *содержания*, представленная как *рефлексия-в-самое-себя*. Правда, *сила* (§ 136) есть *бесконечность* формы, внутреннего и внешнего; но ее существенная *конечность* содержит в себе *безразличие содержания* по отношению к форме (см. там же, примечание). В этом и заключается та чуждая разума сторона, которая этой формой рефлексии и рассмотрением духа как множества *сил* вносится как в него самого, так и в природу. Все, что в его деятельности может быть *различено*, удерживается как *самостоятельная определенность*, и дух превращается, таким образом, в закостенелый механический *агрегат* (Sammlung). При этом совершенно безразлично, будет ли вместо способностей и сил употреблено выражение – *деятельности*. *Изолирование* деятельностей равным образом превращает дух в некий агрегат, и их взаимное отношение между собой рассматривается при этом как внешнее, случайное отношение.

Деятельность интеллигенции как теоретического духа была названа *познаванием* не в *том* смысле, что она, *между прочим*, также и познает, но, *кроме того*, еще и созерцает, представляет, вспоминает, воображает и т. д. Такое рассмотрение ее связано прежде всего с только что подвергнутым нами осуждению изолированием способностей духа; но с этим связан, далее, также и великий вопрос нового времени о том, возможно ли *истинное* познание, т. е. познание *истины*; так что если бы мы признали, что оно невозможно, то нам пришлось бы отказаться и от стремления к нему. Многие стороны, основания и категории, посредством указания на которые внешняя рефлексия бывает склонна преувеличивать значение этого вопроса, найдут свое разрешение в своем месте; чем более внешне проявляет себя при этом рассудок, тем более расплывчатым становится для него простой предмет. Здесь надо рассмотреть то простое понятие познания, которое выступает против слишком общей точки зрения в только что упомянутом вопросе – именно *в вопросе* о

возможности вообще подвергнуть сомнению истинность познания и считать делом произвола, заниматься познанием или отказаться от него. Понятие познания раскрылось для нас как сама интеллигенция, как достоверность разума: действительность интеллигенции *есть* само познание. Отсюда следует, что нелепо говорить об интеллигенции и в то же время признавать, что она может по произволу познавать или не познавать. Но познание является истинным именно постольку, поскольку интеллигенция его осуществляет, т. е. полагает *для себя* его понятие. Это формальное определение имеет свой конкретный смысл в том же, в чем его имеет познание. Моменты его реализующей деятельности суть созерцание, представление, воспоминание и т. д.; эти деятельности не имеют никакого другого имманентного смысла; их цель есть исключительно понятие познания (см. примечание к § 445). Только если они изолируются, возникает условие для представления, что они отчасти могут быть полезны еще и для чего-то другого, кроме познания, отчасти же сами по себе дают удовлетворение, причем обычно восхваляют то наслаждение, которое дает нам деятельность созерцания, воспоминания, фантазии и т. д. И изолированные, т. е. лишенные духа, созерцание, фантазирование и т. д. также могут, конечно, доставлять удовлетворение. Основное определение физической природы составляет внеположность моментов имманентного разума, взятых как внешние друг относительно друга; то же самое в интеллигенции отчасти может быть осуществлено произвольно, отчасти же происходит в ней, поскольку сама она является еще только природной, еще необразованной. Но *истинное удовлетворение* – в этом с нами согласятся все – дает только созерцание, проникнутое рассудком и духом, только разумное представление, порождение продуктов фантазии, проникнутых разумом и изображающих собой идеи и т. д., т. е. только *познающее* созерцание, представление и т. д. То *истинное*, что приписывается такому удовлетворению, заключается в том, что созерцание, представление и т. д. даны налицо не изолированно, но лишь как момент тотальности, как момент самого познания.

α) *Созерцание*

§ 446 [268] *

Дух, который в качестве *души* определен чертами *природы*, в качестве *сознания* существует в отношении к этой определенности как к

внешнему объекту, — а как интеллигенция *сам себя находит* так определенным, — есть 1) смутное движение *в самом себе*, в котором он для самого себя является *как бы вещественным* и обладает всем *материалом* своего знания. Вследствие *непосредственности*, в которой он, таким образом, первоначально существует, он есть безусловно только как *единичный*, в *обыденном смысле этого слова субъективный* дух и потому проявляется как *чувствующий*.

Примечание. Если выше (см. § 339, след.) мы уже имели дело с *чувством* как способом существования души, то *нахождение* себя, или непосредственность, существенно имело там определение природного бытия, или телесности, здесь же оно имеет лишь в *абстрактном* смысле определение непосредственности вообще.

§ 447 [269] *

Форма чувства такова, что хотя оно и представляет собой *определенное* возбуждение, но эта *определенность* проста. Поэтому чувство, даже в том случае, если его содержание является наиболее созревшим и истинным, имеет форму случайной обособленности, не говоря уже о том, что его содержание может быть в равной мере до крайности скудным и неистинным.

Примечание. То, что дух в своем чувстве имеет *материал* своих представлений есть весьма общераспространенное предположение, обычно делаемое, однако, в смысле, противоположном тому, который оно имеет здесь. В противоположность простоте чувства обыкновенно выдвигают как нечто первоначальное *суждение* вообще – различение сознания на субъект и объект, – в соответствии с этим и определенность ощущения выводится затем из *самостоятельного* внешнего или внутреннего *предмета*. Здесь в истине духа эта его идеализму противоположная установка *сознания* исчезла, и материал чувства положен здесь скорее уже как имманентный духу. В отношении содержания обычный предрассудок состоит в том, *будто* в *чувстве больше содержания*, *чем* в *мышлении*; в особенности решительно утверждают это о моральном и религиозном чувстве. Материал, которым дух является для себя как чувствующий, получил здесь значение в-себе-и-для-себя-сущей определенности разума; поэтому всякое разумное и, говоря определеннее, так же и всякое духовное содержание входит в область чувства. Но форма самостной

единичности, которую дух имеет в чувстве, есть самая низшая и дурная форма, в которой он не может существовать как свободный, как бесконечная всеобщность, – его содержимое и его содержание есть скорее нечто случайное, субъективное, частное. *Развитое*, истинное ощущение есть ощущение образовавшегося духа, который достиг сознания определенных различий, существенных отношений, истинных определений и т. д. и в котором именно это исправленное содержание входит в его чувство, т. е. приобретает эту форму. Чувство есть непосредственная, как бы предлежащая форма, в которой субъективное получает отношение к некоторому данному содержанию; это субъективное реагирует на означенное содержание своим особенным самочувствием, которое, хотя и является, правда, более устойчивым и объемлющим, чем односторонняя точка зрения рассудка, однако, может быть в такой же мере ограниченным и дурным и во всяком случае является формой частного и субъективного. Если кто-либо по поводу чего-либо *ссылается* не на природу или понятие предмета, или по крайней мере на основания – на рассудочную всеобщность, но на свое *чувство*, то ничего другого не остается, как предоставить его самому себе, ибо вследствие этого он отказывается от общения на основе разумности и замыкается в свою субъективность – в *круг своих частных интересов*.

§ 448 [271]

2) При разъятии (Diremtion) этого непосредственного нахождения одним моментом является *внимание*, именно абстрактно-*тождественная* направленность духа в чувстве и во всех других его дальнейших определениях. Без внимания для духа ничего нет; это — деятельное *обращение вовнутрь* (Erinnenmg); момент того, что нечто ему *принадлежит*, но еще как только формальное самоопределение интеллигенции. Другим моментом является то, что против этой внутренней стороны интеллигенция полагает определенность чувства как некоторое *сущее*, однако лишь как *отрицательное*, как абстрактное другое по отношению к ней самой. Тем самым интеллигенция определяет содержание ощущения как *сущее вне себя*, выбрасывает его *в пространство и время*, представляющие собою те *формы*, в которых она является созерцающей. С точки зрения *сознания* материал есть только его предмет, *относительное* другое; но от *духа* он получает разумное определение, согласно которому он есть *другое самого себя* (ср. § 247, 254).

§ 449 [276]

3) Интеллигенция в качестве этого конкретного единства обоих моментов, и притом определенная так, чтобы в этом внешнесущем материале быть обращенной в себя (in sich erinnert) и в своем обращении в себя быть погруженной в бытие вне себя, есть *созерцание*.

§ 450 [279]

На это подлинное вне-себя-бытие, а также на отрицание его интеллигенция в одинаковой мере существенно направляет свое внимание, и в этой своей непосредственности является пробуждением к себе самой, своим *обращением внутрь себя* в этой непосредственности; таково созерцание — эта конкретная сторона и материала, и ее самой, то, что *ей* именно принадлежит; так что ни в этой непосредственности, ни в этом нахождении содержания она более уже не нуждается.

β) *Представление*

§ 451 [280]

Представление как внутренне усвоенное (erinnerte) созерцание есть нечто среднее между интеллигенцией, поскольку она находит себя непосредственно определенной, и ею же в ее свободе, т. е. мышлением. Представление есть *непосредственная принадлежность* (Ihrige) интеллигенции, еще отмеченная односторонней субъективностью, поскольку именно эта ее принадлежность еще обусловлена непосредственностью, но есть еще *бытие* само по себе. Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы непосредственность сделать внутренней, *себя в себе положить созерцающей*, а также снять субъективность внутреннего, в нем самом его же сделать себе чуждым, и в его *собственной внешности быть в самой себе*. Поскольку, однако, деятельность представления начинается с созерцания и с его *уже преднайденного* материала, постольку эта деятельность еще носит на себе черты этого различия, и ее конкретные порождения в ней есть еще *синтезы*, только в мышлении превращающиеся в конкретную имманентность понятия.

αα) *Припоминание*

§ 452 [282]

В качестве созерцания, первоначально имеющего характер припоминания, интеллигенция полагает *содержание чувства* в свое внутреннее, в свои *собственные пространство* и *время*. Таким образом, содержание есть 1) освобожденный от своей первой непосредственности и абстрактной единичности в отношении к другому *образ* в качестве принятого во всеобщность «я». Образ не имеет уже более той полной определенности, которую имеет созерцание; он произволен или случаен, вообще изолирован от внешнего места, времени и непосредственной связи, в которой находилось созерцание.

§ 453 [283] *

2) Образ сам по себе есть нечто преходящее, и интеллигенция сама в качестве внимания есть время и пространство, «когда» и «где» этого образа. Но интеллигенция не есть только сознание и наличное бытие, но как таковая она есть субъект и *в-себе* своих определений. Так, получив в *интеллигенции внутренний характер*, образ оказывается *сохраненным бессознательно*, не существуя уже более как образ.

Примечание. Постижение интеллигенции как такого темного тайника, в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании, с одной стороны, есть всеобщее требование постижения понятия как конкретного – например, требование понять семя так, чтобы оно в *виртуальной* возможности *утвердительно* содержало все *определения*, которые лишь в развитии дерева получают *существование*. Неспособность постигнуть это в себе конкретное и тем не менее остающееся *простым* всеобщее и есть то, что вызвало пустые разговоры о сохранении отдельных представлений в особых *фибрах* и *участках* мозга [67]; различное должно якобы по существу иметь также и обособленное пространственное существование. Семя из определенностей, существующих только в другом, именно в семени плода, приходит к *возвращению* в свою простоту, снова к существованию в-себе-бытия. Но интеллигенция как таковая есть свободное *существование в-себе-бытия*, в своем развитии внутренне приходящего к самому себе.

Поэтому, с другой стороны, интеллигенцию следует понять в качество этого *бессознательного* тайника, т. е. как *существующее* вообще, в котором различное еще не положено как дискретное. И притом это *в-себе* есть первая форма всеобщности, раскрывающаяся в деятельности представления.

§ 454 [284]

3) Такой абстрактно сохраненный образ нуждается для своего наличного бытия и в некотором налично данном созерцании; так называемое *припоминание* в собственном смысле слова есть отнесение образа к созерцанию, и притом в качестве *подведения* непосредственного единичного созерцания под то, что по своей форме является всеобщим, под *представление*, имеющее то же самое содержание; так что интеллигенция в определенном ощущении и соответствующем ему созерцании является внутренней для самой себя, *познает* их как *то, что уже ей принадлежит*, и, поскольку они в то же время являются для нее лишь внутренним образом, знает их теперь так же, как непосредственное содержание созерцания, *подтверждаемое* именно этим созерцанием. Образ, который в тайнике интеллигенции был только ее собственностью, теперь, получая определение внешности, переходит в ее владение. Тем самым он полагается как отличимый от созерцания и отделимый от той простой ночи, в которую он первоначально погружен. Интеллигенция есть, таким образом, сила, имеющая возможность овнешнять свою собственность, и для своего существования в себе она уже не требует более внешнего созерцания. Этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление*, поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией, чтобы и в ней получить свое наличное бытие.

ββ) *Сила воображения*

§ 455 [286] *

1) Деятельная в этом своем владении интеллигенция есть *воспроизводящая сила воображения*, заставляющая образы *подниматься* на

поверхность сознания из собственного внутреннего существа «я», которое и является, таким образом, господствующей над ними силой. Образы в первую очередь *относятся* к внешнему, непосредственному пространству и времени, вместе с которыми они и сохраняются. Однако образ единственно только в субъекте, в котором он сохранен, имеет индивидуальность, связывающую воедино определения его содержания. Его непосредственная, т. е. прежде всего лишь пространственная и временная конкретность, которой он обладает как *единым* в созерцании, напротив, упраздняется. Воспроизведенное содержание, как принадлежащее тождественному с самим собой единству интеллигенции и извлеченное из ее всеобщего тайника, обладает *всеобщим* представлением для *ассоциирующего отношения* образов, т. е. в соответствии со всеми другими обстоятельствами — представлений более абстрактных или более конкретных.

Примечание. Так называемые *законы ассоциации идей* вызвали к себе особенно большой интерес в период расцвета эмпирической психологии, совпадающего с упадком философии. Прежде всего то, что ассоциируется, вовсе не есть *идеи*. Далее, сами эти способы отношения между ними вовсе не *законы* уже по одному тому, что применяется так *много* законов к одному и тому же предмету, что возникает произвол и случайность, т. е. прямая противоположность закона. Дело случая, служит ли связующим началом нечто, имеющее природу образа, или категория рассудка, как-то: равенство и неравенство, основание и следствие и т. д. Течение образов и представлений под действием ассоциирующего воображения есть вообще игра бездумной деятельности представления, в которой определение интеллигенции является еще формальной всеобщностью вообще, а содержание дано в образах. Образ и представление – поскольку мы отвлечемся от приведенного выше более точного определения их формы – по своему содержанию отличаются друг от друга тем, что образ есть чувственно более конкретное представление; представление – его содержание может быть при этом образным или понятием и идей – имеет вообще характер чего-то хотя и принадлежащего к интеллигенции, но по своему содержанию все еще чего-то данного и непосредственного. *Бытие*, то, что интеллигенция *находит себя определенной*, еще присуще представлению, и всеобщность, которую упомянутый материал получает от представления, есть еще абстрактная всеобщность. Представление есть средний термин в умозаключении движения

интеллигенции, – связь *обоих значений отношения к себе*, именно *бытия* и *всеобщности*, которые в сознании определены как объект и субъект. Интеллигенция дополняет *преднайденное* посредством значения всеобщности, а свое собственное, внутреннее – посредством значения бытия, но положенного ею самой. О различии представлений и мыслей сравни: введение, § 20, примечание.

Абстракцию, имеющую место в представляющей деятельности, благодаря чему и порождаются *всеобщие представления* (представления как таковые уже имеют в себе форму всеобщности), часто объясняют как *совпадение* многих *сходных* образов и этим путем хотят понять ее. Чтобы это *совпадение* одного образа с другим не представляло собой совершенной *случайности*, не было чем-то лишенным понятия, для этого следовало бы допустить *силу притяжения* между сходными образами или что-либо подобное; эта сила была бы в то же время и отрицательной силой сглаживания того, что в образах еще остается неодинакового. Такой силой в действительности является сама интеллигенция, тождественное с самим собой «я», посредством припоминания непосредственно сообщающая образам их всеобщность и *подводящая* единичное созерцание под образ, уже сделавшийся внутренним (§ 453).

§ 456 [289]

Поэтому и ассоциацию представлений следует также понимать как *подведение* единичных представлений под *всеобщие*, каковое подведение составляет связь между ними. Но интеллигенция не является в этой ассоциации только всеобщей формой, — напротив, ее внутреннее существо есть *определенная в себе, конкретная* субъективность с собственным содержанием, проистекающим из какого-либо интереса, в-себе-сущего понятия или идеи, поскольку предварительно о таком содержании можно говорить. Интеллигенция есть власть, господствующая над запасом принадлежащих ей образов и представлений и постольку 2) свободное связывание и подведение этого запаса под присущее ей содержание. Итак она, будучи в этом запасе образов и представлений совершенно *определенно* обращена внутрь и включая его в свое данное содержание, есть *фантазия*, *символизирующая*, *аллегоризирующая* или *поэтическая* сила воображения. Эти более или менее конкретные, индивидуализированные образования суть еще синтезы, поскольку тот

материал, в котором субъективное содержание сообщает себе наличное бытие, проистекает из того, что найдено в созерцании.

§ 457 [292] *

Интеллигенция в такой мере развивается в фантазии до самосозерцания, в какой ее собственное содержание, почерпнутое из нее самой, обладает образным существованием. Это порождение ее самосозерцания — субъективно; момент *сущего* еще отсутствует. Но в единстве внутреннего содержимого и материала этого порождения интеллигенция оказывается возвратившейся в такой же мере к тождественному отношению к себе, как и к непосредственности в себе. Выступая как разум, она стремится усвоить себе в самой себе преднайденное непосредственное (§ 445, ср. § 455, примечание), т. е. определить себя как *всеобщее*, и деятельность ее как разума (§ 438) с этого момента точно так же направлена на то, чтобы то, что в ней получило завершение до степени конкретного самосозерцания, определить как сущее, т. е. сделать себя самое *бытием*, превратить себя в *предмет*. Деятельная в этом определении, она *проявляет* себя *вовне*, продуцирует *созерцание* — 3) *фантазия, творящая знаки*.

Примечание. Фантазия есть то средоточие, в котором всеобщее и бытие, собственное и преднайденное, внутреннее и внешнее всецело претворены в одно. Предшествующие синтезы *созерцания*, *припоминания* и т. д. суть соединения тех же моментов; но это синтезы; только в фантазии интеллигенция определена не как неопределенное вместилище и всеобщее, но как единичность, т. е. как конкретная субъективность, в которой отношение ее к себе самой определено в такой же мере в смысле бытия, как и в смысле всеобщности. За такие соединения собственного, или внутреннего, существа духа с тем, что является *созерцаемым*, порождения фантазии признаются всегда и везде; их ближе определенное содержание относится к другим областям. Здесь эту внутреннюю мастерскую духа следует рассматривать лишь с точки зрения указанных выше абстрактных моментов. Как деятельность этого объединения, фантазия есть разум, но только *формальный* разум, поскольку *содержание* фантазии как таковое является безразличным; напротив, разум как таковой и свое *содержание* определяет до *истины*.

Особенно следует отметить также и то, что, поскольку фантазия доводит свое внутреннее содержание до образа и созерцания и при этом подчеркивается, что она определяет это содержание как *сущее*, постольку не должно показаться странным утверждение, что интеллигенция сама себя делает чем-то *сущим*, превращает себя в *предмет*; ибо она сама есть свое содержимое, а равным образом и данное ею этому содержимому определение. Образ, созданный фантазией, является только в субъективном смысле созерцательным; облекая его в *знак*, она сообщает ему созерцательность в собственном смысле этого слова; в *механической* памяти она в себе самой завершает эту форму *бытия*.

§ 458 [294] *

В этом исходящем из интеллигенции единстве *самостоятельного представления* с некоторым *созерцанием* материя последнего первоначально есть, правда, нечто принятое извне, нечто непосредственное, или данное (например, цвет кокарды и т. п.). Однако *созерцание* имеет в этом тождестве значение не как нечто положительное и представляющее само себя, но лишь как представляющее собой *нечто другое*. Оно есть образ, который принял в себя *самостоятельное* представление интеллигенции как душу, как свое *значение*. Это созерцание есть *знак*.

Примечание. Знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе; – *пирамида*, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа. *Знак* отличен от *символа*: последний есть некоторое созерцание, *собственная* определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает; напротив, когда речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего. В качестве *обозначающей* интеллигенция обнаруживает поэтому бóльшую свободу и власть при пользовании созерцанием, чем в качестве символизирующей.

Обычно *знак* и *язык* рассматривают в психологии или в логике в качестве *приложения*, причем не обращают никакого внимания на их необходимость и их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции. Истинное место знака есть указанное для него выше, а именно то, что интеллигенция, – которая как созерцающая сама порождает форму

времени и пространства, в отношении же к чувственному содержанию является принимающей его в себя и из этого материала образующей для себя представления, – теперь дает из себя своим самостоятельным представлениям определенное наличное бытие, заполненное пространство и время, и пользуется созерцанием *как своим*, уничтожает его непосредственное и своеобразное содержание и дает ему как его значение и его душу другое содержание. Эта создающая знак деятельность может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью припоминания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с припоминанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками.

§ 459 [295] *

Созерцание, как непосредственное, представляя собой первоначально нечто данное и пространственное, приобретает, будучи употреблено в качестве знака, существенное определение обладать бытием лишь в качестве снятого. Интеллигенция есть эта его отрицательность; таким образом, более истинная форма созерцания, являющаяся знаком, есть наличное бытие во *времени*, — исчезновение наличного бытия в то самое время, как оно есть, — и по своей дальнейшей внешней, психической определенности, некоторая из интеллигенции, из ее собственной (антропологической) природности проистекающая *положенность*, *звук*, осуществленное обнаружение вовне внутреннего существа, заявляющего о себе. Звук, получающий для определенных представлений дальнейшее расчленение — *речь* и ее система, *язык*, дает ощущениям, созерцаниям, представлениям второе существование, более высокое, чем их непосредственное наличное бытие, вообще дает им такое существование, которое имеет значение в *сфере представления*.

Примечание. Язык рассматривается здесь только со стороны своей своеобразной определенности как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии. Если бы о языке нужно было говорить конкретным образом, то в отношении к его *материалу* (словесному составу) следовало бы вернуться к антропологической, точнее, психофизиологической (§ 401) точке зрения, а по отношению к его *форме* (грамматике) предвосхитить точку

зрения рассудка. По отношению к *элементарному материалу* языка, с одной стороны, представление утратило значение простой случайности, а с другой – и принцип подражания был ограничен своим скромным объектом – именно звучащими предметами. Правда, приходится и теперь слышать восхваления немецкого языка за его богатство ввиду большого количества особых выражений, которыми он обладает для таких особых звуков, как, например, шум, жужжание, треск и т. д. (Rauschen, Sausen, Knarren); таких выражений накопилось, быть может, больше сотни; мгновенное настроение создает при соответствующем случае еще и новые. Однако такое изобилие выражений в сфере чувственного и незначительного нельзя относить к тому, что должно составлять богатство развитого языка. Собственно элементарное само основывается не столько на символике, относящейся к внешним объектам, сколько на символике внутренней, именно на антропологической артикуляции, как бы на некоторого рода *жесте* телесного речевыражения. На этом пути для всякой гласной и согласной, как и для их более абстрактных элементов (движение губ, нёба и языка), а затем также и для их сочетаний старались отыскать особо присущее им значение. Однако эти бессознательные и слабые зачатки модифицируются затем дальнейшими моментами, – как внешними условиями, так и потребностями образования, – видоизменяются до незаметности и незначительности по существу тем, что как чувственные созерцания они сами низводятся до роли знаков, вследствие чего их первоначальное значение затемняется и уничтожается.

Формальная сторона языка есть, однако, дело рассудка, который запечатлевает в нем свои категории; этот логический инстинкт порождает их грамматическую сторону. Изучение языков, которые сохранили свою первоначальную природу и основательное изучение которых начато только в новое время, показало, что они обладают весьма детально развитой грамматикой и выражают различия, отсутствующие или стертые в языках более развитых народов. Язык наиболее культурных народов имеет по-видимому, менее совершенную грамматику, и тот же язык на низшей стадии культуры народа имеет более совершенную грамматику, чем на стадии более высокой его образованности. Ср. сочинение г-на *В. фон Гумбольдта* [69] «О двойственном числе», I. 10, 11.

Характеризуя звуковой язык как первоначальный, можно упомянуть здесь, хотя бы только мимоходом, также и о *языке письменном*;

он представляет собой дальнейшее развитие в *особой* области языка, прибегающего к помощи внешнепрактической деятельности. Язык графический переходит в сферу непосредственного пространственного созерцания, из которого он заимствует свои знаки (§ 454) и в котором он их порождает. Точнее говоря, *иероглифическое письмо* обозначает *представления* посредством пространственных фигур, тогда как *письмо буквенное*, напротив, обозначает *звуки*, которые уже сами являются знаками. Это письмо состоит поэтому из знаков других знаков, и притом так, что оно разлагает конкретные знаки звукового языка, слова, на их простые элементы, и уже эти элементы обозначает. *Лейбница* привлекала идея в совершенстве разработанного графического языка, созданного по иероглифическому способу, что, частично правда, имеет место и при буквенном письме (как и в наших знаках чисел, планет, химических веществ и т. п.); он считал его весьма желательным в качестве всеобщего языка для сношений между собой народов, и особенно ученых. Следует предполагать, однако, что общение народов (которое, быть может, происходило уже в Финикии и в настоящее время происходит в Кантоне, см. Путешествия *Макартнея* [70] из Стаунтона) вызвало скорее потребность в буквенном письме и возникновение именно этого последнего. Да и вообще нельзя мыслить себе единого всеобъемлющего *готового* иероглифического письма. Чувственные предметы допускают, правда, фиксированные знаки, но по отношению к знакам духовной сферы ход образования мыслей, прогрессирующее логическое развитие влекут за собой изменение воззрения на внутренние отношения мыслей и тем самым на их природу, так что в связи с этим потребовалось бы другое иероглифическое определение знаков. В самом деле, ведь и знаки чувственно воспринимаемых предметов, их наименования в звуковом языке часто меняются, как, например, относительно предметов химии и минералогии. Когда забыли, что представляют собой имена как таковые, а именно, что сами по себе они есть *лишенные всякого смысла внешности*, лишь в качестве *знаков* приобретающие известное значение, – тогда вместо настоящих имен стали требовать выражения своего рода дефиниций. Эти дефиниции в свою очередь зачастую образовывали произвольно и случайно, и тогда стало изменяться и обозначение, т. е. только связь знаков родового определения или других свойств, долженствующих быть характерными, в зависимости от различия взгляда на этот род или какое-либо другое свойство, долженствующее иметь спец-

ифическое значение. Только застойности китайской духовной жизни подходит иероглифический язык этого народа. Этот род книжного языка, кроме того, может быть уделом лишь незначительной части народа, считающей себя исключительной носительницей духовной культуры.

Выработка звукового языка находится в теснейшей связи с привычкой буквенного письма, посредством которого звуковой язык только и получает определенность и чистоту своей артикуляции. Известно несовершенство звукового языка китайцев; масса их слов имеет много совершенно различных значений – до десяти и даже до двадцати, так что при разговоре различие отмечается лишь ударением, интенсивностью, тихим произношением или криком. Европейцы, начинающие изучать китайский язык до того, как они усвоят себе все эти абсурдные тонкости акцентирования, впадают в самые смешные недоразумения. Совершенство заключается здесь в контрасте к правилу parler sans accent [71], что в Европе справедливо требуется от культурной речи. Вследствие влияния иероглифического способа письма китайскому звуковому языку не хватает объективной определенности, приобретаемой в артикуляции при помощи буквенного письма.

Буквенное письмо в себе и для себя является более соответствующим требованиям интеллигенции; в нем *слово* – наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений – доведение до сознания – сделано предметом рефлексии. В этой работе интеллигенции над словом оно подвергается анализу, т. е, эта выработка знаков сводится к ее простым, немногим элементам (первоначальным жестам артикуляции). Эти элементы представляют собой чувственную сторону речи, приведенную к форме всеобщности и этим элементарным способом достигающую в то же время полной определенности и чистоты. Буквенное письмо сохраняет за собой тем самым также и то преимущество звукового языка, что в нем, как и в звуковом языке, представления имеют соответствующие им имена. Имя есть простой знак для подлинного, т. е. *простого*, не разложимого на свои определения и не сложенного из них, представления. Иероглифический знак возникает не из непосредственного анализа чувственных знаков, подобно буквенному письму, но из предшествующего анализа представлений. Отсюда легко приходят затем к мысли, что все представления могут быть сводимы к их элементам, к простым логическим определениям, так что из избранных для этой цели элементарных знаков (как у китайских гуа – простая

прямая и на две части разделенная черта) через их соединение и мог образоваться язык иероглифов. Этот факт аналитического обозначения представлений в иероглифическом письме, побудивший *Лейбница* признать это письмо более совершенным, чем письмо буквенное, скорее представляет собой то, что противоречит основной потребности языка вообще, имени – потребности иметь для непосредственного представления, – которое, как бы богато ни было заключенное в нем содержание, для духа в имени является простым, – также и простой непосредственный знак. Этот знак сам по себе не дает повода для мышления и должен лишь обозначать и чувственно представлять простое представление как таковое. И не только интеллигенция, *действующая посредством представлений*, делает это, задерживаясь на простых представлениях или снова образуя их из абстрактных моментов, на которые они были разложены; но и *мышление* также резюмирует в форме простой мысли конкретное содержание анализа, в котором содержание стало соединением многих определений. И для той, и для другой способности есть потребность иметь также и такие, в смысле их значения, простые знаки, которые состоят из многих букв или слогов и, будучи на них расчлененными, все же не представляют собой соединения многих представлений.

Сказанное составляет основное определение для решения вопроса о ценности книжных языков. Затем обнаруживается также, что в иероглифическом письме отношения конкретных духовных представлений по необходимости должны быть спутанными и смутными, и, кроме того, их анализ, ближайшие продукты которого в свою очередь подлежат дальнейшему анализу, оказывается возможным весьма многообразным и видоизменяющимся способом. Каждое отклонение в анализе могло бы привести тогда к другому образованию имени, выраженному в письме, подобно тому, как в новейшее время, о чем уже было сказано выше, даже в сфере чувственного, соляная кислота по-разному изменяла свое название. Иероглифический письменный язык требовал столь же застойной философии, какой является культура китайцев вообще.

Из сказанного также следует, что самый способ, каким мы научаемся читать и писать по буквенному письму, следует рассматривать как еще недостаточно оцененное, бесконечное образовательное средство, поскольку оно влечет внимание духа от чувственно конкретного к более формальному – к звучащему слову и его абстрактным элементам – и тем самым делает нечто весьма существенное для обоснования и расчищения почвы внутреннего в субъекте.

Достигнутая привычка впоследствии уничтожает своеобразность буквенного письма – как обходного пути в интересах зрения – через слышимость, также приводящую к представлениям, превращая, таким образом, это буквенное письмо для нас в иероглифическое, так что нам при пользовании им не нужно иметь перед собой в сознании посредничества звуков; напротив, люди, которые не имеют привычки к чтению, произносят прочитанное вслух, чтобы понять его в его звуках. Если не считать этого навыка, превращающего буквенное письмо в иероглифы и остающегося в силе как способность к абстракции, приобретенной первым упражнением, иероглифическое чтение само по себе есть глухое чтение и немое письмо. Слышимое или временное, и видимое или пространственное, имеют, правда, каждое свою собственную основу, первоначально одинакового значения с другой; но у буквенного письма есть только одна основа и к тому же в том правильном соотношении, что видимый язык относится к звучащему только как знак; интеллигенция обнаруживается непосредственно и безусловно при содействии речи. Опосредствование представлений через нечувственную сторону звуков обнаруживается затем в своеобразно существенных чертах в последующем переходе от деятельности *представления* к *мышлению* – в *памяти*.

§ 460 [301]

Имя, как сочетание продуцированного интеллигенцией созерцания с его значением, является прежде всего *единичным* преходящим продуктом и сочетанием представления как чего-то внутреннего с созерцанием как чем-то внешним, и потому само есть нечто *внешнее*. Припоминание этой внешности и есть *память*.

γγ) *Память*

§ 461 [301]

Интеллигенция как *память* по отношению к созерцанию *слова* проходит те же самые деятельности припоминания, как и представление вообще по отношению к первому непосредственному созерцанию (§ 451 и сл.). 1) Делая каждое сочетание, которое есть знак, своим, интеллиген-

ция посредством этого припоминания возвышает *единичную* связь до *всеобщей*, т. е. до постоянной связи, в которой имя и значение связаны для нее объективно, и превращает созерцание, чем имя первоначально является, в *представление*; так что содержание, значение и знак, будучи отождествлены, составляют одно представление, и деятельность представления в своем внутреннем характере является конкретной, а содержание обнаруживается как наличное бытие, память, *удерживающая* наименование.

§ 462 [302] *

Имя есть, таким образом, *предмет*, как он существует в *области представления* и в ней имеет значимость. 2) *Воспроизводящая* память имеет и познает в имени предмет и вместе с предметом — имя, без созерцания и образа. Имя как *существование* содержания в интеллигенции есть *внешность* ее самой в ней самой, и *припоминание* имени как порожденного ею созерцания вместе с тем ее *овнешнение*, в котором она полагает себя в пределах самой себя. Ассоциация отдельных имен заключается в значении определений ощущающей, представляющей или мыслящей интеллигенции, ряды которых она пробегает в самой себе как ощущающей и т. д.

Примечание. При произнесении имени «лев» мы не нуждаемся ни в созерцании того животного, ни даже в его образе, но его имя, поскольку мы его *понимаем*, есть безóбразное, простое представление. Мы *мыслим* посредством имен.

Вновь возродившаяся некоторое время тому назад и справедливо снова позабытая *мнемоника* древних состоит в том, чтобы имена превращать в образы и тем самым память снова низводить до степени силы воображения. Место *силы* памяти занимает закрепленная в силе воображения, пребывающая таблица (bleiben – des Tableau) ряда образов, к которой присоединяется затем подлежащий изучению рассказ – последовательный ряд представлений в нем. При разнородности содержания этих представлений и упомянутых перманентных образов, равно как и вследствие той скорости, с которой должно происходить это сочетание тех и других, оно должно осуществляться только посредством пустых, лишенных смысла, совершенно случайных связей. Мало того, что дух подвергается здесь пытке заниматься всякого рода бессмыслицей; за-

тверженное таким образом наизусть именно вследствие этого скорее и забывается. Кроме того, одна и та же таблица применяется здесь к заучиванию и всякого другого ряда представлений, и потому представления, связанные с нею ранее, снова стираются в памяти. То, что запечатлено мнемонически, не воспроизводится и не пересказывается *наизусть*, т. е. *изнутри* вовне, из глубокого тайника нашего «я», как то, что удержано памятью, но только считывается, так сказать, с таблицы силы воображения. Мнемоника находится в связи с обычными предрассудками, которые связаны с памятью в ее отношении к силе воображения, именно будто последняя есть более высокая и более духовная деятельность, чем память. Память, скорее, имеет дело уже не с *образом*, заимствованным из непосредственной, недуховной определенности интеллигенции, из созерцания, но с тем наличным бытием, которое является продуктом самой интеллигенции, с таким *заученным наизусть*, которое остается заключенным в сферу, обращенную внутрь интеллигенции и только *внутри ее самой* составляет ее внешнюю, существующую сторону.

§ 463 [304] *

3) Поскольку связь имен заключается в значении, постольку сочетание их с бытием как с именем есть еще только синтез, и интеллигенция в этой своей внешности еще не вернулась просто в себя. Но интеллигенция есть всеобщее, есть простая истина своих особенных овнешнений, и ее последовательно проведенное усвоение есть снятие упомянутого различия значения и имени; это высшее обращение деятельности представления внутрь есть высшее овнешнение ее, в котором она как *бытие* полагает для себя всеобщее пространство имен как таковых, т. е. лишенных смысла слов. «Я», это абстрактное бытие, является как субъективность в то же время властью над различными именами, пустым *обручем*, скрепляющим в себе целые ряды их, удерживая их в прочном порядке. Поскольку имена и их ряды являются только *сущими*, и интеллигенция в себе есть здесь само это бытие их, постольку она есть эта власть, как *совершенно абстрактная субъективность, — память,* называемая *механической* ввиду совершенной внешности, в которой звенья таких рядов находятся в отношении друг к другу, а также потому, что сама она есть эта, хотя и субъективная, внешность (§ 195).

Примечание. Какую-нибудь статью, как известно, только тогда знаешь действительно наизусть, если со словами не связываешь никакого

смысла. Произнесение вслух такого заученного наизусть материала само собой происходит поэтому без всякого ударения. Правильное ударение, которое сюда вносится, касается смысла. Значение, представление, которые при этом привлекаются к делу, нарушают механическую связь и потому легко сбивают пересказ. Способность заучивать наизусть ряды слов, связь которых не имеет никакого смысла, или самих по себе бессмысленных (ряд собственных имен), потому столь удивительна, что дух по самому существу своему состоит в том, чтобы быть *у самого себя*, здесь же он как бы *в самом себе* овнешнен, и его деятельность есть как бы механизм. Но дух остается *у себя* лишь как *единство субъективности* и *объективности*; здесь же, поскольку он в созерцании существует как внешнее, причем *находит* для себя определения и в представлении *это преднайденное* погружает в себя и превращает в свое, постольку он в самом себе как память делает себя чем-то внешним, так что то, что принадлежит ему самому, выступает как открывающееся в процессе нахождения. Один из моментов мышления, *объективность*, положен здесь как качество интеллигенции в ней самой. Легко понять память как механическую, как деятельность того, что лишено смысла, причем она будет находить тогда оправдание лишь в приносимой ею пользе или, быть может, в необходимости ее для других целей и деятельностей духа. Но тогда будет упущено из внимания ее подлинное значение, которое она имеет в сфере духа.

§ 464 [305] *

Сущее как имя нуждается в *другом*, в *значении* представляющей интеллигенции, чтобы быть предметом, истинной объективностью. Интеллигенция как механическая память есть в своем единстве упомянутая внешняя объективность и *значение*. Она *положена*, таким образом, как *существование* этого тождества, другими словами, она деятельна *для себя* как такое тождество, каким она как разум является *в себе*. *Память* является, таким образом, переходом в деятельность *мысли*, не имеющей уже более никакого самостоятельного *значения*, т. е. чем-то таким, от объективности чего не отличается уже и субъективное, равно как и эта внутренняя природа в ней самой есть нечто *сущее*.

Примечание. Уже наш язык высоко ставит *память* (Gedächtnis), о которой вошло в предрассудок говорить пренебрежительно, указы-

вая на ее непосредственное родство с мыслью (Gedanken). Юноши не случайно располагают лучшей памятью, чем старики, и свою память упражняют не ради одной только практической пользы; но они потому имеют хорошую память, что еще мало размышляют. Они намеренно или ненамеренно упражняют ее, чтобы выровнять почву их внутреннего существа для чистого бытия, для чистого пространства, в котором предмет, в-себе-сущее содержание, мог бы без всякой противоположности к субъективной внутренней природе проявляться и раскрываться. В молодости настоящий талант обыкновенно бывает соединен с хорошей памятью. Но подобного рода эмпирические данные нисколько не способствуют тому, чтобы познать то, что память есть в себе. Один из действительно самых трудных пунктов в учении о духе, в систематизировании интеллигенции, остававшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, а также в выяснении ее органической связи с мышлением. Память как таковая сама есть только внешний способ, односторонний момент *существования* мышления. Переход к мышлению есть для нас или в себе тождество разума и способа существования; это тождество обусловливает то, что разум начинает существовать теперь в субъекте как его деятельность. Эта деятельность есть *мышление*.

γ) *Мышление*

§ 465 [306]

Интеллигенция есть *способность узнавания*, она *познает* некоторое созерцание, поскольку это последнее уже раньше ей принадлежало (§454), — далее, в имени она познает предмет (§462); но при этом *ее* всеобщее существует для нее в двояком значении — всеобщего как такого и всеобщего как непосредственного, или сущего, и тем самым как истинное всеобщее, представляющее собой единство, возвышающееся в качестве такового над своим другим, над бытием. Таким образом, интеллигенция является *для себя* познающей *самое себя*; — *в себе самой всеобщим*: *ее* продукт, *мысль*, есть предмет, простое тождество субъективного и объективного; она знает, что то, что *мыслится*, *есть*, и что то, что *есть*, *есть* постольку, поскольку оно есть мысль (ср. § 5, 21) — есть *для себя*; *мышление* интеллигенции состоит в том, чтобы *иметь мысли*; они существуют как ее содержание и предмет.

§ 466 [307]

Однако и мыслящее познание в начале также *формально*; всеобщность и ее бытие есть простая субъективность интеллигенции. Мысли не являются, таким образом, определенными в себе и для себя, и представления, получившие внутренний характер мышления, постольку представляют собой только данное содержание.

§ 467 [308] *

По отношению к этому содержанию α) формально тождественный *рассудок* есть та способность, которая припоминаемые представления перерабатывает в роды, виды, законы, силы и т. д., вообще в категории, в том смысле, что материал познания впервые только в этих формах мысли получает истину своего бытия. Как бесконечная в себе отрицательность, мышление есть β) по существу *разобщение — суждение*, которое не растворяет, однако, понятия в прежнюю противоположность всеобщности и бытия, но различает его соответственно присущим самому понятию связям, и γ) мышление снимает определенность формы и полагает в то же время тождество различий — *формальный разум, умозаключающий рассудок*. Интеллигенция *познает* в качестве мыслящей, и при этом α) если рассудок объясняет единичное *из своих* всеобщностей (категорий), то он называется *понимающим*; β) если он *объясняет* это единичное *как* всеобщее (род, вид) в суждении, то в этих формах *содержание* является как данное; γ) но в *умозаключении* он из себя *определяет содержание*, снимая упомянутое различие по форме. Вместе с усмотрением необходимости исчезает и последняя непосредственность, еще присущая формальному мышлению.

Примечание. В *логике* мы имеем дело с мышлением, как оно есть еще только *в себе*, и разум развивается здесь в этой свободной от всех противоположностей стихии. В *сознании* мышление точно так же выступает как некоторая ступень (см. § 437, примечание). Здесь разум выступает перед нами как истина противоположности – так, как он сам определил себя в пределах духа. Мышление потому все снова выступает в этих различных частях науки, что эти части различаются только элементом и формой противоположности, мышление же есть единый центр, в который, как в свою истину, возвращаются противоположности.

§ 468 [310]

Интеллигенция, усваивающая себе в качестве теоретической интеллигенции непосредственную определенность, после окончательного *вступления во владение* оказывается теперь в обладании своей *собственностью*. Посредством последнего отрицания непосредственности интеллигенция полагает в себе, что содержание *для нее* определено ею же самой. Мышление как свободное понятие отныне свободно и по *содержанию*. Интеллигенция, знающая себя как определяющий принцип содержания, которое в такой же мере принадлежит ей, в какой оно определено как сущее, есть *воля*.

b. Практический дух

§ 469 [311] *

Дух как воля знает себя как заключающий себя в самом себе и себя из себя наполняющий. Это наполненное *для-себя-бытие*, или *единичность*, составляет сторону существования или *реальность идеи* духа; в качестве воли дух вступает в действительность, в качестве знания он находится на почве всеобщности понятия. Как самой себе дающая содержание, воля есть *у себя, свободна* вообще; это ее определенное понятие. Ее конечность состоит в том *формализме*, что ее наполненность через самое себя есть сначала только *абстрактная* определенность, *принадлежащая ей* вообще, но еще не отождествленная с развитым *разумом*. Определение *в себе* сущей воли состоит в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, состоящую в том, чтобы наполнить себя своим собственным понятием, т. е. сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью, как и своим наличным бытием. Это понятие — свобода — в сущности имеет значение только как мышление; путь, по которому воля превращает себя в *объективный* дух, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, дать себе такое содержание, которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая.

Примечание. Истинная свобода как нравственность есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание существует,

однако, только в мышлении и посредством мышления. Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т. д.

§ 470 [313]

Практический дух содержит в себе прежде всего в качестве формальной или непосредственной воли двойное *долженствование*, — состоящее 1) в противоположности определенности, положенной самой волей, к снова вступающей при этом в силу *непосредственной* определенности, к ее *наличному бытию* и *состоянию*, — что в то же время развивается в сознании до отношения к внешним объектам; 2) упомянутое первое самоопределение, само будучи непосредственным, первоначально не является еще поднятым до всеобщности мышления, составляющей поэтому *в себе долженствование* по отношению к только что упомянутому самоопределению как со стороны формы, так и со стороны содержания; — противоположность, сначала существующую только для нас.

α) *Практическое чувство*

§ 471 [313] *

Практический дух первоначально имеет в себе свое самоопределение непосредственным образом, следовательно, *формально*, так что он *находит себя* как *единичность*, определенную в *своей* внутренней природе. Таким образом, он является *практическим чувством*. В этом чувстве дух, так как *в себе* он есть простая, тождественная с разумом субъективность, конечно, обладает содержанием разума, но лишь как *непосредственно единичным* и тем самым как *природным, случайным* и *субъективным* содержанием, которое в такой же мере определяет себя из частности потребностей, мнения и т. д. и из субъективности, полагающей себя для себя наперекор всеобщему, в каковой он в себе может быть соответственным разуму.

Примечание. Когда апеллируют к *чувству* права и моральности, а также и к религиозному чувству, которое человек носит в себе, к его благожелательным склонностям и т. д., вообще к его *сердцу*, т. е. к субъекту, поскольку в нем объединены все разнообразные практические чувства,

– то это 1) имеет тот правильный смысл, что эти определения суть его *собственные имманентные* определения; 2) и затем, поскольку чувство противоположно *рассудку*, также тот смысл, что по отношению к односторонним абстракциям рассудка чувство *может* быть *тотальностью*. Но в такой же мере чувство *может* быть и *односторонним*, несущественным, дурным. *Разумное*, которое в качестве мыслительного существует в форме разумности, представляет собой то же самое содержание, которым обладает и *доброе* практическое чувство, но только в его всеобщности и необходимости, в его объективности и истине.

Вот почему, с одной стороны, *нелепо* думать, будто с переходом от чувства к праву и долгу теряется что-нибудь в отношении содержания и высокой ценности; этот переход, напротив, впервые поднимает чувство до его истины. Столь же нелепо считать интеллигенцию чем-то излишним и даже вредны для чувства, сердца и воли; истина, и – что то же самое – действительная разумность сердца и воли, может заключаться единственно только во *всеобщности* интеллигенции, а не в единичности чувства как такового. Если чувства истинны, то они являются таковыми вследствие своей определенности, т. е. своего содержания, а это последнее только в такой мере истинно, в какой оно внутренне всеобще, иными словами, имеет своим источником мыслящий дух. Для рассудка трудность состоит в том, чтобы освободиться от того разделения, которое он однажды по своему произволу допустил между душевными способностями, чувством и мыслящим духом, и прийти к представлению, что в человеке существует только один-единый разум в чувстве, воле и мышлении. В связи с этим наталкиваются на трудность в том, что идеи, принадлежащие исключительно мыслящему духу, – бог, право, нравственность, – могут быть также предметом *чувства*. Но чувство есть не что иное, как форма непосредственной своеобразной единичности субъекта, в которую может быть вложено как только что упомянутое содержание, так и всякое другое объективное содержание, которому сознание также приписывает предметность.

С другой стороны, весьма *сомнительно* и даже, более того, неправильно придерживаться чувства и сердца вопреки разумности мысли – права, долга, закона, – потому что то, чем чувство и сердце обладают в *большей* мере, чем разумность мысли, есть только особая субъективность, только нечто суетное и произвольное. На том же основании неуместно при научном рассмотрении чувств обращать внимание на что-

либо иное, кроме их *формы*, и рассматривать их содержание, ибо это последнее в качестве мыслительного представляет собой скорее самоопределения духа в их всеобщности и необходимости, т. е. правá и обязанности. Для специального рассмотрения практических чувств, а также и склонностей остаются только себялюбивые, дурные и злые чувства и склонности, ибо только они относятся к единичности, отстаивающей себя наперекор всеобщему; их содержание противоположно содержанию прав и обязанностей; но именно вследствие этого они только по противоположности с последними получают свою ближайшую определенность.

§ 472 [315] *

Практическое чувство содержит в себе *долженствование*, свое самоопределение как *в себе* сущее, *отнесенное* к *сущей* единичности, которая имеет значение лишь в своей соразмерности с упомянутым самоопределением. Так как обоим в этой их непосредственности недостает еще объективного определения, то это отношение *потребности* к наличному бытию есть совершенно субъективное и поверхностное *чувство приятного* или *неприятного*.

Примечание. Удовольствие, радость, боль и т. д., стыд, раскаяние, удовлетворение и т. д. представляют собой частично только видоизменения формального практического чувства вообще, частично же отличаются друг от друга по своему содержанию, составляющему определенность долженствования.

Знаменитый вопрос *о первоисточнике зла* в мире возникает – по крайней мере поскольку под злом понимаются ближайшим образом неприятное и *боль* – на этой стадии формального практического. Зло есть не что иное, как несоответствие между *бытием* и *долженствованием*. Это долженствование имеет много значений, и так как случайные *цели* равным образом имеют форму должного, то их бесконечно много. По отношению к ним зло есть только то право, которое осуществляется в отношении суетности и ничтожности их воображаемого значения. Они уже сами по себе есть зло. Конечность жизни и духа входит в их *суждение*, в котором они обособленное от них другое содержат в себе одновременно как свое отрицание и таким образом выступают как то противоречие, которое называется злом. В мертвом нет ни зла, ни боли,

ибо в неорганической природе понятие не выступает наперекор своему наличному бытию и в своем различии от него не остается одновременно его субъектом. В жизни и еще более в духе, напротив, существует это имманентное различение и тем самым приобретает силу *долженствование*; и эта отрицательность, субъективность, «я», свобода суть принципы зла и страдания. Яков *Бёме* рассматривал «*яйность*» (Ichheit) как *страдание* и *мучение* и в то же время как *источник* природы и духа.

β) *Влечение и произвол*

§ 473 [318]

Практическое *долженствование* есть *реальное* суждение. *Непосредственная*, лишь *преднайденная* соразмерность *сущей* определенности с потребностью есть для *само*определения воли некоторое отрицание и несоразмерна этому самоопределению. Для того чтобы воля, т. е. *в себе* сущее единство всеобщности и определенности, удовлетворяла себя, т.е. была бы *для себя*, — для этого *соразмерность* ее внутреннего определения с ее наличным бытием *должна* быть положена ею самой. Воля со стороны формы своего содержания является ближайшим образом еще *природной* волей, и в качестве непосредственно тождественной со своей определенностью — *влечением* и *склонностью*; — поскольку же тотальность практического духа влагается в какое-либо одно из *многих ограниченных* определений, положенных вместе с противоположностью вообще, постольку [она есть] *страсть*.

§ 474 [319] *

Склонности и страсти имеют своим содержанием те же определения, как и практические чувства, и соответственно они, с одной стороны, имеют своей основой разумную природу духа, с другой же, как еще принадлежащие субъективной, единичной воле, отягощены случайностью и как особенные кажутся относящимися как к индивидууму, так и друг к другу внешним образом и в силу несвободной необходимости.

Примечание. Страсть в своем определении содержит то, что она ограничена *особенностью* определения воли, в которую погружается вся субъективность индивидуума, каким бы ни было вообще само со-

держание упомянутого определения. Из-за этой формальной природы страсть не является ни доброй, ни злой; эта форма выражает лишь то, что субъект весь жизненный интерес своего духа, таланта, характера, наслаждения вложил в единое содержание. Без страсти никогда не было и не может быть совершенно ничего великого. Только мертвая, а весьма часто лицемерная мораль выступает против формы страсти как таковой.

Но относительно склонностей непосредственно ставится вопрос, какие из них являются *добрыми* и какие *злыми*, – а также до какой *степени* добрые остаются добрыми, – и поскольку по отношению друг к другу они являются особенными и их много, то ка́к они, ибо все они, разумеется, находятся в одном субъекте и, как показывает опыт, их всех нельзя удовлетворить, – по меньшей мере должны ограничивать друг друга. С этим множеством влечений и склонностей дело сначала обстоит так же, как и с душевными силами, сосредоточием которых должен быть теоретический дух, – сосредоточием, которое увеличивается вместе со *множеством* влечений. *Формальная* разумность влечения и склонности заключается лишь в их общей тенденции не оставаться чем-то субъективным, но быть реализованным посредством деятельности самого субъекта, благодаря которой он снимает свою субъективность. Их подлинная разумность не может обнаружиться в рассмотрении *внешней* рефлексии, предполагающей *самостоятельные* определения природы и *непосредственные* влечения и именно потому лишенной в отношении их единого принципа и конечной цели. Но имманентная рефлексия самого духа состоит в том, чтобы выходить за пределы их *особенности*, как и за пределы их природной *непосредственности*, и сообщать их содержанию разумность и объективность, так что влечения и склонности раскрываются как *необходимые* отношения, как *права* и *обязанности*. Это объектирование обнаруживает их содержание, как и их отношение друг к другу, вообще их истину. Так и *Платон*, отвечая на вопрос, что такое *справедливость* в себе и для себя, с истинным пониманием дела, поскольку он всю природу духа рассматривал с точки зрения *права духа*, считал возможным указать только на *объективную* форму справедливости, именно на устройство *государства* как *нравственной* жизни [76].

Итак, исследование о том, каковы же именно *добрые*, разумные склонности и каково их взаимное подчинение, превращается в выяснение того, какие отношения порождаются духом, поскольку он раз-

вивается как *объективный* дух, – развитие, в котором *содержание* самоопределения теряет случайность и произвольный характер. Рассмотрение влечений, склонностей и страстей с точки зрения их истинного содержания представляет собой поэтому *учение* о правовых, моральных и нравственных *обязанностях*.

§ 475 [321] *

Субъект есть *деятельность* удовлетворения влечений, формальной разумности, а именно перевода из субъективности содержания — которое, поскольку оно субъективно, составляет цель — в объективность, в которой субъект смыкается с самим собой. Поскольку содержание влечения в смысле дела отличается от этой его деятельности, постольку дело, получившее осуществление, содержит в себе момент субъективной единичности и ее деятельности; это и есть *интерес*. Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса.

Примечание. Поступок есть цель субъекта, а также его деятельность, осуществляющая эту цель; только вследствие того, что субъект таким образом присутствует (даже) и в самом бескорыстном поступке, т. е. благодаря его интересу, и существует вообще совершение поступков. Влечениям и страстям, с одной стороны, противопоставляют пустые мечты о счастливой жизни, согласной с природой, в силу чего потребности должны найти себе удовлетворение без той деятельности субъекта, которая активно осуществляет соответствие непосредственного существования субъекта с его внутренними определениями. С другой стороны, им вообще противопоставляется долг ради долга, моральность. Но влечение и страсть есть не что иное, как жизненность субъекта, сообразно которой он сам присутствует в своей цели и ее осуществлении. Нравственное касается содержания, которое как таковое есть нечто *всеобщее*, бездеятельное и осуществляется субъектом. То, что содержание имманентно субъекту, есть его интерес; а то, что оно привлекает всю его действенную субъективность, – страсть.

§ 476 [322]

Воля как мыслящая и в себе свободная отличается от *особенности* влечений и в качестве простой субъективности мышления ставит себя

над их многообразным содержанием; в этом смысле она есть *рефлектирующая* воля.

§ 477 [322]

Такая особенность влечения не есть уже поэтому нечто непосредственное, но лишь *ему*, этому влечению, *принадлежащая* особенность, поскольку оно теснейшим образом с ней смыкается и тем самым сообщает себе определенную единичность и действительность. Влечение находится здесь на стадии *выбора* между склонностями и есть поэтому *произвол*[77].

§ 478 [322]

Воля в качестве произвола свободна *для себя*, поскольку в качестве отрицательности своего только непосредственного самоопределения она рефлектирована в себя. Поскольку, однако, содержание, в котором эта ее формальная всеобщность *завершается* действительностью, не есть еще какое-либо иное содержание, как только содержание влечений и склонностей, постольку воля *действительна* только как *субъективная* и *случайная*. Как *противоречие*, осуществляющееся в обособленности, которая является для воли ничтожной, хотя она находит в ней удовлетворение, от которого она вместе с тем освобождается, воля есть вначале *процесс* рассеяния и снятия некоторой склонности или наслаждения какой-нибудь другой склонностью, а равно и ее удовлетворения, также уже не являющегося таковым; и так до *бесконечности*. Но истиной *особенных* удовлетворений является *всеобщее* удовлетворение, которое мыслящая воля в качестве *счастья* ставит своей целью.

γ) *Счастье*

§ 479 [322]

В этом, силой рефлектирующего мышления порожденном представлении всеобщего удовлетворения влечения, соответственно их особенности, положены *отрицательно* и частично должны быть приносимы в жертву одно другому в интересах упомянутой цели, частично же прямо

ради этой цели — полностью или отчасти. Их взаимное ограничение, с одной стороны, есть смешение количественного и качественного определения. С другой же стороны, поскольку счастье имеет *утвердительное* содержание исключительно во влечениях, в них как раз и заключается решение; субъективное же чувство и прихоть являются решающим моментом в вопросе о том, в чем следует полагать счастье.

§ 480 [323]

Счастье есть только представленная, абстрактная *всеобщность* содержания, которая только еще *должна* быть. Истина же *особенной* определенности, которая в такой же мере *есть*, в какой она *снята*, а также *абстрактной единичности*, произвола, каковая единичность в такой же мере ставит себе целью счастье, в какой она его не ставит, является *всеобщей* определенностью воли в ней самой, т. е. самоопределением ее самой, *свободой*. Произвол есть, таким образом, воля лишь в качестве чистой субъективности, которая потому является одновременно и чистой, и конкретной, что своим содержанием и целью она имеет только упомянутую бесконечную определенность, самое свободу. В этой истине своего самоопределения, в которой понятие и предмет тождественны, воля есть *действительно свободная воля*.

c. Свободный дух

§ 481 [323]

Действительная свободная воля есть единство теоретического и практического духа; *свободная воля*, которая сама *для себя существует в качестве свободной воли*, поскольку формализм — случайность и ограниченность до сих пор рассмотренного практического содержания — снял сам себя. Вследствие снятия опосредствования, которое заключалось в этом формализме, воля есть посредством самой себя положенная *непосредственная единичность*, которая, однако, при этом очищена до степени *всеобщего* определения, до самой свободы. Этим *всеобщим* определением воля обладает в качестве своего предмета и цели, лишь поскольку она себя *мыслит*, знает это свое понятие, представляет собой *волю* как свободную *интеллигенцию*.

§ 482 [324] *

Дух, который знает себя в качестве свободного и желает себя как этот свой предмет, т. е. имеет свою сущность своим определением и целью, — этот дух есть прежде всего разумная воля *вообще*, или идея *в себе*, и потому только *понятие* абсолютного духа. Как *абстрактная* идея, она в свою очередь существует только в *непосредственной* воле, (она) есть поэтому сторона *наличного бытия* разума, *единичная* воля как знание того своего определения, которое составляет ее содержанию и цель и только формальной деятельностью которого она является. Идея проявляется таким образом только в воле, которая есть конечная воля, но представляет собой *деятельность*, состоящую в том, чтобы эту идею развить и полагать ее саморазвивающееся содержание как наличное бытие, каковое в качестве наличного бытия идеи есть *действительность — объективный дух*.

Примечание. Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее *свободы*, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее. Поскольку свободный дух есть *действительный* дух, постольку связанные с ним недоразумения имеют громадные практические последствия, ибо с того момента, когда индивидуумы и народы ввели в круг своего представления абстрактное понятие для-себя-сущей свободы, ничто другое не имеет такой непреодолимой силы именно потому, что свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность. Целые части света, Африка и Восток, не имели этой идеи и не имеют ее до сих пор; греки и римляне, Платон и Аристотель, а также стоики тоже не имели ее; они, напротив, знали, что человек действительно свободен по своему рождению (в качестве афинского, спартанского и т. д. гражданина) или вследствие силы своего характера, благодаря образованию, философии (мудрец свободен, будучи рабом и в цепях). Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум *как таковой* имеет *бесконечную* ценность, поскольку он является предметом и целью любви бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек *в себе* предназначен для высшей свободы. Если в религии как таковой человек знает от-

ношение к абсолютному духу как свою сущность, то в дальнейшем он имеет дело с непосредственным присутствием божественного духа также и в качестве того, который входит в сферу *мирского существования*, – в качестве субстанции государства, семьи и т. д. Эти отношения под влиянием упомянутого духа в такой же мере развиваются и конституируются в соответствии с ним, в какой единичному существу становится присущим нравственный образ мыслей вследствие присутствия в нем этого духа, и индивидуум тогда в сфере своего особого существования, непосредственного ощущения и воления *действительно свободен*.

Если знание об идее, т. е. знание людей о том, что их сущность, цель и предмет есть свобода, является спекулятивным, то сама эта идея как таковая есть действительность людей, не та, которую они, в силу этого, *имеют*, но та, каковой они *суть*. Христианство достигло, например, в лице своих последователей того, что не быть рабами стало для них действительностью. Если бы они были сделаны рабами, если бы решение вопроса об их собственности было предоставлено прихоти, а не законам и судам, то они сочли бы, что субстанция их наличного бытия потерпела ущерб. Это воление свободы не есть уже более влечение, требующее своего удовлетворения, но характер, – духовное сознание, ставшее *бытием*, чуждым всяких влечений. Однако свобода эта, которая заключает в себе содержание и цель свободы, сама прежде всего есть только понятие, принцип духа и сердца, и сама определяет себя к развитию до степени предметности, до степени правовой, нравственной и религиозной, а также и научной действительности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

§ 483 [326]

Объективный дух есть абсолютная идея, но сущая лишь *в себе*; поскольку он тем самым стоит на почве конечности, постольку его действительная разумность сохраняет в себе сторону внешнего проявления. Свободная воля первоначально имеет различия непосредственно в себе, так что свобода является ее *внутренним* определением и целью и относится к *внешней*, уже преднайденной в качестве данной, объективности; а эта последняя расщепляется на антропологическую сторону частных потребностей, т.е. на внешние вещи природы, существующие для сознания, и на отношение одних единичных воль к другим единичным волям, являющимся самосознанием свободы в качестве различных и частных воль, — эта сторона образует внешний материал для наличного бытия воли.

§ 484 [326]

Однако целевая деятельность этой воли состоит в том, чтобы реализовать свое понятие, свободу во внеше-объективной стороне действительности так, чтобы свобода существовала как определенный этой волей мир и воля в нем была бы у себя и сомкнута с самой собою, и тем самым понятие было бы завершено до идеи. Свобода, приобретшая форму действительности некоторого мира, получает *форму необходимости*, субстанциальная связь которой есть система определений свободы, а ее проявляющаяся связь в качестве *мощи* есть *факт признания*, т.е. ее значимость для сознания.

§ 485 [326]

Это единство разумной воли с единичной волей, являющейся непосредственной и своеобразной стихией проявления деятельности первой, составляет простую действительность свободы. Так как свобода и ее содержание принадлежат мышлению и есть нечто *всеобщее* в себе, то

это содержание имеет свою подлинную определенность только в форме всеобщности. Содержание, *положенное* (gesetzt) для сознания интеллигенции в этой форме с определением его как действующей мощи, есть *закон* (das Gesetz); — освобожденное от нечистоты и случайности, которыми оно обладает как в практическом чувстве, так и во влечении, и равным образом не проявляясь уже более в их форме, но в своей всеобщности усвоенное субъективной волей как ее привычка, образ мыслей и характер, — это содержание существует как *нравственное* (Sitte).

§ 486 [327] *

Эта реальность вообще как *наличное бытие* свободной воли есть *право*, которое следует понимать не только как ограниченное юридическое право, но как право, которое обнимает наличное бытие *всех* определений свободы. Эти определения в отношении к *субъективной* воле, в которой они должны и единственно только и могут иметь свое наличное бытие как всеобщие, суть ее *обязанности*, в качестве же привычки и образа мыслей этой субъективной воли они составляют *нравы*. То же самое, что есть право, есть также и обязанность, а то, что есть обязанность, есть и право. Ибо всякое наличное бытие есть право только на основе свободной субстанциальной воли; это и есть то самое содержание, которое в его отношении к воле, различающей себя как субъективная и единичная, есть обязанность. Постольку конечность объективной воли есть видимость различия прав и обязанностей.

Примечание. В сфере явлений право и обязанность *коррелативны* прежде всего в том смысле, что некоторому праву с моей стороны соответствует в *другом* некоторая обязанность. Но соответственно понятию мое право на известную вещь есть не только владение, но в качестве владения известного *лица* оно есть *собственность*, правовое владение; и владеть вещами как *собственностью*, т. е. быть лицом, есть *обязанность*. То, что полагается в отношении явления, в отношении к другому лицу, развивается до обязанности *другого* уважать *мое* право. Вообще *моральная* обязанность во мне как в свободном субъекте есть в то же время право моей субъективной воли, моего образа мыслей. Но в *сфере морали* различие только внутреннего определения воли (образ мыслей, намерение), имеющее свое наличное бытие только во мне и являющееся только субъективной обязанностью, выступает против осуществления

намерения в действительности, вместе с тем обнаруживается случайность и неполнота, составляющие односторонность исключительно моральной точки зрения. В *сфере нравственного* то и другое достигло своей истины, своего абсолютного единства, хотя с такой же необходимостью обязанность и право через *опосредствование* переходят друг в друга и сливаются между собой. *Права* отца семейства над его членами суть в такой же мере *обязанности* в отношении к ним, как и *обязанность* послушания детей есть их *право* стать благодаря воспитанию свободными людьми. Карательное правосудие правительства, его права на управление и т. д., суть в то же время его обязанность наказывать, управлять и т.д., равно как и то, что граждане данного государства исполняют в отношении податей, военной службы и т. д., является их обязанностями и в то же время их правом на охрану их частной собственности и той общей субстанциальной жизни, в которой они коренятся. Все цели общества и государства суть в то же время цели частных лиц; но тот путь опосредствования, через которое их обязанности как результат осуществления их прав и пользования этими правами снова к ним возвращаются, создает видимость отличия, что выражается также и в том способе, каким известная *стоимость* при обмене получает многообразные формы, хотя в себе она остается все той же. Но по существу это значит, что тот, кто не имеет никаких прав, не имеет и никаких обязанностей, и наоборот.

Подразделение

§ 487 [328]

Свободная воля является:

А. Сперва *непосредственной* и поэтому в качестве *единичной — лицом*; наличное бытие, которое это последнее дает своей свободе, есть *собственность*. *Право* как таковое есть *формальное, абстрактное* право;

В. Рефлектированной в себя, так что она имеет свое наличное бытие в пределах самой себя, и вследствие этого определена в то же время как *частная* воля, — право *субъективной* воли, — *моральность*;

С. *Субстанциальной* волей как соответствующая своему понятию действительность в субъекте и тотальность необходимости, — *нравственность* в семье, гражданском обществе и государстве.

Так как эту часть философии я подробно развил в моих «Основных чертах (философии) *права*» (Берлин, 1821), то здесь я могу изложить ее более кратко, чем другие части философии.

А. ПРАВО

а. Собственность

§ 488 [329]

Дух в непосредственности своей для себя самой сущей свободы есть дух *единичный*, но такой, который эту свою единичность знает как абсолютно свободную волю; он есть *лицо*, знание этой свободы о себе самой, которое как в самом себе *абстрактное* и *пустое* имеет свою особенность и свое осуществление еще не в себе самом, но во внешней *вещи*. Эта последняя, будучи лишена воли, не имеет прав по отношению к субъективности интеллигенции и произвола и превращается субъективностью в ее акциденцию, во внешнюю сферу ее свободы — *владение*.

§ 489 [329]

Сам по себе чисто практический предикат чего-то *мне принадлежащего*, который вещь получает через суждение обладания прежде всего в смысле внешнего овладения ею, имеет, однако, здесь то значение, что я влагаю в нее мою личную волю. Вследствие этого определения владения есть *собственность*, в качестве владения являющаяся *средством*, в качестве же наличного бытия личности — *целью*.

§ 490 [329]

В собственности лицо сомкнуто с самим собой. Но вещь есть нечто абстрактно-внешнее, и я сам являюсь в ней тоже чем-то абстрактно-внешним. Конкретное возвращение меня в меня в сфере внешности состоит в том, что «я», *бесконечное* отношение меня ко мне, в качестве лица есть отталкивание меня от меня и в *бытии других лиц*, в моем отношении к ним, и в факте признания меня ими, являющемся взаимным, имею наличное бытие моей личности.

§ 491 [330]

Вещь есть та *середина*, через посредство которой крайности — в знании своего тождества свободные и в то же время самостоятельные в отношении друг к другу лица — смыкаются между собой. Моя воля имеет для них свое *определенное познаваемое наличное бытие* в вещи через непосредственное физическое овладение ею, или через формирование, или также через простое обозначение ее.

§ 492 [330]

Случайной стороной в собственности является то, что я в *эту* вещь влагаю мою волю; поскольку моя воля есть *произвол*, я с одинаковым успехом могу влагать или не влагать в вещь свою волю, извлекать из нее эту волю или нет. Но поскольку моя воля заключена в вещи, лишь я могу извлечь свою волю из нее, и она только вместе с моей волей может перейти к другому, — чьей собственностью она также становится лишь по его воле, — *договор*.

b. Договор

§ 493 [330]

Две воли и их соглашение в договоре в качестве *внутреннего* отличны от реализации договора, от его *выполнения*. Относительно-идеальное волеизъявление в *стипуляции* содержит действительный отказ от собственности со стороны одной воли, переход к другой и принятие ее этой другой волей. Договор *имеет силу* в себе и для себя, а не становится таковым лишь вследствие выполнения его той или другой стороной, что подразумевало бы *бесконечный регресс* или бесконечное деление вещи, труда и времени. Волеизъявление в стипуляции полное и исчерпывающее. Внутренний характер отказывающейся от собственности и ее принимающей воли находится в области представления, и *слово* есть здесь *дело* и *вещь* (§ 462), и притом дело, обладающее *всей полнотой значимости*, ибо воля рассматривается здесь не как моральная воля (все равно, *понимается* ли она как искренняя или как склонная к обману), но есть скорее лишь воля, направленная на внешнюю вещь.

§ 494 [330]

Как в стипуляции *субстанциальная* сторона договора отличается от выполнения или реального выражения, низведенного до простого следствия, так же точно в вещь или в ее выполнение вносится различие непосредственного специфического ее качества от *субстанциального* в ней, от ее *стоимости*, в которой это качественное изменяется в количественную определенность; одна собственность становится, таким образом, сравнимой с другой и может быть качественно приравнена к другой, совершенно с ней разнородной. Таким образом, она полагается вообще, как абстрактная, *всеобщая* вещь.

§ 495 [331]

Договор как соглашение, возникшее по произволу и по поводу некоторой случайной вещи, содержит в то же время положенность акцидентальной воли; эта последняя именно в силу своей случайности не соответствует праву и таким образом порождает *нарушение права*, чем, однако, право, существующее в себе и для себя, не упраздняется, но возникает лишь *отношение права к нарушенному праву*.

c. Право против нарушенного права

§ 496 [331]

Право как *наличное бытие* свободы во *внешнем* распадается на *множество отношений* к этому внешнему и к другим лицам (§ 491, 493 и след.). Вследствие этого существует 1) несколько *оснований права*, из числа которых только одно является *правомерным*, поскольку собственность как со стороны лица, так и со стороны вещи является исключительно индивидуальной; остальные же, будучи направлены *друг против друга*, все вместе полагаются как *видимость* права, по сравнению с которым это одно только и определяется как *право в себе*.

§ 497 [331]

Поскольку по отношению к этой видимости права единое *право в себе*, положенное как нечто утвердительное еще в непосредственном

единстве с разными основаниями права, является тем, чего хотят и что *признают*, постольку эта разность состоит лишь в том, что *эта* вещь посредством *особенной* воли *этих* лиц подводится под право, — *непреднамеренное нарушение права*. Это нарушение права есть простое *отрицательное суждение*, выражающее *гражданский спор о праве*, для решения которого требуется *третье* суждение в качестве суждения о *праве в себе*, не заинтересованное в вещи и являющееся силой, сообщающей этому праву наличное бытие в противоположность упомянутой видимости.

§ 498 [332]

2) Но если видимость права как таковая становится *вопреки* праву-в-себе предметом хотения со стороны отдельной воли, которая тем самым становится *злой*, тогда внешнее *признание* права отделяется от его *ценности* и значение придается лишь этому внешнему признанию, между тем как само право терпит ущерб. Отсюда возникает нарушение права в смысле *обмана*; бесконечное суждение в смысле тождественного суждения (§ 173) — сохранение формального отношения с упразднением содержания.

§ 499 [332]

3) Поскольку, наконец, отдельная воля противопоставляет себя праву-в-себе как в отрицании его самого, так и в его признании или видимости (отрицательно-бесконечное суждение § 173, в котором отрицается как род, так и особенная определенность, а в данном случае — кажущееся признание), постольку она есть *в насилии проявляющаяся злая* воля, совершающая *преступление*.

§ 500 [332]

Такой поступок, как нарушение права, в себе и для себя ничтожен. В качестве воли и мыслящего существа лицо, совершающее деяние, устанавливает в нем некоторый, однако, формальный и лишь им самим признанный закон, нечто всеобщее, что лишь *для него* имеет значение и чему он в то же время посредством своего поступка подчинил само-

го себя. Показанная здесь несостоятельность этого поступка, осуществление сразу и этого формального закона и права-в-себе, прежде всего некоторой *субъективной* единичной волей, есть *месть*, которая потому именно, что она исходит из интереса *непосредственной частной* личности, является в то же время новым нарушением права, *продолжающимся в бесконечность*. Этот прогресс равным образом снимается в некотором третьем незаинтересованном суждении — *наказании*.

§ 501 [332]

Самоосуществление значимости права-в-себе опосредствовано: α) тем, что особенная воля — судья — приурочена к праву и заинтересована в том, чтобы выступить против преступления (что в мести является еще случайным), — и β) тем, что (первоначально также еще случайная) сила осуществления права отрицает произведенное преступником отрицание права. Это отрицание права имеет свое существование в воле преступника; месть или наказание обращается поэтому 1) на *личность* или *собственность* преступника и 2) применяет к нему *принуждение*. В этой сфере права вообще принуждение имеет место уже по отношению к вещи в акте завладения ею и в удержании ее против акта завладения ею другим лицом, ибо в этой сфере воля имеет свое наличное бытие непосредственно во *внешней вещи* (как таковой, или в ее телесном проявлении) и лишь в ней может найти точку опоры. Однако принуждение бывает не более как *возможным*, поскольку я как свободный могу изъять себя из любого существования и даже из всего объема его, из жизни. Правовое значение оно имеет лишь как снятие некоторого первого, непосредственного принуждения.

§ 502 [333] *

В процессе развития права обнаружилось различие между правом и субъективной волей. Реальность права, которую личная воля первоначально дает себе непосредственно, оказывается в дальнейшем опосредствованной через субъективную волю — моментом, сообщающим наличное бытие праву-в-себе или, напротив, отделяющим себя от него и себя ему противопоставляющим. Наоборот, субъективная воля в этой абстракции, согласно которой она должна быть силой, возвышающейся

над правом, сама по себе есть нечто ничтожное; по существу она обладает истинностью и реальностью лишь постольку, поскольку в себе самой она выступает как наличное бытие разумной воли — *моральность*.

Примечание. Выражение «*естественное право*», бывшее обычным для философского учения о праве, содержит в себе двусмысленность, сводящуюся к вопросу, следует ли право принимать как существующее *в природе непосредственно* или же так, как оно определяется по самому существу дела, т. е. соответственно своему *понятию*. Первый смысл в прежнее время считался обычным; было измышлено даже некоторое *естественное состояние*, в котором будто бы господствовало естественное право, тогда как состояние общества и государства, напротив, требует будто бы и влечет за собой известное ограничение свободы и принесение в жертву естественных прав. На деле, однако, право и все его определения основываются исключительно на *свободной личности*, на *самоопределении*, являющемся скорее противоположностью *природного определения*. Естественное право есть поэтому наличное бытие силы и придание решающего значения насилию, а естественное состояние – состояние насильственности и нарушения права, о котором нельзя сказать чего-либо более истинного, как только то, *что из него необходимо выйти*. Напротив, общество есть то единственное состояние, в котором право только и имеет свою действительность: то, что следует ограничить и чем надлежит пожертвовать, есть как раз произвол и насильственность, свойственные естественному состоянию.

B. МОРАЛЬНОСТЬ

§ 503 [334] *

Свободный индивидуум, в (непосредственном) праве только *личность*, определен теперь как *субъект* — в себя рефлектированная воля, так что определенность воли вообще как его наличное бытие, как нечто *ему принадлежащее* следует отличать от наличного бытия свободы во внешней вещи. Вследствие того что определенность воли положена, таким образом, во *внутреннем существе* человека, воля оказывается одновременно *особенной*, и в отношении к ней вступают в силу также и все ее дальнейшие особенности и их отношения между собою. Определенность воли существует частью как *в-себе-сущая* — как разум воли, как нечто правовое в себе (и нравственное), — частью же как наличное

бытие, данное в деятельном обнаружении, проявляющееся в событиях и вступающее с ними в известное отношение. Субъективная воля в такой же мере *морально* свободна, в какой эти определения внутренне *полагаются как ей принадлежащие* и составляющие предмет ее желания. Деятельное обнаружение воли в этой свободе есть *поступок*, во внешнем обнаружении которого она только то признает за свое и только за то считает себя ответственной, что́ из этого она знала и чего хотела.

Примечание. Эта *субъективная* или *моральная* свобода есть то, что в европейском смысле по преимуществу называется свободой. На основании ее права человек и должен, собственно, приобрести знание различия добра и зла вообще; нравственные определения (подобно религиозным) должны не только предъявлять к нему требования, исполняться им в качестве внешних законов и предписаний некоторого авторитета, но и получить одобрение, признание или даже обоснование в его сердце, образе мыслей, совести, понимании и т. д. Субъективность воли в ней самой есть самоцель, безусловно существенный момент.

Моральное следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только морально-*доброе*. Le Moral во французском языке противополагается Physique и означает духовное, интеллектуальное вообще. Но здесь моральное имеет значение некоторой определенности воли, поскольку именно эта определенность существует во *внутреннем* воли вообще и потому объемлет в себе как умысел и намерение, так и моральное зло.

a. Умысел

§ 504 [335]

Поскольку поступок касается непосредственно *наличного бытия*, постольку *принадлежащее мне* в том смысле формально, что внешнее наличное бытие *самостоятельно* также и в отношении субъекта. Эта внешность может извратить поступок субъекта и обнаружить нечто другое, чем то, что в этом поступке заключалось. Хотя все изменения как *таковые*, поскольку они положены деятельностью субъекта, являются его *делом*, однако из-за одного этого он еще не признает их своим *поступком*, но признает своей *виной* только то наличное бытие в действии, которое заключалось в его *знании* и *воле*, только то, что было его *умыслом*, было *ему принадлежащим*.

b. Намерение и благо

§ 505 [335]

Поступок 1) по своему эмпирическо-конкретному *содержанию* обладает многообразием *особенных* сторон и связей; субъект со стороны формы должен знать и хотеть поступка по его *существенному*, эти частности в себе заключающему определению — *право намерения*. — Умысел касается только непосредственного наличного бытия, намерение же — субстанциальной стороны и цели этого наличного бытия. 2) Субъект имеет также право на то, чтобы *особенность* содержания в поступке, со стороны ее материи, не была бы для него внешней, но содержала бы подлинную особенность субъекта, его потребности, интересы и цели, которые, как бы объединенные в одной цели, составляют его *благо*, подобно тому, как это было, когда речь шла о счастье (§ 479), — *право блага*. Счастье только тем отличается от блага, что первое представляется как непосредственное наличное бытие вообще, тогда как последнее — как получившее правомерность в отношении к моральности.

§ 506 [336]

Но существенной стороной намерения сначала является абстрактная форма всеобщности, и, по отношению к эмпирически-конкретному поступку, рефлексия может вложить в эту форму ту или иную особенную сторону и тем самым как существенная сделать ее намерением или ограничить ею намерение, вследствие чего подразумеваемая существенность намерения и действительная существенность поступка могут быть поставлены в величайшие противоречия друг с другом (как, например, доброе намерение при преступлении). Точно так же и благо абстрактно и может быть полагаемо в том или ином; как принадлежащее *этому* субъекту, оно есть вообще особенное.

c. Добро и зло

§ 507 [336]

Истина этих особенностей и конкретная сторона их формализма составляют содержание *всеобщей, в себе и для себя сущей воли*, закон и субстанцию всякой определенности, — *добро в себе и для себя* есть поэтому *абсолютная цель мира* и *долг* для субъекта, который *должен* иметь

понимание добра, сделать его своим *намерением* и осуществлять в своей деятельности.

§ 508 [336]

Но *добро*, правда, есть в себе самом определенная всеобщность воли и таким образом заключает в себе особенность; однако, поскольку эта последняя сначала сама является еще чем-то абстрактным, — еще отсутствует какой-либо принцип определения. Процесс определения осуществляется поэтому также вне этого всеобщего и в качестве определения свободной *для себя* сущей воли, противополагающей себя всеобщему, пробуждает здесь глубочайшее противоречие, α) Вследствие неопределенности в определении добра существует вообще *много* видов добра и *разнообразные обязанности*, отличие которых друг от друга имеет диалектический характер и приводит их к *коллизии* друг с другом. В то же время они должны быть согласованными между собой вследствие единства добра, и тем не менее каждый из этих видов, хотя он и есть нечто особенное, абсолютен в качестве обязанности и добра. Субъект *должен* быть диалектикой, которая *заключала бы* соединение одних видов добра и обязанностей с исключением других и соответственно этому со снятием этого абсолютного значения их.

§ 509 [337]

β) Для субъекта, который в наличном бытии своей свободы по существу есть нечто *особенное*, именно вследствие этого наличного бытия его свободы его *интерес* и его *благо* должны быть его существенной целью и потому обязанностью. Но в то же время в целях *добра*, которое есть не особенное, а только всеобщее воли, особенный интерес не *должен* быть каким-либо моментом. Вследствие этой самостоятельности обоих определений случайно также и то, гармонируют ли они между собой. Но они *должны* гармонировать, ибо вообще субъект как единичное и всеобщее *в себе* есть тождество.

γ) Субъект является, однако, чем-то особенным не только в своем бытии вообще, но некоторая форма его наличного бытия состоит также в том, чтобы он представлял собой *абстрактную* достоверность самого себя, абстрактную рефлексию свободы в себя. В этом смысле он отличен

от разума воли и способен само всеобщее превратить для себя в нечто особенное и тем самым в некоторую видимость. Добро, таким образом, является для субъекта положенным как что-то случайное, и субъект соответственно этому может решиться на нечто противоположное добру — может быть *злым*.

§ 510 [337]

δ) Точно так же и внешняя объективность соответственно проявляющемуся различию субъективной воли (§ 503) составляет по отношению к внутренним определениям воли другую самостоятельную крайность, своеобразный мир для себя. Поэтому является случайным, согласуется ли внешняя объективность с субъективными целями, реализуется ли в ней самой *добро* и уничтожается ли в ней *зло* — в себе и для себя ничтожная цель; далее, находит ли в ней субъект свое благо и, говоря точнее, *счастлив* ли в ней *добрый* субъект и делается ли *несчастным злой*. Но в то же время мир *должен* дать возможность осуществиться в нем существенному, доброму поступку, как он должен также обеспечить *доброму* субъекту удовлетворение его особенного интереса, а *злому*, напротив, отказать в этом и также уничтожить самое зло.

§ 511 [338]

Всестороннее противоречие, которое выражает собой это многообразное *долженствование*, — абсолютное бытие, которого в то же время, однако, еще нет, — содержит в себе абстрактнейший анализ духа в нем самом, его глубочайшее вхождение в себя. Отношение противоречащих определений друг к другу есть только абстрактная достоверность самого духа, и по отношению к этой *бесконечности* субъективности всеобщая воля, добро, право и долг в такой же мере существуют, как и не существуют, — именно эта субъективность знает себя как выбирающая и решающая. Эта ставящая себя на свое острие чистая достоверность самой себя проявляется в двух непосредственно одна в другую переходящих формах — *совести* и *зла*. Первая есть воля *добра*, которое, однако, в этой чистой субъективности есть нечто *не-объективное*, не-всеобщее, не-выразимое, и нечто такое, относительно чего субъект в своей *единичности* знает *себя* как решающего. *Зло* же есть то же самое знание своей

единичности, как чего-то решающего, поскольку единичность не остается в этой абстракции, но наперекор добру усваивает содержание субъективного интереса.

§ 512 [338]

Эта высочайшая вершина *феномена* воли, низведенной до абсолютной тщетности — до некоторого не-объективного, но лишь в себе самом уверенного состояния добра и некоторой достоверности себя самой в отношении к ничтожности всеобщего, непосредственно подвергается крушению. *Зло* как внутреннейшая рефлексия субъективности в себя наперекор объективному и всеобщему, являющемуся для него лишь призраком, есть то же самое, что и *благая настроенность абстрактного* добра, предоставляющая субъективности его определение; — совершенно абстрактная *призрачность*, непосредственное искажение и уничтожение самого себя. Результат, истина этой призрачности, со своей отрицательной стороны есть абсолютная ничтожность этого воления, которое *само по себе* направлено против добра как добра и которое должно быть только абстрактным; со своей утвердительной стороны в понятии эта призрачность, совпадая таким образом с самой собой, есть та же самая простая всеобщность воли, которая есть добро. Субъективность в этой своей *тождественности* с ним есть только бесконечная форма, его деятельное проявление и развитие. Тем самым мы покидаем ступень простого *отношения* обоих начал друг к другу и *долженствования* и переходим к *нравственности*.

C. НРАВСТВЕННОСТЬ

§ 513 [339]

Нравственность есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа. Односторонность этого последнего состоит в том, что он свою свободу имеет отчасти *непосредственно* в реальности, т. е. во внешнем, в *вещи*, отчасти в добре как некотором абстрактно-всеобщем; односторонность субъективного духа состоит в том, что он равным образом является абстрактно самоопределяющим в его внутренней единичности в отношении к всеобщему. Если эти одно-

сторонности будут сняты, то субъективная *свобода* как в себе и для себя *всеобщая* разумная воля, имеющая в сознании единичной субъективности свое знание о себе и свой образ мыслей, а также и свою способность к деятельности и в то же время непосредственную всеобщую *действительность* одновременно как *нравственность*, — получит значение самосознающей *свободы*, ставшей *природой*.

§ 514 [339]

Субстанция, знающая себя *свободной*, в которой абсолютное *долженствование* есть в такой же мере и *бытие*, обладает действительностью как дух *народа*. Абстрактное разъединение этого духа есть разделение его на *отдельных лиц*, по отношению к самостоятельности которых он есть их внутренняя мощь и необходимость. Лицо как мыслящая интеллигенция знает, однако, упомянутую субстанцию как свою собственную сущность, перестает быть в этом своем образе мыслей ее акциденцией, рассматривает ее в действительности как свою абсолютную конечную цель, а также как достигнутую *посюсторонность*, как то, что *осуществляется* посредством его *деятельности*, но как нечто такое, что скорее безусловно есть. Так без избирающей рефлексии лицо реализует свой долг как нечто ему *принадлежащее* и *сущее* и в этой необходимости обладает самим собой и своей действительной свободой.

§ 515 [340]

Так как субстанция есть абсолютное единство единичности и всеобщности свободы, то *действительность* и *деятельность* каждого *единичного существа,* состоящие в том, чтобы *быть для себя* и заботиться о себе, в такой же мере обусловлены заранее предположенным целым, в связи которого они только и существуют, в какой они представляют собой переход в некоторый всеобщий продукт. *Образ мыслей* индивидуумов есть *знание* о субстанции и о тождестве всех их интересов с целым; и то, что другие единичные существа взаимно знают себя только в этом тождестве и действительно существуют в нем, есть *доверие* — подлинный, нравственный образ мыслей.

§ 516 [340]

Связи единичного существа с теми отношениями, на которые обособляется субстанция, составляют его *нравственные обязанности*. Нравственная личность, т. е. субъективность, проникнутая субстанциальной жизнью, есть *добродетель*. В отношении к внешней непосредственности, к *судьбе*, добродетель есть отношение к *бытию*, не как к отрицательному, и вследствие этого представляет собой спокойное пребывание в самой себе. В отношении к субстанциальной объективности, к целому нравственной деятельности, она есть доверие, намеренная деятельность в ее интересах и способность жертвовать для нее собой. В отношении к случайности взаимоотношений с другими людьми она есть прежде всего справедливость, а затем благожелательная склонность. В этой сфере, как и в поведении по отношению к своему собственному наличному бытию и телесности, индивидуальность выражает свой особый характер, темперамент и т. д. как свои *добродетели*.

§ 517 [341]

Нравственная субстанция существует:

AA. Как непосредственный, или *природный*, дух — *семья*;

BB. В качестве относительной тотальности отношений друг к другу индивидуумов как самостоятельных лиц в некоторой формальной всеобщности — *гражданское общество*;

CC. Как самосознающая субстанция — дух, развитый до органической действительности, — *государственное устройство*.

AA. СЕМЬЯ

§ 518 [341]

Нравственный дух в своей *непосредственности* содержит в себе тот *природный* момент, что индивидуум в своей естественной всеобщности, в *роде*, имеет свое субстанциальное наличное бытие — отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия; дух как семья есть *ощущающий* дух.

§ 519 [341]

1) Природное различие полов проявляется одновременно и как различие интеллектуального и нравственного определения. Личности соединяются здесь соответственно их исключающей единичности в *одно лицо*; субъективная близость (Innigkeit), возведенная на степень субстанциального единства, превращает это соединение в *нравственное* отношение — в *брак*. Субстанциальная сокровенная близость превращает брак в нераздельный союз лиц — в *моногамный* брак; телесное соединение есть следствие нравственного союза. Дальнейшее следствие есть общность личных и частных интересов.

§ 520 [341]

2) *Собственность* семьи как единого лица приобретает *нравственный* интерес вследствие той общности, в которой по отношению к этой собственности находятся также и различные составляющие семью индивидуумы, именно вследствие имущественного приобретения, труда и заботы о будущем.

§ 521 [342]

Связанная с естественным рождением детей, ближайшим образом как первоначальная (§ 519), в самом акте заключения брака уже заложенная нравственность реализуется затем во втором духовном рождении детей — в воспитании, делающем их самостоятельными лицами.

§ 522 [342]

3) Благодаря этой самостоятельности дети выходят из конкретной жизненности семьи, к которой они первоначально принадлежат, они начинают существовать *для себя*, но предназначены к тому, чтобы основать новую столь же действительную семью. К своему распаду брак приходит по существу вследствие *естественного* момента, который в нем содержится, — смерти супругов; однако и близость отношений в качестве только ощущающей субстанциальности сама по себе подвержена случаю и преходяща. Соответственно этой случайности члены семьи

становятся друг к другу в отношение юридических лиц, и вследствие этого в союз этот впервые проникают *правовые* отношения, чуждые ему самому по себе.

BB. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

§ 523 [342]

Субстанция, в качестве духа абстрактно обособляющаяся на множество *лиц* (семья есть только одно лицо), на семьи или на отдельных людей, существующих в самостоятельной свободе и в качестве *особенных* для себя, сначала утрачивает свое нравственное определение, поскольку эти лица как таковые не обладают абсолютным единством, но имеют свою собственную особенность и свое для-себя-бытие в своем сознании и для своей цели, — система атомистики. Субстанция превращается, таким образом, лишь в некоторую всеобщую связь, опосредствующую самостоятельные крайности и их особые интересы. Развитая в себе тотальность этой связи есть государство в качестве гражданского общества, или в качестве *внешнего государства*.

a. Система потребностей

§ 524 [342]

α) Своеобразие лиц ближайшим образом охватывает их потребности в них самих. Возможность их удовлетворения заложена здесь в общественной связи, представляющей собой то всеобщее *достояние*, откуда все получают удовлетворение. *Непосредственное* овладение (§ 488) внешними предметами как средствами для этого уже совсем, или почти совсем, не находит себе места в том состоянии, в котором реализуется эта стадия опосредствования; предметы представляют собой собственность. Приобретение их обусловлено и опосредствовано, с одной стороны, волей владельцев, имеющих в лице особенной воли своей целью удовлетворение многообразно определенных потребностей, а с другой стороны, постоянно возобновляющимся созданием силами *собственного труда* подлежащих обмену средств; это опосредствование удовлетворения, достигаемое трудом всех, составляет общее достояние.

§ 525 [343]

β) В своеобразии потребностей всеобщее, по-видимому, дает о себе знать прежде всего в том смысле, что рассудок проводит между ними различие и таким образом умножает до неопределенно большого числа как их самих, так и средства для удовлетворения этих различных потребностей, придавая тому и другому все большую абстрактность. Это раздробление содержания посредством абстракции создает *разделение труда*. Привычка к этой абстракции в потреблении, в познавании, в знании и в поведении и составляет *культуру* (Bildung) в этой сфере — вообще *формальную культуру*.

§ 526 [343]

Труд, делающийся вместе с тем более абстрактным, влечет за собой, с одной стороны, вследствие своего единообразия легкость работы и увеличение производства, с другой — ограничение каким-нибудь одним умением и тем самым безусловную зависимость от общественной связи. Само умение становится вследствие этого механическим и делает возможной замену человеческого труда машиной.

§ 527 [343] *

γ) Но конкретно разделение общего имущества, которое в такой же мере есть и общее дело, по отдельным, соответственно моментам понятия определенным массам людей, обладающим каждая особой базой своего материального существования и в связи с этим соответствующими видами труда, потребностей и средств их удовлетворения, а также целей и интересов, равно как духовного образования и привычек, — составляет *различие сословий*. Индивидуумы распределяются по этим сословиям соответственно их природному таланту, их умению, произволу и случаю. Принадлежа к такой определенной, устойчивой сфере, они находят в ней свое действительное существование, которое, будучи существованием, имеет существенно особенный характер, — и в этой сфере они обретают свою *нравственность* в смысле *добропорядочности*, свое признание и свою *честь*.

Примечание. Везде, где существует гражданское общество и вместе с ним государство, вступают в силу и сословия с их различиями. Ибо

всеобщая субстанция *существует* как живая лишь постольку, поскольку она органически *обособляется*; история государственных устройств есть история образования этих сословий, правовых отношений индивидуумов к ним и отношений их между собой и к своему центру.

§ 528 [344]

Субстанциальное, природное сословие имеет в плодородной *земле* свое естественное и прочное имущество, его деятельность получает свое направление и содержание в силу определений природы, и его нравственность основывается на вере и доверии. *Второе, рефлектированное* сословие неразрывно связано с общественным имуществом, с элементом, рассчитанным на посредничество, представление и стечение случайностей, причем индивидуум предоставлен здесь своему субъективному умению, таланту, рассудку и прилежанию. *Третье, мыслящее* сословие имеет дело с всеобщими интересами; подобно второму сословию, оно пользуется существованием (Subsistenz), доставляемым ему его собственным умением, и, подобно первому, существованием, которое обеспечивается для него общественным целым.

b. Правосудие

§ 529 [344] *

Принцип случайной особенности, развитый до степени системы его всеобщих отношений, опосредствованной естественной потребностью и неограниченным произволом, а также до процесса внешней необходимости, имеет в этой системе как точно установленное для себя определение свободы прежде всего *формальное право*. 1) Присущее праву в этой сфере рассудочного сознания осуществление состоит в том, что, доведенное до сознания в качестве устойчивого всеобщего, оно в своей определенности *узнается* и *полагается* как имеющее силу — *закон*.

Примечание. Положительная сторона законов касается прежде всего только их формы – именно быть вообще *значимыми* и *известными*, вместе с чем дана и возможность того, чтобы они для *всех* делались известными обычным внешним способом. Содержание может быть при

этом в себе разумным или неразумным и тем самым не соответствующим праву. Но поскольку право как имеющееся в определенном наличном бытии есть право развитое и само анализирует свое содержание для приобретения определенности, постольку анализ этот вследствие конечности материи впадает в прогресс дурной бесконечности. *Завершающая* определенность, безусловно существенная и прерывающая этим прогресс недействительности, может содержаться в этой сфере конечного лишь таким способом, который соединен со случайностью и произволом. Будут ли соответствовать закону и праву три года, 10 талеров и т. д. или только $2^1/_2$, $2^3/_4$, $2^4/_5$ и т. д. лет и далее до бесконечности, никоим образом нельзя решить посредством понятия, и все же это соответствие есть высшее, что принимается в качестве решения. Так положительное, правда, только на *конечных пунктах процесса определения*, на стороне внешнего наличного бытия, вступает в свои права как нечто случайное и произвольное. Это происходит во всех законодательствах и издавна происходило само собой; необходимо только определенно осознать это в противовес мнимой цели и болтовне о том, будто закон *всесторонне* может и должен быть определен посредством разума или правового рассудка, посредством чисто разумных и рассудочных оснований. Только пустое мнение о *совершенстве* может питать такие ожидания и предъявлять такие требования к сфере конечного.

Те, для которых *законы* есть зло и даже нечто нечестивое и которые считают единственно нормальным управление и управляемость, проистекающие из естественной любви, наследственной божественности или благородного происхождения, основанных на вере и доверии, а господство законов считают состоянием извращенным и несправедливым, – упускают из виду то обстоятельство, что светила и т. д. так же, как и скот, управляются, и притом хорошо управляются, по законам, – законам, в этих предметах имеющим, однако, лишь характер чего-то внутреннего, а не законов *для себя*, *положенных* как таковые, – эти люди не видят, что природа человека только в том и состоит, чтобы *знать* свой закон, и что он поэтому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону, подобно тому, как и его закон только как *сознаваемый* им закон может быть законом справедливым; в противном же случае он уже по существу своего содержания представляет собой случайность и произвол или по меньшей мере необходимо смешан с этими элементами и загрязнен ими.

То же самое пустое требование совершенства применяется также и в смысле, противоположном вышеуказанному, именно для подтверждения мнения о невозможности и нецелесообразности кодекса законов. При этом обнаруживается еще дальнейший изъян мысли, состоящий в том, что существенные и всеобщие определения помещаются в один ряд с частными деталями. Конечный материал можно определить самым разнообразным способом в направлении дурной бесконечности, но этот дальнейший ход определения не есть, как его представляют себе, например, в пространстве, порождение пространственных определений того же качества, как и предыдущие, но прогресс в сфере все более и более специального на основе проницательности анализирующего рассудка, изобретающего новые различения, делающие необходимыми и новые решения. Если определения этого рода точно так же получают название *новых* решений или *новых законов*, то в отношении дальнейшего продвижения этого развития *интерес* и *содержание* этих определений постепенно убывают. Они входят *в границы* уже существующих субстанциальных всеобщих законов, подобно тому как починки пола, дверей и т. п. происходят внутри дома и, конечно, представляют собой нечто *новое*, но не являются домом. Если законодательство при каком-либо неразвитом состоянии общества начало с *единичных* определений и эти определения, соответственно их природе, постоянно все больше умножало, то в дальнейшем продвижении вперед этого множества определений, напротив, возникает потребность *более простого* свода законов, т.е. сведе́ния упомянутого множества частностей к их *всеобщим* определениям, умение найти которые и их высказать отвечает уму и образованности народа. Так, в Англии такое сведе́ние частностей к всеобщим формам, которое одно только и заслуживает названия законов, недавно было отчасти предпринято министром *Пилем*, заслужившим себе за это благодарность и даже восхищение соотечественников.

§ 530 [347]

2) *Выразить* и *сделать общеизвестной* положительную форму законов как таковых является условием *внешнего обязательства* в отношении к ним, поскольку они как законы строгого права касаются только абстрактной (т.е. в себе внешней), а не моральной или нравственной воли. Субъективность, на которую воля с этой стороны имеет право,

состоит здесь только в том, что нечто становится известным. Это субъективное наличное бытие как наличное бытие в себе-и-для-себя-сущего в этой сфере, — права, — есть в то же время с внешней стороны *объективное* наличное бытие как всеобщая значимость и необходимость.

Правовая сторона собственности и частных имущественных сделок, ее касающихся, получает, согласно определению, что правовое есть положенное, признанное и в силу этого значимое, — свою *всеобщую гарантию* посредством соблюдения *формальностей*.

§ 531 [347] *

3) *Необходимость*, к которой определяет себя объективное наличное бытие, получает правовое начало в *судопроизводстве*. Право-в-себе должно представить себя *суду*, индивидуализированному праву как *доказанное*; причем право-в-себе может быть отличным от права, допускающего доказательство. Суд разбирает дело и действует в интересах права как такового, отнимает у его существования его случайность и в особенности превращает это существование, как оно обнаруживается в мести, в *наказание* (§ 500).

Примечание. Сравнение обоих видов или скорее моментов убеждения в составе преступления в отношении к обвиняемому – в силу ли одних только обстоятельств и свидетельств других лиц, вследствие ли присоединения к этому требуемого в дальнейшем собственного признания подсудимого – является решающим в вопросе о так называемых *судах присяжных*. Существенным определением является то, что обе составные части судебного приговора – суждение о *фактическом составе преступления* и суждение как *применение* закона к данному случаю – осуществляются как *различные функции* в силу того, что они представляют собой различные стороны приговора. Тем самым они даже переданы коллегиям разной квалификации; из них одна совершенно определенно должна состоять из индивидуумов, не принадлежащих по своей профессии к числу должностных судей. Доведение упомянутого различия функций до такого разделения их в судах основывается большей частью на посторонних соображениях; главным является только обособленное осуществление упомянутых сторон, которые сами по себе различны.

Более существенно – следует или не следует делать условием присуждения к наказанию признание лица, обвиненного в совершении преступления. Институт суда присяжных отвлекается от этого условия.

Он исходит из того, что при таком порядке уверенность присяжных целиком неотделима от *истины*; признание же следует рассматривать как высшую точку убежденности, по своей природе являющейся субъективной; последнее решение заключается поэтому в признании; в этом пункте подсудимый имеет поэтому абсолютное право требовать, чтобы его признание считалось окончательным доказательством, которым должны быть убеждены судьи. Этот момент недостаточен, потому что он только момент, но еще менее совершенным является другой момент, взятый столь же абстрактно, а именно доказательство, основывающееся на одних только обстоятельствах дела и свидетельских показаниях, а ведь присяжные по существу являются судьями и выносят приговор. Поскольку присяжные должны руководствоваться такими объективными доказательствами, но в то же время допускается неполная уверенность, так как она есть только *в них*, постольку суд присяжных содержит в себе (собственно говоря, относящееся к варварским временам) смешение и подмену объективных доказательств субъективными, так называемым моральным убеждением. Объявлять *чрезвычайные* наказания бессмыслицей легко, однако очень плоско придавать такое большое значение одним названиям. По существу это определение содержит в себе различие в характере объективных доказательств, в соединении с моментом абсолютной удостоверенности, заключающейся в признании, или без него.

§ 532 [349]

Назначение судопроизводства — довести в гражданском обществе до необходимости только абстрактную сторону свободы лица. Но это доведение в первую очередь основывается на частной субъективности судьи, поскольку здесь еще нет налицо необходимого единства этой субъективности с правом-в-себе. Наоборот, слепая необходимость системы потребностей не поднялась здесь еще до сознания всеобщего и не осуществлена в действии, исходящем из этого всеобщего.

c. Полиция и корпорация

§ 533 [349]

Судопроизводство уже само собой исключает то, что относится только к особенности поступков и интересов, и предоставляет случай-

ности как самый факт совершения преступлений, так и соображение об общественном благе. В гражданском обществе удовлетворение потребности, и притом удовлетворение ее в то же время как потребности человека, осуществляется строго определенным всеобщим образом, т.е. является *обеспечением* этого удовлетворения, *целью*. Но в механизме общественной необходимости случайность этого удовлетворения проявляется многообразнейшим способом как в смысле изменчивости самих потребностей, в которых мнение и субъективная прихоть играют такую большую роль, так и вследствие местных условий, международных отношений, ошибок и заблуждений, которые могут быть внесены в отдельные части целого механизма и привести его в беспорядок, а также в особенности вследствие обусловленной выше возможности для каждого лица приобретать что-либо для себя из означенного общего имущества. В то же время процесс только что упомянутой необходимости жертвует всеми теми особенностями, которыми он обусловлен, не содержит для себя утвердительной *цели* обеспечения благосостояния *отдельных лиц*, но может как способствовать ему, так и не способствовать; а отдельные лица являются здесь морально оправданной целью.

§ 534 [349]

Сознание существенной цели, знакомство со способом действия сил и изменчивых ингредиентов, из которых слагается упомянутая необходимость, а также упорное преследование означенной цели в ней и против нее, имеет как конкретное содержание гражданского общества, *с одной стороны*, отношение *внешней* всеобщности. Этот порядок как деятельная сила есть внешнее государство, которое, поскольку оно коренится в высшем, субстанциальном государстве, проявляется в форме государственной *полиции*. *С другой стороны*, в этой сфере обособленности цель *субстанциальной* всеобщности и ее осуществления в действии остается ограниченной занятием и интересами в особых областях. Так возникает *корпорация*, в которой отдельный гражданин как частное лицо находит гарантию своего имущества, а также выходит в ней из области своего обособленного частного интереса и для осуществления относительно-всеобщей цели пользуется сознательной деятельностью, подобно тому как в сфере обязанностей, определяемых правом и возлагаемых на него принадлежностью к известному сословию, он руководится своей нравственностью.

СС. ГОСУДАРСТВО

§ 535 [350]

Государство есть *обладающая самосознанием* нравственная субстанция — соединение принципа семьи и гражданского общества; то самое единство, которое в семье проявляется как чувство любви, есть его сущность, получающая, однако, посредством второго принципа знающего и из себя деятельного воления *форму опознанной* всеобщности, которая — равно как и ее в знании развивающиеся определения — имеет обладающую знанием субъективность своим содержанием и абсолютной целью, так что эта субъективность стремится к этому разумному.

§ 536 [350]

Государство есть α) прежде всего его внутренняя форма, к самому себе относящееся развитие, — *внутреннее государственное право*, или *конституция*; оно есть β) отдельный индивидуум в его отношении к другим отдельным индивидуумам — *внешнее государственное право*; γ) но эти отдельные духи суть только моменты развития всеобщей идеи духа в его действительности — во *всемирной истории*.

α) *Внутреннее государственное право*

§ 537 [351]

Сущность государства есть в себе и для себя всеобщее, есть разумность воли, но как само себя знающее и проявляющееся в действии это всеобщее есть безусловная субъективность и как действительность — отдельный индивидуум. Его *дело* вообще сводится в отношении к крайности единичности как множества индивидуумов к двум моментам: *во-первых*, к тому, чтобы сохранить эти индивидуумы в качестве лиц и тем самым сделать *право* необходимой действительностью, и затем к тому, чтобы содействовать их *благу*, в котором каждый прежде всего заботится о себе, но которое имеет, однако, также и безусловно всеобщую сторону — охранять семью и руководить гражданским обществом; *во-вторых*, в том, чтобы и право, и благо, и весь образ мыслей, и дея-

тельность единичного существа, стремящегося стать центром для себя, снова свести к жизни всеобщей субстанции и в этом смысле в качестве свободной мощи положить предел развитию упомянутых подчиненных ей сфер и удержать их в субстанциальной имманентности.

§ 538 [351]

Законы выражают определения содержания объективной свободы. *Во-первых*, для непосредственного субъекта, для его самостоятельного произвола и особого интереса они являются ограничениями. Но они есть, *во-вторых*, абсолютная *конечная цель* и всеобщее *дело*; они порождаются, таким образом, функциями различных, из всеобщего обособления все далее дифференцирующихся *сословий*, а также деятельностью и частной заботой *отдельных лиц*; и, *в-третьих*, они составляют субстанцию *свободного* воления отдельных лиц и их образа мыслей как обязательных *нравственных правил*.

§ 539 [351] *

Государство как живой дух существует безусловно только как организованное целое, расчлененное на особые функции, которые, исходя из единого понятия разумной воли, хотя и не познанного еще как понятие, непрерывно порождают это понятие как их результат. *Конституция* есть расчлененность функций *государственной власти*. Она содержит в себе определения того, каким способом разумная воля, поскольку в индивидуумах она всеобща только *в себе*, частично доходит до сознания и понимания самой себя и *находит* самое себя, частично же, будучи приведена к действительности деятельностью правительства и его особых отраслей, сохраняется в нем и ограждается в одинаковой мере как от случайной субъективности этих отраслей, так и от субъективности отдельных лиц. Она есть существующая *справедливость* как действительность *свободы* в развитии ее разумных определений.

Примечание. Свобода и *равенство* суть простые категории, в которых часто объединяли то, что должно составлять основное определение, а также последнюю цель и результат конституции. Но в той же мере, в какой это истинно, недостаточной стороной этих определений является прежде всего то, что они совершенно абстрактны. Прочно удерживае-

мые в этой форме абстракции, они суть как раз те определения, которые вообще не дают возникнуть конкретному, т. е. расчленению государства, или, что то же, *государственному устройству* и правительству, или их разрушают. Вместе с государством наступает неравенство, различие правящих властей и управляемых лиц, различие начальствующих лиц, административных учреждений, руководящих органов и т. п. Последовательный принцип равенства отвергает все различия и таким образом не дает существовать никакому виду государственного состояния. Упомянутые определения представляют собой, правда, основания этой сферы, но как самые абстрактные определения они являются в то же время и наиболее поверхностными, и именно потому часто наиболее распространенными; интересно поэтому рассмотреть их еще несколько подробнее.

Что касается прежде всего *равенства*, то общеизвестное положение, что *все люди от природы равны*, содержит в себе недоразумение, по которому природное смешивается с понятием; следует сказать, напротив, что по своей *природе* люди бывают только *не равны*. Но *понятие* свободы в той его форме, как оно выступает без дальнейшего определения и развития, прежде всего как таковое, есть абстрактная субъективность *лица*, способного иметь собственность (§ 488); это единственное абстрактное определение личности составляет действительное *равенство* людей. Но что это равенство имеется, что именно *человек* есть то (а не так, как в Греции и Риме и т. д., только *некоторые* люди), что признается за личность и имеет значение таковой по закону, – это до такой степени мало существует от природы, что является скорее лишь продуктом и результатом сознания наиболее глубокого принципа духа, а также всеобщности и культуры этого сознания. То, что граждане *перед законом равны*, содержит в себе высокую истину, которая, однако, будучи выражена таким образом, есть тавтология; ибо этим высказано только то, что вообще в государстве имеет силу *законный* порядок, господствуют законы. Но в отношении к конкретному гражданe, помимо того, что они представляют собой как личность, равны перед законом только в том, в чем они и вообще равны *вне его*. Только *существующее* каким бы там ни было образом, *случайное* равенство имущества, возраста, физической силы, таланта, умения и т. д. или также преступлений и т. п. может и должно сделать конкретно возможным обращаться со всеми гражданами одинаково перед лицом закона в отношении податей, воинской по-

винности, допущения к государственной службе и т. д., наказаний и т. д. Сами законы, поскольку они не касаются упомянутой узкой сферы личности, предполагают состояния неравенства и определяют проистекающие отсюда неодинаковые юридические полномочия и обязанности.

Что касается *свободы*, то последняя прежде всего рассматривается отчасти в *отрицательном* смысле по отношению к чужому произволу и беззаконному обращению, отчасти же в *утвердительном* смысле *субъективной* свободы. Этой свободе предоставляется, однако, большой простор как по отношению к собственному произволу и деятельности для своих особенных целей, так и по отношению к притязаниям на собственное разумение, на деятельность и участие в общих делах. В былое время определенные законом права – как частные, так и публичные права нации, города и т. д. – назывались их *свободами*. И действительно, каждый истинный закон есть свобода, ибо он заключает в себе разумное определение объективного духа и тем самым содержание свободы. Между тем нет ничего более распространенного, чем представления, что каждый должен *ограничивать* свою свободу в отношении свободы других, что *государство* есть состояние этого взаимного ограничения и законы суть сами эти ограничения. В таких представлениях свобода понимается только как случайная прихоть и произвол. В этом смысле утверждали, что народы нового времени исключительно, или в большей мере, способны к *равенству*, чем к *свободе*, и притом именно на том основании, что, согласно принятому определению свободы (понятой главным образом в смысле участия всех в делах и действиях государства), ее невозможно было осуществить в действительности, ибо эта последняя разумнее и в то же время могущественнее абстрактных предположений.

Наоборот, следует сказать, что как раз высокое развитие и культура новейших государств порождают в действительности величайшее конкретное *неравенство* индивидуумов, обусловливая, напротив, более глубокой разумностью законов и упрочением сообразного с законами состояния тем большую и тем более обоснованную свободу, которую оно, это состояние, допускает и с которой оно может уживаться. Уже то поверхностное различение, которое содержится в словах «свобода и равенство», указывает на то, что первая имеет дело с неравенством; обычные же понятия свободы, наоборот, имеют в виду исключительно равенство. Но чем более упрочивается свобода как гарантия собственности, как возможность развивать свои таланты и добрые свойства и

обеспечивать за ними их значение и т. д., тем более она начинает казаться *сама собой разумеющейся*. Сознание и оценка свободы определяются тогда преимущественно ее *субъективным* смыслом. Эта субъективная свобода деятельности, пытающейся раскрыть себя во всех направлениях и по собственной охоте проявляющей себя в осуществлении как частных, так и общих духовных интересов, независимость индивидуальной обособленности и внутренняя свобода, на основе которой субъект обладает принципами, имеет собственные взгляды и убеждения и в силу этого приобретает моральную самостоятельность, – отчасти уже сама по себе подразумевает весьма высокое развитие тех своеобразных качеств, в отношении к которым люди оказываются неравными и в которых они посредством этого развития делают себя еще более неравными, отчасти же вырастает только при условии упомянутой объективной свободы и существует, и могла вырасти до такой высоты только в государствах новейшего времени. Если вместе с этим развитием своеобразия людей безмерно увеличивается также и множество их потребностей, и трудность их удовлетворения, резонирование, недовольство существующим строем, и связанное с этим неудовлетворенное тщеславие, то все это относится к предоставленной на произвол судьбы обособленности, которая порождает в своей сфере всевозможные запутанные положения и находит выход из них. Правда, эта сфера является тогда и областью ограничений, ибо свобода остается здесь во власти условий природы, каприза и произвола и, следовательно, подлежит самоограничению, и притом отчасти, конечно, соответственно природным условиям, прихоти и произволу других людей, но преимущественно согласно существу разумной свободы.

Что же касается *политической* свободы в смысле формального участия воли и занятости общественными делами государства также и тех индивидуумов, которые, вообще говоря, своим главным назначением считают частные цели и дела в гражданском обществе, то в известной мере стало обычным называть *конституцией* только *ту* сторону государства, которая имеет в виду такое участие индивидуумов в общественных делах, а то государство, в котором такое участие в формальном смысле не имеет места, принято рассматривать как государство, не имеющее конституции. По поводу этого значения нужно прежде всего сказать лишь то, что под конституцией следует понимать определение прав, т. е *свобод* вообще, а также организацию их осуществления, и что

политическая свобода во всяком случае составляет лишь их часть; об этой свободе речь будет идти в следующих параграфах.

§ 540 [355] *

Гарантия конституции, т. е. необходимость того, чтобы законы были разумны и их осуществление было обеспечено, заключается в духе всего народа, именно в той определенности, соответственно которой народ имеет самосознание своего разума (религия и есть это сознание в его абсолютной субстанциальности), — и в то же время также в соответствующей этому духу *действительной организации* как *развитии* упомянутого принципа. Конституция предполагает упомянутое сознание духа, и, наоборот, дух этот предполагает конституцию. Ибо действительный дух сам обладает определенным сознанием своих принципов лишь постольку, поскольку они имеются для него налицо в качестве существующих.

Примечание. Вопрос о том, кому, какому и как организованному авторитету присуща сила *создавать конституцию*, совпадает с вопросом, кто должен создавать дух народа. Если представление о государственном строе отделить от представления о духе так, как будто этот последний существует или существовал, не обладая соответствующим ему государственным устройством, то такое мнение доказывает только поверхностность мысли о связи духа, его сознания о себе, с его действительностью. Что в этом смысле называется *созданием* конституции, то вследствие этой неразрывности ее с духом никогда не существовало в истории, как никогда не существовало в этом смысле также и *создание* свода законов. Конституция развилась из духа *только* как нечто тождественное с его собственным *развитием* и одновременно прошла необходимые по понятию ступени образования и изменения. Только внутренне присущий государственному устройству дух и история, – а история при этом есть только *его* история, – суть то, посредством чего конституции были созданы и продолжают создаваться.

§ 541 [356] *

Живая тотальность, сохранение, т. е. непрерывное созидание государства вообще и его конституции, есть *правительство*. Естественно

необходимая организация есть возникновение *семьи* и *сословий* гражданского общества. Правительство есть *(все)общая* часть государственного устройства, т. е. та часть ее, которая имеет своей сознательно преследуемой целью сохранность означенных частей, но в то же время имеет в виду и осуществляет в действии также и всеобщие цели, стоящие выше назначения семьи и гражданского общества. Организация правительства есть в то же время его различение на отдельные власти, своеобразные черты которых определены соответственно понятию о них, но в субъективности этого понятия взаимно проникают друг друга до *действительного* единства.

Примечание. Так как ближайшими категориями понятия являются категории *всеобщности* и *единичности* и их взаимоотношение есть отношение *подведения* единичности под всеобщность, то отсюда и произошло то, что в государстве стали различать *законодательную* и *исполнительную* власть, но притом так, что первая *существует сама по себе* как безусловно высшая, последняя же в свою очередь распадается на *правительственную*, или административную, власть и на *судебную* соответственно применению законов ко (все)общим делам или к делам частных лиц. Как имеющее существенное значение, *разделение* властей рассматривалось в смысле *независимости* их друг от друга со стороны их существования, но в то же время и как такое, в котором имеется налицо упомянутая выше связь подведения власти отдельных лиц под власть всеобщего. В этих определениях нельзя не распознать элементов понятия, но рассудком эти элементы вместо отношения внутренней согласованности живого духа с самим собой поставлены в отношение, противное природе разума. Что операции, выражающие собой общие интересы государства в их необходимом различии друг от друга, получают также и *отличные одна от другой* организации, – это разделение есть некий абсолютный момент глубины и действительности свободы. Ибо эта последняя только постольку обладает глубиной, поскольку развивается в свои различия и достигает их осуществления. Сделать же дело законодательства (в особенности связанное с представлением, будто когда-либо конституция и основные законы должны быть впервые созданы в таком состоянии, в котором уже полагается наличное развитие различий) самостоятельной властью, и притом *первой*, с ближайшим назначением участия в ней всех, а правительственную власть от нее зависимой, только исполнительной, – это предполагает недостаток позна-

ния о том, что истинная идея и тем самым живая и духовная действительность есть само с собой согласующееся понятие и, следовательно, такая *субъективность*, которая содержит в себе всеобщность лишь как один из своих моментов. Индивидуальность есть первое и высшее *всепроникающее определение* в организации государства. Только благодаря правительственной власти, а также вследствие того, что она объединяет в себе особые операции (куда относится также и особое, *само по себе абстрактное* дело законодательства), государство является *единым*. Столь же существенным и единственно истинным является здесь также и разумное отношение логического, по сравнению его с внешним отношением рассудка, ограничивающегося только подведением единичного и особенного под всеобщее. Что дезорганизует единство логически разумного, дезорганизует в такой же мере и действительность.

§ 542 [358] *

В правительстве как органической тотальности заключается а) *субъективность* в качестве содержащегося в развитии понятия *бесконечного* единства его *с самим собой*, все в себе содержащая и замыкающая воля государства, его кульминационный пункт, все собой проникающее единство, — правительственная власть *князя*. В совершенной форме государства, в которой все моменты понятия достигли своего свободного существования, эта субъективность не есть так называемая *моральная личность*, или решение, *определяемое большинством*, — формы, в которых единство принимающей решение воли не имеет *действительного* существования, но в качестве действительной индивидуальности, в качестве воли одного принимающего решение индивидуума, — *монархия*. Монархическая конституция есть поэтому конституция *развитого* разума; все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума.

Примечание. Объединение всех конкретных государственных властей в единое существование – как это имеет место в патриархальном состоянии или как это бывает в демократической конституции, когда все граждане участвуют во всех делах государства, – противоречит само по себе принципу *разделения* властей, т. е. развившейся свободе моментов идеи. Но в равной мере это разделение властей, достигшее свобод-

ной внутренней тотальности выявления моментов, должно быть сведено обратно к *идеальному единству*, т. е. *субъективности*. Развитая различенность, реализация идеи, содержит по существу то, что эта субъективность в качестве *реального* момента созревает до *действительного* существования, и эта *действительность* есть всецело только индивидуальность монарха, – в едином лице существующая субъективность абстрактного, последнего решения. Всем упомянутым формам *общего* решения и изъявления воли, долженствующим проистекать демократически или аристократически из атомистической раздробленности единичных воль и определяться путем подсчета, присуща недействительность чего-то *абстрактного*. Во внимание надо принять только два определения: необходимость *некоторого момента понятия* и форму *действительности*. Только спекулятивная природа понятия способна поистине уразуметь эти моменты. Упомянутая субъективность, являясь моментом абстрактного решения вообще, отчасти определяется в дальнейшем так, что имя монарха является внешней связью и санкцией, освещающей все, что делается в правительстве; отчасти же в качестве простого отношения к себе самой в себе же самой обладает определением *непосредственности* и тем самым *природы*, чем именно и устанавливается подчинение индивидуума достоинству княжеской власти через посредство *наследственности*.

§ 543 [359]

b) В сфере *специальной* правительственной власти, с одной стороны, обнаруживается *разделение* функций государства на его уже определенные отрасли, законодательную власть, правосудие, или судебную власть, полицейскую власть и т. д. и тем самым *распределение* этих властей по особым учреждениям, приуроченным в отношении своих дел к определенным законам и в такой же мере обладающим для этого и вследствие этого независимостью в своих действиях, как и стоящим в то же время под высшим надзором; с другой — получает реальное значение участие *многих лиц* в деле управления государством, каковые лица все вместе образуют тогда одно общее сословие (§ 528), поскольку существенным определением их частной жизни становится дело осуществления всеобщих целей, дальнейшим же условием возможности индивидуального участия в нем является надлежащее образование и умение.

§ 544 [359] *

c) *Сословная* администрация есть учреждение, в котором все те, кто вообще принадлежит к гражданскому обществу и в этом смысле является частным лицом, участвуют в правительственной власти, и притом в законодательстве, а именно в сфере тех всеобщих интересов, которые не касаются выступления и действий государства в качестве индивидуума (война и мир) и не принадлежат поэтому исключительно к природе княжеской власти. Благодаря этому участию субъективная свобода, а также преувеличенная оценка себя и общественное мнение могут проявиться в реальной действительности и получить удовлетворение от сознания, что они имеют известное значение.

Примечание. Разделение форм государственного устройства на *демократию*, *аристократию* и *монархию* все еще дает нам наиболее определенное указание на их различие в отношении государственной власти. В то же время они должны быть рассматриваемы как необходимые формы в ходе развития, следовательно, в истории государства. Поэтому было бы поверхностно и нелепо представлять их себе как предмет *выбора*. Чистые формы их необходимости, будучи конечными и преходящими, находятся отчасти в связи с формами их вырождения, охлократией и т. д., отчасти же с более ранними переходными формами; причем оба этих рода форм не следует смешивать с упомянутыми истинными формами государственного устройства. Так, например, восточный деспотизм подводят под неопределенное название монархии на основе того сходства, что воля одного индивидуума поставлена во главе государства, как в таком же смысле говорят и о феодальной монархии, которой нельзя отказать даже в популярном названии конституционной монархии. Подлинное отличие этих форм от истинной монархии основывается на содержании *господствующих правовых принципов*, которые находят в государственной власти свою действительность и гарантию. Эти принципы суть развитые в предшествующих сферах деятельности принципы свободы собственности и, сверх того, личной свободы, гражданского общества, его промышленности и его общин, наконец, урегулированной, подчиненной законам деятельности специальных ведомств.

Вопрос, который всего больше подвергся обсуждению, – это, в каком смысле следует понимать участие *частных лиц* в государственных делах. Ибо члены сословных собраний должны быть прежде всего рассма-

триваемы как *частные лица*, – все равно, будут ли они иметь значение как индивидуумы сами по себе, или выступать в качестве представителей *многих* или всего *народа*. Дело в том, что агрегат частных лиц часто называют *народом*; но в качестве такого агрегата он есть, однако, vulgus, а не populus [79]; и в этом отношении единственной целью государства является то, чтобы народ *не* получал существования, не достигал власти и не совершал действий *в качестве такого агрегата*. Такое состояние народа есть состояние бесправности, безнравственности и неразумия вообще; в таком состоянии народ представлял бы собой только аморфную, беспорядочную, слепую силу, подобную силе взбаламученного стихийного моря, которое, однако, не разрушает себя, как это произошло бы с народом как духовной стихией. Часто можно было слышать, как такое состояние представляли как состояние истинной свободы. Чтобы имело какой-либо смысл входить в рассмотрение вопроса об участии частных лиц во всеобщих делах государства, надлежит предположить не существование чего-то неразумного, но уже организованный народ, т. е. такой, у которого существует правительственная власть. Значение такого участия следует, однако, усматривать не в преимуществе особого разумения, которым частные лица будто бы обладают в большей мере, чем государственные чиновники, – тогда как дело обстоит совершенно иначе, – и не в преимуществе доброй воли, направленной на всеобщее благо, членами гражданского общества будут скорее такие лица, которые свой особый интерес и (как это особенно имеет место в феодальном состоянии) интерес своей привилегированной корпорации делают своим ближайшим назначением. Так, например, если говорить об *Англии*, конституция которой считается наиболее свободной, ибо частные лица имеют здесь преобладающее участие в делах государства, то опыт показывает, что страна эта в гражданском и уголовном законодательстве, в отношении права и свободы собственности, во всех учреждениях, касающихся искусства и науки и т. д., оказывается по сравнению с другими культурными государствами Европы страной наиболее отсталой, и объективная свобода, т. е. согласное с разумом право, скорее *приносится* здесь в *жертву* формальной свободе и частному интересу (и это даже в учреждениях и владениях, долженствующих быть посвященными религии). Значение участия частных лиц в общественных делах следует отчасти полагать в более конкретном и потому более настоятельном осознании всеобщих потребностей; существенным же образом – в праве,

согласно которому общий дух достигает также и проявления *внешней всеобщей* воли в упорядоченной, отчетливо выраженной действенности в ведении общественных дел; и посредством этого удовлетворения интерес этот в такой же степени сам по себе оживляется, в какой оживление распространяется и на административные учреждения, которые благодаря этому непосредственно сознают, что в той же мере, в какой они требуют исполнения обязанностей, они должны считаться и с правами. Граждане в государстве представляют собой несоразмерно большое множество, и притом множество таких людей, которые признаны в качестве лиц. Волящий разум раскрывает поэтому свое существование в них в форме множества свободных людей, или рефлективной всеобщности, действительность которой обеспечивается участием в государственной власти. Но в качестве момента гражданского общества уже было отмечено (§§ 527, 534), что отдельные граждане возвышаются над внешней всеобщностью, поднимаясь до всеобщности субстанциальной, именно в качестве *особого* рода – *сословий*; и делаются причастными к ней не в неорганической форме отдельных граждан как таковых (по *демократическому* способу избрания), но как органические моменты – в качестве сословий. Власть или деятельность в государстве никогда не должна проявляться и действовать в бесформенном неорганическом виде, т. е. по принципу множества и массы.

Сословные собрания уже потому были несправедливо названы *законодательной властью*, что они составляют всего лишь одну отрасль этой власти, в которой особые правительственные учреждения принимают существенное участие, а княжеская власть имеет абсолютное участие в форме окончательного решения. Но и помимо этого законодательство в развитом государстве может быть только дальнейшим развитием существующих законов, и так называемые новые законы могут только уточнять детали и частности (ср. § 529, примечание), содержание которых уже подготовлено или даже предварительно определено судебной практикой. Так называемый *финансовый закон*, поскольку он подвергается утверждению сословий, есть по существу *дело правительства*; *законом* он называется лишь неточно, в том общем смысле, что он охватывает широкий круг и даже весь объем внешних средств правительства. Финансы, хотя и касаются комплекса потребностей, но по самой своей природе – только *особенных*, постоянно изменяющихся и все вновь нарождающихся потребностей. Если бы главная составная часть

общего бюджета рассматривалась при этом как постоянная – каковой она, надо думать, и является, – то распределение ее имело бы в большей мере природу закона. Чтобы быть, однако, законом, это распределение должно было бы быть дано раз навсегда, а не даваться ежегодно или по истечении немногих лет. Изменяющаяся соответственно времени и обстоятельствам часть бюджета в действительности является наименьшей его частью, и ее распределение тем менее имеет характер закона; и, однако, только эта незначительная изменяющаяся часть есть и может быть частью, подлежащей обсуждению и ежегодно меняющемуся определению, которое именно потому ошибочно носит громко звучащее название *вотирования бюджета*, т. е. финансов *в целом*. Закон, подлежащий изданию ежегодно и на год, со всей очевидностью не соответствует понятию закона даже и для обыкновенного человеческого рассудка, различающего всеобщее в-себе-и для себя в качестве содержания истинного закона от рефлективной всеобщности, по самой своей природе только внешним образом обнимающей многое. Название *закона* для ежегодного определения финансовой потребности служит только к тому, чтобы, при сделанном предложении разделения власти на законодательную и исполнительную, поддерживать иллюзию, будто это разделение имеет место в действительности, и замаскировать тот факт, что на деле законодательная власть, поскольку она принимает то или иное решение о финансах, занимается в собственном смысле этого слова правительственным делом.

Но интерес, который связывается с правом (Fähigkeit) все снова и снова утверждать бюджет, а именно, что сословные собрания располагают благодаря этому *принудительным средством* против правительства и тем самым известной гарантией против несправедливости и актов насилия, – этот интерес, с одной стороны, есть лишь поверхностная видимость, поскольку необходимая для *сохранения* государства в целости организация финансов не может быть обусловливаема еще какими-нибудь другими обстоятельствами, кроме финансовых, и сохранность государства также не может подвергаться ежегодному риску. Точно так же правительство не может устанавливать, что правосудие, например, будет действовать лишь ограниченный срок и, угрожая приостановить деятельность подобных учреждений и внушая частным лицам страх перед могущим наступить состоянием разбоя, удерживать в своих руках средства принуждения против частных лиц. Однако, с другой стороны,

представления о таком отношении, при котором иметь в руках принудительные средства могло бы быть полезным и настоятельно необходимым, основываются отчасти на ложном представлении о договорном отношении между правительством и народом, отчасти же предполагают возможность такого расхождения духа их обоих, при котором вообще немыслимы государственное устройство и правительство. Если представить отвлеченную возможность прибегать *к помощи* такого принудительного средства осуществленной, то такая помощь была бы скорее расстройством и распадом государства, в котором не было бы уже более никакого правительства, а оставались бы лишь партии и где затруднение разрешалось бы насилием и гнетом одной партии над другой. Представление об устройстве государства как чисто рассудочной конституции, т. е. как о механизме равновесия противоречащих друг другу по своему внутреннему существу внешних сил, не соответствует основной идее того, что есть государство.

§ 545 [364]

Наконец, государство имеет еще и ту сторону, согласно которой оно есть непосредственная действительность *отдельного* и по своим *природным* свойствам определенного народа. В качестве такого единичного индивидуума оно является *исключающим* в отношении *других* подобных же индивидуумов. В их *взаимоотношениях* друг с другом царят произвол и случайность, ибо *всеобщая* природа права вследствие автономной тотальности этих лиц *должна* иметь силу только в отношении к ним, но не имеет таковой *в действительности*. Эта независимость превращает спор между ними в вопрос о силе, в *состояние войны*, в котором общее для них всех положение предназначается для особой цели сохранения самостоятельности одного государства в противовес другому, и определяется как *состояние храбрости*.

§ 546 [364]

Это состояние показывает субстанцию государства как индивидуальность, развивающуюся в абстрактную отрицательность, как мощь, в которой особая самостоятельность отдельных лиц и состояние их погруженности во внешнее наличное бытие владения, а также и в природ-

ную жизнь ощущается как нечто *ничтожное*; эта же мощь способствует сохранению всеобщей субстанции через образ мыслей этой всеобщей субстанции, благодаря которому отдельные лица жертвуют как чем-то суетным своим природным и обособленным наличным бытием.

β) *Внешнее государственное право*

§ 547 [365]

Состоянием войны самостоятельность государств ставится на карту, но с известной стороны этим состоянием вызывается также и взаимное признание свободных народных индивидуумов (§ 430), а посредством *мирных договоров*, долженствующих иметь вечное значение, закрепляется как это всеобщее признание, так и особые права народов в отношении друг к другу. *Внешнее государственное право* основывается частично на этих положительных трактатах, но постольку содержит в себе лишь такие права, которые не обладают подлинной действительностью (§ 545); частично же на так называемом *международном праве*, всеобщим принципом которого является предпосылка об уже состоявшемся факте *признания* государств и которое соответственно этому так ограничивает до того ничем не сдерживаемые действия одних народов против других, что остается возможность для мира. Международное право отличает также индивидуумов как частных лиц от государства и вообще основывается на *обычаях*.

γ) *Всемирная история*

§ 548 [365]

Определенный дух народа, поскольку он есть нечто действительное и его свобода существует как природа, содержит с этой природной стороны момент географической и климатической определенности; он существует во *времени* и по содержанию существенно обладает *особенным* принципом и должен пройти определенное этими условиями развитие своего сознания и своей действительности, он имеет *историю* в пределах самого себя. Поскольку он есть ограниченный дух, его самостоятельность есть нечто подчиненное; он входит во *всемирную историю*,

события которой являют собой диалектику отдельных народных духов — *всемирный суд*.

§ 549 [365] *

Это движение есть путь освобождения духовной субстанции — деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней. Дух, первоначально существующий только *в себе*, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне-*всеобщим — мировым духом*. Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собой историю, постольку ее единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов. Каждый такой дух как единичный и природный в некоторой качественной определенности имеет своим назначением заполнение только *одной ступени* и осуществление только одной стороны всего деяния в целом.

Примечание. То рассмотрение, согласно которому в отношении истории исходили из предпосылки о некоторой в-себе-и-для-себя-сущей *цели* и о развивающихся из нее, согласно понятию о ней, определениях, было названо *априорным* рассмотрением истории, а философии был сделан упрек за априорное написание истории; по этому поводу, как и по поводу писания истории вообще, следует сделать одно замечание, ближе касающееся существа дела. То, что в основании истории, и существенно всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя, и что эта цель в ней действительно реализована и реализуется – план провидения, – что в истории вообще есть *разум*, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое. Порицания могло бы заслуживать лишь стремление создавать предпосылки из произвольных представлений и мыслей и желание искать соответствия с ними событий и деяний и представлять их себе в таком виде. Подобного рода априорным способом исследования в наши дни грешат главным образом такие историки, которые выдают себя за чистых историков и в то же время при случае решительно высказываются против философствования – частично вообще, частично против философствования в истории. Философия яв-

ляется для них докучной соседкой, потому что она противодействует всякого рода произволу и неосновательным догадкам. Подобного рода априорный способ писания истории вторгался иногда с такой стороны, с какой его всего менее можно было бы ожидать, именно со стороны филологии, и притом в Германии в большей мере, чем во Франции и в Англии, где способ писания истории стал более чистым, приобрел более определенный и зрелый характер. Сюда относится создание произвольных измышлений, как-то: о первобытном состоянии и соответствующем ему первобытном народе, будто бы обладавшем подлинным богопознанием и всеми науками, о народах, управляемых жрецами, и в частности, например, о римском эпосе, будто бы служившем источником известий о древнейшей эпохе Рима, которым хотели придать историческое значение и т. п., – вот что заняло место прагматизирующих [80] выдумок о психологических основаниях и связях. В широких кругах как будто стали даже требовать от *ученого* и *глубокомысленного* писания истории, черпающего из непосредственных источников, чтобы оно высиживало подобного рода пустые представления и, извлекая их из ученого мусора об отдаленных внешних обстоятельствах, смело их комбинировало вопреки бесспорным данным самой достоверной истории.

Если эту субъективную трактовку истории мы оставим в стороне, то противоположное, собственно говоря, требование, состоящее в том, чтобы история не рассматривалась соответственно некоторой *объективной цели*, представляется в целом равнозначным еще более правомерному, по-видимому, требованию, по которому историк должен быть совершенно *беспартийным*. В особенности это требование предъявляют обыкновенно к *истории философии*, в которой не должны, как думают, проявляться никакие пристрастия в пользу того или иного представления или мнения, подобно тому, как судья не должен быть настроен в пользу одной из спорящих сторон. По отношению к судье предполагается, однако, в то же время, что свою служебную обязанность он исполнял бы нелепо и плохо, если бы он не имел интереса, и притом даже исключительного интереса к праву, если бы это право он не ставил себе целью, и притом единственной целью, и если бы стал воздерживаться от вынесения приговора. Это требование к судье можно назвать *партийным отношением* к праву, и эту партийность обыкновенно очень хорошо умеют отличать от партийности *субъективной*. Однако в беспартийности, требуемой от историка, упомянутое различие стирается в пошлой,

самодовольной болтовне, и оба рода интереса отвергаются, когда желают, чтобы историк не привносил от себя никакой определенной цели и воззрения, сообразно которым он выделял бы, устанавливал и обсуждал события, но чтобы он рассказывал о них как раз в той случайной форме, в какой он их находит, в их безотносительной и никакой мыслью не проникнутой партикулярности. Но во всяком случае признано, что история должна иметь некоторый *предмет*, например Рим, его судьбы или упадок Римской империи. Не требуется большой сообразительности, чтобы понять, что это и есть та предпосланная цель, которая лежит в основании как самих событий, так и обсуждения вопроса о том, какое из них имеет известную важность, т. е. более близкое или более отдаленное отношение к этой цели. Лишенная подобной цели и такого обсуждения, история была бы только беспомощной игрой представления, даже не детской сказкой, ибо и дети требуют в рассказах известного интереса, т. е. чтобы в них можно было по крайней мере угадывать некоторую цель, а также отношение событий и действий к этой цели. В наличном бытии *народа* субстанциальная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как такового. Народ без государственного устройства (*нация* как таковая) не имеет, собственно, никакой истории, подобно народам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций. То, что происходит с народом и совершается в его недрах, имеет существенное значение и по отношению к государству; частные дела индивидуумов всего более удалены от упомянутого предмета, составляющего предмет истории. Если в характере выдающихся индивидуумов известного периода выражается общий дух времени и даже частные особенности их служат отдаленными и смутными посредствующими моментами, в которых этот дух все еще отражается в более бледных красках, – если нередко даже мелкие особенности какого-нибудь незначительного события или слова выражают не субъективную особенность, а, напротив, с бьющей в глаза очевидностью и краткостью выражают собой время, народ, культуру (причем выбрать подобного рода характерные подробности является уже делом проницательности историка), то множество всякого рода других подробностей, напротив, являет собой совершенно излишнюю массу, тщательным накоплением которой предметы, достойные истории, только подавляются и затемняются; существенная характеристика духа и его времени заключается всегда в великих событиях.

Верное чувство побудило отнести все подобного рода описания частностей и подбор характерных черт к *роману* (каковы романы Вальтера Скотта и др.). Считается признаком хорошего вкуса сочетать изображение несущественных, имеющих совершенно частный характер черт жизни с материалом, не имеющим существенного значения, как это находит место в романе, заимствующем материал из частных обстоятельств и субъективных страстей. Но вплетать в интересах так называемой *истины* индивидуальные мелочи времени и лиц в представление о всеобщих интересах противно не только суждению и вкусу, но и понятию об *объективной истине*, по смыслу которой для духа истинно только субстанциальное, а не бессодержательность внешним образом существующих вещей и случайных событий. Совершенно безразлично, достоверны ли с формальной стороны такие пустяки или же, как в романе, только измышлены для характеристики и приурочены к тому или иному имени и обстоятельствам. Интерес к *биографии*, – чтобы и о ней здесь упомянуть, – прямо противоположен, по-видимому, общей цели, но она сама имеет исторический мир той своей подосновой, с которой тесно связан индивидуум; даже субъективно-оригинальное, юмористическое и т. п. намекает на это содержание и тем повышает к нему интерес; то же, что относится исключительно к области жизни чувства, имеет иную почву и интерес, чем история.

Требование *беспартийности*, предъявляемое к *истории философии*, а также и к *истории религии*, частично вообще, частично как к истории церкви, обычно содержит еще более определенное исключение предположения о какой-либо объективной цели. Подобно тому, как выше государство было названо тем предметом, к которому суждение должно было относить события политической истории, так точно и здесь *истина* должна была бы быть тем предметом, к которому могли бы быть отнесены деяния и события в области духа. Между тем, обычно устанавливается противоположная предпосылка, именно, что упомянутые истории должны иметь своим содержанием только субъективные цели, т. е. лишь мнения и представления, а не в-себе-и-для-себя сущий предмет, истину, и притом на том простом основании, что никакой истины не существует. При этом допущении интерес к истине проявляется точно так же лишь как партийность в обычном смысле слова, именно как партийность мнений и представлений, которые, будучи все одинаково бессодержательны, во всей своей совокупности представляются как со-

вершенно индифферентные. Сама историческая истина имеет, таким образом, смысл лишь в отношении *правильности*, точного сообщения о внешних фактах, при отсутствии какого-либо иного суждения, как только о самой этой правильности, – а это значит, что здесь допускаются лишь качественные и количественные суждения, а отнюдь не суждения необходимости и суждения понятия (ср. примечания к § 172 и 178). И в самом деле, если в политической истории Рим или Германская империя и т. д. составляют действительный и подлинный предмет и цель, к которой относятся исторические явления и соответственно которой они оцениваются, то в еще большей мере во всеобщей истории сам всеобщий дух, сознание его и его сущности образует подлинный и действительный предмет, содержание и цель, которым в-себе-и-для-себя служат все другие явления. В силу этого через отношение к предмету, т. е. через суждение, в котором они ему подчинены и он в них присутствует, они только и приобретают свою ценность и даже свое существование. Что в ходе развития духа (а дух и есть то, что не только витает *над* историей, как над водами, но действует в ней и составляет ее единственный двигатель) свобода, т. е. развитие, определенное самим понятием духа, является определяющим началом и только понятие о духе является для него конечной целью, т. е. истиной, так как дух есть сознание, или, другими словами, что в истории существует *разум*, – с одной стороны, следует считать по крайней мере убедительным предположением, с другой же стороны, это есть философское познание.

§ 550 [370]

Это освобождение духа, в котором он стремится прийти к самому себе и осуществить свою истину, а также дело своего освобождения, — есть величайшее и *абсолютное право*. Самосознание отдельного народа является носителем данной ступени развития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром. Но абсолютная воля выходит и за пределы также своего, в этот момент имеющегося у нее, достояния, преодолевает его как некоторую особенную ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд.

§ 551 [370]

Поскольку такое дело действительности проявляется как поступок и тем самым как произведение *отдельных лиц*, постольку эти последние по отношению к субстанциальному содержанию их работы суть *орудия* и субъективность, им присущая, есть пустая форма деятельности. Поэтому то, чего они достигли для себя своим индивидуальным участием, проявленным ими в субстанциальном, независимо от них подготовленном и определенном деле, есть формальная всеобщность субъективного представления, — *слава*, составляющая их награду.

§ 552 [371] *

Народный дух содержит в себе природную необходимость и находится в сфере внешнего наличного бытия (§ 483); его бесконечная в себе нравственная субстанция есть субстанция обособленная для себя и ограниченная (§ 549 и 550), и ее субъективная сторона отягощена случайностью, представляет собой бессознательный обычай и в то же время сознание своего содержания как существующего конкретного во времени и в отношении к внешней природе и миру. Но именно *мыслящий* в сфере нравственности дух и снимает в себе ту конечность, которой он как народный дух отмечен в своем государстве и в его преходящих интересах, в системе законов и нравов, тем самым доводя себя до знания самого себя в существенных чертах своей природы; знание, которое и само, однако, носит на себе печать имманентной ограниченности народного духа. Но мыслящий дух всемирной истории, поскольку он одновременно сбрасывает с себя и упомянутые ограничения особенных народных духов, и свой собственный мирской характер, постигает свою конкретную всеобщность и возвышается до *знания абсолютного духа* как вечно действительной истины, в которой знающий разум является свободным для себя, а необходимость, природа и история только служат к его раскрытию и представляют собой только сосуды его чести.

Примечание. О формальной стороне возвышения духа к богу шла речь во введении к «Логике» (ср. особенно § 51, примечание). В отношении отправных пунктов этого возвышения *Кант*, вообще говоря, в том смысле наметил наиболее правильную точку зрения, что веру в бога он рассматривает как проистекающую из *практического разума*. Ибо

отправной пункт implicite включает и то *содержание* или тот материал, который составляет содержание понятия бога. Но подлинный конкретный материал не есть *бытие* (как в космологическом) или только *целесообразная деятельность* (как в физико-теологическом доказательстве), но *дух*, абсолютное определение которого есть деятельный разум, т.е. само себя определяющее и реализующее понятие, – свобода. То обстоятельство, что осуществляющееся в этом определении возвышение субъективного духа до бога в изложении Канта снова низводится до *постулата*, до простого *долженствования*, – представляет собой рассмотренное нами выше искривление мысли, состоящее в том, что противоположность конечности, снятием которой в пользу истины и является само упомянутое возвышение, восстанавливается как непосредственно истинная и значимая.

Уже раньше относительно того *опосредствования*, которое представляет собой возвышение к богу, было показано (§ 192, ср. § 204, примечание), что преимущественное внимание должно быть сосредоточено на моменте *отрицания*, посредством которого существенное содержание упомянутого отправного пункта очищается от своей конечности и вследствие этого выступает как свободное. Этот абстрактный со стороны логической формы момент получил, таким образом, свое наиболее конкретное значение. То конечное, от которого здесь отправляются, есть реальное нравственное самосознание; то *отрицание*, посредством которого это конечное возвышает свой дух до своей истины, есть *действительно* осуществленное в нравственном мире очищение его знания от субъективного мнения и освобождение его воли от эгоизма вожделения. *Истинная религия* и *истинная религиозность* проистекают только из *нравственности* и представляют собой мыслящую нравственность, т. е. осознающую, свободную всеобщность своей конкретной сущности. Только из нее и отправляясь от нее познается идея бога как свободного духа; за пределами нравственного духа было бы поэтому напрасно искать истинную религию и религиозность.

Но в то же время это происхождение религии из нравственности здесь – как и везде в области спекулятивного – само сообщает себе значение, согласно которому то, что первоначально устанавливается как последующее и порожденное, оказывается на самом деле абсолютным prius'ом относительно того, через что оно кажется опосредствованным, и здесь, в сфере духа, познается уже как его истина.

Здесь уместно поэтому ближе войти в рассмотрение *взаимоотношения государства и религии* и в связи с этим осветить те категории, которые здесь общеприняты. Непосредственным следствием предшествующего является то, что нравственность есть *государство*, приведенное к своему субстанциальному внутреннему существу, и что само государство представляет собой развитие и осуществление нравственности, – субстанциальностью же самой нравственности и государства является *религия*. В соответствии с этим отношением государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний – на религиозном. Поскольку религия есть сознание *абсолютной истины*, постольку то, что должно иметь значение как право и справедливость, как долг и закон, т. е. как *истинное* в мире свободной воли, может иметь значение лишь как *часть* абсолютной истины, *подчинено ей* и *из нее вытекает*. Но чтобы истинно нравственное было следствием религии, для этого требуется, чтобы и религия обладала истинным *содержанием*, т.е. чтобы познанная в ней *идея бога* была бы истинной. Нравственность есть божественный дух как дух, внутренне присущий самосознанию в его действительной наличности как самосознание народа и индивидуумов. Это самосознание, уходя из своей эмпирической действительности в глубь себя и доводя свою истину до сознания, имеет в своей *вере* и в своей *совести* только то, чем оно обладает в *достоверности* самого себя, в своей духовной действительности. То и другое нерасторжимо; не может существовать двух родов совести – религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести. По форме, однако, т. е. для мышления и знания, – а религия и нравственность принадлежат к интеллигенции и представляют собой некоторое мышление и знание – религиозному содержанию как чистой в-себе-и-для-себя сущей, следовательно, высшей истине присуще значение санкции по отношению к нравственности, проявляющейся в эмпирической действительности; так, для самосознания религия является основой нравственности и государства. Громадной ошибкой нашего времени является стремление рассматривать эти неразрывно связанные между собой начала как отторжимые друг от друга и, даже больше того, как безразличные по отношению друг к другу. Таким-то образом и случилось, что отношение религии к государству стали рассматривать так, как будто последнее существует само по себе уже как-то иначе и вследствие какой-то особой мощи и силы; религиозное же как субъективная

сторона индивидуумов приходит только дополнительно, для его упрочения, как что-то только желательное или даже относится к нему совершенно нейтрально, и нравственность государства, т. е. его на разуме основанное право и его устройство, держится самостоятельно, на каком-то их собственном основании. При указанной нерасторжимости обеих сторон особенно интересно отметить тенденцию к разобщению, проявляющуюся со стороны религии. Ближайшим образом она касается *формы*, так называемого отношения самосознания к содержанию истины. Поскольку это содержание есть субстанция духа, внутренне присущего самосознанию в его действительности, постольку это самосознание обладает в этом содержании своей собственной достоверностью и является в этом содержании свободным. По форме, однако, может иметь место отношение несвободы, хотя само *в-себе*-сущее содержание религии есть абсолютный дух. Это огромное различие (имея в виду определенный случай) имеется в пределах самой христианской религии, в которой не стихия природы составляет содержание бога, как не входит она в его содержание и в качестве момента, но бог, познаваемый в *духе* и *истине*, и есть это содержание. И тем не менее в католической религии этот дух в действительности косно противопоставляется самосознающему духу. Прежде всего в гостии (причастии) бог преподносится как *внешняя вещь* религиозного поклонения (тогда как в лютеранской церкви причастие как таковое освящается и поднимается к присутствующему богу впервые и естественно только в акте *вкушения*, т. е. в уничтожении его внешности, и в *вере*, т. е. вместе с тем в свободном и самодостоверном духе). Из упомянутого выше первого и высшего отношения внешности вытекают также и все другие внешние и тем самым несвободные, недуховные и суеверные отношения, в особенности сословие *мирян*, получающих *знание* божественной истины и направление *воли* и *совести* извне, т. е. от некоторого другого сословия, которое само достигло обладания упомянутым знанием не исключительно духовным путем, но по существу нуждается для этого во внешнем посвящении. Далее, в том роде молитвы, которая отчасти состоит только в шевелении губами и *в силу этого* лишена подлинной одухотворенности, субъект отказывается от прямого обращения к богу и просит помолиться за себя других; следствием этого является благоговение перед чудотворными изображениями, даже мощами, и ожидание от них чудес, вообще *оправдание внешними делами*, заслуга, которая должна быть приобретена поступка-

ми и даже допускает перенесение ее на других и т. д. Все это подчиняет дух некоторому *вне-себя-бытию*, вследствие чего понятие о нем в самом сокровенном существе своем понимается неправильно и извращается, а право и справедливость, нравственность и совесть, вменяемость и долг губятся в самом корне их.

Такому принципу и этому развитию *несвободы* духа в сфере *религиозного* соответствует лишь законодательство и устройство *правовой* и *нравственной несвободы*, а также состояние *бесправия* и *безнравственности* в действительном *государстве*. Совершенно последовательно католическая религия так громко восхвалялась и нередко и теперь еще восхваляется как такая, при которой единственно только и обеспечивается прочность правительств, – на деле таких правительств, которые связаны с учреждениями, основывающимися на несвободе духа, долженствующего быть в правовом и нравственном отношении свободным, т. е. на учреждениях бесправия и на состоянии нравственной испорченности и варварства. Эти правительства не знают, однако, того, что и в фанатизме они имеют дело со страшной силой, которая лишь до тех пор и только при *том* условии не выступает против них враждебно, пока они сами остаются в плену бесправия и безнравственности. Но в духе существует еще и другая мощь. Наперекор выхождению духа из себя и его разорванности, сознание сосредоточивается в своей внутренней свободной действительности. В духе правительства и народов просыпается *жизненная мудрость*, т. е. мудрое знание того, что в действительности является в себе и для себя справедливым и разумным. Деятельность мышления, и еще определеннее, философия, была по праву названа *жизненной мудростью*, ибо мышление делает явной истину духа, вводит его в мир и освобождает его, таким образом, в его действительности и в нем самом.

Тем самым содержание придает себе совершенно иной облик. Несвобода *формы*, т. е. знания и субъективности, имеет по отношению к нравственному содержанию то следствие, что самосознание представляется как неимманентное ему, а само это содержание – как изъятое из сферы самосознания, так что истинным оно может быть по отношению к его действительности лишь в отрицательном смысле. В этой неистинности нравственное содержание называется *святостью*. Но вследствие того, что божественный дух вводит себя в действительность, вследствие освобождения действительности в направлении к нему то, что в мире

должно быть *святостью*, вытесняется *нравственностью*. Вместо обета *целомудрия* теперь в качестве нравственного получает значение *брак* и тем самым как нечто высшее в этой сфере человеческой природы – *семья*; вместо обета *бедности* (которому, вступая в противоречие с ним, соответствует заслуга раздачи имущества бедным, т. е. обогащение этих последних) получает значение *деятельность приобретения благ* благодаря рассудительности и прилежанию, а также *добросовестность* в этом обмене и потреблении своих материальных средств, – *нравственность в гражданском обществе*; вместо обета слепого послушания значение получает теперь *повиновение закону* и основанным на законе государственным учреждениям. Это повиновение само есть истинная свобода, ибо государство есть подлинный, сам себя осуществляющий разум – *нравственность* в *государстве*. Только таким образом и может быть налицо вообще право и нравственность. Недостаточно, чтобы религия только повелевала: *отдайте кесарево кесарю, а божие богу*; ибо речь и идет как раз о том, чтобы определить, что, собственно, представляет собой кесарь, т. е. что же, собственно, относится к светской власти. Ведь достаточно хорошо известно, какие неограниченные притязания предъявляла светская власть, как со своей стороны и власть духовная. Божественный дух должен имманентно проникать собой все мирское, – тогда мудрость будет в нем конкретной и его оправдание в нем самом получит определение. Но эту конкретную имманентность (Inwohnen) представляют собой указанные выше формы нравственности: нравственность брака в противоположность святости безбрачного состояния; нравственность обладания имуществом и деятельности приобретения против святости бедности и ее праздности; нравственность повиновения, посвященного праву государства, в противоположность святости послушания, чуждого всяким обязанностям и правам, порабощения совести. Вместе с потребностью в праве и в нравственности, вместе с уразумением свободной природы духа возникает разлад этой природы духа с религией несвободы. И не принесло бы никакой пользы преобразование законов и государственного устройства до уровня разумной правовой организации, если бы в религии люди не отказались в то же время от принципа несвободы. Одно несовместимо с другим. Было бы совершенно нелепо желать отвести государству и религии обособленные области, придерживаясь мнения, что, будучи разнородными, они станут мирно относиться друг к другу и не дойдут до противоречия и

борьбы. Принципы основанной на праве свободы могли бы быть только абстрактными и поверхностными, а выведенные из них государственные установления должны были бы оказаться несостоятельными, если бы мудрость упомянутых принципов до такой степени неверно поняла бы религию, чтобы не знать, что основоположения разума действительности имеют свое последнее и высшее оправдание в религиозной совести, в подчинении сознанию абсолютной истины. Если бы – каким бы образом это ни произошло – возникло, так сказать a priori, такое законодательство, которое, имея своей основой основоположения разума, оказалось бы в противоречии с религией данной страны, опирающейся на принципы духовной несвободы, то проявление деятельности законодательства сосредоточивалось бы в *индивидуумах*, входящих в состав правительства как такового, а также всей по всем классам разветвляемой администрации, и было бы совершенно абстрактным, пустым представлением воображать себе возможность того, чтобы эти индивидуумы стали действовать только по смыслу или букве законодательства, а не по духу своей религии, в которой коренится самая сокровенная сторона их совести и их высшее обязательство. В этой противоположности тому, что религией признается за святое, законы представляются чем-то созданным самим человеком; и даже если бы они были санкционированы и введены извне, они все равно не могли бы оказать никакого длительного противодействия противоречию и нападкам на них со стороны религиозного духа. Так законы эти, даже и при самом истинном их содержании, терпят крушение при столкновении с совестью, дух которой отличен от духа этих законов и их не санкционирует. Безумием новейшего времени следует считать стремление изменить пришедшую в упадок систему нравственности, государственного устройства и законодательства без одновременного изменения религии – *революцию* произвести без *реформации*, – воображать, что наряду со старой религией и ее святынями может жить во внутреннем мире и гармонии с ней противоположное ей государственное устройство и что посредством внешних гарантий, например посредством так называемых палат и данной им власти устанавливать государственный бюджет (ср. § 544, примечание) и т. п., законам может быть сообщена устойчивость. Желание отделить права и законы от религии можно рассматривать только как крайний шаг, свидетельствующий о бессилии проникнуть в глубины религиозного духа и поднять его до его собственной истины. Упомянутые

гарантии – гнилые опоры по сравнению с *совестью* субъектов, которым предстоит применять эти законы (а к числу их относятся и сами эти гарантии). Самое высшее и нечестивое противоречие заключается скорее в желании связать религиозную совесть и подчинить ее светскому законодательству, являющемуся для этой совести чем-то нечестивым.

У *Платона* в более определенной форме проявилось познание того раздвоения, которое уже в его время обнаружилось между существующей религией и государственным устройством, с одной стороны, и более глубокими требованиями, предъявляемыми к религии и политическому состоянию осознавшей свою внутреннюю природу свободой, – с другой. *Платону* пришла мысль, что истинная конституция и государственная жизнь должны быть более глубоко основаны на идее, на в-себе-и для себя всеобщих и истинных принципах вечной справедливости. Знать и познать эти принципы безусловно является назначением и делом *философии*. Эта точка зрения действительно со всей силой высказывается *Платоном* в знаменитом и часто критиковавшемся месте[82], где он заставляет *Сократа с* большим воодушевлением высказать ту мысль, что *философия* и *государственная власть* должны слиться воедино, что идея должна стать правительницей, если только несчастью народов когда-либо должен быть положен конец. *Платон* имел при этом определенное представление, что идея, которая *в себе*, правда, есть свободная, сама себя определяющая мысль, может доходить до сознания только в форме мысли, как некоторое содержание, которое, чтобы быть истинным, надлежит поднять до всеобщности и довести до сознания в абстрактнейшей форме этой всеобщности.

Чтобы с полной определенностью сравнить позицию Платона с той точкой зрения, с которой государство рассматривается нами здесь в его отношении к религии, следует вспомнить о тех различиях понятия, которые здесь имеют особенно важное значение. Первое различие состоит в том, что в природных вещах их субстанция – *род* – отлична от их существования, в котором она реальна как *субъект*; а это субъективное существование рода в свою очередь отлично от того существования, которое род или всеобщее *как таковое*, как обособленное для себя, получает в обладающем *представлениями* мыслящем существе. Эта дальнейшая индивидуальность – почва для *свободного* существования всеобщей субстанции – есть *самость* мыслящего духа. Содержание природных вещей получает форму всеобщности и существенности не

через себя; и их индивидуальность сама по себе не есть *форма*, каковой является только субъективное мышление для себя, сообщающее в философии упомянутому всеобщему содержанию существование для себя. Напротив, *содержание человека* есть сам свободный дух, приобретающий существование в своем самосознании. Это абсолютное содержание, этот конкретный в себе дух состоит как раз в том, чтобы иметь самую форму, самое мышление своим содержанием. Высоты мыслящего сознания этого определения достиг *Аристотель* в своем понятии энтелехии мышления, которое у него есть νόησις τῆς νοήσεως [83], поднимаясь здесь над платоновской идеей (*род, субстанциальное*). Но вообще мышление содержит, и притом как раз в силу указанного определения его, равно как непосредственное *для-себя-бытие субъективности*, так и всеобщность; и истинная идея в самом себе конкретного духа находит для себя одинаково существенное выражение как в одном из своих определений – субъективном сознании, так и в другом – во всеобщности, оставаясь как в том, так и в другом определении все тем же субстанциальным содержанием. Однако именно к *субъективной* форме относится чувство, созерцание, представление и является даже необходимым, чтобы сознание абсолютной идеи во времени приняло сперва как раз эту форму и чтобы как религия оно в своей непосредственной действительности проявилось раньше, чем как философия. И эта последняя свое первоначальное развитие точно так же получает все на той же основе. Так, греческая философия возникла позднее греческой религии и лишь в том получила свое завершение, что принцип духа, первоначально раскрывающийся в религии, она усвоила и поняла во всей его определенной сущности. Однако греческая философия могла утвердиться лишь в противоположности к своей религии, и единство мысли и субстанциальность идеи могли занять лишь враждебное отношение к порожденному фантазией многобожию, равно как и к веселой и фривольной шутливости этого рода поэтического творчества. *Форма* в ее бесконечной истине, *субъективность* духа, первоначально обнаружилась лишь как субъективное свободное *мышление*, которое не было еще тождественно с самой *субстанциальностью*, так что эта последняя не была еще понята как *абсолютный дух*. Таким образом, религию можно было, по-видимому, очистить только посредством чистого, для-себя-сущего мышления, посредством философии; а той, *имманентной субстанциальному, формой,* против которой философия вела борьбу, была упомя-

нутая выше поэтическая фантазия. *Государство*, развивавшееся из религии подобным же образом, но раньше, чем философия, представляет собою ту *односторонность*, в которой его *в себе* истинная по отношению к религии идея выступает в действительности как *испорченность*. Платон, познав вместе со всеми своими мыслящими современниками испорченность демократии и недостаточность даже самого принципа ее, выдвинул на первый план субстанциальное, но оказался, однако, не в силах придать своей идее государства бесконечную форму субъективности, скрытую еще от его духа. Его государство поэтому само по себе *лишено субъективной свободы* (§ 503, примечание, § 513 и след.). Ту истину, которая должна быть присуща государству, устроить его и господствовать в нем, Платон постигает поэтому лишь в форме *мыслительной* истины, философии, в связи с чем он и выставил положение: пока философы не будут управлять государствами или те, кто в настоящее время являются царями и властителями, не будут основательно и всеобъемлюще философствовать, до тех пор ни государство, ни человеческий род не будут освобождены от бедствий; до тех пор и идея его государственного устройства не получит возможности своего существования, не увидит света солнца [84]. Платону не было дано продвинуться так далеко, чтобы сказать, что, до тех пор пока истинная религия не появится и не получит господства в государствах, до тех пор и истинный принцип государства не найдет себе осуществления в действительности. Но пока этого не случилось, и самый принцип не мог войти в сферу мысли, а мысль не могла постигнуть истинную идею государства – идею субстанциальной нравственности, с которой тождественна свобода для-себя-сущего самосознания. Только в принципе духа, знающего свою сущность, абсолютно *в себе* свободного и в деятельности своего освобождения обладающего своей действительностью, – только в принципе такого духа даны налицо абсолютная возможность и необходимость того, чтобы государственная власть, религия и принципы философии совпали воедино, чтобы произошло примирение всей вообще действительности с духом, а государства с религиозной совестью и с философским знанием. Поскольку для себя сущая субъективность абсолютно тождественна с субстанциальной всеобщностью, постольку религия как таковая, а равно и государство как таковое содержат в себе как формы, в которых существует их принцип, абсолютную истину, так что эта последняя, будучи философией, сама существует только в одной из своих форм. Поскольку

ку, однако, религия в своем развитии также развивает содержащиеся в идее различия (§ 566 и сл.), постольку наличное бытие может – и даже должно – найти себе проявление в своей первой непосредственной, т. е. даже односторонней, форме, и существование этой формы должно быть испорчено до степени чувственно воспринимаемой внешности и тем самым еще далее, до подавления свободы духа и извращенности политической жизни. Но самый принцип все же содержит в себе бесконечную гибкость абсолютной формы, долженствующей преодолеть упомянутую испорченность определений ее отдельных форм и содержания, а также способность осуществлять примирение духа в нем самом. Так, принцип религиозной и нравственной совести становится в конце концов одним и тем же, а именно в *протестантской* совести – свободный дух, знающий себя в своей разумности и истине [85]. Государственное устройство и законодательство, как и их проявление в деятельности, своим содержанием имеют принцип и развитие нравственности, каковая нравственность проистекает и единственно только и может проистекать из истины религии, возведенной к своему первоначальному принципу и только в качестве таковой и действительной. Нравственность государства и религиозная одухотворенность государства взаимно являются, таким образом, друг для друга прочными гарантиями.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

§ 553 [382]

Понятие духа имеет в духе свою *реальность*. То, что эта последняя в тождестве с понятием духа существует как *знание* абсолютной идеи, есть необходимая сторона того, что свободная *в себе* интеллигенция в своей действительности освобождена до своего понятия, чтобы быть достойной его *формой*. Субъективный и объективный дух следует рассматривать как тот путь, на котором получает свое развитие эта сторона *реальности*, или существования.

§ 554 [382] *

Абсолютный дух есть в такой же мере вечно в-себе-самом-сущее, как и в глубь себя возвращающееся и возвращенное *тождество*; единая и всеобщая *субстанция* как духовная, перводеление (Urteil) *на себя* и *на знание, для которого* она существует как таковая. *Религию* — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в общих чертах — можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта и в нем находящейся, как и исходящей объективно из абсолютного духа, который в качестве духа находится в своей общине (Gemeinde).

Примечание. Что как здесь, так и вообще вера не противоположна знанию, что скорее, напротив, вера есть знание и что она представляет собой только особую форму последнего, – на это было указано выше (§ 63, примечание). Что в наши дни так мало знают о боге и так мало останавливаются на его объективной сущности, но тем больше говорят о религии, т. е. о присутствии его в субъективном сознании, и то, что требует именно религии, а не истины как таковой, – все это содержит в себе по крайней мере то правильное определение, что бог как дух должен быть постигнут как присутствующий в своей религиозной общине.

§ 555 [383]

Субъективное сознание абсолютного духа существенно есть процесс, непосредственное и субстанциальное единство которого есть *вера*

в свидетельство духа как *уверенность* в объективной истине. Вера, содержащая в себе одновременно и это непосредственное единство, и его же, как отношение упомянутых различных определений, — в благоговении, в скрытом или вовне выраженном *культе* перешла в процесс, направленный к снятию противоположности духовного освобождения, к тому, чтобы через этот посредствующий момент *подтвердить* ту первую уверенность и достигнуть ее конкретного определения — именно примирения с действительностью духа.

А. ИСКУССТВО

§ 556 [383]

Форма этого знания в качестве *непосредственной* (момент конечности в искусстве), с одной стороны, распадается на произведение, имеющее характер внешнего, обыденного, наличного бытия, — на субъект, его продуцирующий, и на субъект, созерцающий его и перед ним преклоняющийся; с другой стороны, эта форма есть конкретное *созерцание* и представление *в себе* абсолютного духа как *идеала* — конкретной формы, порожденной субъективным духом, в которой природная непосредственность есть только *знак* идеи, в такой мере просветленной для ее выражения творчески воплощающим духом, что эта форма ни на что другое, кроме идеи, и не указывает — форма *красоты*.

§ 557 [383]

Чувственная внешность в прекрасном, *форма непосредственности* как таковой, есть в то же время *определенность содержания*, и бог наряду со своим духовным определением содержит еще и определение природной стихии, или наличного бытия. Он содержит так называемое *единство* природы и духа, т. е. единство *непосредственное*, форму созерцания; следовательно, не духовное единство, в котором природное полагалось бы только как идеальное, как снятое, и духовное содержание оставалось бы в отношении лишь к самому себе; абсолютный дух не может проявлять себя в такого рода сознании. Правда, с субъективной стороны религиозная община является нравственной, потому что она знает свою сущность как духовную, и ее самосознание, и ее действи-

тельность подняты здесь до субстанциальной свободы. Однако, будучи отягощена непосредственностью, свобода субъекта есть только обычай, не имеющий ни бесконечной рефлексии в себя, ни субъективно-внутреннего характера *совести*; в этом смысле получает свое определение и в дальнейшем развитии благоговение и культ в религии прекрасного искусства.

§ 558 [384] *

Искусство для творимых им созерцаний нуждается не только в данном ему извне материале, куда относятся также и субъективные образы, и представления, но для выражения духовного содержания оно нуждается также и в данных природных формах по тому их значению, которое искусство должно предчувствовать и содержать в себе (ср. § 411). Из всех форм человеческая является самой высшей и истинной, потому что только в ней дух может иметь свою телесность и тем самым свое наглядное выражение.

Примечание. Этим решается вопрос о принципе *подражания природе* в искусстве, по поводу которого невозможно никакое соглашение с другим столь же абстрактным противоположным принципом, пока природное берется только с его внешней стороны, а не как форма природы, выражающая собою дух, – характерная, полная смысла форма.

§ 559 [384]

Абсолютный дух не может быть раскрыт в такого рода единичности оформления; дух прекрасного искусства является поэтому ограниченным народным духом, чья в себе сущая всеобщность в процессе дальнейшего определения ее богатства распадается на неопределенное множество богов. Вместе с существенной ограниченностью содержания красота вообще становится лишь проникновением в созерцание или образ посредством духовного начала, — становится чем-то формальным, так что содержание мысли, или представление, равно как и материал, которым мысль пользуется для своего воплощения, может быть весьма разнообразным и даже несущественным, а самое творение между тем все-таки может быть чем-то прекрасным и произведением искусства.

§ 560 [385]

Односторонность *непосредственности* в идеале содержит (§ 556) противоположную односторонность, состоящую в том, что идеал есть *нечто созданное* художником. Субъект есть *формальная сторона* деятельности, а *произведение искусства* только в том случае является выражением бога, если в этом выражении не заключается никакого признака субъективной *особенности*, но содержание присущего ему духа воспринято во всей чистоте и порождено без примеси этой субъективной особенности и связанной с ней случайности. Но поскольку свобода простирается только на мышление, постольку преисполненная этим присущим ей содержанием деятельность — *вдохновение* художника — проявляется как некоторая чуждая ему сила, как *несвободный* пафос; *творчество* в самом себе имеет здесь форму *природной* непосредственности, оказывается присущим *гению* как данному *особенному субъекту*, и в то же время представляет собой работу, связанную с техникой (mit tehnischem Verstande) и внешними механическими приемами. Поэтому и произведение искусства точно так же является делом свободного выбора (der freien Willkür), а художник — мастером бога.

§ 561 [385]

В упомянутой преисполненности бытия (Erfülltsein) *примирение* является, таким образом, началом в том смысле, что оно осуществляется непосредственно в субъективном самосознании, которое, следовательно, в себе уверено и радостно, оно лишено глубины и сознания своей противоположности по отношению к в-себе-и-для-себя-сущей сущности. По ту сторону происходящего в таком примирении завершения *красоты* в *классическом* искусстве находится искусство *возвышенного*: *символическое* искусство, где соответствующее идее оформление еще не найдено и мысль изображается скорее как выходящая за пределы формы и с ней борющаяся, как отрицательное отношение к форме, в которую она в то же время стремится воплотиться. Смысл и содержание свидетельствуют тем самым о том, что бесконечная форма еще не найдена, еще не опознана, еще не осознала себя как свободный дух. Это содержание выступает лишь как абстрактный бог чистого мышления или как стремление к нему, которое неустанно и не находя себе применения

проходит через все формообразования, не будучи в состоянии достичь своей цели.

§ 562 [386] *

Другой род несоразмерности идеи и ее формообразования состоит в том, что бесконечная форма, субъективность, не представляет собой, как в упомянутой крайности, только поверхностной личности, а представляет собой самое внутреннее, и бог познается не только как ищущий своего оформления и как находящий свое удовлетворение во внешней форме, но и как такой, который находит себя лишь в себе и тем самым в духовном дает себе свое адекватное оформление. Вот почему искусство — *романтическое* — отказывается показать бога как такового во внешнем облике и через посредство красоты; оно изображает его снисходящим до явления; божественное изображается как внутреннее во внешности, само себя от этой последней освобождающее, почему внешность и может выступать здесь как нечто случайное по отношению к ее значению.

Примечание. Задача философии религии – познание логической необходимости в процессе развивающихся определений того существа, которое познается как абсолютное, прежде всего определений, которым соответствует та или иная сторона культа; далее, познание мирского самосознания, сознание того, что является в человеке его высшим назначением, словом, познание того, что природа нравственности народа, принцип его права, его действительной свободы и его государственного устройства, как и его искусства и науки, – все это соответствует тому принципу, который составляет субстанцию религии. Понимание того, что все эти моменты действительности народа составляют одну систематическую тотальность и что все они созданы и сотворены единым духом, лежит в основе того, что история религий совпадает со всемирной историей.

По поводу тесной связи искусства с религиями следует сделать само собой напрашивающееся замечание, что *изящное* искусство может быть принадлежностью только тех религий, принципом которых является *конкретная*, в самой себе ставшая свободной, но еще не абсолютная *духовность*. В тех религиях, в которых идея еще не открылась в своей свободной определенности и еще не познана как таковая, потребность

в искусстве все еще заявляет о своих правах, чтобы в созерцании и фантазии довести до сознания представление о *сущности*. Больше того, искусство есть даже единственный орган, посредством которого абстрактное, в себе неясное, из природных и духовных элементов беспорядочно сплетенное содержание может стремиться подняться до сознания. Но это искусство заключает в себе и некоторые недостатки; поскольку оно имеет столь ущербное содержание, неудовлетворительна и его форма; ибо это содержание потому и неудовлетворительно, что оно не содержит формы имманентно в себе самом. Изображение носит на себе черты чего-то безвкусного и неодухотворенного, так как само внутреннее еще отмечено здесь отсутствием духовности и потому не обладает мощью свободно пронизывать внешнее, придавая ему значение и оформленность. *Изящное* искусство, напротив, обусловливается самосознанием свободного духа и тем самым сознанием несамостоятельности чувственного и вообще всего только природного по сравнению с духом; оно делает все чувственное исключительно выражением духа; внутренняя форма есть здесь то, что только само себя и выражает.

С этим связано дальнейшее, более высокое рассмотрение того, что выступление искусства на сцену истории знаменует собой гибель религии, еще прикованной к чувственной внешности. Поскольку искусство придает, по-видимому, религии ее высшее просветление, выражение и блеск, постольку оно тем самым уже возвысило ее над ее ограниченностью. Гений художника и зрителей с их собственным смыслом и ощущением сливается с той возвышенной божественностью, выражение которой достигается в произведении искусства, находит в нем удовлетворение и освобождение; созерцание и сознание свободного духа обеспечено и достигнуто. Изящное искусство выполнило со своей стороны то же, что и философия, – очищение духа от состояния несвободы. Та религия, в которой и благодаря которой только и возникает потребность в изящном искусстве, имеет своим принципом некоторое чуждое всякой мысли чувственное потустороннее; *благоговейно* почитаемые изображения суть безобразные идолы, получающие значение чудодейственных талисманов, имеющих силу в отношении потусторонней, лишенной всякой духовности объективности; кости мертвых выполняют ту же (и, может быть, даже лучше) службу, что и эти изображения. Изящное искусство есть, однако, лишь некоторая ступень освобождения, а еще не само это высшее освобождение. Истинная объективность, за-

ключающаяся лишь в стихии *мысли*, – стихии, в которой чистый дух только и существует для духа, представляя собой освобождение и предмет благоговения, отсутствует также в чувственно прекрасном содержании произведения искусства и в еще большей мере в упомянутой внешней, безóбразной чувственности.

§ 563 [388]

Будущее изящного искусства (как и присущей ему религии) заключено в истинной религии. Ограниченное содержание идеи, взятое в-себе-и-для-себя, переходит во всеобщность, тождественную с бесконечной формой, — в созерцание, в непосредственное, связанное с чувственностью знание, опосредствующее себя в себе, в наличное бытие, которое само есть знание, — в *откровение*, так что принципом содержания идеи является определение свободной интеллигенции, и содержание это в качестве абсолютного *духа* существует *для духа*.

B. РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

§ 564 [388] *

В понятии истинной религии, т. е. религии, содержанием которой является абсолютный дух, существенным образом заложено то, что она есть религия *откровения*, и притом такая, в которой источником откровения является *бог*. Ибо поскольку знание, т. е. принцип, вследствие которого субстанция является *духом*, как бесконечная для-себя-сущая форма есть начало *самоопределения*, постольку оно безусловно есть *самообнаружение*. Дух только постольку есть дух, поскольку он есть *для* духа; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя.

Примечание. Представлению древних о Немезиде, согласно которому божественное начало и его деятельность в мире постигались еще абстрактным рассудком лишь как *уравнивающая* сила, разрушающая возвышенное и великое, *Платон* и *Аристотель* противопоставили мысль, что бог не *завистлив*. Мысль эту можно с одинаковым успехом противопоставить также и утверждениям последнего времени, будто человек

не может познать бога; эти уверения (ибо чего-либо большего эти утверждения собой не представляют) особенно непоследовательны, когда они выдвигаются в пределах религии, которая со всей определенностью называет себя *богооткровенной*. Согласно таким уверениям, это скорее была бы такая религия, в которой о боге *ничего не дано в откровении*, в которой он ни в каком откровении себя *не* раскрыл, и те, кто к ней принадлежат, были бы «язычниками», «ничего не знающими о боге». Вообще, если слову «бог» придавать в религии серьезное значение, то и определение ее можно и должно начинать с него, как с содержания и принципа религии, и, если ему отказать в самооткровении, тогда и его содержание сведется всего лишь к тому, что ему будет приписана *зависть*. А слово *дух*, если оно должно иметь какой-либо смысл, тем более содержит в себе моменты самооткровения.

Если принять в соображение трудность познания бога как духа, не позволяющую нам удовлетвориться простыми представлениями веры, но заставляющую нас перейти к мышлению – сперва к рефлектирующему рассудку, а затем и к мышлению в понятиях, то почти не придется удивляться тому, что столь многие – в особенности теологи, обязанные преимущественно заниматься этими идеями, – впали в искушение легко покончить со всеми относящимися сюда трудностями и, таким образом, охотно приняли то, что им предлагалось в целях такого облегчения; самым же легким является указанный выше результат – что человек ничего не может знать о боге. Для того чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой бог как дух, требуется основательная спекуляция. Сюда прежде всего относятся положения: бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека *о* боге развивается, далее, до знания себя человеком *в* боге. См. основательное разъяснение этих положений в сочинении, откуда они взяты: *Афоризмы о знании и незнании и т. д. К. Ф. Г[еше]ля* [86]*, Берлин 1829.*

§ 565 [390]

Абсолютный дух, поскольку в нем снята непосредственность и чувственность формы и знания, есть по содержанию в-себе-и-для-себя-сущий дух природы и духа; по форме же он есть прежде всего субъективное знание *представления*. Это последнее, с одной стороны, сообща-

ет моментам его содержания самостоятельность и делает их взаимными предпосылками друг друга, а также *следующими друг за другом* явлениями и некоторой связью *протекания* их соответственно *конечным определениям рефлексии*; с другой стороны, такая форма конечного способа представления снимается в вере в единый дух и в благоговении культа.

§ 566 [390]

В этом разделении *форма* отделяется от *содержания*, и в первой различные моменты понятия отделяются друг от друга как *особенные сферы* или элементы, в каждом из которых раскрывается абсолютное содержание: α) как вечное содержание, в своем обнаружении остающееся при самом себе; — β) как различение вечной сущности от обнаружения, становящегося в силу этого различения миром явлений, в который вступает содержание; — γ) как бесконечное возвращение и примирение мира с вечной сущностью, возвращение ее из явления в единство ее полноты.

§ 567 [390]

α) В моменте *всеобщности* — сфере чистой *мысли*, или в абстрактной стихии *сущности*, — абсолютный дух является, следовательно, тем, что первоначально есть нечто *предпосланное*, однако не остающееся замкнутым, но как *субстанциальная мощь* в рефлективном определении причинности являющееся *творцом* неба и земли, — но в этой вечной сфере он порождает, однако, лишь *самого себя* как своего *сына* — и с этим различенным от него существом остается в такой же мере в изначальном тождестве, в какой это определение — быть в чем-то различенным от всеобщей сущности — вечно себя снимает, и в силу этого опосредствующего момента самого себя снимающего опосредствования существенно представляет собой первую субстанцию, в существе своем как *конкретную единичность* и субъективность — *дух*.

§ 568 [391]

β) Но в моменте *особенности* суждения это конкретное вечное существо есть то, что *заранее предположено*, и его движение есть порождение *явления*, распадение вечного момента опосредствования, единого

сына, на самостоятельную противоположность, с одной стороны, неба и земли, стихийной и конкретной природы, с другой стороны, духа как находящегося с ней в определенном *отношении*, следовательно, как *конечного* духа, который, как крайность сущей в себе отрицательности, приобретает самостоятельное существование в качестве зла. Он является такой крайностью вследствие своего отношения к противостоящей ему природе, а тем самым к своей собственной природности, в сфере которой он как мыслящий направлен в то же время на вечное, хотя и остается только во внешнем отношении к нему.

§ 569 [391]

γ) В моменте *единичности* как таковой, — именно в моменте субъективности и даже самого понятия, поскольку оно рассматривается в смысле возвращающейся к своему *тождественному основанию* противоположности всеобщности и особенности, — раскрывается: 1) как *предпосылка всеобщая* субстанция, воплотившаяся из своей абстракции в *единичное* самосознание, каковое самосознание как *непосредственно-тождественное* с сущностью переносит упомянутого *сына* вечной сферы в область временного, снимая в нем зло, как оно есть *в себе*. Далее, однако, это непосредственное и тем самым чувственное существование абсолютно конкретного полагает себя в суждение и отмирает в страдании *отрицательности*, в которой оно как бесконечная субъективность становится тождественным с самим собой и тем самым как *абсолютное возвращение* из отрицательности и всеобщего единства всеобщей и единичной сущностности превратилось в нечто существующее *для себя* — в идею вечного, но *живого* и налично-присутствующего в мире духа.

§ 570 [391]

2) Эта объективная тотальность есть в-себе-сущая *предпосылка* для *конечной* непосредственности единичного субъекта. По отношению к последнему эта тотальность сначала есть поэтому *другое* и *данное в созерцании*, но при этом созерцается *в-себе*-сущая истина; в силу такого свидетельства духа в этом другом оно вследствие своей непосредственной природы определяет себя сначала как нечто ничтожное и злое. Далее, по образцу своей истины, посредством веры в единство всеобщей и

единичной сущности, осуществленное в нем *в себе*, это другое является также движением, в котором оно стремится к овнешнению своей непосредственной природной определенности и своей собственной воли и к слиянию в страдании отрицательности с упомянутым образцом и его *в себе* и, таким образом, к познанию себя в единстве с первым существом. Таким образом, 3) через это опосредствование первосущество проявляет себя как имманентное самосознанию и представляет собой действительную наличность в-себе-и-для-себя-сущего духа как всеобщего.

§ 571 [392] *

Эти три умозаключения, составляющие одно умозаключение абсолютного опосредствования духа с самим собой, являются его откровением, раскрывающим его жизнь в круговороте конкретных образов представления. Из расхождения между собой, а также из временного и внешнего следования друг за другом образов развитие опосредствования концентрируется в своем результате, в смыкании духа с самим собой не только до стадии простоты веры и благоговения чувств, но и до высоты *мышления*, в имманентной простоте которого развертывание равным образом находит свое распространение, но уже опознанное как нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа в себе самом. В этой форме истины истина является предметом *философии*.

Примечание. Если полученный результат, *для-себя*-сущий дух, в котором сняло само себя всякое опосредствование, берется только в *формальном*, бессодержательном смысле, так что дух не опознается одновременно и как *в-себе*-сущий, и как объективно саморазвивающийся, то упомянутая выше бесконечная субъективность является лишь формальным самосознанием, знающим себя в самом себе в качестве абсолютного – *иронией*. Ирония умеет сделать ничтожным и *суетным* всякое объективное внутреннее содержание, и тем самым сама оказывается бессодержательностью и суетностью, которая сама из себя придает себе для своего же определения случайное и произвольно взятое содержание, причем в то же время она господствует над ним, не связана им и, заверяя, будто она стоит на высшей ступени религии и философии, на самом деле впадает в пустой произвол. И лишь поскольку чистая бесконечная форма, у-себя-сущее самообнаружение, сбрасывает односторонность субъективного, в которой она представляет собой суетность мышления,

лишь постольку она есть свободное мышление, которое имеет свое бесконечное определение в то же время как абсолютное, в-себе-и-для-себя-сущее содержание, владея им как объектом, в котором оно в такой же мере остается свободным. В этом смысле мышление само есть только формальный момент абсолютного содержания [87].

C. ФИЛОСОФИЯ

§ 572 [393]

Эта наука постольку представляет собой единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанциального содержания на множество самостоятельных форм, становится в *тотальности* религией. В религии в представлении развертывается расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные формы не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное *созерцание* и, наконец, возвышаются до *мышления*, обладающего *самосознанием*. Это знание есть тем самым познанное посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное.

§ 573 [393] *

Соответственно этому философия определяется как познание необходимости *содержания* абсолютного представления, а также необходимости обеих его *форм*, — *с одной стороны*, непосредственного созерцания и его *поэзии*, как равным образом и объективного и внешнего *откровения*, которое *предполагается* представлением, а *с другой стороны*, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне и отождествления *веры* с предпосылкой. Это познавание является, таким образом, *признанием* этого содержания и его формы и *освобождением* от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познавание упомянутой в-себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это

движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении постигает свое собственное понятие, т. е. *оглядывается* назад только на свое же знание.

Примечание. Здесь казалось бы уместным рассмотреть в специальном исследовании *отношение философии к религии*. Единственное, что здесь представляется важным, – это отличие форм спекулятивного мышления от форм представления и рефлектирующего рассудка. Но весь ход развития философии и особенно логики дал нам возможность не только познать это различие, но и его обсудить или, точнее говоря, развить и заставить природу этого различия раскрываться по ступеням этих именно категорий. Только на основе этого познания форм можно приобрести подлинное убеждение, о котором идет здесь речь, – а именно, что содержание философии и религии одно и то же, если не касаться того дальнейшего содержания внешней природы и конечного духа, которое не входит уже в сферу религии. Религия, однако, есть истина *для всех людей*, вера, покоящаяся на *свидетельстве духа*, который как творческое начало является в человеке его духом. Это свидетельство, в себе субстанциальное, облекается, поскольку оно побуждается к самораскрытию, прежде всего в ту форму образования, которая вообще является формой его мирского сознания и рассудка; вследствие этого истина впадает в определения и отношения конечности вообще. Это не мешает тому, чтобы дух свое содержание как религиозное, существенно спекулятивное, прочно удерживал бы, даже при употреблении чувственных представлений и конечных категорий мышления, как нечто им противоположное, применял бы к ним насилие и был бы по отношению к ним *непоследовательным*. Вследствие этой непоследовательности он исправляет их недостаточность; для рассудка поэтому нет ничего легче, чем показать противоречия в выражении предмета веры и таким образом подготовить триумф для своего принципа, т. е. для формального *тождества*. Если дух уступает этой конечной рефлексии, назвавшей себя разумом и философией (рационализм), то он делает религиозное содержание конечным и фактически его уничтожает. Религия имеет тогда полное право оградить себя от такого разума и такой философии и объявить себя враждебной по отношению к ним. Другое дело, однако, если она восстает против понятийного разума и против философии вообще, и в особенности против такой, содержание которой спекулятивно и тем самым религиозно. Такое противопоставление основывается на

недооценке природы указанного различия и ценности духовных форм вообще, в особенности же форм мышления, а еще более на недостатке проникновения в различие содержания от упомянутых форм, которое и в тех, и в других может быть одним и тем же. Как раз соображения о форме были тем основанием, в силу которого философии делались со стороны религии упреки и выдвигались обвинения; и, наоборот, за свое спекулятивное содержание она подвергалась тому же самому со стороны так называемой философии, равно как и со стороны бессодержательной набожности; для первой философия имела в себе *слишком мало* бога, для *второй* – слишком много.

Обвинение в *атеизме*, которое прежде так часто предъявлялось философии, – именно что она *слишком мало* содержит бога, стало редким, но тем распространеннее стало обвинение ее в пантеизме, – именно что она содержит в себе *слишком много* бога; и это последнее получило распространение до такой степени, что это утверждение получает уже значение не столько обвинения, сколько чего-то доказанного или даже не требующего никакого доказательства – значение голого *факта*. В особенности набожность, считающая, что от нее при ее благочестивом превосходстве вообще не требуется никакого доказательства, в полном согласии с пустой рассудочной философией (которой она себя так резко противопоставляет, хотя в действительности полностью покоится на этом уровне образования) полагается на простое заверение, как бы на простое упоминание уже известного факта, что философия представляет собой учение о всеедином, или пантеизм. Нужно сказать, что набожности и теологии больше чести делало обвинение какой-нибудь философской системы, например спинозизма, в атеизме, чем в пантеизме, хотя обвинение в атеизме на первый взгляд и выглядит жестче и недоброжелательнее (ср. § 71, примечание). Обвинение в атеизме все же предполагает определенное представление о *содержательном* боге и возникает вследствие того, что представление не находит в философских понятиях тех своеобразных форм, с которыми оно связано. Правда, именно философия может в категориях религиозного способа представления опознать свои собственные формы, равно как свое собственное содержание в религиозном содержании, отдав должное этому последнему, но обратное не может, однако, иметь места, так как религиозный способ представления не применяет к самому себе критики мысли и не понимает самого себя, являясь поэтому в своей непосредственности ис-

ключающим все другое. Обвинение философии в пантеизме вместо атеизма свойственно преимущественно образованности нового времени, новой набожности и новой теологии, для которых философия содержит в себе *слишком много бога*, так много, что, по их заверению, бог, согласно философии, есть все и все должно быть богом. Ибо эта новая теология, низводящая религию до субъективного чувства и отрицающая познание природы бога, тем самым ничего другого за собой не сохраняет, как только бога *вообще* без всяких объективных определений. Не обладая подлинным интересом к конкретному, наполненному содержанием понятию бога, она рассматривает это понятие лишь с точки зрения интереса, который *другие* люди когда-то к нему имели, и потому все то, что относится к учению о конкретной природе бога, она рассматривает лишь как нечто *историческое*. Неопределенного бога можно найти во всех религиях; всякий род благочестия (§ 72) – почитание индийцами обезьян, коров и т. д. или далай-ламы, египтянами быков и т. п. – всегда представляет собой почитание некоторого предмета, все же содержащего абстрактный признак рода, *бога вообще* во всех своих абсурдных определениях. Если для вышеупомянутого воззрения такого бога достаточно, чтобы найти бога во всем, что называется религией, то это воззрение, разумеется, должно найти признание такого бога также и в философии и уже не может более обвинять последнюю в атеизме. Смягчение упрека в атеизме упреком в пантеизме основывается поэтому лишь на той поверхностности представления, до которой это смягчение ослабило и опустошило бога. Поскольку, далее, это представление цепляется за свою абстрактную всеобщность, *вне* которой находится всякая определенность, постольку определенность оказывается лишь чем-то чуждым всякому божественному началу, мирским существованием вещей, пребывающих вследствие этого *в твердой, нерушимой субстанциальности*. При такой предпосылке приходится и при *в-себе-и-для-себя-сущей всеобщности*, которая в философии утверждается относительно бога и в которой бытие внешних вещей не имеет никакой истины, оставаться как прежде, так и теперь при утверждении, что *вещи в мире все же* сохраняют *свое бытие* и что именно они-то и представляют собой то, что составляет определенность божественной всеобщности. Таким-то образом они и превращают только что упомянутую всеобщность в такую, которую называют *пантеистической*, – и, согласно ей, *всё*, т. е. все эмпирические вещи без различия, как признаваемые за более ценные, так

и обычные, *существуют*, обладают субстанциальностью, и притом так, что это бытие вещей мира и есть бог. Только полное отсутствие мысли и проистекающая отсюда фальсификация понятий порождают представление о пантеизме и заверение в его истинности.

Но если те, кто какую-либо философию выдает за пантеизм, не способны или не хотят этого понять – ибо как раз понимания понятия они не хотят, – то им следовало бы прежде всего констатировать как *факт* то, что *какой-либо философ* или *какой-либо человек* может действительно приписать *всем* вещам в-себе-и-для-себя-сущую реальность, субстанциальность и рассматривать ее как бога, словом, что любому другому человеку может прийти на ум такое представление, а не только им одним. Этот факт я разъясню здесь путем некоторого экзотерического рассмотрения, чего нельзя сделать иначе, как только приведя самые факты. Если мы хотим взять так называемый пантеизм в его поэтической, возвышеннейшей или, если угодно, в его самой резкой форме, то для этого следует, как известно, обратиться к *восточным* поэтам, и самые пространные изложения его можно найти в *религиозных книгах индуизма*. Из всего богатства, открывающегося здесь перед нами, я выберу несколько наиболее красноречивых мест, заимствуя их из наиболее подлинной в наших глазах *Бхагавад-Гиты* [88] и из всех до утомления подробно развитых там и повторенных тирад. В десятой лекции (у Шлегеля, стр. 162) [89] *Кришна* говорит о себе:

«Я – дыхание, живущее в теле живых существ; я – начало, середина живого и в то же время его конец. Среди светил я – сияющее Солнце, среди ночных светил – Луна. Среди священных книг я – книга гимнов, я – из чувств чувство, я – ум живых существ и т. д. Среди Рудров я – Шива, я – Меру среди вершин гор, среди гор я – Гималаи и т. д., среди животных – лев и т. д., среди букв я – буква А, среди времен года я – весна и т.д. Я – семя всех вещей, нет ни одной вещи, которая была бы без меня и т. д.».

Даже в этих имеющих совершенно чувственный характер красочных описаниях *Кришна* выдает себя (и не следует думать, что помимо *Кришны* здесь есть еще какой-либо бог или какое-либо особое божество; как он выше сказал, что он есть Шива и он же есть Индра, так точно ниже (11-я лекция, стр. 15) сказано, что и Брама также находится в нем) только за *превосходнейшее* из всего существующего, а не за *все*; повсюду проведено различие между внешними вещами, не обладающими

сущностной природой, и одной среди них *существенной*, которая и является им. И если в начале приведенного места сказано, что он есть начало, середина и конец живого, то эта тотальность все же отлична от самих живых существ как единичных существований. Поэтому даже и это пространное описание, отводящее божеству в его существовании столь большое место, все еще нельзя назвать *пантеизмом*, – скорее следовало бы сказать, что бесконечно разнообразный эмпирический мир, *все*, сведено к ограниченному множеству существенных предметов (wesentliche Existenzen), к *политеизму*. Однако уже из сказанного ясно, что даже и эти субстанциальности внешним образом существующих вещей не обладают такой самостоятельностью, чтобы их можно было назвать божествами; даже Шива и Индра и т. д. растворяются в единстве Кришны.

Это сведéние с еще большей определенностью выступает в следующем описании (7-я лекция, стр. 7 и след.); *Кришна* говорит: я – *первоисточник* всего мира и его *распад*. Превосходнее меня нет ничего. На мне держится вся Вселенная, как на нити ряд жемчужин. Я – вкус в водах, блеск Солнца и Луны, мистическое имя во всех священных книгах и т.д., жизнь во всем живом и т. д., ум разумных существ, сила сильных и т.д. Он прибавляет далее, что посредством *Майи* (по Шлегелю: Магии), которая также не есть что-либо самостоятельное, но принадлежит ему же, – посредством своеобразных качеств – мир вводится в заблуждение, не познает его, Кришну, *высшего* и *неизменного*, что трудно проникнуть сквозь эту Майю; но что те, кто приобщился к нему, преодолели ее и т.д. Это представление сводится затем к простому выражению. «В конце многих возрождений, – говорит Кришна, – тот, кто одарен наукой, обращается ко мне: Васудева (т. е. Кришна) есть *всё*; не легко найти человека, который обладал бы этим убеждением, человека столь возвышенного образа мыслей. Другие обращаются к другим богам; я награждаю их соответственно их вере; но награда таких малопонимающих людей ограниченна. Глупцы считают меня *видимым – меня невидимого, непреходящего* и т. д.». *Это всё* (All), каковым объявляет себя Кришна, в такой же малой мере, как *единое* элеатов и *субстанция* Спинозы, является *всей совокупностью вещей* (Alles). Скорее вся совокупность вещей, это бесконечно многое, чувственное множество конечного определено во всех этих представлениях как *акцидентальное*, которое не существует в-себе-и-для-себя, но свою истину имеет в субстанции, в том едином, которое в отличие от упомянутого акцидентального одно только и представляет

собою божественное начало и бога. Но и помимо этого индуизм развивается в направлении представления о *Браме*, о чистом единстве мысли в себе самой, в котором исчезает вся эмпирическая совокупность вещей мира, как и те первые субстанциальности, которые называются богами. *Кольбрук*[92] и многие другие определяли поэтому суть индуизма как *монотеизм*. Что это определение не является неправильным, следует из того немногого, что сказано выше. Но это единство бога, и притом духовного бога, в такой малой мере конкретно в самом себе, до такой степени, так сказать, бессильно, что индуизм представляет собой чудовищную путаницу и одинаково способен быть и самым беспорядочным политеизмом. И тем не менее идолопоклонство убогого индийца, почитающего обезьяну или еще что-либо подобное, все же не есть еще то убогое представление пантеизма, но которому *вся совокупность вещей* (Alles) есть бог и бог есть *вся совокупность вещей*. Впрочем, монотеистический индуизм сам является примером, как мало еще значит простой монотеизм, если идея бога не *определена* глубоко в ней самой. Ибо упомянутое единство, поскольку оно в самом себе абстрактно и тем самым пусто, уже само собой ведет к тому, чтобы иметь конкретное вообще *вне* себя как самостоятельное бытие – в виде ли множества богов или эмпирических единичных существ, входящих в состав мира. И можно было бы даже совершенно последовательно назвать такой пантеизм, вследствие поверхностности его представлений, также и монотеизмом. Ибо, если бог, согласно представлению этого пантеизма, тождествен с миром, то, поскольку существует только один мир, в этом пантеизме существовал бы также только один бог. Пустое численное единство должно быть в качестве предиката высказано о мире. Но это абстрактное определение не представляет в дальнейшем никакого особенного интереса, – скорее это численное единство обладает как раз такой природой, чтобы по своему *содержанию* быть бесконечным множеством и многообразием конечных вещей. Но как раз именно упомянутая иллюзия пустого единства и есть то, что только делает возможным и влечет за собой дурное пантеистическое представление. Лишь витающее в совершенно неопределенных фантазиях представление о мире как об *единой вещи, обо всем*, можно было, пожалуй, рассматривать как соединение с богом: только отсюда стало возможным утверждать, будто бы бог есть мир. Ибо, если бы мир, как он есть, действительно был принят за всё, за бесконечное множество эмпирических существований, то тогда, конечно, не считался бы

даже возможным пантеизм, содержание которого состоит в том, что всё есть бог.

Если хотят (возвращаясь еще раз к фактической стороне дела) рассматривать сознание Единого не с точки зрения расчленения его в индуизме, с одной стороны, на чуждое всякой определенности единство абстрактного мышления, а с другой, на утомительное, даже становящееся скучным усмотрение его в частностях бытия, но созерцать его в его прекраснейшей чистоте и возвышенности, то тогда нужно обратиться к магометанам. Если, например, у превосходного *Джелаледдина Руми* [93] на первый план особенно выдвигается единство души с Единым и это единство характеризуется как любовь, то это духовное единство представляет собой *возвышение* над конечным и обыденным, просветление природного и духовного, в котором именно внешняя, преходящая сторона непосредственно природного существования, равно как и эмпирического, в житейском смысле духовного, выделяется и поглощается *).

*) Чтобы дать более ясное представление о его поэзии, я не могу удержаться, чтобы не привести несколько отрывков, которые с удивительным искусством были переведены г-ном *Рюккертом* [94]. Вот они:

III

Ввысь устремил я взор и в каждой сфере лишь единое увидел.
Вниз посмотрел и в пене волн морских лишь единое увидел.

Взглядом проникнул в сердце я, то было море, бездонна космическая сфера,
Наполненная мириадами снов и в каждом сне я увидел единое.

Воздух, огонь, земля и вода – все в одно слилось,
Разбить не смея единство одного.

Сердце всего живущего между землей и небом,
Хвалу тебе воздав, единства одного не смеет миновать.

V

И хотя Солнце есть лишь отблеск твоего сиянья,
Мой свет и твой в основе лишь одно.

И если небо лишь у ног твоих кружащаяся пыль,
То наши существа всегда одно и то же.

Небо станет пылью, и пыль превратится в небо,
Твоя же сущность и моя навеки в едином слиты.

Как проникают в узкую темницу сердца
К нам нисходящие с небес слова о жизни?

Как укрывается луч Солнца в скорлупке хрупкой камней драгоценных?
Чтобы снова ярче и сильней из нее блеснуть потом?

Как может земля, впитавшая болотистую тину,
Расцвесть вдруг садом пышных роз?

И немая раковина, выпившая водяную каплю,
Как превратилась в жемчужину, где отражается вся радость Солнца?

Я воздерживаюсь от того, чтобы умножать примеры религиозных и поэтических представлений, которые обычно называют пантеистическими. Относительно философий, которым было дано именно это название, например элеатской или спинозовской, уже раньше (§ 50, приме-

О сердце! Струишься ли ты потоком или от жара тлеешь,
Поток и жар в основе есть вода, была бы лишь она *твоей* и *чистой*.

IX Тебе скажу я, как человек впервые создан был из глины:
Когда в ту глину бог вдохнул дыхание *любви*.

Тебе скажу я, почему небесный свод вращается все время,
Это престол господень наполняет его извечным отражением своей *любви*.

Тебе скажу я, почему все время дуют утренние ветры:
Чтобы всегда свеже колыхать розовые сады *любви*.

Тебе скажу я, почему и ночь себя укутывает вечно покрывалом:
Чтоб мир облечь в святой шатер *любви*.

Могу тебе я объяснить загадку каждую творенья:
Ибо для всех загадок разгадка есть *любовь*.

XV Хотя все скорби жизни прекращает смерть,
Жизнь от нее всегда бежит в смятеньи.
Так в страхе пред любовью бьется сердце,
Как будто чует смерти приближенье.

Ведь при светлом *пробуждении любви*
Мрачный деспот «Я» бежит бессильно прочь.
Его назад гони ты в прожитую ночь
И радостно дыши сиянием зари.

Кто сможет распознать в этой поэзии, высоко парящей над всем внешним и чувственным, то прозаическое представление, которое создается так называемым пантеизмом и которое низводит все божественное к внешнему и чувственному? Подробные сообщения, которые в своем сочинении «*Антология восточной мистики*» делает нам г-н *Толюк* [95] о стихах Джелаледдина и других поэтов, даются как раз с той точки зрения, о которой здесь идет речь. Во введении г-н Толюк дает доказательство того, как глубоко его дух овладел мистикой; и там же он определяет точнее и характер восточной мистики, а равно и западной, и христианской в их противоположности к восточной. При всем своем различии они имеют общее определение – быть мистикой. Сочетание мистики с так называемым пантеизмом, говорит он на стр. 33, заключает в себе внутреннюю жизненность души и духа, которая по существу и состоит в уничтожении того внешнего *всего*, которое обычно приписывается пантеизму. В остальном г-н Толюк придерживается обычного смутного представления о пантеизме. Более основательное исследование этого представления не вызывало, собственно, какого-либо интереса при эмоциональной точке зрения нашего автора. Совершенно очевидно, однако, что сам он находится в состоянии поразительного увлечения такой мистикой, которая, по обычному представлению, должна быть названа совершенно пантеистической. Там, однако, где он сам пускается в философствование (стр. 12 и сл.), он не выходит за пределы обычной точки зрения рассудочной метафизики и ее некритических категорий.

чание) было замечено, что они так мало отождествляют бога с миром и делают бога конечным, что в этих философиях *совокупность всех вещей* (Alles) скорее вовсе не обладает никакой истинностью и их правильнее было бы назвать *монотеистическими*, а в отношении представления о мире – *акосмическими*. Всего точнее их можно определить как системы, которые абсолютное понимают только как *субстанцию*. О восточных, в особенности о магометанских, способах представления можно скорее сказать, что абсолютное выступает у них как *безусловно всеобщий род*, притом присущий видам и отдельным существам, но так, что у этих последних не остается уже никакой действительной реальности. Недостаток всех этих способов представления и систем состоит в том, что они не доходят до определения субстанции как *субъекта* и как *духа*.

Все эти способы представления и системы исходят из одной всем философиям, как и всем религиям, общей потребности создать представление о боге и затем о его *отношении* к миру. В философии достигается ближайшее познание того, что из определения природы бога определяется и его отношение к миру. Рефлектирующий рассудок начинает с того, что отвергает способы представления и системы, которые, основываясь на чувстве, фантазии и спекуляции, выражают связь бога с миром и – чтобы иметь бога только в вере или сознании – отделяют его как сущность от явления, как бесконечное от конечного. Вслед за этим разделением выдвигается, однако, также уверенность в *отношении* явления к сущности, конечного к бесконечному и т. д., а вместе с тем и вызываемый размышлением вопрос о природе этого отношения. И именно в форме рефлексии об этом отношении заключается вся трудность дела. Это отношение и есть как раз то, что теми, кто ничего не хочет знать о природе бога, обозначается как *непостижимое*. В заключительной главе философии неуместно, как и вообще в экзотерическом рассмотрении, даже говорить о том, что называется *пониманием*. Так как, однако, в связи с концепцией этого отношения находится концепция вообще науки и все обвинения против нее, то уместно будет напомнить еще о том, что, поскольку философия, конечно, всегда имеет дело с *единством*, хотя и не с абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютом, но с *конкретным* единством (с понятием) и на всем своем протяжении только им и занята, то каждая ступень в ее продвижении вперед есть *своеобразное определение* этого конкретного *единства* и наиболее глубокое и последнее из определений единства

есть определение абсолютного духа. Поэтому от тех, кто судит о философии и хочет высказаться о ней, следовало бы требовать, чтобы они обращали особое внимание на эти *определения единства*, старались бы познать их и по меньшей мере знали бы, что их *великое множество* и что между ними существует большое различие. Но в действительности они обнаруживают так мало знания и еще меньше стремления его приобрести, что, как только услышат о *единстве* – а *отношение* одновременно содержит в себе и *единство*, – остаются при совершенно абстрактном *неопределенном единстве* и отвлекаются от того, в чем единственно весь интерес и заключается, а именно от самого способа определенности этого единства. Таким образом, о философии они ничего другого не умеют сказать, кроме того, что сухое тождество является ее принципом и результатом и что она есть система тождества. Придерживаясь этой чуждой природе понятия мысли о тождестве, они оказываются ничего не смыслящими как раз именно в конкретном единстве, в понятии и содержании философии, но усваивают себе скорее нечто ей противоположное [96]. Они поступают в этой области так же, как физики в области физики. Последние тоже хорошо знают, что имеют перед собой многообразные чувственные свойства и вещества – или обычно даже *только* вещества (ибо свойства равным образом превращаются у них в вещества) – и что эти вещества находятся в некотором *отношении* друг к другу. Но вопрос и заключается в том, какого рода это отношение, и своеобразие, и различие всех естественных, неорганических и живых вещей покоятся исключительно на *различной определенности этого единства*. Вместо того, однако, чтобы познать это единство в его различных определенностях, обычная физика (включая сюда и химию) схватывает только одну, самую внешнюю и самую дурную из этих определенностей, именно *сложение из частей* (Zusammensetzung), ее только и применяет ко всему ряду природных образований и тем самым лишает себя возможности понять какое-либо из этих образований.

Упомянутый выше бессодержательный пантеизм непосредственно вытекает, таким образом, из подобного же тождества. Те, кто это свое собственное измышление использует для осуждения философии, рассматривая *отношение* бога к миру, приходят к тому убеждению, что в этой категории *отношение* один, но только *один момент*, и именно момент неопределенности, составляет *тождество*. На этой-то половинчатости усвоения они затем и останавливаются и выступают с фактиче-

ски ложным заверением, будто философия утверждает тождество бога и мира, и, поскольку для них одновременно и то и другое – мир, как и бог, – обладает прочной субстанциальностью, они доходят до утверждения, будто в философской идее бог *слагается* из бога и мира. Это-то и есть представление, которое они составляют о пантеизме и которое они приписывают философии. Те, которые в своем мышлении и постижении мыслей не выходят за пределы такого рода категорий и, исходя из этих категорий, всюду вносимых ими в философию, даже и там, где их в ней нет, навязывают ей чесотку, чтобы иметь возможность ее царапать, такие люди тотчас же и весьма легко избегают всех трудностей, возникающих при постижении отношения бога к миру, признанием, что отношение это содержит совершенно непонятное для них противоречие. Поэтому они и вынуждены остаться тогда при совершенно *неопределенном представлении* этого отношения, как и ближайших способов его определения, например вездесущности, провидения и т. д. *Верить* в этом смысле означает не что иное, как не быть в состоянии продвинуться к определенному представлению, не желать входить в дальнейшее рассмотрение содержания. Что отдельные люди и сословия, не обладающие культурой ума, удовлетворяются неопределенными представлениями, – это вполне понятно. Но если развитой ум и интерес к размышляющему рассмотрению того, что признается обладающим более высоким и даже высшим интересом, готовы удовлетвориться неопределенными представлениями, то трудно бывает решить, *серьезно* ли в действительности относится дух к этому содержанию. Однако, если бы люди, придерживающиеся представлений упомянутого неразвитого ума, *всерьез* принимали бы утверждение *вездесущности* бога, – так, чтобы эту веру сделать для себя в определенном представлении непосредственно близкой, – в какие трудности запутала бы их тогда имеющаяся у них вера в *подлинную реальность* чувственно-воспринимаемых вещей? – Ведь не захотели же бы они, подобно Эпикуру, заставить бога обитать в промежутках между вещами, т. е. в *по́рах* физиков, каковые по́ры представляют собой отрицательное начало, которое должно существовать *наряду* с материально-реальным. Уже в этом *наряду* они имели бы свой пантеизм пространственности, – свое «все», определенное как внеположность пространства. Однако, приписывая богу в его отношении к миру способность действовать на заполненное пространство и в пространстве, на мир и в мире, они имели бы дело с бесконечной расщепленностью

божественной действительности на бесконечную материальность, – с тем дурным представлением, которое они называют пантеизмом, или учением о всеедином, в качестве только необходимого следствия из их собственных дурных представлений о боге и мире. Совершенно так же и навязывание философии пресловутого единства и тождества есть столь великая беззаботность в отношении справедливости и истины, что она может найти свое объяснение разве только в трудности выработать себе мысли и понятия, т. е. не абстрактное единство, а многообразные способы его определенности. Если устанавливаются утверждения о фактах, а этими фактами являются мысли и понятия, то необходимо усвоить себе смысл этих мыслей и понятий. Однако выполнение этого требования сделалось излишним вследствие того, что давно уже стало предрассудком, *не подвергающимся сомнению*, что философия есть пантеизм, система тождества, учение о всеедином, так что того, кто не знал бы этого факта, сочли бы или просто неосведомленным об известном предмете, или человеком, который ради какой-то особой цели прибегает к уловкам. Побуждаемый хором этих голосов, я счел необходимым высказаться более пространно и экзотерически о внешней и внутренней неистинности этого мнимого факта. Ибо о внешней концепции понятий как простых фактов, в силу чего именно понятия и извращаются до их противоположности, можно вообще говорить прежде всего только экзотерически. Эзотерическое же рассмотрение бога и тождества, и в равной мере рассмотрение познания и понятий, есть уже сама философия.

§ 574 [406]

Это понятие философии есть *мыслящая себя* идея, знающая истина (§ 236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, *удостоверенная* в своем конкретном содержании как в своей действительности. Таким образом, наука является возведенной к своему началу, и логическое оказывается ее *результатом* как *духовное* в том смысле, что оно из предполагающего суждения, в котором понятие существовало только *в себе* и в котором его начало было только чем-то непосредственным, тем самым, следовательно, из *явления*, которое оно имело в этом процессе познания на основе понятия, возвысилось до своего чистого принципа, входя в то же время как бы в свою стихию.

§ 575 [406]

Таков этот процесс явления, который ближайшим образом обосновывает дальнейшее развитие. Первое явление представляет собой *умозаключение*, которое имеет своим основанием *логическое* как отправной пункт, а *природу* — в качестве середины, каковая и связывает *дух* с этим логическим. Логическое становится природой, а природа — духом. Природа, которая находится между духом и его сущностью, не разобщает их, правда, до степени крайностей конечной абстракции, как не отделяет от них и себя до степени чего-то самостоятельного, что соединяло бы их только как *другое*; ибо умозаключение определено *в идее*, а природа существенно определена только как переходный пункт и как отрицательный момент, идея *в себе*. Но опосредствование понятия имеет внешнюю форму *перехода*, наука же — форму движения необходимости, так что только в одной из крайностей положена свобода понятия как смыкания его с самим собой.

§ 576 [407]

Это явление во *втором умозаключении* снято, поскольку это второе умозаключение есть уже установка самого духа, который представляет собой посредствующий момент процесса, уже *предполагающего* природу, и смыкает ее с *логическим*. Это есть умозаключение духовной *рефлексии* в идее; наука проявляется как субъективное *познание*, цель которого свобода и которое само есть путь порождения для себя этой свободы.

§ 577 [407]

Третье умозаключение есть идея философии, которая своим *средним термином* имеет *знающий себя разум*, абсолютно всеобщее, каковой средний термин раздваивается на *дух* и *природу*, делает первый предпосылкой в качестве процесса *субъективной* деятельности идеи, а вторую — всеобщей крайностью как процесс *в себе* объективно сущей идеи. Процесс *самоделения* (das Sich-Urteilen) идеи *в суждении* в отношении к обоим упомянутым явлениям (§§ 575, 576) определяет эти явления как *его* (знающего себя разума) обнаружения. В нем-то и происходит соединение тех двух моментов, что природа предмета — понятие — есть

именно то, что движется вперед и развивается, и что это движение есть в такой же мере и деятельность познания — вечная в себе и для себя сущая идея, вечно себя проявляющая в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух.

Метафизика Аристотеля, XII, 7.

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτὴν τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

Αὑτὸν [20] δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ᾽ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, [25] ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς [30] καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ: Τοῦτο γὰρ ὁ θεός [97].

Примечания

Этот том основан на издании энциклопедии осуществленном издательством «Мысль» в 1974 – 1977 годах.

Полностью удалены так называемые *прибавления* посмертных изданий, а во второй части энциклопедии, в философии природы, восстановлены заглавия и порядок расположения параграфов в главе о родовом процессе (§ 367—376). В этом смысле энциклопедии возвращен облик, который был дан ей Гегелем в последнем, третьем издании, осуществленном им в 1830 году.

Пропущенные в этом томе *прибавления* были составлены посмертно на основе конспектов лекций и рукописей самого Гегеля. Эти прибавления помещались в конце параграфов или примечаний к ним. Благодаря этому объем книги вырос почти в три раза. С содержанием этих прибавлений, безусловно, важно ознакомиться при изучении произведения, но в первом, и даже последующих чтениях они оказывают лишь отрицательное действие. Расширяя объем, они, во-первых, создают неудобство чтения параграфов, а, во-вторых, отвлекают внимание от плотной последовательности развития мысли. Тем более, составляя эти прибавления издатели грубо сшивали рукописи Гегеля и конспекты его лекций совершенно разных лет; здесь содержатся ошибки прочтения, а при сшивке мы часто имеем не слово и мысль Гегеля, а слово и мысль издателя.

Энциклопедия является единственным произведением в котором Гегель рассматривает субъективный дух (антропология и психология) и в едином обзоре излагает всю философию природы (Механика, Физика, Органика). Энциклопедия – обзор, главным образом созданный для слушателей лекций по логике, философии природы и психологии.

Приводимые далее примечания являются отчасти отредактированными примечаниями к энциклопедии издания 1974 – 1977 годов. Примечания к текстам *прибавлений* пропущены. После номера параграфа в квадратных скобках […] следует номер страницы этого параграфа в издании 1974 – 1977 годов.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРВОМУ ТОМУ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В настоящем — первом — томе «Энциклопедии философских наук» Гегеля содержится первая часть его философской системы — «Логика», обычно называемая «Малой логикой» в отличие от его «Большой логики». «Малая логика» Гегеля издавалась на русском языке дважды: в 1861 году в переводе В. Чижова и в 30-х годах нынешнего века в переводе Б. Столпнера. Этот перевод выдержал четыре издания и ныне стал библиографической редкостью. Перевод Б. Столпнера, который был сделан со второго издания собрания сочинений использован и в настоящем, первом томе «Энциклопедии».

Перевод Б. Столпнера подвергнут некоторым незначительным исправлениям. Так, в прежнем издании термин Schein (видимость) в некоторых случаях переводился русским словом «отражение», что могло создать ошибочное представление, будто у Гегеля имеет место теория отражения. В настоящем издании это исправлено, причем глагольная форма термина es scheint, ранее переводившаяся словом «отражается», переведена (по Ленину) — «светится видимостью».

Термин Identität переводится словом «тождество» — в соответствии с тем, как это сделано в издании «Науки логики» (Гегель. Наука логики, т. 1—3, М., 1970—1972). Вообще русская терминология в настоящем издании согласована с терминологией «Науки логики». Термин Totalität, который в прежнем издании «Малой логики» переводится русским словом «целостность», в настоящем издании переводится словом «тотальность», поскольку этот термин играет специфическую роль в гегелевском учении о диалектическом противоречии. Переводы некоторых других терминов разъясняются в примечаниях к настоящему тому.

[1] Гегель говорит здесь о *логике* как первой части целого, т. е. философской системы абсолютного идеализма (так Гегель определяет свою систему). В § 63 он разъясняет, почему первоначально «Феноменология духа» — его первое крупное произведение — была обозначена как первая часть системы. К этому вопросу Гегель возвращается в §187 и 575—577 «Энциклопедии». — [53].

[2] Речь идет здесь главным образом о критической философии Канта. Оценка этой философии дается Гегелем дальше в примечании к § 60 «Энциклопедии» и, особенно, в развернутом виде в «Лекциях по истории философии» (*Гегель*. Соч., т. I—XIV. М.—Л., 1929—1959; т. XI, стр. 419 и 457—458). — [54].

[3] «От злого избавились, но зло осталось» — вольный пересказ Гегелем выражения Мефистофеля в «Фаусте» Гёте (см. «Фауст», перевод Н. Холодковского. М., 1962, стр.137). — [58].

[4] Система тождества, или философия тождества — это название философской системы Шеллинга (*Гегель*. Соч., т. XI, стр. 487, т. IV, стр. 28—«чистое тождество, бесформенная белизна»). — [60].

[5] *Гомер*. Илиада, песнь I—401,II —813, XIV—290, XX—74. — [65].

[6] ...*amor* generosus— благородная любовь (лат.). — [68].

[7] «Мне кажется небрежением, если, утвердившись в вере, мы не стараемся понять то, во что мы веруем» (лат.). Это же положение Ансельма цитируется Гегелем в § 77 «Энциклопедии». — [68].

[8]...philosophus teutonicus— тевтонский философ (лат.). — [69].

[9] Элохим — древнееврейское слово, одно из имен бога. У Баадера — разумное начало, уполномоченное богом произвести материю. — [70].

[10] ...index sui et falsi—показатель себя и лжи (лат.). Согласно Спинозе, истина есть показатель себя и заблуждения. — [72].

[11] «Философия довольствуется немногими судьями и намеренно избегает толпы, которой и она также подозрительна и ненавистна; тот, кто хочет хулить ее, получит одобрение толпы» (лат.). — [73].

[12] *В другом месте* — Гегель, очевидно, имеет в виду опубликованную в 1802 г. статью «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в особенности» (см. *Гегель*. Работы разных лет, т. 1. М., 1970, стр. 268). Гегель неоднократно и в самой резкой форме отвечал различным критикам философской науки. Здесь же, в предисловии к третьему изданию «Энциклопедии» Гегель дает отповедь противникам философии. — [74].

[13] *Одна новейшая философская система* — философия Фихте. — [74].

[14] *Преворстская пророчица* — речь идет о названии книги Иустина Кернера «Преворстская пророчица. Откровения о внутренней жизни человека и относительно внутреннего духовного мира в нас» (1829). Гегель был против религиозно-мистической тенденции этой книги, иронически о ней отзывался и намеревался написать против нее специальную рецензию. — [75].

[15] «Дабы он превозмог» — выражение из религиозного псалма. На стр. 96 Гегель цитирует это выражение в несколько ином варианте. — [78].

[16] *Теория есть высшее благо и высшее добро* — см. *Аристотель*. Метафизика, перевод Кубицкого. М., 1934, стр. 211. Гегель полностью приводит соответствующее место из «Метафизики» Аристотеля в заключительных строках «Энциклопедии». Здесь он передает мысль Аристотеля в произвольном виде. — [78].

[17] Здесь на стр. 82 речь идет о «критической философии» Канта. — [81].

[18] Заключительные слова речи Гегеля от 22 октября 1818 года повторяются в «Лекциях по истории философии» (см. *Гегель*. Соч., т. IX, стр. 5). — [83].

[19] Более полную трактовку этого тезиса о разумности действительного см. в «Философии права» (Гегель. Соч., т. VII, стр. 15—16). — [83].

[20] «*Искусство сохранения волос согласно философским принципам*» (англ.). — [92].

[21] «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu» — «нет ничего в ощущении, чего не было бы в интеллекте» (лат.). См. разъяснение этого тезиса в § 442 «Энциклопедии». Noῦς — разум (греч.). — [93].

[22] Понятие *спекулятивное мышление* широко применяется Гегелем в «Энциклопедии». В §82 Гегель отмежевывается от обывательского употребления этого термина в смысле «торговых или брачных спекуляций» и здесь же, а так же в §9 и во многих других случаях, поясняет, что «спекулятивное» в том смысле, который он вкладывает в этот термин, означает не что иное, как философско-метафизическое мышление, мышление в понятиях его философского идеализма. Гегель называет спекулятивное мышление «мистикой», но при этом поясняет, что он имеет в виду не религиозную мистику и вообще не мистику, но рациональное философское мышление в духе его идеалистической диалектики (см. § 82). — [94].

[23] Отношение разумной диалектической «спекулятивной науки» к эмпирическим

наукам более обстоятельно разъясняется Гегелем в § 38 и 246 «Энциклопедии», а также в «Лекциях по истории философии» (*Гегель*. Соч., т. XI, стр. 219), — [94].

[24] *Карл Леонард Рейнгольд* (1758—1823) — немецкий философ, о философии которого Гегель крайне неодобрительно отзывается в «Лекциях по истории философии» (*Гегель*. Соч., т. XI, стр. 460). Рейнгольд опирался на обычный, эмпирически-аналитический метод философствования, каковой Гегель признает недостаточным, ибо он есть метод «конечного познания», между тем как спекулятивный (философский) метод Гегеля «столь же аналитичен, сколь и синтетичен» («Энциклопедия» § 238). — [95].

[25] *Мизология* (μισο–λογος) — ненависть к науке, отвращение к научным рассуждениям (термин Платона, Плутарха) (греч.). — [96].

[26] О *непосредственном знании* см. дальше «Третье отношение мысли к объективности» («Энциклопедия» § 61— 76). — [96].

[27] В § 14 Гегель фиксирует то важнейшее положение, что истинная научная философия возможна только в виде *системы*, целостности, притом имеется в виду не абстрактная, а конкретная целостность, имеющая внутри себя различия. Эти различия внутри системы упорядочены определенным образом, а не суть набор случайных умонастроений и мнений, не суть агрегат («Энциклопедия» §16). В данном параграфе Гегель определяет порядок систематического расположения материала внутри философской системы. Целое «есть поэтому круг, состоящий из кругов».

[28] В немецком языке существуют несколько близких по содержанию понятий, обычно переводимых на русский язык одним понятием «отчуждение» — Entäußerung, Entfremdung, Entfernung. В настоящем издании даны более уточненные переводы на русский язык этих немецких слов: Entäußerung — овнешнение (обнаружение вовне, у Гегеля в смысле инобытия, внешнего существования духа), Entfernung—отстранение, отдаление, Entfremdung отчуждение. — [103].

[29] См. *Аристотель*. Метафизика. М., 1934, стр. 21, пер. Кубицкого. — [120].

[31] *До sensum eminentiorem* — до совершеннейшей чувственности (лат.). — [144].

[33] Гегель имеет в виду свою работу «Отношение скептицизма к философии. Показ их различных модификаций и сравнение новейших с древними». Работа эта не переводилась на русский язык, немецкий текст см. в. книге «Jenaner Schriften». Berlin, 1972. — [152].

[34] См. примечание 2. — [153].

[35] ...*caput mortuum* — мертвая голова (лат.). См. также стр. 264 и 267. — [161].

[36] Об *онтологическом доказательстве бытия божия* см. также § 193, где выясняется происхождение этого доказательства, а также см. «Лекции по истории философии», т. XI, стр. 129—130, 266, 438—441. Мысль Гегеля состоит в том, что бог не есть чувственная вещь, для бытия которой нужно нечто большее, чем быть в понятии. Бог есть идея, сама производящая свое бытие. — [173].

[37] Положение Спинозы о том, что бог ость то, что может быть «мыслимо лишь как существующее», см. в «Этике» (*Спиноза*. Избранные произведения, т. I. М., 1957, стр.361). — [174].

[39] Речь в последующих параграфах «Энциклопедии» идет преимущественно о «философии чувства и веры» Ф. Г. Якоби (1743—1819) — философии иррационализма, против которой решительно выступил Гегель как защитник рациональной гносеологии. См. подробней о философии Якоби в «Лекциях по истории философии» (*Гегель*.

Соч., т. XI, стр. 405). — [185].

[40] Слова известного математика Ж.-Ж. *Лаланда* (1732—1807), обращенные к Наполеону. Гегель приводит их как образец узкого эмпиризма, в коем повинна и теория непосредственного знания Якоби. — [186].

[41] «*Cogito, ergo sum*» — «Я мыслю, следовательно, я существую» (лат.) — знаменитое положение Декарта, из коего он делал вывод о субстанциальности души, встречается в разных сочинениях Декарта, в частности, в «Рассуждениях о методе» («Избранные произведения». М., 1950, стр. 282). Декарт доказывал, что приведенное положение есть результат не умозаключения, а усмотрения путем естественного света разума (lumen naturalis), и его поддерживает Гегель. Философы-эмпиристы доказывали наличие в приведенном положении Декарта умозаключения и, помимо того, доказывали, что свое существование можно вывести не только из факта своего мышления, но из факта любого своего действования (см. *Гассенди*. Сочинения, т. 2. М„ 1968, стр. 533; см. также *Гоббс*. Избранные произведения, т. 1. М., 1964, стр. 414). — [189].

[42] *...medius terminus* — средний термин умозаключения (лат.) — [190].

[43] *...consensus gentium* — согласие всех народов (лат.). — [195].

[44] «Читатель будет более расположен верить, что существует всесовершеннейшее существо, если он заметит, что он не находит в себе представления никакой другой вещи, в котором содержалось бы таким же образом необходимое существование. Он увидит, что это представление обнаруживает истинную и неизменную природу, — которая *не может не существовать*, так как она *содержит в себе* необходимое существование» (*Декарт*. Начала философии. См. Декарт. Избранные произведения. М„ 1950, стр. 432). — [199].

[45] *...causa sui* — причина самой себя (лат.), есть то, «*сущность* чего заключает в себе существование, или то, природа чего не может быть представлена несуществующей» (см. *Спиноза*. Этика. Избранные произведения, т. 1. М., 1957, стр. 361). См. примечание 37. — [199].

[46] См. примечание 7. — [200].

[49] Это важнейшее место в «Малой логике» является утверждением принципа единства логического и исторического: историческое развитие философии служит Гегелю объективной основой систематики категорий в «Логике» и ступеней развития всех частей его философской системы. См. об этом «Лекции по истории философии» (*Гегель*. Соч., т. IX, стр. 40—51) и особенно главу «Результат» в заключительной части указанных «Лекций» (там же, т. XI, стр. 512—519). — [218].

[51a] Выражение «как нечто в себе ничтожное — как нечто лишь идеальное» проистекает из того, что используемый в данном контексте термин ideell означает то, что́ подлежит идеализации, т. е. сведению к своей истинной идеальной сущности — роду, понятию. См. также стр. 389, где по поводу лейбницевской монады Гегель говорит, что различия в монаде носят только идеальный, несамостоятельный характер, поскольку Лейбниц все сводит к чистой идеальности, упуская момент чувственной реальности, реальной природы. Гегель был не согласен с такой постановкой вопроса (*Гегель*. Соч., т. XI, стр. 344). — [236].

[52] Слова Зенона приводятся в комментарии Симплиция к «Физике» Аристотеля. — [252].

[56a] Смысл часто употребляемого Гегелем понятия «рефлексия» раскрыт Гегелем до-

статочно четко в §112 и 121. Рефлексия, или рефлективное соотношение понятий, — это свечение одного понятия в другом, диалектически связанном с первым понятием, диалектическое взаимопроникновение понятий, что свойственно каждому понятию сущности, имеющему свое парное понятие. «Чистые рефлективные определения» (понятия) присутствуют в «Критике чистого разума» Канта (см. *И. Кант*. Соч., т. 3. М., 1964, стр. 314—319). Кант не нашел места для этих понятий в общей таблице категорий логики и вынес их в особое приложение. По Канту, это только субъективные приемы рассмотрения явлений. Гегель же, сохранив для этих понятий то же название, что и у Канта, «рефлективные понятия», в соответствии с духом своего объективирования понятий (объективный идеализм) помещает указанные диалектические понятия в общий логический последовательный ход развития диалектических категорий логики и притом отводит им основополагающую роль как категорий сущности. — [269].

[58] Обычно в этом месте обращается внимание на то, что в «Большой логике» Гегеля развитие учения о диалектическом противоречии идет по пунктам: a) тождество, b) различие (сюда входят разность и противоположность), c) противоречие. Все это составляет содержание второй главы первого раздела «Большой логики», и лишь затем следует третья глава, посвященная категории основания (Гегель. Соч., т. V, стр. 525). Между тем в энциклопедической логике развитие тех же категорий идет иначе, а именно: a) тождество, b) различие (сюда входят разность и противоположность), c) основание. Возникает вопрос: почему в «Малой логике» отсутствует в указанной последовательности категория противоречия? Прежде всего на этот вопрос надо ответить так, что и в «Малой логике» противоречие не отсутствует, ибо и тождество, и различие, и противоположность суть ступени развития именно диалектического противоречия. Затем надо иметь в виду, что основанием всякого процесса, по мысли Гегеля, служит именно диалектическое противоречие, что Гегель и разъясняет в своих определениях основания в § 120 и 121 «Малой логики», равным образом и в «Большой логике» (там же, т. V, стр. 524—525). Впрочем, нетрудно заметить некоторую перегруппировку категорий в этой части «Малой логики» по сравнению с «Большой логикой». В «Малой логике» в первый раздел учения о сущности отнесены: a) чистые рефлективные понятия, b) существование, c) вещь. В «Большой логике» категории «существование» и «вещь» перенесены во второй раздел — учение о явлении. Это важное видоизменение, но вызвано оно, очевидно, соображениями того сокращения материала, по поводу которого Гегель оговаривается в § 16. Такая реконструкция, между прочим, говорит о свободном, а не догматическом отношении Гегеля к конструкции своей «Логики». — [281].

[60] Стихотворение немецкого поэта Галлера. — [308].

[63] См. *Кант*. Критика чистого разума. Соч., т. 3. М., 1964, стр. 281. — [315].

[67] *Terminus minor* — меньшая посылка умозаключения (лат.). — [368].

[69] Об онтологическом доказательстве см. примечание 36. — [381].

[70] «Несомненно, что то, больше чего не мыслимо, не может существовать в одном только интеллекте. Ибо если оно существует в одном лишь интеллекте, то мыслимо, что оно существует *реально*, что́ больше, чем существовать только в интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то, больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно». — [381].

ПРИМЕЧАНИЯ КО ВТОРОМУ ТОМУ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

«Философия природы» — вторая часть «Энциклопедии философских наук» — впервые издана в 1817 г. При жизни Гегеля вышло еще два издания — в 1827 и в 1830 гг. Данный перевод сделан с первого посмертного издания, подготовленного обществом друзей и учеников Гегеля. «Философия природы» вышла в 1842 г. в значительно расширенном варианте под редакцией Карла Людвига Михелета. Это издание было дополнено выдержками из рукописей самого Гегеля и из записок его слушателей. Это посмертное издание не соответствует в точности третьему прижизненному изданию «Энциклопедии философских наук», его редактор кое-где изменил расположение материала, переставил параграфы.

«Философия природы» Гегеля издавалась на русском языке дважды. В 1868 г. появился первый том, охватывавший механику и физику, в переводе В. П. Чижова. Второй том, который должен был охватывать органическую физику, к сожалению, так и не вышел. Перевод В. П. Чижова отличается литературными достоинствами, однако Чижов весьма волен в передаче мыслей Гегеля. Переводчик нередко пропускал отдельные фразы и абзацы, а также прибавления, сделанные К. Л. Михелетом. В 1934 г. появился новый перевод «Философии природы» Гегеля, сделанный с посмертного издания К. Л. Михелета. Он был выполнен Б. Г. Столпнером и И. Б. Румером. Авторы этого перевода стремились к максимально точной передаче мыслей Гегеля, что нередко приводило к буквализмам и тяжелым конструкциям. При всех недостатках, а к ним, в частности, относится и то, что переводчики в ряде случаев не указывают те разночтения, которые существуют между различными прижизненными изданиями «Философии природы», это издание является наиболее полным переводом. Оно и было положено в основу нового издания «Философии природы» Гегеля.

Для настоящего издания перевод был заново сверен. В нем указаны все изменения, сделанные Гегелем в прижизненных изданиях. Эти указания вынесены в примечания, которые составлены А. П. Огурцовым. Некоторые примечания прошлого издания, составленные З. А. Цейтлиным и Ф. Ф. Дучинским, сохранены в настоящем издании. Текст перевода состоит из параграфов и примечаний самого Гегеля. При подготовке примечаний к настоящему изданию были учтены различные издания «Энциклопедии философских наук» Гегеля, в частности издание Г. Лассона (Лейпциг, 1920), издание Болланда (Лейден, 1906), которое отличается обширными редакторскими примечаниями, и трехтомное издание на французском языке под редакцией А. Фера (Париж, 1863—1866), а также издание под редакцией Ф. Николина и О. Пеггелера (Гамбург, 1959).

ВВЕДЕНИЕ

[11] Во 2-м изд.: «... как нечто непосредственно внешнее и тем самым чувственно единичное, которое ведет себя с полным правом по отношению к предметам природы как их цель и вместе с тем существующее внешним образом по отношению к ним».

[18] См. наст. изд., т. 1; ср. анализ теоретического отношения к природе в кн.: *Hegel*. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Berlin, 1968, S. 164—170. — [14].

[19] Гегель имеет в виду натурфилософию шеллингианцев. — [15].

[38] *Ванини* (Vanini) *Люцилио* (1584—1619) — итальянский философ-пантеист, согласно которому бог сливается с природой и действует в ней как божественная сила.

[39] Во 2-м изд. здесь заканчивалась фраза. — [30].

[40] Окончание фразы — вставка 3-го изд. — [31].

[46] *Туманными, чувственными... представлениями* Гегель называет представления об эволюции животного и растительного мира. — [34].

[51] Во 2-м изд.: «Больше всего этой случайности в царстве субъективной индивидуальности, творения которой конкретны, но как предметы природы» и т. д. — [37].

[52] Во 2-м изд.: «В том-то и состоит бессилие природы, что она не может остаться верной определениям понятия и адекватно им определить и сохранить свои образования». — [37].

[53] *Круг* (Krug) *Вильгельм Трауготт* (1770—1842) — немецкий философ, кантианец, с 1809 г. — профессор в Лейпциге. О нем см. рецензию Гегеля «Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt am den Werken des Herrn Krug's». — In: «Kritische Journal der Philosophie», Bd. 1, Stück 1. Tübingen, 1802, S. 99—105, а также *Гегель*. Соч., т. XI, стр. 484— 485. — [38].

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. МЕХАНИКА

[1] *Механика* в «Философии природы» понимается как учение о пространстве и времени, материи и движении, о движении небесных тел. В «Иенской реальной философии» ее предмет трактовался значительно уже, из механики исключалось учение о пространстве и времени, которое было обозначено как математика. В «Философской пропедевтике» (1808—1811) математика понимается как учение о пространстве и времени, а механика — как раздел физики, где анализируются проблемы материи и движения, движение небесных тел. В «Философии природы» изменяется структура этого раздела: учение о пространстве и времени уже включается в механику, что связано с изменением трактовки математики, которая понимается скорее как учение о величине, а не как учение о пространстве и времени в духе Канта.

Изменение коснулось и трактовки механичности в «Философии природы». В Малой логике (а затем и в «Науке логики») формальный механизм (см. наст. изд., т.1, § 195) связывался с замкнутой в себе объективностью, реальный механизм (наст. изд., т. 2, § 196) — с существованием различия. Абстрактная механика в «Философии природы» имеет дело с тем, в чем объективная механичность уже положена, конечная механика охватывает собой формальный и реальный механизм, описанный в логике. — [44].

[2] Для Гегеля *пространство* — наиболее абстрактная характеристика инобытия идеи, лишенная каких-либо качественных определений и полагающая истинное во внешней, равнодушной рядоположности моментов. — [44].

[3] Гегель имеет в виду Канта и его последователей, которые истолковывали пространство и время как априорные формы созерцания (см. *И. Кант*. Критика чистого разума. Трансцендентальное учение о началах. Первая часть. Трансцендентальная эстетика. — Соч., т. 3, стр. 125—154). — [45].

[4] Ср. *Гегель*. Наука логики, т. 1, стр. 313—318. — [45].

[9] Гегель предложил первый вариант спекулятивной дедукции измерений про-

странства в «Иенской реальной философии», трактуя первое измерение как измерение в форме бытия, второе — как отрицание первого, третье — как отрицание отрицания, как чистую определенность, или безразличие числа. В отличие от «Философии природы» в «Иенской реальной философии» пространство связывается Гегелем с существованием эфира. — [47].

[10] Это утверждение Гегеля неверно. Уже Кант задумался над тем, как объяснить трехмерность физического пространства. Подчеркнув, что «основание трехмерности пространства еще неизвестно», он выдвинул в работе «Мысли об истинной оценке живых сил» гипотезу о связи ее с законом всемирного тяготения: «Легко доказать, что не было бы никакого пространства и никакого протяжения, если бы субстанции не обладали никакой силой действовать вовне. Ибо без этой силы нет никакой связи, без связи — никакого порядка и, наконец, без порядка нет никакого пространства. Однако несколько труднее понять, каким образом из закона, по которому эта сила субстанций действует вовне, вытекает множественность измерений пространства» (*И. Кант*. Соч., т. 1, стр. 69). И далее он указывает: «Трехмерность происходит, по-видимому, от того, что субстанции в существующем мире действуют друг на друга таким образом, что сила действия обратно пропорциональна квадрату расстояния» (там же, стр. 71). — 47.

[11] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [49].

[12] Спекулятивное построение Гегеля о переходе друг в друга точки, линии и поверхности может быть интерпретировано как определенное предвосхищение идеей проективной геометрии. — [49].

[13] Во 2-м изд.: «познать которые, т. е. постичь как развитую целостность (см. §231), составляет цель науки». — [49].

[14] О различии между синтетическим и аналитическим суждением см. *И. Кант*. Соч., т. 3, стр. 111—114. — [49].

[15] Определение прямой линии у Канта см.: *И. Кант*. Соч., т. 3, стр. 115, а также т.4, ч. I, стр. 83. — [49].

[16] Следующие фразы до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [49].

[17] Гегелевское определение прямой линии совпадает с евклидовым: «Прямая линия есть та, которая равно расположена по отношению к точкам на ней» (*Евклид*. Начала, кн. I, определение 5. М. — Л., 1950, стр. 11). — [49].

[19] Учение Гегеля о времени как абстрактной отрицательности, соотносящейся с собой и не заключающей в себе реального различия, является спекулятивным выражением той трактовки времени, которая дана в механике Ньютона. О гегелевском учении о времени см. *B. Lakebrink*. Hegels Metaphysik der Zeit. — «Studien zur Metaphysik Hegels». Freiburg, 1969, S. 135—149. — [51].

[21] Гегель имеет в виду основной принцип философии Фихте. — [53].

[22] Во 2-м изд. добавлено: «так как время есть абстракция возникновения и прехождения». — [53].

[23] *Кронос* — божество античной мифологии, бог земледелия и жатвы. По сходству звучания имен нередко отождествлялся, в частности у орфиков, с Хроносом — олицетворением времени, которое породило огонь, воздух и воду (см. *Гегель*. Эстетика, т. 2. М., 1969, стр. 171). — [53].

[25] См. прим. 1 к разд. «Механика». О предмете математики см.: *Гегель*. Наука логики, т. 1, стр. 78, 91, 106—107, 321—323. — [57].

[26] См. *Гегель*. Соч., т. I, § 102. — [57].

[27] Во 2-м изд. далее следовало: «Когда пытались философски трактовать пространственные фигуры или числа, то утратили их специфическое значение и специфический облик; философия пространственных фигур и чисел может стать каким-то разделом логики или конкретной философской наукой лишь после того, как понятиям придадут конкретное значение». — [57].

[28] О *пифагорейской системе чисел* см. наст. изд., т. 2, § 301, стр. 196—199. — [57].

[29] Гегель понимает *объяснение* как тавтологическое движение рассудка, которое «не только ничего не объясняет, но отличается такой ясностью, что, собираясь сказать что-нибудь отличное от уже сказанного, оно скорее ничего не высказывает, а лишь повторяет то же самое» (*Гегель*. Соч., т. IV, стр. 85; см. также «Науку логики», т. 3, стр. 277). — [58].

[30] Об отношении Гегеля к *математической символике* и к использованию математического метода в философии см. *Гегель*. Соч., т. IV, стр. 21—24; *его же*. Наука логики, т. 1, стр. 78, 91, 106— 107. — [58].

[33] Во 2-м изд.: «Таким образом с этим отрицательным определением пространство вновь положено как исключающая точка, но отрицание положено теперь в нем, оно является конкретным внутри себя, благодаря...» и т. д. — [59].

[35] О понятии *становление* см. *Гегель*. Соч., т. I, § 88; *его же*. Наука логики, т. 1, стр.140—169. *Материя*, будучи единством пространства и времени, тесным образом связана, по Гегелю, с движением, которое является ее неотъемлемой характеристикой. О гегелевском понимании материи см. *Гегель*. Наука логики, т. 1, стр. 272.

[36] Во 2-м изд. прибавлено: «в качестве сущих самих по себе». — [61].

[37] О гегелевской трактовке *непроницаемости материи* см. «Науку логики» (т. 1, стр. 250—251). — [61].

[38] Гегелевскую трактовку соотношения материи и формы см. *Гегель*. Наука логики, т. 2, стр. 78—83. — [61].

[39] В механике под моментом силы относительно точки или оси понимают произведение величины силы на расстояние от точки или оси. Под *идеальным моментом* Гегель понимает произведение силы на геометрическое расстояние от точки опоры, *реальный* же момент — это произведение, в котором фигурирует не геометрическое, а материальное плечо рычага. — [62].

[40] Гегель в этих парадоксальных словах хочет подчеркнуть, что камень, получивший некоторое ускорение, проходит больший путь и тем самым достигает большей силы; иными словами, он хочет подчеркнуть, что пространство и время являются факторами движения. — [62].

[41] Гегель неоднократно критикует использование в науке понятия *силы* как формального способа объяснения из тавтологических оснований (см.: *Гегель*. Наука логики, т. 1, стр. 248—256; т. 2, стр. 89—90).

[42] Здесь Гегель солидаризируется с определением *силы*, впервые данным Р. Декартом и выраженным в математической форме во 2-м законе Ньютона, согласно которому «в силе содержится то же самое, что в ее проявлении». — [62].

[43] Критикуя применение в механике понятия *силы*, Гегель по сути дела примыкает к тем вариантам построения механики, которые исключали понятие силы. — [62].

[48] В *конечной механике* Гегель анализирует законы механики, открытые Ньюто-

ном, принципы инерции, притяжения и отталкивания, понятия центробежной и центростремительной силы, на которых базируется классическая механика. — [64].

[50] См. *И. Кант*. Метафизические начала естествознания.— В кн.: *И. Кант*. Соч., т.6, стр. 90—142. — [65].

[51] См. *Гегель*, Наука логики, т. 1, стр. 248—255. — [66].

[52] Гегель так же, как и Кант, пытается построить понятие материи на основе более абстрактных понятий — пространства и времени, притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности. Именно в этой связи он говорит о материи как истине, или результате, этих абстрактных моментов понятия, но вместе с тем, по Гегелю, материя является предпосылкой обнаружения и существования этих абстрактных моментов понятия, т. е. и пространства, и времени, и отталкивания, и притяжения. — [66].

[53] Во 2-м изд. прибавлено: «к бытию-для-себя как всеобщему». — [66].

[54] Т. е. в механике. — [66].

[55] Во 2-м изд. прибавлено: «благодаря чему эта сфера отличается прежде всего от физической сферы, как такой, в которой берет свое начало рефлексия-в-себя». — [66].

[56] Конец этой фразы — вставка 3-го изд. — [67].

[59] Гегель трактует *покой* как частный случай движения. — [69].

[60] Эта фраза — вставка 3-го изд. — [69].

[61] Гегель имеет в виду механику Ньютона. — [69].

[62] Во 2-м изд. далее следовало: «т. е. абстракцию тела, которое существует как тело, лишенное самости». — [69].

[63] Имеется в виду Ньютон. — [69].

[66] Следующая фраза до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [71].

[67] Гегель проводит мысль о возможности кинетической, адинамической механики, построенной без понятия силы. — [71].

[69] Во 2-м изд.: «и ее различного удаления от центра». — [74].

[70] В этой форме был сформулирован принцип инерции Ньютона (см. *Ньютон*. Математические начала натуральной философии. — В кн.: *А. Н. Крылов*. Собрание трудов, т. VII. М. — Л., 1936, стр. 39—40). — [74].

[71] Во 2-м изд. прибавлено: «Теорема Декарта, гласящая, что во вселенной всегда сохраняется одно и то же количество движения, является такой же тавтологией». — [74].

[72] О трактовке Гегелем *закона тождества* см.: *Гегель*. Наука логики, т. 2, стр. 34—38. Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [74].

[73] Во 2-м изд. далее следовало: «поскольку (ср. предшествующий параграф, примечание) тело существует и как абстракция». — [75].

[74] *Ньютон*. Математические начала натуральной философии, определение V: «...центростремительная сила есть та, с которого тела к некоторой точке, как к центру, отовсюду притягиваются, гонятся или как бы то ни было стремятся» (В кн.: *А. Н. Крылов*. Собрание трудов, т. VII, стр. 26). — [75].

[76] Цитата из Ньютона: «...можно заставить свинцовое ядро уйти в небесные пространства и продолжать удаляться до бесконечности» (цит. изд. «Математических начал натуральной философии», стр. 27). — [75].

[77] Определение VIII «Математических начал натуральной философии» Ньютона гласит: «Название же «притяжение» (центром), «натиск» или «стремление» (к центру) я употребляю безразлично одно вместо другого, рассматривая эти силы не физически,

а математически, поэтому читатель должен озаботиться, чтобы, ввиду таких названий, не думать, что я или хочу определить самый характер действия или физические причины происхождения этих сил, или же приписывать центрам (которые суть математические точки) действительно и физические силы, хотя я и буду говорить о силах центров и о притяжении центрами» (цит. изд. «Математических начал натуральной философии», стр. 29—30). — [75].

[78] Концовка этой фразы — вставка 3-го изд. — [75].

[82] Во 2-м изд. далее следовало: «*И* длительность суть лишь существование, так как каждый момент времени является бесконечно малым подобно тому, как каждый предшествующий момент времени является еще более бесконечно малой величиной. Поэтому сила инерции скорее принадлежит существованию скорости, увеличивающейся в каждый момент времени, ускорению. — Определения величины чего-то конкретного позволяют представить и выразить их в их различенности неподвижно друг подле друга, но, когда они превращаются в рефлексивные определения, обнаруживается их диалектика, так что каждое из них превращается в нечто противоположное тому, чем оно должно быть, с тем, чтобы выразить их неразрывность». — [81].

[83] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [81].

[84] T. e. V=gt. Понятие равномерно ускоренного движения и определенного отношения скорости и времени развито Галилеем (см. *Галилей*. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки. М. — Л., 1934, стр. 311—313. Теорема I, Предложение 1). — [81].

[85] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [81].

[86] Во 2-м изд.: «Трудность доказательства заключается в том, что постигается мыслью как просто равномерная и вместе с тем вообще-то как неопределенная абстрактная скорость». — [81].

[87] Во 2-м изд. здесь заканчивалось предложение и далее следовало: «Лишь скорость в ее всеобщем значении должна быть опротестована во всех случаях». — [82].

[88] Концовка фразы — вставка 3-го изд. — [82].

[89] *Лагранж* (Lagrange) *Жозеф-Луи* (1736—1813) — выдающийся французский математик, занимавшийся проблемами обоснования дифференциального и интегрального исчисления, проблемами небесной механики, картографии. Гегель цитирует его работу «Theorie des fonctions analytiques» (Paris, 1813, 1 ed., 1797), ч. 3: «Приложение теории функций к механике»; гл. I: «О предмете механики. О равномерном и равномерно ускоренном движении. О прямой линии вообще. Отношение между пространством, скоростью и ускоряющей силой». — [82].

[90] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [82].

[91] «Полагают, что первая и вторая функция существуют лишь в механике, где они имеют определенное значение и смысл» (франц.). — [82].

[92] Следующее придаточное предложение — вставка 3-го изд. — [82].

[93] *Галилей*. Беседы и математические доказательства... М. — Л., 1934, Теорема II, Предложение II, стр. 313. «Если тело, выйдя из состояния покоя, падает равномерно ускоренно, то расстояния, проходимые им за определенные промежутки времени, относятся между собой, как квадраты времени». — [83].

[94] О *степенно́м отношении* см.: *Гегель*. Соч., т. 1, § 105; *его же*. Наука логики, т. 1, стр. 412—415. — [83].

[99] Под *абсолютной механикой* Гегель имеет в виду механику тел, обладающих свободным движением, т. е. науку, исследующую независимое и самодовлеющее движение небесных тел в отличие от несвободного движения, зависящего от «бытия иного». — [88].

[100] Вставка 2-го изд.: «постигнутая в сфере рефлексии». — [88].

[101] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [88].

[102] См. наст, изд., стр. 66—67. — [88].

[103] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [89].

[106] Ср. § 187, примечание, § 197 и 279, примечание. — [92].

[107] *Кеплер* (Kepler) *Иоганн* (1571—1630) — знаменитый немецкий астроном, открывший законы движения планет; первые два изложены в книге «Astronomia Nova» (1609) и третий в «Harmonices mundi» (1618). Подробнее см. *Ю. А. Белый*. Иоганн Кеплер. М., 1971. — [92].

[108] Ср. оценку отношения Ньютона к Кеплеру в философской диссертации Гегеля (см. *Гегель*. Работы разных лет, т. 1, стр. 238 — 239). — [92].

[109] Вместе с доказательством, развиваемым во 2-м разделе 1-й книги «Математических начал натуральной философии», где Ньютон использует параллелограмм сил, доказательство в следующем 3-м отделе движения тел по эксцентрическим коническим сечениям образуют главную часть обоснования Ньютоном кеплеровских законов с помощью принципа всеобщей гравитации (см. *Ньютон*. Математические начала натуральной философии, кн. III, Предложение XIII. Пг., 1915, стр. 474). О гегелевской трактовке отношения Ньютона к Кеплеру см.: *Shmuel Sambursky*. Kepler in Hegels eyes. — «The Israel academy of sciences humanities. Proceedings», vol. V, N 3. Jerusalem, 1971; *Oeser E.* Der Gegensatz von Kepler und Newton in Hegels «Absoluter Mechanik». — «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 1970, Bd. 3, S. 69—93. — [92].

[110] Ср. оценку Гегелем Ньютона в философской диссертации: Ньютон «вообще свел все к математическим отношениям, геометрическим и арифметическим. По поводу этого соединения математики с физикой следует особенно предостеречь против смешения чисто математических соображений с физическими, против подмены линий, которыми геометрия пользуется для доказательства своих теорем, силами или направлениями сил» (*Гегель*. Работы разных лет, т. 1, стр. 238). «Ньютон, вполне уверенный, что он всюду определяет отношения сил, возвел полуфизическое, полуматематическое здание, в котором не так-то легко различить, что относится к физике и действительно является шагом вперед в этой науке» (там же, стр. 240). — 93.

[112] Во 2-м изд. прибавлено: «Не хочу ссылаться на то, что я интересуюсь этими вопросами и занимаюсь ими в продолжении 25 лет». — [93].

[113] Гегель говорит, что начиная с защиты философской диссертации в 1801 г. «Об орбитах планет» он занимается философскими проблемами механики. — [93].

[114] Эта оценка Гегелем Ньютона противоречит его оценке, высказанной на стр. 92. В данном месте Гегель солидарен с самим Ньютоном, который объясняет притяжение действием всех отдельных материальных частиц или атомов тела. — [94].

[115] Во 2-м изд.: «который опять-таки растворяется во всеобщей системе». — [94].

[116] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [94].

[117] См. наст. изд., стр. 92—93. — [95].

[118] *Перигелий* и *афелий* — ближайшая и крайняя точки на большой оси эллипти-

ческой орбиты. — [95].

[119] Следующие три фразы — вставка 3-го изд. (до слов — «Если присмотримся ближе...»). — [96].

[120] Во 2-м изд. далее следовало: «Но если вместо внезапного перехода постепенного возрастания предполагается некая сомнительная сила, то запутываются в противоположностях, ибо, напротив, другая сила, принятая ради объяснения, предполагается в качестве возрастающей, и поскольку рост одной из них рассматривается как нечто отличное от роста другой силы (что точно так же имеет место в некоторых изложениях), то окажется, что...» и т. д. — [96].

[121] *Абсиды* — перигелий и афелий, линия абсид — главная ось эллиптической орбиты. — [96].

[122] Теория колебания Ньютона в связи с вращением Земли составляет ядро развитой позднее научной дисциплины — гравиметрии. — [96].

[123] Гегель имеет в виду формулы падения тел: $t = \sqrt{2S/j}$ или $S = ½jt^2$. См. наст. изд., стр. 80—84. — [98].

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. ФИЗИКА

[1] Физика в трактовке Гегеля — это раздел наук о природе, где речь идет о качественно различающихся явлениях природы, о свойствах материи и их соединении, благодаря чему материя обнаруживается не как нечто бесформенное, как в механике, а как обладающее формой и индивидуализирующееся. — [119].

[2] В трактовке *света* Гегель во многом солидарен с рядом своих современников — натурфилософов, в частности с Шеллингом. Свет для Гегеля, так же как и для Шеллинга,— непосредственная противоположность тяжести, которая не уничтожается, а существует наряду со светом. Благодаря свету материя становится видимой; иными словами, переходя к анализу света, Гегель использует те категории сущности, или рефлексии, которые были развиты в его логике. — [120].

[9] Это утверждение Гегеля неверно. Доказательство «весомости» света были даны в 1901 г. Сольднером. — [127].

[10] Гегель выступает против корпускулярной теории Ньютона, согласно которой свет — это смесь цветовых корпускул, дифференцирующихся при прохождении через призму. — [128].

[11] Гегель не прав, возражая против того, что астроном может воспринимать в настоящий момент рождение или гибель звезд, происшедшие весьма давно. Свет распространяется с определенной скоростью, поэтому рождение или гибель звезд, находящихся на громадных расстояниях от Земли, не представляют собой чего-то мистического, как считает Гегель. — [128].

[12] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [129].

[16] Во 2-м изд.: «Итак, поскольку каждое из этих двух тел проявляется в другом, постольку это делает возможным обнаружение иного по отношению к нему в бесконечности». — [132].

[17] Во 2-м изд. далее следовало: «Телесность, различным образом партикуляризированная уже в облике, редуцируется в этом своем первом абстрактном выявлении к поверхностям; этим полагается не выявление чего-то конкретного, а выявление как

таковое, поэтому определение предмета здесь суть лишь пространственное определение». — [132].

[18] Во 2-м изд. эта фраза была сформулирована следующим образом: «Выявление предметов друг в друге, которое тем самым оказывается светом, будучи ограничено непрозрачностью предметов, ничем не определено в качестве выявления одного в другом, кроме как пространственным отношением, и поэтому это выявление есть прямая линия». — [133].

[19] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [134].

[20] Начало следующей фразы во 2-м изд. было сформулировано так: «Это влияние должно быть сильнее, если обе плоскости углов падения...» и т. д. — [134].

[21] Гегель ссылается на статьи Гёте, в которых тот исследует проблему поляризации света: «Elemente der entoptischen Farben».— In: «Zur Naturwissenschaft überhaupt», Bd. 1, Hf. 1. Stuttgart-Tübingen, 1817, S. 27—32; «Entoptische Farben».— In: «Zur Naturwissenschaft überhaupt», Bd. 1, Hf. 3. Stuttgart und Tübingen, 1820, S. 121—190. *Малю* (Malus) *Этьен Луи* (1775—1812) — известный французский физик, с 1809 г. — преподаватель политехнической школы в Париже, исследовал отражение лучей и двойное преломление, поляризацию света. Гегель познакомился с работами Э. Л. Малю скорее всего по их изложению, которое было дано Т. И. Зеебеком (1770—1831), ставившим оптические опыты в духе Гёте («Geschichte der entoptischen Farben».— In: «Zur Naturwissenschaft überhaupt», Bd. 1, Ff. 1. Stuttgart — Tübingen, 1817. — [135].

[22] *Энтоптический* — термин, предложенный Гегелем и принятый Гёте, для обозначения цвета, получаемого при поляризация света. В письме к Гёте от 20 июля 1817г. Гегель пишет: «Меня радует, что Вы сохраняете это название, которое я сочинил по образцу греческого «эпоптическое» (*Гегель*. Работы разных лет, т. 2, стр. 369). — [135].

[22a] Эта фраза — вставка 3-го изд. — [135].

[23] Ср. наст. изд., т. 2, § 270 и прим. 133 к разд. «Механика» — [138].

[24] Во 2-м изд. далее следовало: «так, что об этих телах полагают, что близость какой-либо планеты может изменить их траекторию». — [138].

[25] *Гейм* (Heim) *Иоганн Людвиг* (1741—1819) — немецкий геолог, как указывает Гегель на стр. 140, брат известного немецкого врача, Гегель имеет в виду его работу: «Über die Ähnlichkeit der ehemaligen Erdoberfläche mit der gegenwärtigen des Mondes.— In: «Monatliche Korrespondenz zur Beförderung der Erd-und Himmelskunde». Hrsg. von F. von Zach, Bd. 6. Gotha, 1802, S. 528—542. — [138].

[26] По современным научным представлениям, в кометах, состоящих из светящихся газов и мельчайших пылинок, вычленяется ядро — скопление каменных или железоникелевых глыб. — [138].

[27] В 1-м изд. «одной-единственной». — [138].

[28] Дальше до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [139].

[33] В 1-м изд. после этого следовала фраза: «То, что я об этом высказывал в своей диссертации, я не могу более рассматривать как что-то удовлетворительное». — [143].

[34] См. *J. Kepler*. Harmonices mundi, libri quinque. Linz, 1619. Ср. наст. изд., § 270 и прим. 5 к разд. «Механика». — [143].

[35] См. *Лаплас*. Изложение системы мира, т. II. СПб., 1861, стр. 300. — [144].

[36] Ньютон часто использует числовые пропорции в «Оптике» (см. *Ньютон*. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М. – Л., 1927,

стр. 103 – 107, 123 – 126, 164 – 165, 222, 229 – 231, 235 – 238). — [144].

[45] Гегель возрождает учение о четырех *стихиях*, развитое в античной философии Аристотелем и Эмпедоклом: земля, вода, воздух и огонь. В «Иенской реальной философии» Гегель начинает изложение философии природы с эфира — пятой стихии, — который был введен в античную натурфилософию Аристотелем. См. об этом в предисловии К. Л. Михелета (наст. изд., т. 2, приложение, стр. 590). Гегелевский эфир — это абсолютная материя, тождественная абсолютному духу, тождество существования и понятия, равнозначное чистому духу. В противовес современным ему представлениям о химических элементах, которые, по мнению Гегеля, не выражают качественных особенностей материи и сводят ее состояния к сугубо количественным измерениям, он стремится найти качественно-субстанциальные характеристики материи. Учение Гегеля о пяти или четырех стихиях может быть интерпретировано как качественное описание различных состояний материи — твердом, жидком, газообразном, свете (огне) и эфире как некоторых всеобщих состояниях материи, не сводимых к количественным характеристикам. — [146].

[51] Эта мысль отсутствовала в 1-м изд., где огонь определялся как материальная субъективность, как свет, тождественный с теплотой. — [153].

[54] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [159].

[55] См. *Гегель*. Наст. изд., т. 1, §§ 126—130, а также, т. 2, стр. 129. — [159].

[56] Гегель выступает против допущения каких-либо материальных субстанций — теплорода, звукорода, световой материи и пр. при объяснении физических явлений, подчеркивая, что при таком подходе допускается некое эмпирическое начало, которое тем не менее в опытах не обнаруживается. — [159].

[66] *Аэролит* — каменный метеорит. — [168].

[69] Во 2-м изд. § 291 стоял на месте § 292, а § 292 на месте § 291. — [174].

[70] Две первые фразы этого параграфа впервые появились в 3-м изд. — [174].

[71] Во 2-м изд. этот параграф начинался следующим образом: «Телесность этой сферы, поскольку форма существует лишь как отношение различающихся (начал), налична в конечных определениях, а именно...» — [174].

[72] Во 2-м изд. вместо этих слов были: «Имманентное определение формы выступает...» — [174].

[73] Физика обособленной или специфицирующейся индивидуальности понимается Гегелем как учение о материи, обладающей внутри себя индивидуальным центром единства. Она включает в себя рассмотрение удельного веса, сцепления и связности как специфических форм связи между материальными частями, упругости тел, звука и теплоты. — [175].

[74] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [176].

[75] Принципы *динамической физики* изложены И. Кантом в «Метафизических началах естествознания» («Метафизические начала динамики», ч. 2). — [176].

[77] *Сцепление* — форма связи между материальными частицами тела, расчленяемая Гегелем на пассивно-механическое, внешнее соединение — слипание, адгезию и на внутреннюю связность — когерентность. — [180].

[78] Во 2-м изд.: «предполагаемых как что-то различающееся». — [180].

[79] Эта фраза отсутствовала во 2-м изд., где § 296 начинался словами: «Первая отрицательность α) есть совершенно...» — [181].

[80] Во 2-м изд.: «в первой непосредственности сцепление есть в общем-то некий другой телесный индивид». — [185].

[81] Во 2-м изд. § 298 начинался словами: «Идеальность, которая здесь обрела свое существование, есть такое отрицание, материальные части которого...» и т. д. — [186].

[82] Об антиномиях Зенона см. *Аристотель*. Физика VI, 9. 239 b M., 1936, стр. 119—121. — [187].

[83] Во 2-м изд. далее следовало: «Звук есть продолжающаяся смена этих определений, колебание моментов упругости». — [187].

[84] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [187].

[85] Во 2-м изд. § 299 начинался следующими словами: «Эта идеальность не просто составляет сторону процесса; она есть как идеальность этого процесса, так и его отрицание». — [189].

[86] Гегелевское учение о *звуке* совпадает с физическим учением о звуке как колебательном движении материальных частиц. Если упругость, по Гегелю, это отрицание внеположности и самостоятельности материальных частиц, то звук — отрицание отрицания, ибо в колебательном движении частицы тела одновременно сохраняют свою связность, не удаляясь от среднего положения колеблющегося тела, и обнаруживают свою самостоятельность. Колебания образуют некоторую последовательность во времени, поэтому Гегель говорит о звуке как переходе материальной пространственности в материальную временность. — [189].

[87] Во 2-м изд.: «получают ли прежде всего поверхности тел колебательные движения...» — [189].

[88] Конец этой фразы — вставка 3-го изд. — [189].

[93] *Тартини* (Tartini) *Джузеппе* (1692—1770) — знаменитый скрипач, теоретик музыки, открыл так называемые комбинационные разностные тона, автор «Trattato di musica» (Padova, 1754). — [195].

[97] Точное математическое соотношение между звуком и теплотой было дано Лапласом в 1816 г. (см. *Ф. Розенбергер*. История физики, т. III, ч. 1, стр. 135—136). — [203].

[98] Во 2-м изд.: «абстрактная сплошность определяется как отрицание отрицания (формы), т. е. положена в активности». — [204].

[99] Во 2-м изд.: «которая положена благодаря спецификации безразличного заполнения материей пространства». — [204].

[102] Во 2-м изд.: «становится легким, но вначале формальным действием этого процесса передачи». — [206].

[103] Во 2-м изд.: «специфичность которых, их внутренняя форма, состоит в непрерывной континуальности». — [206].

[104] Эта фраза — вставка 3-го изд. — [206].

[105] Во 2-м изд.: «так же как вначале присоединяющейся к другим телам внешним образом и извне». — [206].

[106] *Румфорд* (Rumford) *Бенжамен* (1753—1814) — известный американский физик, разработавший теорию теплоты как молекулярного движения. Опыты, на которые ссылается Гегель, были осуществлены Румфордом в 1778 г. и оказались решающими для ниспровержения гипотезы теплорода. — [207].

[107] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [207].

[108] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [207].

[110] Во 2-м изд.: «...теплота как чувственное определение вообще ограничена и в соотношении способна обрести определенное количество и степень, является созданием некоего абстрактного равновесия или одинаковой температуры тел, среди которой распределяется степень». — [209].

[111] Термин «удельная теплота», или *удельная теплоемкость*, был введен И. Гадолином в 1784 г. О развитии учения о теплоемкости см. *О. Д. Хвольсон*. Эволюция учения о теплоемкости. М., 1920. — [200].

[112] Понятие скрытой теплоты было введено Ж. Делюком и Д. Блеком (1728—1799), которые исходили из представлений о теплороде. — [210].

[113] Во 2-м изд.: «которые прорываются в виде жара и в начале и завершении пожирания тел». — [210].

[116] Во 2-м изд. следующая фраза была сформулирована так: «Обусловленность этой индивидуальности является тем, что форма положена в ней вначале только непосредственным образом и как тотальность существовала вначале лишь в себе». — [214].

[117] Во 2-м изд. была следующая редакция этой фразы: «исходного равнодушия материального в этом своем существовании вопреки форме». — [214].

[118] Во 2-м изд. было прибавлено: «она исчезает только как обусловленная, и различные определения теряют свою непосредственность (т.е. свойство быть условиями), и тем самым форма сохраняется в подчиненной» и т. д. — [215].

[119] Следующие два предложения до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [217].

[120] Во 2-м изд. прибавлено: «для чувственного восприятия». — [218].

[121] Во 2-м изд.: «и его соотношение с реализованными в телесности определениями». — [218].

[122] Во 2-м изд. прибавлено: «как всегда». — [218].

[123] Примечание Гегеля к 1-му изд.: «Спецификация материи в форме стихий еще лишена своего облика, так как она есть лишь особенность. Подступая к форме облика вообще и к индивидуальности вообще, необходимо прежде всего устранить представление о нем как о чем-то внешне механическом и составленном из частей. Бесполезно пытаться понять определенность облика с помощью внешнего деления или внешнего сложения частей. Сущностью этой определенности всегда будет специфическое различение, которое обнаруживается в этих частях и составляет определенное самотождественное единство их соотношения». Первая фраза этого примечания в изд. К. Л. Михелета отсутствовала. — [219].

[125] Во 2-м изд. было прибавлено: «но не как особенные вещи». — [222].

[126] Экспериментальное доказательство всеобщности свойств магнетизма было впервые дано М. Фарадеем в конце 40-х годов XIX в. — [222].

[130] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [231].

[131] Конец этой фразы — вставка 3-го изд. — [231].

[132] В эпоху Гегеля различали не менее пяти родов электричества: 1) обыкновенное (связанное с трением, атмосферное электричество, пироэлектричество, пьезоэлектричество), 2) гальваническое, 3) магнитное (открытые в 1831 г. Фарадеем индукционные токи), 4) термоэлектричество (открытое Зеебеком в 1821 г.), 5) животное электричество. Тождество электричества, магнетизма и химизма отстаивалось многими учеными первой половины XIX в. Благодаря открытиям Гальвани и Вольта гальванического электричества, Эрстедом — взаимодействия токов и магнитов, Ампером — взаимодей-

ствия электрических токов точка зрения тождества электричества и химизма, защищавшаяся Х. Дэви и Берцелиусом, и тождества электричества и магнетизма, развитая Ампером, согласно которым магнетизм объясняется существованием молекулярных «амперовых» токов, постепенно восторжествовала. Ряд физиков этой эпохи (в частности, Био) были противниками идей тождества физических сил. В 1833 г. Фарадей доказал тождество всех родов электричества. Подробнее см. *Ф. Розенбергер*. История физики, т. III, ч. 1, стр. 68—96, 116—128, 188—205, 254—285. — [231].

[133] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [231].

[138] Следующий абзац во 2-м изд. был сформулирован иначе: «Тело как субъект этих определений заключает их в себе, во-первых, как свойства или предикаты. Но, во-вторых, заключает их только в непосредственной индивидуальности, они даны также и как безразличные друг к другу материи. В-третьих, они — отношения к несвязанным стихиям и процессы их взаимодействия с индивидуальными телами. Тем самым они суть стороны, каждая из которых содержит в себе особенность индивидуальной телесности. — Существенной является сама природа этой особенности, которая в своей логической необходимости была уже выявлена в сфере стихий». — [242].

[139] Согласно учению Парацельса, существуют три основных рода сущностей — сера, ртуть и соль («Von den ersten dreien Principiis oder Essentiis». — «Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus. Sämtliche Werke» 1 Abt. München — Berlin, 1922—1923, Bd. 3, S. l-11). — [242].

[140] Во 2-м изд. добавлено: «так как он еще не достиг этого развертывания и различения своих определений. Поэтому ему свойственно 1) отношение к свету и он существует как чистый кристалл». — [247].

[141] Во 2-м изд. прибавлено: «свет и тьма — только возможности в нем». — [247].

[143] *Преломление света* — явление, происходящее при падении светового пучка на границу, разделяющую две прозрачные среды, и заключающееся в том, что при прохождении светового пучка через границу изменяется направление распространения света. — [252].

[144] Дальше до конца предложения вставка 3-го изд. — [252].

[145] Немецкий термин Sichtbarkeit может быть переведен так же, как и термин Schein, словом «видимость». Термин Sichtbarkeit Гегель использует для характеристики бытия, которое, как таковое, является бытием видимости, рефлексии. Он применяется им для описания специфического отношения сред с различной плотностью вне отношения к свету. Здесь термин Sichtbarkeit может быть переведен как зримость. — [252].

[146] Следующие фразы до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [252].

[153] Во 2-м изд.: «существующих в различной среде вначале абстрактной, лишенной внутреннего сцепления или принадлежащей только обусловленному сцеплению» и т.д. — [260].

[154] Во 2-м изд.: «как само собой понятную и достаточную характеристику я приведу» и т. д. — [260].

[155] *Двойное преломление* света было открыто *Э. Бартолинусом* (1625—1648), исследовалось Гюйгенсом и Ньютоном. В эпоху Гегеля оно было одной из трудных теоретических проблем физики, для решения которой много сделали Малю, Френель. — [260].

[156] Гегель цитирует статью Гёте «Энтоптические цвета» (гл. XXII), помещенную в «Zur Naturwissenschaft überhaupt» (Bd. 1, Hf. 3. Stuttgart und Tübingen, 1820, S. 121—190).

— [261].

[156a] Цитата из статьи Гёте «Doppelbilder des chombischen Kalkpats» («Zur Naturwissenschaft überhaupt», Bd. 1, Hf. 1. Stuttgart und Tübingen, 1817, S. 20—26). —[261].

[157] Гёте опубликовал письмо Гегеля к нему от 24 февраля 1821 г. (см. *Гегель*. Работы разных лет, т. 2, стр. 387—392) в кн.: «Zur Naturwissenschaft überhaupt», Bd. 1, Hf. 4. Stuttgart und Tübingen, 1822, S. 291—294. — [261].

[158] Во 2-м изд. вместо фразы, заключенной в скобки, было следующее рассуждение: «Действие этого принципа на освещение индивидуализированно, поскольку каждый из двух моментов, существуя в своей различенности благодаря самому себе, благодаря бытию-для-себя, вместе с тем положен в отрицательном единстве. Эта индивидуализация светлого в темном есть цвет». — [262].

[159] Гегель стоял на точке зрения Гёте в понимании природы света и цвета и боролся против теории Ньютона. Теория цвета Гёте заключается в следующем: 1) белый свет — первичное явление, утверждение Ньютона о возможности его разложения нелепо, бессмысленно, недоказательно; 2) свет и тьма — взаимно полярные явления подобно положительному и отрицательному электричеству; 3) все цвета заключают в себе элементы света и тьмы, являясь их синтезом, поэтому невозможно из них, более темных, чем белый свет, создать с помощью сложения белый свет, как полагал Ньютон; 4) цвета появляются постольку, поскольку в теле имеется неоднородность, мутность; самая слабая мутность (туман, дымка) создает элемент синего цвета при боковом освещении, при проходимых лучах — желтовато-красный цвет, наиболее сильная мутность создает белый свет. В современной научной литературе полемика Гёте с Ньютоном и его идеи рассматриваются как важная ступень в создании физиологии цветового зрения (см. *В. Гейзенберг*. Учения Гёте и Ньютона о цвете и современная физика. — В кн.: «Философские проблемы атомной физики». М., 1953, стр. 54—71; *И. И. Канаев.* Очерки из истории проблемы физиологии цветового зрения от античности до XX в. Л., 1971, стр. 45—59). Гегель возвращается к аристотелевской теории света и цветов, согласно которой свет — это энтелехиальная форма, воплощающаяся в материи — потенции. Конкретный свет — это единство световой формы и материи (тьмы). Эти взгляды в Новое время отстаивали И. Кеплер и Гёте. Позднее А. Шопенгауэр примкнул, так же как и Гегель, к теории света и цветов Гёте. Уже в эпоху Гегеля Юнг сформулировал основные принципы теории цветоощущения (1807), И. Мюллер — закон специфичности энергии ощущений (1826), т. е. эта проблема становилась средоточием физиологии цветового зрения. — [263].

[160] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [263].

[161] Во 2-м изд. следующая фраза была сформулирована так: «Столь же хаотично сопоставлены и обстоятельства, при которых возникают цветовые феномены, а эксперименты, относящиеся к сфере наиболее специальных обстоятельств, противопоставляются как общей определенности цвета, как она дана непосредственному восприятию, так и явлениям, которые принадлежат совершенно далекой сфере условий». — [264].

[162] *Эпоптические цвета* — термин Гёте, используемый им для обозначения явления интерференции, при которой при соприкосновении линзы и пластинки возникают цветные (эпоптические) круги. — [264].

[163] Цитата из статьи Гёте «Эпоптические цвета» («Zur Farbenlehre». Bd. 1. Tübingen,

1810, XXXIII). Во 2-м изд. далее следовало рассуждение, которое Гегель в 3-м изд. снял: «Облик (призма — внешняя граница различных частей, различающихся диаметром, прозрачных тел) содержит внешнее, бросающееся в глаза определение». — [264].

[164] Весь следующий абзац — вставка 3-го изд. — [265].

[165] Во 2-м изд. здесь начиналась новая фраза: «Призма прозрачна и вместе с тем, хотя и не в равной степени, непрозрачна. Что затрудняет постичь понятие цвета, так это трудность понятия вообще». — [265].

[166] Ньютон говорит то о семи цветах спектра (красный, оранжевый, желтый, зеленый, голубой, синий, фиолетовый), то о пяти цветах (см. *Ньютон*. Оптика, кн. II, ч. 2, 14-е наблюдение. М. — Л., 1927). — [266].

[167] См. *Goethe*. Zur Farbenlehre, Bd. I, S. 632. «Невозможно рассматривать столь ложно и недобросовестно отчетливый и простой феномен; вполне справедливо воскликнуть вместе с Рейнеке-лисом: «Тут требуется ложь, и даже чрезмерная»». — [266].

[168] *Ньютон*. Оптика, кн. I, ч. 1, предложение V, стр. 66. — [267].

[169] Во 2-м изд. было прибавлено: «Если судить по этому способу мысли, то выходит, что скульптор с помощью резца и молотка лишь извлекает статую из мраморной глыбы, в коей она уже заключалась в готовом виде, подобно ядру в орехе». Следующая фраза до конца абзаца — вставка 3-го изд. — [267].

[170] В 1-м изд. прибавлено: «кроме того о слепоте этого почти полуторавекового подпевания Ньютону, и о невежестве подпевал, защищающих столь грубое представление». — [267].

[171] Прибавление: «Если поставить два зеркала косым углом друг к другу, причем одно из них должно представлять собою прозрачное стекло, слабо отражающее лучи, и если вращать нижнее зеркало, то получается изображение света, которое, однако, исчезает при прямом угле. Так как при дальнейшем вращении на 90 градусов свет виден с двух сторон и не виден с двух других, то проф. Майер заключил отсюда с геттингенской сообразительностью, что солнечные лучи четырехугольны». *Майер* (Mayer) *Иоганн Тобиас* (1752—1830) — профессор математики и физики в Гёттингене. — [268].

[172] «...приступами легкой передачи и легкого отражения» (франц.). Fits — приступы (см. *Ньютон*. Оптика, кн. II, ч. 2, предложение XII, стр. 220). Био пытался объяснить приступы вращательным или колебательным движением молекул. — [268].

[173] В 1-м изд. прибавлено: «Подобные глупости оправдывают привилегией физиков создавать так называемые гипотезы. Но глупости нельзя позволять даже в шутку, тем более не следует прибегать к ним при создании гипотез, которые ведь вовсе не выдаются за шутку». — [268].

[191] Во 2-м изд.: «Различие в индивидуальности: 1) Запах». — [291].

[192] Во 2-м изд.: «Недифференцированная тьма, металличность есть нечто химически горючее (окисляемое), т. е. она положена посредством чего-то внешнего (огонь, кислород) в различии. Но в самостоятельности облика бытие-для-себя налично в противоположности, имеет, с одной стороны, не реально-практическое, а теоретическое существование в свойстве тел, — точнее, существует не как механическая хрупкость, а как физическая отрицательность, соотносящаяся с собой, — с другой стороны, бытие-для-себя, будучи моментом противоположности, различается и с внешней стороны, правда, вопреки негативному, как стихийная, абстрактная всеобщность, воздух, незримое пожирание (§ 282). Запах — это абстрактный специфицирующий процесс,

присущий индивидуальным телам, его специфическая индивидуальность как простой процесс, присущий бытию-для-себя, незримое превращение в газ. Свойство запаха, присущее телам, как существующая для себя материя...» — [291].

[193] Во 2-м изд. добавлено: «2) Вкус». — [293].

[194] Во 2-м изд. добавлено: «который, будучи обособленно существующим превращается в нейтральность». — [293].

[195] Во 2-м изд. здесь кончалась фраза. Далее следовало: «Как различающееся определение, он есть вместе с тем отношение к стихии — абстрактной нейтральности воды. Лишь будучи нейтральным, тело разделимо на составные части, поэтому и растворимо в воде. Поскольку существует вкусовое ощущение, тело пробуют на вкус, постольку оно приходит в реальном процессе к саморазложению подобно тому, как содержащаяся в нем абстрактная нейтральность может отделить от физических составных частей свою конкретную природу и представить ее как кристаллизационную воду, которая, правда, в единстве с конкретной нейтральностью существует как кристалл, а не как вода» (см. § 286, примечание). — [293].

[196] В эпоху Гегеля проводилась резкая грань между химическими соединениями, растворами и сплавами. Утверждение Гегеля неверно, ибо существуют неводные растворы (например, кислотные, спиртовые) и, согласно исследованиям Вант-Гоффа (1890), даже твердые растворы (например, стекло). — [293].

[199] Во 2-м изд. сказано: «Тела, имеющие облик, находятся, согласно особенным моментам своей целостности, в отношении к стихиям; но, будучи целостными, тела вместе с тем по своей сути являются особенными телами и поэтому, будучи единичными, вступают в отношение друг к другу а именно во внешнее, механическое отношение друг к другу как обособленные физические индивиды. Будучи самостоятельными, они равнодушно удерживаются друг подле друга подобно тому, как они удерживают в механическом отношении свою самость в идеальном движении...» — [295].

[200] Гегель выступает против объяснения электричества как особой субстанции (на манер теплорода), рассматривая его как определенное состояние материи. — [295].

[201] Противоположное напряжение электричества. — [297].

[202] Во 2-м изд. абзац заканчивался следующей фразой: «Такое представление выдается за что-то более непосредственное, чем абстрактный свет, отличающийся от конкретной реальности тела, сохраняющейся в его самостоятельности. Здесь имеет место (ср. § 306) происхождение света, но как чего-то различенного, из некоего существования, т. е. из понятия, существующего в виде особенного тела». — [297].

[203] Эти термины, связанные с происхождением электричества, были введены физиком Дюфеем (du Fay) (1638—1739). — [298].

[204] Гегель связывает возникновение электричества с процессами, происходящими на поверхности тел и не затрагивающими физической природы тел. Современная физика, исходя из представления об электромагнитной структуре материи, показала неверность подобных представлений. — [298].

[205] *Бертолле* (Berthollet) *Клод Луи* (1748—1822) — знаменитый французский химик. Гегель ссылается на основное его сочинение «Essai de statique chimique» (vol. 2. Paris, 1803). — [298].

[213] В 1-м изд.: «обособлением». — [310].

[214] В 1-м изд. далее следовало: «Индивидуальность тела есть отрицательное един-

ство понятия, которое отнюдь не является чем-то непосредственным и неподвижно всеобщим, а есть лишь процесс, полагающий себя через опосредствование; тело есть поэтому продукт, а его облик — предпосылка, причем предпосылается скорее завершение, в которое облик переходит». — [310].

[215] Конец XVIII — начало XIX в. — эпоха бурного развития химии, отмеченная работами основоположника количественного метода в химии Лавуазье, создателя физической химии Бертолле, основоположника атомистики в химии Дальтона, создателя электрохимии Х. Дэви и др. В этот же период производятся первые синтезы органических веществ (в 1783 г. синтез Шееле синильной кислоты, в 1824 г. синтез Велером щавелевой кислоты, в 1828 г. — мочевины и пр.). Но в то же время еще не было точного знания химического состава веществ, не было научного понятия химического элемента. Кроме того, следует учитывать, что Гегель вообще отрицал, что вещества состоят из химических атомов, апеллируя к четырем стихиям — азоту (стихии безразличия), кислороду (стихии сжигающей), водороду (горючей стихии) и углероду (стихия индивидуальности). Поэтому химическая терминология, используемая Гегелем, несет на себе следы алхимии и не соответствует современной. — [310].

[218] Во 2-м изд. добавлено: «(он получил название синсоматии)». — [316].

[219] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [316].

[220] Во 2-м изд.: «и изменяет только определения их удельного веса, твердости, сцепления, плавкости, цвета и т. д.». — [316].

[226] Следующее предложение — вставка 3-го изд. — [319].

[233] Следующие две фразы — вставка 3-го изд. — [322].

[234] В 1-м изд. гальванизм рассматривался как заключение части, посвященной электричеству: «Гальванизм — это ставший более непрерывным электрический процесс; он обладает непрерывностью при соприкосновении двух различных, неломких тел, которые в силу своей текучей природы (так называемой электропроводимости металлов) непосредственно дают бытие всему своему взаимному различию, а в силу своей плотности и поверхностности этого отношения сохраняют себя и свое взаимное напряжение. Гальванический процесс является благодаря этому особенному своеобразию тел более конкретным и телесным и составляет переход к химическому процессу». В «Иенской реальной философии» гальванизм составлял переход от химического процесса к органике, и он характеризуется Гегелем как «воплощение органического процесса». — [326].

[235] Примечание в тексте 1-го изд.: «К металличности ближе всего та ступень вещества, на которой оно, будучи известью, есть только окисел в силу внутреннего безразличия плотной природы такого вещества; но вследствие бессилия природы, не способной удержать определенное понятие, отдельные металлы столь далеко уклоняются в противоположную сторону, что их окислы относятся уже к кислотам. Как известно, химия достигла уже того, что находит металлическое основание не только в едком кали и натроне и даже в аммонии, но и в стронцианите, барите и в конце концов в землях, по крайней мере в их амальгамах; она признала таким образом эти тела за окислы. Впрочем, химические элементы — это такие абстракции, что в газообразной форме, в которой они предстают обособленно, они взаимопроникают друг друга подобно свету; их материальность и непроницаемость оказывается здесь поднятой, несмотря на весомость до уровня нематериальности. Кроме того, кислороду и водороду

свойственна детерминация, настолько зависящая от индивидуальности тела, что кислород определяет основания как со стороны окислов и щелочных тел вообще, так и с противоположной стороны — со стороны кислот. И наоборот, так в сероводородной кислоте определением кислоты оказывается водород». — [326].

[236] Во 2-м изд. эта фраза отсутствовала и абзац начинался словами: «Физика упорствует...» — [326].

[237] Во 2-м изд.: «что деятельность становится жизненной, если в качестве промежуточного звена между металлами берется не просто дистиллированная вода, а кислота, кали, и все остальное принимается как что-то более дифференцированное, частью же можно...» — [327].

[238] В эпоху Гегеля были известны следующие металлоиды: бром, иод, кислород, селен, теллур, азот, кремний. — [327].

[239] «Чистая вода, передающая сильное электричество, вроде возбуждаемого нашими обыкновенными машинами, становится почти изолирующей для слабых сил электродвижущего прибора» (франц.). После этих слов во 2-м изд. следовало: «Не думаю, что слабая сила электричества будто бы объясняется действием воды как изолятора, т. е. что она будто бы предстает как непроводник электричества; тот факт, что эта сила не является слабой, обнаруживается у других так называемых влажных проводников. Смелое утверждение...» и т. д. Об этом см. примечание 206 к этому разделу. — [328].

[240] Отсюда и до прибавления — вставка 3-го изд. — [329].

[241] *Берцелиус* (Berzellius) *Иенс Якоб* (1779—1848) — знаменитый шведский химик, создатель электрохимической теории, с 1807 г. — профессор химии в Стокгольме. Гегель приводит цитату из его работы «Essai sur la theorie des proportions chimiques et sur d'influence chimique de l'électricité» (Paris, 1819, p. 73): «Здесь возникает, однако, вопрос, который не может разрешить ни одно явление, аналогичное электрохимическому разряду (химическое соединение названо в угоду электричеству разрядом); тела удерживаются в этом соединении силой, которая превосходит все силы, способные произвести механическое разделение. Обыкновенные электрические явления не объясняют нам причину столь необычайно сильного постоянного соединения тел уже после того, как состояние электрической противоположности было устранено». (франц.). В скобках заключены слова Гегеля. — [329].

[242] Гегель имеет в виду натурфилософию Шеллинга и его последователей. — [330].

[243] «Не вызывается ли это особой силой, присущей атомам, подобной электрической поляризации». «Или это есть электрическое свойство, не воспринимаемое в обычных явлениях?» (франц.). Это две цитаты из вышеназванной работы Берцелиуса (op. cit., p. 312), вставки между ними — рассуждения Гегеля. — [331].

[244] «Постоянство соединения не должно было бы в таком случае подвергаться влиянию электричества» (франц.). — [331].

[245] «Восстановление электрической полярности должно было бы разрушить даже самое крепкое химическое соединение» (франц.). — [331].

[246] Здесь Гегель имеет в виду спор, разгоревшийся в физике начала XIX в., об источнике электричества в вольтовом столбе. Вольта связывал электрическое действие его столба с контактами металлов и жидкостей (так называемая контактная теория электричества). Берцелиус и ряд других физиков и химиков, отстаивая эту теорию, считали, что электрические силы атомов являются первичными. Другую позицию

занимали Риттер, Волластон, Беккерель, согласно которым электрическое действие вольтова столба — результат химических реакций (так называемая химическая теория). Гегель не примыкал ни к той, ни к другой точке зрения. — [331].

[256] Отсюда и до конца фразы — вставка 3-го изд. — [341].

[257] В 1-м изд. § 331 был сформулирован так: «Прочному в себе безразличию особенной телесности противостоит физическая неподатливость, сосредоточение особенности в единстве самости. (Руда как соединение серы и металла представляет собой целостность.) Эта неподатливость есть реальная возможность воспламенения, для которой действительность самопожирающего бытия-для-себя — огонь является еще чем-то внешним. Он соединяет внутреннее различие горючего тела с помощью физической стихии, репрезентирующей абстрактную отрицательность, т. е. с помощью воздуха, с положенностью или реальностью, и превращает это тело в кислоту. Воздух же расчленяется при этом на свое отрицательное начало — кислород и на мертвый положительный осадок — азот». — [341].

[262] Понятие химического *избирательного сродства* было выдвинуто Бойлем (1626—1691) и разрабатывалось целой плеядой выдающихся химиков XVIII и XIX вв., в том числе Рихтером (1762— 1807). — [346].

[263] Цитата неточна: «Как только познаны всеобщие свойства, на которых основываются все результаты химических действий, условия родства, которые будто бы достаточны для всех объяснений, спешат объявить достоверными и определенными законами, и, наоборот, выводят из этих законов все объяснения: в расширении, которое достигается благодаря этому наукой, усматривается преимущественно ее прогресс». Следует обратить внимание на различие в переводе Гегелем этой цитаты, в которой он расширение истолковывает как поверхностный характер объяснений. — [347].

[269] В 1-м изд. прибавлено: «(окислам и кислотам)» — [350].

[270] Во 2-м изд. здесь заканчивалась фраза. Далее следовало: «Однако для их появления требуется предпосылка абстрактных агентов — требуется действие кислоты, а не нейтрального на нейтральное; эта предпосылка коренится в конечной природе химического процесса, в том, что его различные тела сохраняют самостоятельную устойчивость». — [350].

[271] Следующая фраза — вставка 3-го изд. — [350].

[272] Во 2-м изд.: «Они, наоборот, являются лишь тем, что должно быть определено своим местом в процессе, из которого проистекают их подчиненность и абстрактность при более внимательном рассмотрении. А именно процесс, будучи умозаключением из крайних посылок, которые обладают в своем различии и своей самостоятельностью, должен быть абстрактной серединой, которая внутренне расколота (ср. § 204, примечание) и к которой принадлежат две стихии — вода и воздух. В этой середине, которая как середина приносится в жертву...» и т. д. — [352].

[273] Во 2-м изд.: «Его конечность вынуждена изолировать особенные компоненты, формальные процессы, например фосфор, положенный в кислородном газе. Это ведет лишь к абстрактному представлению...» — [352].

[274] Во 2-м изд. прибавлено: «Так, указанные особенные процессы целостного процесса уже давно были охарактеризованы как сухой и мокрый путь (к чему еще следовало бы добавить — гальванический). Но отношение между ними должно быть понято более определенно, чем лишь стороны поверхностного различия сухого и мокрого, не

содержащего в себе ничего характерного для природы тел; к тому же два этих пути, относясь друг к другу как дальнейший ход определения и как возврат к неопределенному, дают с внешней стороны множество одних и тех же продуктов». — [352].

[277] В 1-м изд. прибавлено: «оно достигает только проявления, но не объективности». — [356].

[278] В 1-м изд.: «непосредственные и случайные». — [356].

[279] В 1-м изд.: «конкретную всеобщность». — [357].

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. ОРГАНИЧЕСКАЯ ФИЗИКА

[1] Следующие три абзаца — вставка 3-го изд. — [360].

[4] Конец фразы и следующее предложение — вставка 3-го изд. — [366].

[28] Generatio aequivoca — самопроизвольное зарождение. Ex ovo — из яйца. — [386].

[36] Здесь заканчивался этот параграф во 2-м изд. — [393].

[37] В 1-м изд. добавлено: «всеобщность жизни и ее единичность». — [398].

[39] *Интуссусцепция* (intussusceptia) — термин ботаники, характеризующий рост, при котором новые клетки занимают место между старыми. — [400].

[40] Во 2-м изд. здесь заканчивался параграф. — [400].

[52] Во 2-м изд. здесь заканчивалась фраза. Далее следовало: «Жизненный процесс, который представляет собой единство процессов троякого рода, по своей сути оказывается и различием этих процессов относительно друг друга». — [408].

[71] В 1-м изд. прибавлено: «вовне». — [441].

[86] Во 2-м изд. прибавлено: «всеобщности». — [460].

[87] Здесь заканчивалась фраза во 2-м изд. — [460].

[88] Во 2-м изд. первая фраза была сформулирована следующим образом: «Органическая индивидуальность существует вначале как субъективность, поскольку ее единичность есть не просто непосредственная действительность и тем самым множество индивидов, но также и снята и дана как конкретный момент всеобщности, специфический внешний облик идеализируется в форме членов и организм в своем внешнем процессе сохраняет устремленное внутрь себя солнце». — [461].

[89] Ср. *Гегель*. Соч., т. I, § 204—213. — [461].

[90] Во 2-м изд. добавлено: «и огню». — [462].

[91] Во 2-м изд.: «Облик животного есть 1) понятие в его налично сущих определениях. Животный субъект...» и т. д. — [468].

[92] Во 2-м изд. фраза начиналась так: «В реальном различии конкретно соотносящаяся с собой раздражимость...» и т. д. — [471].

[93] Во 2-м изд. добавлено: «всеобщая». — [471].

[106] Во 2-м изд. фраза начиналась иначе: «Животное таким образом подразделяется на 1) центры трех систем...» Здесь Гегель подчеркивает, что облик характеризует животного как целое, взятое только в его соотношении с самим собой. Помещенное в скобках латинское слово «insectum», которое означает «надрезанное», а затем «насекомое», должно обратить внимание на то, что особенностью насекомых является разделение, или рассечение, тела на голову, грудь и брюшко (см. *Гегель*. Наука логики, т. 3. М., 1970 — 1972, стр. 224). — [488].

[107] Во 2-м изд.: «как целое». — [488].

[108] Во 2-м изд. прибавлено: «вышеуказанных». — [488].

[109] Прибавление: «Функции животного явственно распадаются на два класса. Одни состоят из привычной смены ассимиляции и выделения. В силу функций этого рода животное существует только в себе, в силу других функций оно существует вовне себя. Оно чувствует и замечает окружающую его среду, учитывает свои ощущения, произвольно двигается под их влиянием и чаще всего может сообщать голосом о своих желаниях и страхах, о своих удовольствиях или страданиях. Я называю органической жизнью совокупность функций первого рода потому, что они свойственны всем организованным существам, как растительным, так и животным. Функции второго рода образуют в целом животную жизнь, которую я называю так потому, что она составляет исключительную принадлежность животного царства». — [488].

[111] В 1-м изд. перед этим параграфом стояло: «Идея живого есть раскрытое единство понятия и его реальности: но как противопоставление объективности и субъективности она по своей сути есть лишь процесс, лишь движение абстрактного отношения, присущего живому, к себе, которое распадается на обособленность, и, будучи возвращением внутрь самого себя, есть отрицательное единство субъективности и целостности. Но каждый из этих моментов, будучи конкретным моментом жизненности, сам представляет собою процесс, и целое есть единство трех этих процессов». Следовательно, в 1-м изд. три морфолого-анатомические стороны (функции организма, системы облика, целостный облик) рассматривались Гегелем отдельно от трех физиологических процессов (образа, ассимиляции и рода), которые и назывались процессами. Во 2-м и 3-м изданиях Гегель сделал менее категоричным это разделение, подчеркнув, что морфолого-анатомические стороны и физиологические процессы взаимопроникают друг друга. Во 2-м изд. Гегель различает лишь три момента облика, а не четыре, как в 3-м изд. — [493].

[112] В 1-м и 2-м изд.: «Живой единичности». — [493].

[115] В 1-м и 2-м изданиях добавлено: «в своем отрицательном возвращении внутрь себя». — [498].

[116] В 1-м изд.: «Тройственность моментов понятия переходит здесь в число пять потому, что момент обособленности или противоположности в своей целостности сам является тройственностью...» и т. д. — [500].

[117] В 1-м изд. прибавлено: «Всеобщность, как еще внутренне конкретное, тяжесть с индивидуализированными определениями, имеет в осязании таким образом особое чувство, лежащее в основе общее чувство, которое поэтому правильнее назвать чувством вообще. Особенность есть противоположность, а последняя есть тождество и сама противоположность: сюда относится поэтому чувство света как абстрактного, но именно поэтому определенного тождества, составляющего одну сторону противоположности; и далее два чувства самой противоположности как таковой, воздуха и воды, взятых, подобно остальным моментам, в их воплощенной спецификации и индивидуализации. Чувству единичности соответствует звук, т. е. субъективность, проявляющаяся в качестве чистой, внутри себя сущей субъективности». — [500].

[120] В 1-м изд. добавлено: «единичности». — [504].

[121] В 1-м изд. добавлено: «пытался придать формальным определениям реальное значение и...». Гегель имеет в виду натурфилософию Шеллинга и его последователей в медицине, в частности Броуна. — [504].

[122] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «северной и южной, западной и восточной полярности». — [505].

[124] См. *Аристотель*. Физика, кн. II. М. — Л., 1936, стр. 23—40; *И. Кант*. Критика способности суждения, § 61, 63, 66. — Соч., т. 5, стр. 383—386, 391—394, 401—403. — [507].

[128] В 1-м изд.: «а затем и своему непосредственному ассимилированию, так что первое возбуждается против него как отрицательное и выступает как процесс противоположности». — [515].

[129] Здесь заканчивался параграф во 2-м изд. — [515].

[130] В 1-м изд.: «Это животное возбуждение обращено сначала против внешней потенции, которая, правда, вследствие инфекции непосредственно относится к области организма. Но это возбуждение как противоположность и бытие-для-себя, присущее процессу, является по отношению к всеобщности и простой отнесенности живого с собой также и чем-то внешним. И то и другое, взятое воедино, выступая вначале на стороне субъекта как средство, составляет...» и т. д. — [515].

[131] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «собственной отрицательности или...». —[515].

[132] Во 2-м изд. здесь начинался новый § 366. — [515].

[133] В 1-м изд.: «...как естественное бытие, единичность, достигаемая при этом организмом и существующая обособленно смыкается с его всеобщностью так, что организм, с одной стороны...» и т. д. — [515].

[134] В 1-м и 2-м изданиях: «первое отрицание, т. е. свою деятельность». — [515].

[135] В 1-м изд.: «противополагает и ...». — [515].

[136] В 1-м изд.: «гомогенных». — [516].

[137] В 1-м и 2-м изданиях: «вполне». — [516].

[145] Во 2-м изд.: § 367. — [533].

[146] Во 2-м изд. здесь заканчивалось предложение. Далее следовало: «Разделение единичности, обретающей самое себя в роде, есть половое различие, отношение субъекта к объекту, который в свою очередь является таким же субъектом». В примечании К. Л. Михелет указывал, что эти слова были вычеркнуты в 3-м изд., ибо в нем половое отношение рассматривалось уже не после творческого влечения, а занимало промежуточное место между главой о роде и видах как предмете зоологии и главой о болезнях. К. Л. Михелет счел нужным сохранить прежний порядок, объясняя это тем, что он более логичен. «В самом деле, — писал он, — половое отношение имеет, как сказано в 1-м и точно так же и во 2-м издании, «в лице всеобщего понятия как сущности индивидов свой всеобщий противочлен», и род существует в нем, во-первых, только как вот этот единичный индивид, но, во-вторых, он обособляется на виды и, наконец, в-третьих, проявляет себя в самом единичном благодаря гибели единичного, будучи истинно всеобщим». — [534].

[148] Примечание К. Л. Михелета: «Вместо того чтобы отвести родовому процессу третий раздел главы о животном организме, следующий за разделами о формообразовании и ассимиляции, было бы, по-видимому, более целесообразно с предметом изложить процесс формообразования, ассимиляцию и половое отношение в виде трех подразделов, трактующих о типе индивидуума, а два последних подраздела «родового процесса» — зоологию и науку о лекарствах — представить в виде второго и третьего

отделов всей главы, следующих за отделами «анатомия и физиология». В самом деле, тип индивида, который сначала был показан лишь как завершенное в себе понятие, должен, во-вторых, развернуться в последовательность зоологических родов и видов (как это ясно высказано в прибавлении 1-го и 2-го изданий к § 370), где высшее всегда является для низшего неорганической природой, родом, в котором оно погибает, пока, наконец, в-третьих, не появляется болезнь, от которой индивид умирает уже не в силу внешнего для него рода, а имманентно, изнутри себя, чтобы затем в самом духе осуществить всеобщность положительным образом» (ср. § 371, прибавление). — [534].

[149] Структура этих разделов в различных изданиях «Философии природы» Гегеля различна. В 1-м и 2-м изданиях раздел «Половое отношение» предшествует разделу «Роды и виды». В 3-м изд. § 368 стоял вместе с § 370. — [536].

[150] Во 2-м изд.: § 370. Первая фраза — вставка 3-го изд. Параграф же начинался следующими словами: «Это первое разъятие рода на виды и дальнейший переход видов к непосредственному, исключающему бытию-для-себя, присущего единичности, есть лишь отрицательное и враждебное отношение к другим. Но род есть в такой же мере и позитивное отношение единичности к себе в силу ее родового характера; так что, будучи исключающей ориентацией индивида против другого индивида, род в то же время непрерывно продолжается в *другом* индивиде и в этом *другом* индивиде ощущает самого себя.». — [536].

[151] В 1-м изд. прибавлено: «эта несоразмерность принадлежит еще сфере внешней рефлексии». — [536].

[152] В 1-м изд. прибавлено: «и принадлежит еще природному родовому различию». — [536].

[153] В 1-м и 2-м изданиях: «Через это опосредствование конкретное всеобщее смыкается с собой и придает себе единичную действительность». — [536].

[155] В 1-м изд.: «единичностей, исчезнувших в нем». — [539].

[156] Во 2-м изд.: «Но вместе с тем в этой новой жизни, в которой снята непосредственная единичность, положительно сохранена эта же субъективность; и в этом ее возврате внутрь себя род как таковой самостоятельно вступает в реальность и возвышается над природой, о чем речь будет ниже». — [539].

[157] Этот параграф в 3-м изд., где он составлял первый подотдел главы о родовом процессе, начинался следующими словами: «В своей в себе сущей всеобщности род *обособляется* прежде всего на *виды*». — [540].

[158] Примечание Гегеля к этому параграфу в 1-м и 2-м изданиях начиналось следующим образом: «Сущностью понятия животного служит само понятие, потому что животное есть действительность идеи жизни. Благодаря своей всеобщности понятие может иметь более простое и более сложное, а также более или менее адекватное ему наличное бытие. Поэтому из самого наличного бытия понятие не может быть постигнуто в своей определенности. Классы, в которых оно выступает развитым и вполне выявленным в своих моментах, оказываются специфическим бытием по сравнению с остальными, ведь в первых оно может иметь неадекватное бытие. Но для суждения о том, является ли данное наличное бытие адекватным или неадекватным, уже необходимо понятие. Если исходить, как это принято, из эмпирического бытия и стараться вывести из него природу животного и его сущностные определения или сущностные критерии какого-нибудь класса, то на этом (эмпирическом — 1-е изд.) пути не при-

дешь ни к какому твердому определению, и окажется, что можно было бы обойтись без любого специфического свойства, так, например, безголовые были однажды приведены в доказательство того, что человек может жить без мозга». — [540].

[158a] Аристотель в «Истории животных» (III, 7. 516 b 22) развил классификацию животных, положив в ее основание наличие или отсутствие красной крови у животных. Бескровные животные состояли: из 1) мягкотелых (головоногих), 2) черепокожных (высшие ракообразные), 3) насекомых, 4) черепокожных без ног (морские ежи, слизни с раковиной). Кровные животные разделены им на 1) живородящих четвероногих, 2) птиц, 3) яйцекладущих с легкими и четырьмя ногами или без ног, 4) живородящих с легкими и без ног, 5) покрытых чешуями, без ног и с жабрами. К. Линней также положил в основание классификации животных наличие или отсутствие крови, разбив животный мир на 1) млекопитающих, 2) птиц, 3) земноводных, 4) рыб, 5) насекомых, 6) червей. Классификация на беспозвоночных и позвоночных принадлежит Ламарку, разбившему беспозвоночных на 10 классов и позвоночных — на 4 класса. — [541].

[159] В 1-м изд. здесь заканчивался абзац. — [541].

[160] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «хотя оно только определено в себе и для себя». — [541].

[161] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «потому и не существующего в животном в своей прочной, самостоятельной свободе». — [542].

[162] В 1-м и 2-м изданиях: «являющееся поэтому неуверенным, робким, несчастным». — [542].

[169] Во 2-м изд. § 371 обозначался как «3. Род и виды». Первые две фразы этого параграфа — вставка 3-го изд. — [557].

[172] В 1-м изд.: «понятия». Во 2-м изд.: «системы». — [563].

[173] В 1-м изд. прибавлено: «устранить неорганическую потенцию, в которую ввязалась деятельность отдельного органа или отдельной системы, ставшая в силу этого обособленной». — [568].

[174] В 1-м и 2-м изданиях: «в каком это понимается обычно». — [568].

[175] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «Ее высшая качественная форма в области живого обнаружилась выше как половое отношение, в котором самостоятельные индивидуальности существуют друг для друга как тождественные». — [568].

[176] *Броун* (Brown) *Джон* (1735—1778) — английский медик, выдвинувший разделение болезней на стенические и астенические, исходя из количественных измерений степени возбужденности. Критику броунизма см. Гегель. Соч., т. IV, стр. 27. — [569].

[177] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «тем более». — [569].

[178] В 1-м и 2-м изданиях прибавлено: «еще». — [569].

[179] В 1-м изд. прибавлено: «а также благодаря его собственным последующим переходам к другим точкам зрения». — [569].

[180] Этот подзаголовок — вставка 3-го изд. — [574].

[181] Во 2-м изд.: «Эта отрицательная всеобщность прежде всего является абстрактной, согласно которой животное есть вообще-то конечное существование и сила всеобщности обнаруживается во внешней действительности, против которой животное использует механические и химические силы и ее разрушает. Как его собственная конкретная всеобщность, она есть род, в процессе которого — в совокуплении — животное частично погружает свою дифференцированную единичность, но частично

непосредственно снимает свою несоразмерность со всеобщностью, несоразмерность, которая составляет его изначальную болезнь и врожденный зародыш смерти, так как оно внедряет во всеобщность свою единичность; поскольку последняя здесь непосредственна, здесь достигнута лишь абстрактная объективность». — [574].

[182] В 1-м и 2-м изданиях: «субъективность живого по существу тождественна в себе с родом». — [576].

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРЕТЬЕМУ ТОМУ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В настоящем – третьем – томе «Энциклопедии философских наук» содержится третья часть философской системы – «Философия духа», которая наиболее обстоятельно развита, за исключением антропологии и психологии, в таких произведениях Гегеля, как «Феноменология духа», «Философия права», «Философия истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по философии религии». Непропорционально большая часть текста «Философии духа», отведенная антропологии и психологии, объясняется именно тем, что только в этом произведении – в «Философии духа» Гегель дает систематическое рассмотрение антропологической и психологической наук.

В основу настоящего издания положен текст «Философии духа» 1956 г. (т. III Сочинений Гегеля. Перевод Б. А. Фохта), заново сверенный и исправленный в соответствии с немецким изданием Г. Глокнера (Штутгарт, 1929): как и в новом издании томов «Энциклопедии», проведено различение терминов Entfremdung (отчуждение) и Entäußerung (овнешнение); удален слишком часто повторяющийся перевод немецкого термина wie (как) русским выражением «в качестве», незакономерно вводивший категорию качества в такие положения Гегеля (напр., «идея в качестве духа»), к которым категория качества не подходит (в гегелевском смысле); выражение an sich (в себе), переводившееся в прежнем издании русским выражением «внутри себя», изменено в соответствии с переводами этого термина в прежних томах «Энциклопедии» на выражение «в себе» и т. д. Введенные Гегелем его собственные примечания к параграфам «Энциклопедии», в немецком тексте набранные со втяжкой, в настоящем издании даются словом «примечание», а не звездочкой, как это было сделано в издании 1956 г.

[3] Критика *рациональной психологии* метафизики XVIII в. дана Гегелем в § 34 (т. 1 наст. изд.). — [8].

[5] Разъяснение понятия *животный магнетизм* дается Гегелем дальше, в § 406 (главным образом оно содержится в прибавлении к этому параграфу). — [10].

[8] Позиция Гегеля по вопросу роли *ощущений* в познании разъясняется в § 8 (т. 1 наст. изд.), а также в «Философии духа» (§ 400, 447 и др.). Не отрицая роли чувственного познания, Гегель, однако, возражал, как это явствует из § 442, против того, чтобы чувственное познание считать субстанцией познания — в качестве такового Гегель признавал только мышление, по отношению к которому чувственность, ощущение есть начальная, несовершенная форма. — [14].

[10] Природа *конечного* выясняется Гегелем в § 28, 81, 92, 94, 95 и во многих других. — [35].

[12] Т. е. жизнь в связи с космосом, звездами (планетами, луной, землей). — [53].

[29] «Отдаться своему гению» (лат.). — [137].

[32] *Катон Марк Порций Младший (Утический)*, убежденный сторонник старой аристократической республики, последовательно защищавший ее принципы. Покончил жизнь самоубийством в 46 г. до н. э. после поражения республиканцев и окончательной победы Цезаря. — [145].

[33] См. *Платон*. Соч., т. 3, ч. 1, стр. 517. М., 1971. Гегель цитирует Платона в сокращении. — [147].

[45] *Пинель Филипп* (1745—1826), один из основателей науки психиатрии во Франции, автор «Трактата о духовном отчуждении или мании» (1801). — [177].

[50] О *привычке* см. также § 375 (т. 2 наст. изд.). — [204].

[51] Более подробно критика *краниоскопии* и *физиогномики* развита Гегелем в «Феноменологии духа» (см. Соч., т. IV, стр. 165— 187). — [211].

[52] «Обозначение вещей» (лат.). — [211].

[54] См. т. 1 наст. изд., прим. 24. — [222].

[55] См. «Феноменологию духа», стр. 52—59. — [225].

[59] Гегель имеет в виду «Трактат об ощущениях» *Э. Б. де Кондильяка*. — [256].

[67] Суждение Гегеля, отрицающее локализацию различных психических функций в разных *участках мозга* в свете данных современной физиологии высшей нервной деятельности, ошибочно, но критика вульгарно-материалистических теорий о привязанности психических функций к строго определенным *фибрам* мозга правильна: так, например, французский материалист Ж.-Б. Робинэ допускал существование особенных «нравственных нервов» (волокон), служащих материальной основой нравственных чувств человека (см. *Ж.-Б. Робинэ*. О природе. М., 1935, стр. 138). — [284].

[69] *Гумбольдт Вильгельм* (1767—1835), немецкий государственный деятель, уделял большое внимание философским концепциям языка, эстетик, один из основателей Берлинского университета. — [297].

[70] *Макартней*, лорд (1737—1806), английский посол в Китае в 1792 г., оставил записки о Китае. Гегель упоминает о нем также в «Философии истории» (см. Соч., т. VIII, стр. 126, 179). — [297].

[71] «Говорить без акцента» (фр.). — [298].

[76] См. *Платон*. Соч., т. 3, ч. 2. М., 1972, стр. 92—93. — [320].

[77] О *выборе* и *произволе* см. замечания Гегеля в § 145 (т. 1 наст. изд.). — [322].

[79] «Толпа» (лат.), «народ» (лат.). — [360].

[80] О «прагматической» истории см. замечания Гегеля в «Философии истории» (Соч., т. VIII, стр. 7—8). — [367].

[82] См. *Платон*. Соч., т. 3, ч. 2, стр. 82, 527. — [378].

[83] «Мышление мышления» (греч.), высшая форма абсолютной идеи, бога, сущность которого есть мысль (см. также § 236 (т. 1 наст. изд.) и *Гегель*. Соч., т. X, 1932, стр.253). — [379].

[84] Гегель имеет в виду соответствующее положение в письме Платона к сиракузскому тирану Дионисию (см. *Платон*. Соч., т. 3, ч. 2, стр. 525). — [380].

[85] Об отношении Гегеля к протестантской религии см. главу о Реформации в «Философии истории» Гегеля (Соч., т. VIII, стр. 385 и след.) и главы из «Философии религии. См. также по этому вопросу кн.: *W. R. Beyer*. Hegel-Bilder, S. 167 («Der evangelische Hegel») и § 181, где приводится оправдательное письмо Гегеля (Берлин, 3 апреля 1826), в котором он признает себя принадлежащим к протестантству. Русский перевод этого

письма имеется в кн.: *К. Фишер*. История новой философии, т. 8 (полутом первый). СПб., 1902, стр. 188. — [381].

[86] *Гешель Карл Фридрих* (1786—1861), немецкий философ и теолог, правый гегельянец; на упоминаемый здесь труд Гешеля, вышедший в 1829 г., Гегель тогда же опубликовал положительную рецензию (см. упоминание об этом: *Гегель*. Работы разных лет, т.2. М., 1971, стр. 515). — [389].

[87] Эти замечания Гегеля выражают центральную задачу его философии абсолютного идеализма: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (Соч., т. IV, стр. 9). — [393].

[88] Суть приводимых Гегелем положений из индийского эпоса *Бхагават-Гита* сводится к доказательству того, что все многочисленные определения, которые в индийской поэзии приписываются богу, отнюдь не сводят бога к чувственным вещам, а, напротив, показывают, что бог есть «*превосходнейшее* из всего существующего, а не ... *все*». Этим, по мысли Гегеля, опровергается «то убогое представление пантеизма, по которому *вся совокупность вещей* (Alles) есть бог и бог есть *вся совокупность вещей*» (наст. т., стр. 398—399). — [397].

[89] Речь идет о Фридрихе Шлегеле (1772—1829), немецком поэте, одном из теоретиков романтизма, авторе «Лекций по истории литературы», откуда Гегель приводит выдержки. — [397].

[92] *Кольбрук Генри Томас* (1765—1837), английский исследователь Индии, автор ряда работ о философии, поэзии, литературе и языке Индии. — [399].

[93] *Джелаледдин Руми* (1207—1272), великий иранский поэт философско-дидактического направления (см. сб. «Ирано-таджикская поэзия». М., 1974, стр. 585—588). — [400].

[94] *Рюккерт Фридрих* (1788—1866), немецкий поэт, переводчик восточных поэтов (см. *Гегель*. Соч., т. XII. М., 1938, стр. 376). — [400].

[95] *Толюк Фридрих Август* (1799—1877), немецкий философ-мистик. Гегель несколько раз в «Энциклопедии» возвращается к нему, критикуя его понимание пантеизма. — [402].

[96] Эта критика направлена против философской системы Шеллинга. См. аналогичные замечания в «Феноменологии духа» (Соч., т. IV, стр. 8 и др.). — [404].

[97] «А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (*Аристотель*. Метафизика. — Соч., т. 1. М., 1975, 1072 b 19—1072 b 30). — [408].

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к первому изданию 5
Предисловие ко второму изданию 8
Предисловие к третьему изданию 24
Речь Гегеля 30
Введение. § 1 – 18 35

Часть первая
НАУКА ЛОГИКИ

Предварительное понятие. § 19 – 83 56
A. Первое отношение мысли к объективности. Метафизика. § 26 – 36 63
B. Второе отношение мысли к объективности. § 37 – 60 68
I. Эмпиризм. § 37 – 39 68
II.Критическая философия. § 40 – 60 70
C. Третье отношение мысли к объективности. Непосредственное знание. § 61 – 78 90
Дальнейшее определение логики и ее разделение. § 79 – 83 106
Раздел первый. **Учение о бытии**. § 84 – 111 109
A. Качество. § 86 – 98 110
a. Бытие. § 86 – 88 110
b. Наличное бытие. § 89 – 95 115
c. Для-себя-бытие. § 96 – 98 120
B. Количество. § 99 – 106 121
a. Чистое количество. § 99 – 100 121
b. Определенное количество. § 101 – 102 123
c. Степень. § 103 – 106 124
C. Мера. § 107 – 111 126

Раздел второй. **Учение о сущности**. § 112 – 159 128
A. Сущность как основание существования. § 115 – 130 130
a. Чистые рефлективные определения. § 115 – 122 130
α) Тождество. § 115 130
β) Различие. § 116 – 120 132
γ) Основание. § 121 – 122 136
b. Существование. § 123 – 124 137
c. Вещь. § 125 – 130 138
B. Явление. § 131 – 141 141
a. Мир явлений. § 132 141
b. Содержание и форма. § 133 – 134 141
c. Отношение. § 135 – 141 142
C. Действительность. § 142 – 159 147
a. Субстанциальное отношение. § 150 – 152 152
b. Причинное отношение. § 153 – 154 153
c. Взаимодействие. § 155 – 159 155
Раздел третий. **Учение о понятии**. § 160 – 244 159
A. Субъективное понятие. § 163 – 193 160
a. Понятие как таковое. § 163 – 165 160
b. Суждение. § 166 – 180 163
α) Качественное суждение. § 172 – 173 167
β) Рефлективное суждение . § 174 – 176 169
γ) Суждение необходимости. § 177 170
δ) Суждение понятия. § 178 – 180 170
c. Умозаключение. § 181 – 193 172
α) Качественное умозаключение. § 183 – 189 174
β) Умозаключение рефлексии. § 190 178
γ) Умозаключение необходимости. § 191 – 193 179
B. Объект. § 194 – 212 183
a. Механизм. § 195 – 199 184

b. Химизм. § 200 – 203 186
c. Телеология. § 204 – 212 188
C. Идея. § 213 – 244 193
a. Жизнь. § 216 – 222 197
b. Познание. § 223 – 235 200
α) Познание. § 226 – 232 201
β) Воление. § 233 – 235 206
c. Абсолютная идея. § 236 – 244 207

Часть вторая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Введение. § 245 – 252 212
Различные способы рассмотрения природы. § 245 – 246 212
Понятие природы. § 247 – 251 213
Разделение. § 252 218
Раздел первый. **Механика**. § 253 – 271 219
A. Пространство и время. § 254 – 261 219
a. Пространство. § 254 – 256 219
b. Время. § 257 – 259 222
c. Место и движение. § 260 – 261 226
B. Материя и движение. Конечная механика. § 262 – 268 229
a. Инертная материя. § 263 – 264 230
b. Толчок. § 265 – 266 232
c. Падение. § 267 – 268 235
C. Абсолютная механика. § 269 – 271 238
Раздел второй. **Физика**. § 272 – 336 247
A. Физика всеобщей индивидуальности. § 274 – 289 247
a. Свободные физические тела. § 275 – 280 248

α) Свет. § 275 – 278 248
β) Тела противоположности. § 279 253
γ) Тело индивидуальности. § 280 254
b. Стихии. § 281 – 285 255
α) Воздух. § 282 255
β) Стихии противоположности. § 283 – 284 256
γ) Индивидуальная стихия. § 285 257
c. Процесс стихий. § 286 – 289 257
B. Физика особенной индивидуальности. § 290 – 292 260
a. Удельный вес. § 293 – 294 261
b. Сцепление. § 295 – 299 263
c. Звук. § 300 – 302 266
d. Теплота. § 303 – 307 269
C.Физика тотальной индивидуальности. § 308 – 309 273
a. Образ. § 310 – 315 274
b. Обособление индивидуального тела. § 316 – 325 278
α) Отношение к свету. § 317 – 320 279
β) Различие в обособленной телесности. § 321 – 322 288
γ) Тотальность в обособленной индивидуальности. Электричество. § 323 – 325 288
c. Химический процесс. § 326 – 336 291
α) Соединение. § 330 – 333 293
1. Гальванизм. § 330 293
2. Процесс огня. § 331 299
3. Нейтрализация, процесс воды. § 332 299
4. Процесс в его тотальности. § 333 300
β) Разделение. § 334 – 336 301
Раздел третий. **Органическая физика**. § 337 – 376 305
A. Геологическая природа. § 338 – 342 306
B. Растительная природа. § 343 – 349 308

C. Животный организм. § 350 – 376 312
a. Образ. § 353 – 356 313
b. Ассимиляция. § 357 – 366 315
c. Родовой процесс. § 367 – 376 323
α) Род и виды. § 368 324
β) Половое отношение. § 369 – 370 326
γ) Болезнь индивидуума. § 371 – 374 327
δ) Смерть индивидуума из себя самого. § 375 – 376 330

Часть третья

ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Введение. § 377 – 386 332
Понятие духа. § 381 – 384 334
Деление. § 385 – 386 336
Раздел первый. **Субъективный дух**. § 387 – 482 338
A. Антропология. Душа. § 388 – 412 339
a. Природная душа. § 391 – 402 341
α) Природные качества. § 392 – 395 342
β) Природные изменения. § 396 – 398 343
γ) Ощущение. § 399 – 402 346
b. Чувствующая душа. § 403 – 410 350
α) Чувствующая душа в ее непосредственности. § 405 – 406 353
β) Чувство самого себя. § 407 – 408 360
γ) Привычка. § 409 – 410 362
c. Действительная душа. § 411 – 412 367
B. Феноменология духа. Сознание. § 413 – 439 368
a. Сознание как таковое. § 418 – 423 371
α) Чувственное сознание. § 418 – 419 371

β) Восприятие. § 420 – 421 372
γ) Рассудок. § 422 – 423 373
b. Самосознание. § 424 – 437 374
α) Вожделение. § 426 – 429 374
β) Признающее самосознание. § 430 – 435 376
γ) Всеобщее самосознание. § 436 – 437 378
c. Разум. § 438 – 439 379
C. Психология. Дух. § 440 – 482 380
a. Теоретический дух. § 445 – 468 384
α) Созерцание. § 446 – 450 386
β) Представление. § 451 – 464 389
αα) Припоминание. § 452 – 454 390
ββ) Сила воображения. § 455 – 460 391
γγ) Память. § 461 – 464 401
γ) Мышление. § 465 – 468 405
b. Практический дух. § 469 – 480 407
α) Практическое чувство. § 471 – 472 408
β) Влечение и произвол. § 473 – 478 411
γ) Счастье. § 479 – 480 414
c. Свободный дух. § 481 – 482 415
Раздел второй. **Объективный дух**. § 483 – 553 418
Подразделение. § 487 420
A. Право. § 488 – 502 421
a. Собственность. § 488 – 492 421
b. Договор. § 493 – 495 422
c. Право против нарушенного права. § 496 – 502 423
B. Моральность. § 503 – 512 426
a. Умысел. § 504 427
b. Намерение и благо. § 505 – 506 428
c. Добро и зло. § 507 – 512 428

C. Нравственность. § 513 – 552 431
AA. Семья. § 518 – 522 433
BB. Гражданское общество. § 523 – 534 435
a. Система потребностей. § 524 – 528 435
b. Правосудие. § 529 – 532 437
c. Полиция и корпорация. § 533 – 534 441
CC. Государство. § 535 – 552 443
α) Внутреннее государственное право. § 537 – 346 443
β) Внешнее государственное право. § 547 457
γ) Всемирная история. § 548 – 552 457
Раздел третий. **Абсолютный дух**. § 553 – 577 474
A. Искусство. § 556 – 563 475
B. Религия откровения. § 564 – 571 480
C. Философия. § 572 – 577 485

Примечания 500
К первому тому 502
Ко второму тому 507
К третьему тому 531
Оглавление 534