



ВСЕМИРНОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ



Немецкая классическая философия: новая интерпретация

DOI: 10.30727/0235-1188-2025-68-2-33-51
Оригинальная исследовательская статья
Original research article

Гегелевское понятие истинной бесконечности

Ю. Штольценберг

*Галле-Виттенбергский университет имени М. Лютера,
Галле, Германия*

Аннотация

Диалектический метод Гегеля, составляющий основу его философской системы, остается предметом разнообразных интерпретаций. Принято считать, что, согласно гегелевской философии, рассудок фиксирует противоречия как нечто самостоятельное и конечное, а разум диалектически снимает эти противоречия, выявляя их внутреннюю взаимосвязь и переход друг в друга. Однако остается открытым вопрос о том, как именно, согласно Гегелю, происходит этот переход. В данной статье рассматривается фундаментальная проблема гегелевской философии – отношение рассудка и разума – путем анализа гегелевской трактовки отношения конечности и бесконечности. Результатом этого анализа становится определение понятия истинной бесконечности, а сам анализ оказывается применением и модельной интерпретацией последовательности того, что Гегель называет тремя моментами логического: 1) «абстрактное, или рассудочное»; 2) «диалектическое, или отрицательно-разумное»; 3) «спекулятивное, или положительно-разумное». Эти моменты – этапы, на которых должно развернуться понимание того, что истинно действительно. Именно они определяют понятие и специфическую форму аргументации гегелевской философии. Постигание истинно действительно возникает из критики того, как обыденное, дофилософское сознание, или то, что Гегель называет рассудком, осознает понятия конечного и бесконечного. Рассудок понимает их, с одной стороны, как отдельные и взаимоисключающие сферы, с другой – таким образом, что необходимо

выйти за пределы сферы конечного к бесконечному как подлинно истинному и постоянному. Поскольку бесконечное мыслится как предел конечного, постольку бесконечное предстает как нечто конечное, за которое стремится выйти рассудок; то, к чему выходит рассудок, – это снова бесконечное, которое, однако, есть лишь предел конечного, за которое снова стремится выйти рассудок. Тем самым рассудок ввергается в бесконечный прогресс. Гегелевский анализ выявляет понятийный дефицит рассудка, который заключается в неспособности уловить истинную связь между понятиями конечного и бесконечного под руководством особого понятия самореферентного отрицания, определяющего логическую структуру понятия истинной бесконечности.

Ключевые слова: история философии, немецкая классическая философия, конечное, бесконечное, рассудок, разум, метод, диалектика, Гегель, Кант, Фихте, «Наука логики».

Штольценберг Юрген – доктор философии, член-корреспондент Геттингенской академии наук, профессор философии Института философии и этнологии Галле-Виттенбергского университета имени М. Лютера.

juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

<https://orcid.org/0000-0002-6569-2963>

Для цитирования: *Штольценберг Ю.* Гегелевское понятие истинной бесконечности // *Философские науки.* 2025. Т. 68. № 2. С. 33–51. DOI: 10.30727/0235-1188-2025-68-2-33-51

Hegel's Concept of True Infinity

J. Stolzenberg

Martin Luther University Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Germany

Abstract

Hegel's dialectical method, constituting the foundation of his philosophical system, remains subject to diverse interpretations. It is generally assumed that, while, based on Hegelian philosophy, the understanding (*Verstand*) fixes contradictions as something independent and final, reason (*Vernunft*) dialectically sublates these contradictions by revealing their inner interconnection and transition into one another. However, the question remains as to how exactly, according to Hegel, this transition takes place. This article examines the fundamental problem in Hegel's philosophy, the relationship between understanding and reason, by analysing Hegel's treat-

ment of the relationship between finitude and infinity. This analysis results in the concept of true infinity and proves to be an application and model interpretation of the sequence of what Hegel calls the moments of the logical domain: (a) “the abstract side or that of the understanding”, (b) “the dialectical or negatively rational side”, and (c) “the speculative or positively rational side”. These moments are the stages in which the insight into what is truly actual must unfold. They define the concept and the specific form of argumentation of Hegel’s philosophy. Insight into what is the truly actual arises from the critique of the way in which the ordinary, pre-philosophical consciousness, or what Hegel calls the understanding, conceives the concepts of the finite and the infinite. The understanding comprehends them, on the one hand, as separate and mutually exclusive spheres and, on the other, in such a way that one must go beyond the sphere of the finite to the infinite as the genuinely true and permanent. Since the infinite is conceived as the limit of the finite, the infinite in turn appears as something finite, beyond which the understanding seeks to go; that to which the understanding goes out is only the infinite again, which, however, is only the limit of the finite, beyond which the understanding again seeks to go out. In this way the understanding is driven out into an infinite progress. Hegel’s analysis reveals the conceptual deficit of the understanding, which consists in the inability to grasp the true connection between the concepts of the finite and the infinite under the guidance of the special concept of a self-referential negation, which defines the logical structure of the concept of true infinity.

Keywords: history of philosophy, classical German philosophy, finite, infinite, understanding, reason, method, dialectics, Hegel, Kant, Fichte, *Science of Logic*.

Jürgen Stolzenberg – Dr.Hab. in Philosophy, Corresponding Member of the Göttingen Academy of Sciences, Professor of Philosophy at Martin Luther University Halle-Wittenberg.

juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de
<https://orcid.org/0000-0002-6569-2963>

For citation: Stolzenberg J. (2025) Hegel’s Concept of True Infinity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 68, no. 2, pp. 33–51. DOI: 10.30727/0235-1188-2025-68-2-33-51

Введение

Вопрос об отношении рассудка (Verstand) и разума (Vernunft) является центральным для гегелевской философии. Его необходимо исследовать, если мы хотим понять философскую программу Гегеля и форму ее обоснования. Из этого отноше-

ния Гегель вывел собственное представление о понятийной форме, систематическом строении, масштабе и возможностях своей философии, которую он понимал как превосходную альтернативу традиции европейской философии, в особенности философии своего времени [Stolzenberg 2017].

Первым, кто попытался измерить масштаб и возможности философских теорий путем определения отношения между рассудком и разумом, был Кант. Доказав, что возможность познания объектов может быть установлена только через связь чистых понятий рассудка с созерцаниями, данными в опыте, Кант ограничил сферу того, что для нас познаваемо, сферой опыта предметов в пространстве и времени. Очевидно, что постоянно встречающаяся в текстах Гегеля характеристика рассудка как ограничения, оппозиции и разделения, а также указание на его связь со сферой конечных предметов восходят к коннотациям, связанным с кантовским понятием рассудка и его логико-эпистемологическими функциями в контексте критики разума. Не менее очевидно, что эти характеристики даны Гегелем с критическим намерением.

Это относится и к понятию разума. В отношении формируемых разумом понятий безусловного критическая философия Канта показала, что, за исключением идеи свободы, им не соответствует ни один из возможных предметов познания и что они могут быть приняты лишь как понятия, выполняющие регулятивную функцию логического предписания для приближения к систематическому единству и полноте нашего познания в бесконечной прогрессии. Отнесение Гегелем понятий бесконечного и безусловного к своему понятию разума указывает не только на этот кантовский теоретический контекст, но и на его раннюю полемику против концепции бесконечного прогресса, которая отождествляется им с позицией Канта и Фихте и которую он стремится преодолеть с помощью своего понятия «истинное бесконечное» [Гегель 1970, 201]. Таким образом, вместе с вопросом об отношении между рассудком и разумом в гегелевской философии возникает вопрос и об отношении Гегеля к философии Канта и Фихте [Bohnet 2015].

Но существует еще одно обстоятельство. Благодаря своей критической теории познания Кант смог просветить естественное, дотеоретическое сознание в части оснований его отношения к миру и придать его фундаментальным установкам непротиворечивый общий смысл. Убежденность в реальности внешнего мира и закономерности событий в природе – это формы выражения мироощущения естественного сознания. Как ни парадоксально, но Кант стремился учитывать эти убеждения, обосновывая их в рамках неэмпирической теории опыта [Enskat 2015; Enskat 2020]. Именно в этом смысле можно понять тезис Канта о совместимости трансцендентального идеализма и эмпирического реализма.

При обращении к ранним высказываниям Гегеля об отношении между естественным мировоззрением и философским познанием нельзя не заметить радикального разрыва. Это отношение имеет характер не просвещения и оправдания естественного мировоззрения, а его критики [Гегель 1988, 160–164]. Пытаясь ответить на вопрос об основаниях такой критики, придется обратиться к гегелевскому понятию философии и описанию концептуальных рамок, в которых движется естественное мировоззрение, с одной стороны, и философское познание – с другой. Если естественное мировоззрение, которое Гегель называет «здравым смыслом» [Гегель 1988, 160], подчиняется логическому закону *determinatio*, т.е. установлению предиката с исключением противоположного, под руководством только рассудка, и всегда описывает основные определения того, что для него действительно, взаимоисключающими определениями, такими как бытие и небытие, нечто и иное, конечность и бесконечность и т.д., то философское познание, руководимое разумом и обращенное против рассудка, способно представить условия, в которых эти противоположности существуют в охватывающей их единой взаимосвязи и могут быть приняты в качестве описаний одних и тех же обстоятельств. Именно единый контекст определяет, согласно Гегелю, основную структуру того, что можно считать истинно действительным.

В ходе теоретического становления Гегель решительно изменил свой взгляд на природу представления основной структуры истинно существующего [Düsing 1984]. Основным убеждением Гегеля оставалось то, что рассудок не способен адекватно представить факты такими, какими они являются в истине. Однако зрелая концепция Гегеля отличается тем, что истинностные притязания рассудка уже не подвергаются критике извне, со стороны разума, как в его ранних проектах логики и метафизики, а подлежат имманентному анализу и критике, в ходе которых рассудок просвещается относительно самого себя в той мере, в какой он «благодаря своей собственной природе» [Гегель 1974, 206] отказывается от своих притязаний на валидность в отношении познания действительности и переходит на точку зрения разума. Однако систематический момент отношения рассудка и разума для гегелевской концепции философии проясняется лишь с тезисом о том, что имманентная критика рассудка должна пониматься как необходимый момент метода обоснования того, что истинно действительно. Но как это следует понимать?

Ответ на этот вопрос будет предложен в два этапа. На первом этапе уточнена гегелевская концепция философии. На втором – использован пример из «Наличного бытия», второй главы первой книги первого тома «Науки логики», чтобы продемонстрировать и проанализировать гегелевскую критику рассудка *in concreto*. Этот пример касается столь же центральной в гегелевской философии, сколь и знаменитой критике «дурной бесконечности» [Гегель 1970, 201], или «прогресса в бесконечность» [Гегель 1970, 216], через понятие истинной, или положительной бесконечности, которую Гегель назвал «основным понятием философии» [Гегель 1974, 236]. Согласно Гегелю, в этой критике раскрывается «природа спекулятивного мышления... как на вполне достаточном примере, в своем определенном виде» [Гегель 1970, 218].

1. Гегелевское понятие философии

Все философское творчество Гегеля было движимо *одним* фундаментальным представлением и *одной* задачей. Если попытаться выразить это представление в форме программного

тезиса и без ссылки на теоретический контекст, в котором оно развивалось, то можно сказать следующее: понимание основных структур действительности возможно только из целого, устройство которого должно быть определено по аналогии с формальными условиями живого организма [Horstmann 1990, 46–48]. Первым гегелевским понятием этого целого также было понятие жизни; позднее оно было заменено более глубоким понятием духа [Henrich 1971, 27; Ng 2020, 5–9].

Формальные условия существования живого организма можно описать в терминах отношений между целым и частями, составляющими это целое. Эти отношения заключаются в том, что части вместе производят целое в процессе, от которого они не могут быть отделены, поскольку производят себя, только производя целое. В данном контексте производство целого также означает реализацию основных структурных свойств, присущих живому организму в процессе его развития. Несложно убедиться в том, что ранний анализ феноменов религиозной и политической жизни Гегель фундировал на этой модели и ею же обосновывал критику условий жизни своего времени. Именно в контексте собственного анализа христианства Гегель интерпретирует отношение к Богу, исповедуемое Иисусом, и структуру религиозной веры как положение, в котором снята независимость как человеческой, так божественной природы, поскольку в каждой из них в существенной мере содержится отношение к другой и тем самым в каждой воплощено понятие целого.

Относительно процесса реализации организма следует отметить, что молодой Гегель понимал феномен любви, ставший центральным в его ранней критике Канта, как форму развития и самореализации жизни. В любви жизнь реализует и проявляет себя через «удвоение самой себя и свое же единство» [Hegel 1971a, 246], а именно так, что любящие обретают собственное чувство наполненности жизнью лишь тем, что ощущают его в чувстве жизненной наполненности другого [Hegel 1971a, 246]. Такое же базовое отношение между частью и целым находится в основе гегелевского описания жизни в свободном сообществе, в котором каждая «часть одного и

того же представляет собой то же самое Единое, что и целое» [Hegel 1971b, 376].

Однако это еще не выражает системообразующего аспекта ключевой гегелевской идеи. Его суть заключается в том, что, согласно Гегелю, очерченное единство жизни не может адекватно схватываться в концептуальных условиях рассудка. Поскольку, по мнению Гегеля, рассудок определен фиксацией понятийных различий и их связью с самостоятельно существующим объектом, он схватывает части, заложенные в жизненных связях, как самостоятельно существующие образования, объективируя их в форме понятийной определенности. Однако рассматриваемая взаимосвязь характеризуется тем, что в ней две или более независимо существующие инстанции не вступают *впоследствии* во внешние отношения, в которых они остаются независимыми сущностями. Напротив, их сущность и их существование представлены только внутри этой взаимосвязи, которая есть «сама жизнь» [Hegel 1971b, 378] и в которой, по словам Гегеля, они находятся «в самой сокровенной связи как одно» [Hegel 1971b, 380]. Из этого следует, что конкретный смысл их отношений и способ их существования в данных отношениях не может быть адекватно осмыслен с помощью функции рассудка, а значит, как считает молодой Гегель, доступен только нерациональным путем, в чувстве и вере. Именно такая функция рассудка, по мнению Гегеля, стала доминировать в религиозных и политических условиях его времени, что привело, с его точки зрения, к отчуждению общественных институтов от общепринятого и общепонятного состояния жизни. Это положение вещей Гегель рассматривал как выражение кризиса своего времени и стремился упразднить его путем возвращения к вышеупомянутому фундаментальному представлению об истинном устройстве жизни.

Только сосредоточившись на выявленном различии, несложно обнаружить системообразующий аспект гегелевского фундаментального представления. Теперь можно утверждать, что это представление коренится в напряжении между пониманием логической невозможности и вместе с тем неоспоримой действительности феноменов, которые оно раскры-

вает. Попытка Гегеля разрешить такое напряжение в форме философской теории определяет его понятие философии и показывает, как он двигался к зрелой системе. Его путь можно понять как постепенное преодоление напряжения через устранение принципиального различия между функциями рассудка и разума. Если в начале своей работы в Йене Гегель еще разрабатывал самостоятельную логику детерминаций рассудка, которая затем будет преобразована в столь же самостоятельную теорию разума, то в последующие годы наблюдаются его попытки преодолеть это различие в рамках вновь разработанной теории субъективности, в которой основные логические детерминации рассмотрены как различные формы самореализации и самопознания разума. Метод изложения теперь включает в себя концептуальные условия рассудка и подвергает их имманентной критике, в которой они переходят на точку зрения самореализующегося и самопознающего разума [Düsing 1984, 150–159].

Поскольку различие между рассудком и разумом у Гегеля изначально связано с различием между понятиями конечного и бесконечного, необходимо рассматривать зрелую гегелевскую теорию этого отношения как ключ к осмыслению его понятия философии и формы ее обоснования. Данную теорию можно найти в гегелевской логике наличного бытия, представленной в «Науке логики» в виде критики рассудка и его интерпретации отношения между конечным и бесконечным [Arndt, Iber 2000; Koch 2002], о чем будет идти речь далее.

2. Диалектика конечного и бесконечного

Гегель, предлагая критический аргумент против рассудка, акцентирует внимание на его простоте. Из простого размышления о том, что «имеется», из простого «сравнения... разных моментов» [Гегель 1970, 208] следует понимание того, что рассудок с его представлением о конечном и бесконечном находится в противоречии, о котором он должен быть просвещен, поскольку это противоречие от него скрыто. Таким образом, критический аргумент Гегеля следует рассматривать как аналитический. Если это так, то следует предположить, что

намерение Гегеля состоит также в том, чтобы показать, что от рассудка скрыто не только противоречие, в котором он оказался, но и то обстоятельно, что при описании отношения между конечностью и бесконечностью его истинная конституция уже дана сама по себе, даже если она им не понята или понята превратно. Однако гегелевская критика не ограничивается доказательством незамеченной непоследовательности рассудка. Критика также стремится указать на причины, которые обуславливают неизбежность этой непоследовательности и ее незамеченности.

Что имеется в данном положении вещей, т.е. какие моменты подлежат сравнению и как они описаны рассудком? Рассудок связывает понятия конечного и бесконечного с идеей существования двух тотальных сфер, или «миров». Если конечное включает в себя все то, что Гегель называет «вещами» [Гегель 1970, 192], то сфера бесконечного мыслится как отрицание конечного, которое, в силу его предикативной неопределенности можно назвать «неопределенным пустым», а в силу приписываемого ему существования – «потусторонним конечного» [Гегель 1970, 203]. Сфера конечного предстает перед рассудком как сфера случайного и преходящего, а точнее, прехождения конечных вещей в ней. Напротив, бесконечное предстает перед ним как то, в чем отменяется всякая гибель и что одно только пребывает истинно. Критика Гегеля направлена против такого понимания рассудком двух миров, бесконечного и конечного, которые существуют независимо и отдельно друг от друга. Применяемое в данном случае понятие бесконечного – это «бесконечное *рассудка*», «дурное бесконечное» [Гегель 1970, 203]. Бесконечное является дурным, поскольку оно выражает ошибочный взгляд, согласно которому существование обеих сфер можно утверждать, думая о бесконечном как о *пределе* конечного. Таким образом, бесконечное сводится к противоречивому понятию «конечного бесконечного» [Гегель 1970, 203]. Но не в этом заключается суть критики. Суть достигается в гегелевском анализе отношения, имеющегося между конечным и бесконечным с точки зрения рассудка. Это отношение – *бесконечный прогресс*.

Гегелевское описание того, что он называет бесконечным прогрессом, или *«прогрессом в бесконечность»* [Гегель 1970, 206], можно кратко изложить следующим образом. Из-за отрицательного характера конечного, признаваемого рассудком, и к тому же его убеждения в том, что истинное бытие существует лишь в бесконечном, рассудок вынужден, как выражается Гегель, «выйти» за конечное [Гегель 1970, 208]. Однако то, к чему он выходит, есть лишь бесконечное, которое является *пределом* конечного и, следовательно, само является конечным. Таким образом, выходя за пределы конечного, рассудок лишь вновь находит то же самое, с чего он начал и что стремится упразднить. Но, поскольку он понимает конечное как то, за пределы чего следует выйти, этот же процесс повторяется и продолжается в бесконечности. Таким образом, Гегель понимает бесконечный прогресс как бесконечную итерацию *«взаимоопределения конечного и бесконечного»* [Гегель 1970, 206], которую он также рассматривает как основную структуру всех других типов бесконечного прогресса, особенно в кантовской и фихтеанской философии¹.

Аналитический характер критического аргумента проявляется в том, что в дальнейшем, анализируя этот прогресс, доказывается, что истинное состояние вещей существует само по себе, но превращается в бесконечную итерацию лишь потому, что рассудок представляет его концептуально неподходящим образом. Таким образом, гегелевский критический аргумент можно понимать также как процедуру проверки и критики позиции рассудка, который помещает себя в собственную перспективу и тем самым избегает ситуации привнесенного извне объяснения, о котором Гегель, как известно, сказал, что *«одно голое уверение имеет совершенно такой же вес, как и другое»* [Гегель 2000, 47].

Если спросить рассудок о том, как он, влекомый бесконечным прогрессом, понимает конечное и бесконечное, то он ответит, что бесконечное для него состоит по существу только в выходе

¹ Можно предположить, что гегелевская критика взаимоопределения конечного и бесконечного косвенно направлена против теории взаимоопределения Фихте в § 4 «Основы общего наукоучения» 1794–1795 годов [Фихте 1993, 118–150].

за пределы конечного, а конечное для него по существу только то, через что нужно выйти в бесконечное. Гегелевский аналитико-критический диагноз этой информации заключается в том, что рассудок тем самым говорит то, что он не может сказать или иметь в виду в силу своих концептуальных условий, и поэтому оказывается в противоречии, которого он не замечает.

Поскольку, по мнению Гегеля, рассудок характеризуется тем, что осознает то, что он считает действительным, как нечто само по себе существующее, удерживает его и определяет как нечто отличное от другого, он также понимает конечное и бесконечное соответственно как нечто такое, что существует самостоятельно и без отношения к своему другому. Однако в том, что рассудок *говорит* о конечном и бесконечном, он не ссылается на независимость и самостоятельность обоих, а скорее, утверждает, что каждый из них существует только *в отношении* к другому. Таким образом, он *de facto* утверждает, что оба *существуют только в своем единстве*. И Гегель замечает: «Однако указанное единство не делается предметом размышления» [Гегель 1970, 207].

Именно это теперь и предстоит сделать. На первом этапе этой рефлексии происходит анализ отношений между конечным и бесконечным под руководством понятия отрицания. Его функция заключается в формальном описании отношения инаковости между противоположными отношениями, с помощью которого Гегель отсылает к более раннему контексту логики существования – анализу отношения между чем-то и другим. Отношение между конечным и бесконечным теперь описывается таким образом, что каждое из них определено тем, чем оно не является, чем оно само является и чем является его другое. Таким образом, каждое есть другое, а значит, что каждое есть другое другого. С этой точки зрения, утверждение о том, что конечное сущностно выходит за пределы самого себя, можно понять так, что оно негативно относится к самому себе и *тем самым* к своему другому, бесконечному. Тот факт, что бесконечное также является отрицанием своего другого, конечного, выражен в реституции конечного в бесконечном, поскольку последнее мыслится как предел конечного; бесконечное, таким

образом, является «конечным бесконечным» [Гегель 1970, 209]. Такое же двойное отрицание можно увидеть и в выходе из бесконечного, поскольку оно, в свою очередь, существует только в выходе за пределы конечного. В результате приписываемая ему независимость аннулируется, и оно, таким образом, негативно относится к самому себе и, соответственно, к своему другому, конечному. Таким образом, каждое – и конечное, и бесконечное – одновременно отрицательно относится к самому себе и в нем к своему другому, а также отрицательно относится к своему другому и в нем к самому себе. И Гегель заключает первый этап анализа: «Следовательно, одно и то же отрицание отрицания – вот что имеется в обоих» [Гегель 1970, 211].

3. Истинное бесконечное

Но каково основание (если не поставленная самим Гегелем цель) того, что, как утверждает Гегель на втором этапе, это двойное отрицание, если сравнивать только то, что «имеется», должно быть описано как отношение отрицания *к самому себе* и тем самым должно быть рассмотрено как логическая основа истинного отношения конечного и бесконечного, которое не замечено рассудком и которое определяет понятие «утвердительной бесконечности» [Гегель 1970, 208], или «истинно бесконечного» [Гегель 1970, 214]? Кажется, что этот этап не может быть понят аналитически из описанной выше ситуации, поскольку оба отрицания явно относятся к чему-то различному, а именно к конечному и бесконечному. Как же тогда можно признать, что, как считает Гегель, истинное отношение между конечным и бесконечным на самом деле лишь процесс, в основе которого находится единая логическая операция, являющаяся отношением отрицания к самому себе? Если аналитико-критический аргумент Гегеля должен достичь своей цели, то это может быть успешным, но лишь на основе размышления о конституировании отношения конечного и бесконечного, о котором идет речь, поскольку только оно является тем, что «имеется». Это видится возможным следующим образом.

Если снова оттолкнуться от информации рассудка и интерпретации, предлагаемой ему Гегелем, о том, что конечное суще-

ствуется только благодаря выходу за пределы себя и отношению к своему другому, то из этого следует, что оно само, ввиду своего понятия, служит *основанием* этого отношения. Таким образом, оно *из самого себя* отрицает *себя* и тем самым соотносится со своим другим. Отрицательное отношение к себе, содержащееся в понятии конечного, теперь также является основанием, опираясь на которое можно понять реституцию конечного в бесконечном, поскольку бесконечное логически присутствует не иначе, как в устанавливаемом конечным отрицательном отношении к себе, конечному. Учитывая используемое Гегелем понятие отрицания, эту связь можно описать и таким образом, что именно отрицание, которое подходит к конечному при выходе за пределы себя и производит переход к бесконечному, служит причиной того, что постигнутое таким образом бесконечное, в свою очередь, переходит в конечное. Это означает, что *причина* отрицания *бесконечного* и его перехода в конечное содержится в понятии отрицания, приписываемом конечному, и устанавливаемом им отношении конечного к бесконечному. Отрицание, приписываемое конечному при выходе за пределы себя к бесконечному, обращается *против* этого выхода за пределы себя к бесконечному на основе собственного понятия и установленного им отношения и возвращается к самому себе.

Итак, двойное отрицание воистину обращается против *самого себя*, или отсылает к самому себе. В таком случае можно утверждать, что именно тогда, когда рассматривается смысл *единства отношения*, в котором конечное и бесконечное только и существуют, двойное отрицание является отрицанием, отсылающим *к самому себе*. Это именно тот понятийно-логический дефицит взгляда на рассудок, который гегелевский анализ стремится представить и разрешить. Благодаря этой форме самореферентного отрицания устанавливается единое отношение между конечным и бесконечным, в котором отношения уже не могут мыслиться как независимые величины или сферы, существующие сами по себе, но как функции или моменты этого единого самореферентного смысла отрицания. Поскольку различие между описательными ссылками на конечное или бес-

конечное не имеет значения для логического конституирования *единства* обоих, то, что теперь имеется, – это дифференцированная внутри себя и производящая свою дифференциацию, а также всеохватывающая, единая внутри себя взаимосвязь. Гегель называет ее «*истинно бесконечным*» [Гегель 1970, 214], поскольку бесконечное уже не просто противостоит конечному, а содержит конечное в себе как аналитический момент. Обоснование понятия истинно бесконечного, или утвердительной бесконечности, из критики рассудка служит для Гегеля обоснованием первичного понятия его новой онтологии. Поэтому он может называть понятие истинно бесконечного «основным понятием философии» [Гегель 1974, 236].

Возражение, выдвинутое еще Ф.А. Тренделенбургом и повторенное М. Тойннисеном, о том, что утвердительная бесконечность в итоге не выходит за пределы бесконечного прогресса, поскольку она не может избежать простого возвращения в исходную позицию [Theunissen 1980, 292–297], не учитывает того, что Гегель сам обдумывал такую интерпретацию, но с намерением использовать ее, чтобы прояснить различие между устройством истинной бесконечности и структурой бесконечного прогресса. Не учтенное в этой интерпретации различие состоит в том, что причина единства и одновременно различия между конечным и бесконечным лежит в конституировании *отношения* между ними. Логика этого отношения интерпретируется через самореферентное отрицание. Поэтому Гегель в конечном счете может критиковать рассудок за то, что, хотя он полностью держит перед собой две мысли о противоположности и единстве конечного и бесконечного, а также осознает их неразрывность, но не сводит их логически, а позволяет им бесконечно чередоваться, поскольку не знает концептуального основания их связи. Рассудок не в состоянии свести их воедино, потому что цепляется за примат своей концепции существования чего-то «вечно» [Гегель 1970, 213], независимо от других, и объявляет это основой того, что может считаться для него действительным. По этой причине он не в состоянии адекватно интерпретировать смысл негативности, т.е. логику самореферентного отрицания, в тем

не менее подчеркиваемом им отношении между конечным и бесконечным, и по этой причине идея истинной бесконечности превращается в бесконечный прогресс². Таким образом, разум предстает не просто как внешняя критическая инстанция по отношению к рассудку, но как высшая форма мышления, которая ведет к пониманию истинного единства конечного и бесконечного путем имманентной критики определений рассудка. В понятии истинной бесконечности разум достигает самопознания, показывая, что фиксируемые разумом противоположности на самом деле существуют лишь в своем живом единстве, конституируемом самореферентным отрицанием.

Итак, то, что вначале называлось *фундаментальным представлением Гегеля*, нашло первое понятийное выражение в рамках «Науки логики». Поскольку понятие истинной бесконечности основано на негативном самоотношении, дифференцированном в самом себе, Гегель поместил его в конце анализа под названием «Для-себя-бытие» [Гегель 1970, 223], парадигмой которого он считал структуру самосознания [Гегель 1970, 225]. Программа науки логики как теории самопознания и самореализации разума тем самым находит и понятийное выражение.

Заключение. Истинно бесконечное и моменты рассудочного, диалектического и спекулятивного

Разработка логической структуры истинно бесконечного отличается от всех других определений гегелевской логики тем, что она становится, так сказать, ареной критики, которой подвергается неадекватная интерпретация истинно бесконечного, и что эта критика разворачивается именно в той форме обоснования, которую Гегель считал специфической для своей философии. Таким образом, можно сказать, что форма обоснования, характерная для гегелевской философии, есть следствие специфической понятийной формы, которая является для нее основополагающей. Это становится очевидным, если сравнить гегелевское описание этой формы обоснования через моменты

² О проблеме философии бесконечного см.: [Kreis 2015].

рассудочного, диалектического, или отрицательно-разумного, и спекулятивного, или положительно-разумного, [Гегель 1974, 201] с ходом развития понятия истинной бесконечности. Тогда фиксация самостоятельности и независимости сфер конечного и бесконечного сводится к рассудочному мышлению, а диалектическое состоит из двух этапов: представления взаимосвязи обеих сфер и последующего доказательства имманентности их отрицательного отношения. Гегель описывает эти этапы, называя их рефлексией, которая характеризуется как «выход за пределы изолированной определенности и приведение ее в отношение», и собственно диалектикой, которая представляет собой «имманентный переход», «в котором обнаруживается, что... определения рассудка односторонни и ограничены, т.е. содержат отрицания самих себя» [Гегель 1974, 206].

Наконец, спекулятивное, или положительно-разумное, соответствует представлению единого смысла истинно бесконечного и применяемой к последнему логике самореферентного отрицания. В соответствии с обозначением понятия истинно бесконечного как основного понятия новой онтологии можно утверждать, что с этой формой обоснования была введена и новая парадигма рациональности. Поскольку названные аспекты иллюстрируются на самом понятии истинной бесконечности, то это понятие действительно может быть названо собственно диалектическим понятием в системе понятий, а его представление, таким образом, может быть справедливо рассмотрено как развернутый пример природы спекулятивного мышления.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1970.

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974.

Гегель 1988 – *Гегель Г.В.Ф.* Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале XIX столетия // Кантовский сборник. 1988. № 1 (13). С. 148–174.

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – М.: Наука, 2000.

Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И.Г.* Сочинения в 2 т. Т. 1. – СПб.: *Мифрил*, 1993. С. 65–337.

Arndt, Iber 2000 – *Arndt A., Iber Ch.* Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. – Berlin: Akademie, 2000.

Bohnet 2015 – *Bohnet C.* Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel. – New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Düsing 1984 – *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. – Bonn: Bouvier, 1984.

Enskat 2015 – *Enskat R.* Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Erster Teil. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Enskat 2020 – *Enskat R.* Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Hegel 1971a – *Hegel G.W.F.* Entwürfe über Religion und Liebe [Die Liebe] // *Hegel G.W.F.* Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1. Frühe Schriften. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 244–250.

Hegel 1971b – *Hegel G.W.F.* Der Geist des Christentums // *Hegel G.W.F.* Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1. Frühe Schriften. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 317–418.

Henrich 1971 – *Henrich D.* Hegel im Kontext. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Horstmann 1990 – *Horstmann R.-P.* Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel. – Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990.

Koch 2002 – *Koch A.F.* Dasein und Fürsichsein (die Logik der Qualität) // *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik / hrsg. von A.F. Koch, F. Schick.* – Berlin: Akademie, 2002. S. 27–51.

Kreis 2015 – *Kreis G.* Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

Ng 2020 – *Ng K.* Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Liberty. – Oxford: Oxford University Press, 2020.

Stolzenberg 2017 – *Stolzenberg J.* Metaphysik nach Kant // *Metaphysik-Metaphysikkritik-Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbe-
wegung von Kant bis Hegel / hrsg. von H. Ferreira, Th.S. Hoffmann.* – Berlin: Duncker & Humblot, 2017. S. 75–96.

Theunissen 1980 – *Theunissen M.* Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

REFERENCES

Arndt A. & Iber Ch. (2000) *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven.* Berlin: Akademie (in German).

Bohnet C. (2015) *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel.* New York: Palgrave Macmillan.

Düsing K. (1984) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik.* Bonn: Bouvier (in German).

Enskat R. (2015) *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Erster Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (in German).

Enskat R. (2020) *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (in German).

Fichte J.G. (1993) Foundations of the Science of Knowledge. In: Fichte J.G. *Works in 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 65–337). Saint Petersburg: Mifril (Russian translation).

Hegel G.W.F. (1970) *The Science of Logic* (Vol. 1). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hegel G.W.F. (1971a) Entwürfe über Religion und Liebe. [Die Liebe]. In: Hegel G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften* (pp. 244–250). Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Hegel G.W.F. (1971b) Der Geist des Christentums. In: Hegel G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften* (pp. 317–418). Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Hegel G.W.F. (1974) *Encyclopaedia of Philosophical Sciences. Vol. 1: Science of Logic*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hegel G.W.F. (1988) The Difference between the Systems of Philosophy of Fichte and Schelling in Relation to the Works of Rheingold, aimed at facilitating a review of the state of philosophy at the beginning of the 19th century. *Kantian Journal*. No. 1, pp. 148–174 (Russian translation).

Hegel G.W.F. (2000) *Phenomenology of Spirit*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Henrich D. (1971) *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Horstmann R.-P. (1990) *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*. Frankfurt am Main: Anton Hain (in German).

Koch A.F. (2002) Dasein und Fürsichsein (die Logik der Qualität). In: Koch A.F. & Schick F. (Eds.) *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik* (pp. 27–51). Berlin: Akademie (in German).

Kreis G. (2015) *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

Ng K. (2020) *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Stolzenberg J. (2017) Metaphysik nach Kant. In: Ferreiro H. & Hoffmann Th.S. (Eds.) *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel* (pp. 75–96). Berlin: Duncker & Humblot (in German).

Theunissen M. (1980) *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).