

А. И. ТИМОФЕЕВ

## ПРОБЛЕМА НИЧТО ОТ КАНТА К ГЕГЕЛЮ

В классической немецкой философии концепт «ничто» являлся предметом подробного и тщательного анализа. Потребность в таком рассмотрении была обусловлена тем, что этот концепт понимался как ключевой элемент представления о внутреннем мире человека, обладающего разумным самосознанием. Форма разумности заключена в том, что «этот» отдельный человек осознает в наиболее общем виде самоидентичность своего Я, т. е. то, что Я = Я. Такой индивид знает свое Я, а не просто чувствует себя. Форма знания, поскольку это знание осознается знающим, становится всеобщей формой, и Я в ней предстает как всеобщее Я, т. е. такое, которое может свести в некоторое единство все определения своего сознания и самосознания.

Таким образом индивид должен абстрагироваться в некотором отрицании от любого определенного знания. При том, что он полагает свою самоидентичность, он отрицательно относится к непосредственности любого инобытия. Форма этого двойного действия самополагания и одновременно полного содержательного отрицания и выражается через взаимопереход таких наивысших абстракций как «бытие» и «ничто». Излагая данный вопрос, надо заметить, что мыслить отрицательный момент процесса самополагания заметно сложнее и труднее, чем положительный. Не у каждого мыслителя это получалось.

Проблема «ничто» не была только умозрительной, она не была взята «из воздуха». Как отмечал Гегель: «Философия *мыслит* то, что субъект как таковой *чувствует*, и предоставляет субъекту удовлетворяться своим чувством. Таким образом, чувство не отвергается философией, она лишь дает ему истинное содержание» [Гегель 1977, 331–332]. Истолкование «ничто» являлось важным элементом развития личного самосознания образованных западноевропейцев Нового времени. Сошлемся на один пример — работу французского социального антрополога Ф. Арьеса «Человек перед лицом смерти», которая

посвящена анализу эволюции европейских представлений о смерти, начиная с античности и до XX в. включительно. Рассматривая специфику моральных представлений XVIII в., он пишет: «Все чаще совершался драматический переход от суетности и меланхолии жизни к пустоте небытия. Смерть все чаще представляла как Ничто, как уничтожение. <...> Разумеется, вера в будущее воскресение плоти сохранялась, о ней напоминали эпитафии, и умерший должен был ждать, пока, повинувшись ангельским трубам, не воскреснет и душой и телом. Но эта вера не стояла больше в центре духовности и уже не отвечала тогдашним тревогам» [Арьес 1992, 293–294].

В рамках классической немецкой философии наибольшее внимание исследованию концепта «ничто» уделили Кант и Гегель. Видимо, можно говорить о качественном развитии анализа этой проблематики в рассматриваемой философской школе. Если Кант анализирует данную категорию по большей части в срезе сознания, то для Гегеля «ничто» представляет собой основной формирующий конструкт самосознания и необходимый элемент разумного мышления.

В поле философского зрения Канта эта тема попала еще в «докритический период». Пересмотру философского смысла «ничто» посвящена его работа «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). Кант исходит из наличия двух видов противоположности — логической и реальной. Первая своим результатом имеет ничто как *nihil negativum irrepresentabile* (ничто отрицательное непредставимо), а вторая в результате дает представимое (*cogitabile*) нечто, но это нечто, поскольку оно не имеет содержания, также есть ничто. Кант пишет: «Следствием этого (реальной противоположности. — А. Т.) также является ничто, но не в том смысле, что при противоречии (*nihil privativum, repraesentabile*). Это ничто в дальнейшем мы будем называть нулем = 0, и его значение будет одинаковым со значением отрицания (*negatio*), отсутствия — термины, обычно применяемые философами только с некоторым более подробным определением <...> Легко заметить, что этот нуль есть относительное ничто...» [Кант 1964а, 86]. Впоследствии в «Критике чистого разума» оно будет названо *ens imaginarium* (пустое созерцание без предмета) [Кант 1964б, 335].

Несложно увидеть, что в реальной противоположности переход нечто к ничто и обратно является непосредственным. В нем могут соотноситься друг с другом, действительно положительное и действительно отрицательное, в то время как в логической противоположности переход осуществляется

через ближайший род и не может осуществиться, если этого рода нет. В отличие от Николая Кузанского, у которого совпадение абсолютного максимума и абсолютного минимума осуществляется в Боге, Кант непосредственный переход противоположностей стремится помыслить в реальности. Тем самым введение «реальных противоположностей» и «относительного ничто» в качестве философских категорий дало интеллектуальный инструментарий для осмысления и объективной, и субъективной реальности не как некоторой умозрительной конструкции, а как того, что действительно.

Кант, противопоставляя себя предшественникам, особенно выделял свое понимание необходимости мыслить реальные противоположности. В работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?», делая критический разбор метафизических идей Лейбница, он обращает основное внимание именно на это: «...Лейбниц создавал из всего так называемого метафизически дурного в соединении с добрым мир, состоящий только из света и тени, не принимая в соображение, что для появления тени в пространстве должно быть налицо тело, следовательно, нечто реальное, мешающее свету проникать в пространство. По его мнению, страдание имеет своим основанием только отсутствие удовольствия, порок — только отсутствие добродетельных побуждений, покой двигавшегося тела — отсутствие движущей силы, так как на основании одних лишь понятий реальность =  $a$  может быть противопоставлена не реальности =  $b$ , а только отсутствию [реальности] = 0. При этом не принимается в соображение, что в созерцании, например, во внешнем априорном созерцании, а именно в пространстве, возможно противопоставление одного реального (движущей силы) другому реальному, а именно движущей силе в противоположном направлении. Аналогично этому и во внутреннем созерцании могут быть связаны в одном субъекте противоположные друг другу мотивы, а познаваемым *a priori* следствием этого столкновения реальностей может быть отрицание» [Кант 1966, 206].

Эти рассуждения, излагавшиеся в 1791 г., практически дословно совпадают с примерами, приводимыми для разъяснения реальных противоположностей в 1763 г. Можно сделать предварительное общее предположение, что рассматриваемое понимание реальных противоположностей оказало влияние на все дальнейшее философское творчество Канта. Следует заметить, что, хотя в «докритический период» речь шла прежде всего об исследовании способов

философского рассмотрения объективной реальности, этот интеллектуальный инструментарий сыграл определенную роль и в нахождении способов анализа действительного самосознания.

Понятно, что при этом он был существенно трансформирован. Непосредственный взаимопереход «нечто» и «ничто» имеет своим следствием относительность положительного и отрицательного. В работе 1763 г. «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» Кант осмысливает эту относительность в нескольких ракурсах: математическом, физическом, психологическом, моральном и философском. Что касается философского ракурса осмысления реальных противоположностей, то следует обратить внимание вот на какой момент. Кант подчеркивает следующую мысль: «...всякое исчезновение есть отрицательное возникновение, т. е. для упразднения чего-то положительного, что существует, в такой же мере требуется подлинное реальное основание, как и для того, чтобы его произвести, если его [еще] нет» [Кант 1964а, 105–106]. Ясно, что здесь речь идет о реальном возникновении и исчезновении и поэтому в его основании должно лежать не некоторое нечто, в общем-то равное нулю, а бытие, которое переходит в ничто и обратно в бытие.

Отметим, что ближайший предшественник Канта — Лейбниц — соотносил «ничто» лишь с уничтожением. Он писал: «Уничтожение бывает тогда, когда что-либо вследствие компенсации утрачивается. Так что вместо М — М с одинаковым правом можно было бы ставить “ничто” (Nihil)» [Лейбниц 1984, 634]. Как мы видим, «ничто» у Лейбница представляет собой пустое понятие и имеет только логический смысл, а уничтожение — просто отрицание, в то время как Кант различает логическое отсутствие (*defektus, absentia*) и отрицание вследствие реальной противоположности (*privatio*). Но у докритического Канта не совершается реальный переход от ничто к бытию; более того, говорится, что «мир в целом сам по себе есть ничто, разве только по воле другого он есть нечто» [Кант 1964а, 114]. Получается, что воля Бога творит мир, внося различие в тождество нечто.

Вместе с тем, обсуждая онтологическую проблематику, Кант отмечает, что метафизический ракурс опыта введения в философию отрицательных величин еще не полностью ясен и продуман [*ibid.*, 115]. В «критический период» это продумывание продолжилось. В «Критике чистого разума» истолкование понятий «нечто» и «ничто» хотя не занимает много места, имеет, однако, важное значение для прояснения кантовского взгляда на рефлекссию как процесс,

на сознание и самосознание. Во-первых, следует отметить, что обсуждение этих понятий происходит в рамках объяснения деятельности рассудка, а это прежде всего означает, что они рассматриваются в отношении к возможному опыту и, соответственно, рефлексии во времени; правда, они находятся на самой его границе и, может быть, ее очерчивают.

Истолкованием «ничто» завершается «трансцендентальная аналитика». Ничто при этом трактуется как рефлексивное понятие, поскольку, приводя таблицу деления категории «ничто», Кант его трактует и как *Ens*, и как *Nihil*. Возникает вопрос, как эта реальная противоположность относится к функциям рассудка в суждениях и к трансцендентальному схематизму. Кроме того, поскольку анализ «нечто» и «ничто» завершает рассмотрение рассудка, то он вроде бы должен как-то субсуммировать это рассмотрение, несмотря на кантовское замечание о том, что этот анализ «не имеет особенно важного значения» [Кант 1964б, 334].

Кант выводит структуру отношений *Ens* и *Nihil* из порядка категорий, хотя логичней было бы предположить, что родовое понятие придает форму видовому понятию. Ведь сам Кант полагает, что *Ens* и *Nihil* — это высшие понятия; значит, они должны придавать форму всем остальным. Он пишет: «Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию, есть деление на возможное и невозможное. Но так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто)» [ibid.].

Основной пафос кантовского рассмотрения этих понятий акцентирован на двух моментах. Во-первых, в пределах опыта противоположности носят реальный, а не только логический характер. В них должен быть как элемент рассудка, так и элемент чувственности. Без этого нечто превращается в ничто. Давая таблицу деления понятия «ничто», Кант полагает, что «...предмет понятия, которому не соответствует никакое созерцание, которое можно было бы указать, есть ничто...» [ibid.].

Тем самым, во-вторых, единство необходимо требует различия, и любое определение предмета требует рефлексии различия; а поскольку различия берутся в единстве, возникает необходимое противоречие. Кант делает следующий вывод: «Нельзя представить себе тьму, если чувствам не дан свет, точно так же нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи. И отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без

чего-то реального быть объектами» [ibid., 335]. Таким образом, получается, что рефлексия высших понятий, хотя и содержит в себе амфиболию, тем не менее, является необходимой и не зависит от субъективных условий состояния души.

По сути, Кант указывает на тот пункт, где отношение контрарных противоположностей является необходимым и реально, и логически. Но каких-либо методологических выводов из этого он не делает. Кант не прояснил, как рефлексия «нечто» и «ничто» соотносится с деятельностью рассудка, поскольку в основу этой деятельности он положил аналогии опыта и рефлексии во времени. При этом следует обратить внимание на то, что он трактует пространство и время как представляемое созерцание, и поэтому первое понимается в облике рядоположенности, а второе — как последовательность моментов. В результате противоположность сознания и самосознания — всеобщности представляемой объективности и отношения к себе — снять не удастся, ведь синтез представляемого созерцания уходит в количественную бесконечность и единство самосознания оказывается трансцендентальным сознанию. Актуальная бесконечность понимается лишь как долженствование практического разума.

Думается, будет правильным утверждение, что такие методологические следствия из кантовской постановки проблемы трансцендентального единства субъективности уяснил И. Г. Фихте. В своей теоретической философии он отказался от метода рефлексии во времени и перешел к методу рефлексии противоположностей как основному способу осмысления единства самосознания и сознания. Фихте в основание этой связи полагает факт. В факте такого самополагания соотносятся только всеобщее как чистая форма и непосредственное бытие «этого» Я. Можно говорить о том, что равенство Я = Я представляет собой основу самосознания. Определенность Я начинает возникать, когда констатируется наличие еще одного факта — факта бытия Не-Я для Я. При этом Я не равно Не-Я и представляет собой основу сознания.

Поскольку Фихте брал самосознание или «Я» как факт, т. е. как нечто интроспективно наблюдаемое, созерцаемое, то и отрицание бралось в виде непосредственного факта — «Не-Я»; поэтому и категория «ничто», которая имеет общий смысл, но не может быть непосредственно созерцаемой, им не использовалась<sup>1</sup>. На «Не-Я» субъект у Фихте наталкивается внешним образом, и «Я» не содержит «Не-Я» в себе. Теоретическое мышление представляет собой постоянно

<sup>1</sup> Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», ориентируясь на Фихте, также выводит категорию «ничто» за рамки анализа [см.: Шеллинг 1987, 268]. И только в поздний

сменяющееся движение между действительным Я и Не-Я. Само движение — это процесс рефлексии, а результатом является определение. Категория отрицания, возникающая в этом процессе, находится скорее в контрадикторных, чем в контрарных отношениях к категории реальности. Это происходит именно потому, что «Я» наталкивается на свой предел — «Не-Я» — внешним образом, будучи в себе чистым утверждением [см.: Фихте 1993, 73–89].

Для того чтобы предмет самосознания понимался как таковой в своем собственном облике, требуется ввести отрицание, так сказать, в «нутро» самого самосознания. Думается, что в действительном виде представить этот процесс сумел Гегель, а не Кант и не Фихте. С точки зрения Гегеля, Кант понимал самосознание в целом абстрактно, и в этом он видел проблему. При этом Гегель утверждал: «Недостаток *абстрактного самосознания* состоит в том, что это абстрактное самосознание и *сознание* в отношении друг друга представляют собой еще *две разные вещи*, что они еще не уравнили взаимно друг друга. — В *сознании* мы видим громадное *различие “я”* — этого совершенно *простого*, с одной стороны, и бесконечного *многообразия мира* — с другой» [Гегель 1956, 215]. Стремление установить отношения типа равенства между сознанием и самосознанием и является здесь движущей пружиной деятельности субъекта по его внутренней самоорганизации, а основу этой деятельности у Гегеля составляет понятие «ничто»<sup>2</sup>.

Шеллинг называл Гегеля чистым образцом внутренней и внешней прозы. Он говорил: «Такой чистый образец внешней и внутренней прозы должен считаться священным в наше сверхпоэтическое время. Нас всех кидает из стороны в сторону сентиментальность, и подобный дух отрицания служит великолепным коррективом, который, однако, становится смешным, как только выходит за пределы “негативного”» [цит. по: Гулыга 1984, 110]. Дело, однако, в том, что не только Шеллинг понимал главную особенность стиля мышления своего

---

период своей деятельности, осмысливая пройденный философский путь и критикуя Гегеля, он вновь обращает внимание на эту категорию [см., например: Шеллинг 1989, 502–504]. В силу этого обстоятельства его рассуждения на этот счет не учитываются в настоящем исследовании.

<sup>2</sup> Следует, правда, отметить, что у Канта единство самосознания также может быть без противоречий истолковано как ничто, поскольку оно выступает у него в форме трансцендентального единства самосознания, т. е. оно не имеет никаких положительных предикатов сферы эмпирического, с одной стороны, а с другой, не является простым отрицанием. Но понятно, что это только возможная интерпретация.

визави, но и сам Гегель хорошо понимал себя и, будучи зрелым мыслителем, считал, что на отрицательную сторону действительности надо смотреть самым внимательным взором.

Рассмотрение роли отрицательного важно потому, что, с точки зрения Гегеля, отрицание, будучи рефлексией в другое и как таковое основой всякой определенности, делает сущность действительной. Гегель пишет: «Бытие, фиксированное как отличное от определенности, как *в-себе-бытие*, было бы лишь пустой абстракцией бытия» [Гегель 1929, 158]. При этом «ничто» выступает у Гегеля как квинтэссенция отрицания. Оно — содержательное отрицание в его самом рафинированном виде. Несмотря на то, что оно содержательно, оно — наиболее чисто. «Ничто» есть наиболее абстрактное отрицательное понятие, которое позволяет мыслить в единстве все другие менее общие моменты отрицательного и понять смысл отрицательного в гегелевской философии.

Только Гегель исследует смысл ничто и с точки зрения сознания, и с точки зрения самосознания. У Гегеля противоположности самосознания и сознания имеют реальный характер и поэтому являются движущей пружиной в отношении человека к миру. Со стороны внутреннего момента самосознание представляет собой идеальность Я = Я, со стороны внешнего существования оно — реальность единичного индивидуума, самости, имеющей сознание универсума. Для Гегеля самосознание — это, прежде всего, противоречие. Хотя, конечно, противоречие — это различия, полагаемые в единстве. Но само это полагание есть деятельность, процесс, развитие. В «Философии духа» отмечено: «...ни душа, ни дух не могут существовать, не имея внутри себя противоречия, не чувствуя или не зная его» [Гегель 1956, 217].

Гегель рассматривает противоположности, опять же и с точки зрения сознания, и с точки зрения самосознания, при этом он берет эти противоположности в их экстремальном значении как «бытие» и «ничто». В гегелевской логике «ничто» присутствует с самого начала. Уже в учении о бытии, т. е. как определение сознания, оно служит основанием понимания прехождения вещей. Однако здесь это основание может быть понято лишь как непосредственное, вне внутренней рефлексии. При этом в совпадении созерцания и мышления в бытии и ничто становится возможным их взаимопереход, их чистая смена. Субъект, созерцающий чистое бытие, чистый свет, созерцает одновременно с этим и отсутствие всякого содержания, т. е. ничто или чистую тьму; точнее, он созерцает чистую смену, которая есть одновременно раздвоение на субъект



и объект. Констатация Гегелем необходимого перехода бытия в ничто — и наоборот — имела для всей системы основополагающее значение. Важнейшим при этом является тот момент, что полагается тождество мышления и созерцания как в бытии, так и в ничто; отсюда — качественный, реальный характер противоположностей; отсюда возможность мыслить единство мышления и существования.

Основной анализ «ничто» дается в учении о сущности «Науки логики», где оно понимается в качестве главного элемента рефлексии, а значит и формы самосознания, как базиса индивидуального самоопределения. Чистая форма самосознания — это форма персонального самосознания, чистая форма персонального для-себя-бытия, в котором растворились все непосредственные бытийные определения. Ничто и является «растворителем» непосредственных бытийных определений сознания. Если вместо категории «ничто» использовать категорию «небытие», то это будет не снятием бытийных определенностей, а их голым отрицанием. С точки зрения Гегеля, ничто находится в фундаменте индивидуального, так как оно есть «абсолютное отличие от самого себя» [Гегель 1971а, 37], а значит, соотносясь с тождеством, оно становится основанием самоопределения, и постольку определенность полагается внутри субъекта.

Ничто как некое внутреннее вместилище самосознания, непосредственно переходящее в бытие как внешнее вместилище сознания, позволяет не только созерцать или представлять противоречие, но и понимать его, т. е. для субъекта возникает ясность, каким способом противоположные определения становятся действительными вместе в нем как субъекте. Здесь появляется субъективная основа самостоятельности как действительность самоопределения.

Гегель рассматривает в учении о сущности чистую форму самосознания — а именно, рефлексию, и здесь, в этом анализе, ничто играет главную роль. Гегель пишет: «Становление в сущности, ее рефлектирующее движение, есть поэтому *движение от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе*» [ibid., 18–19]. Чистая форма самосознания — это форма персонального самосознания, чистая форма персонального для себя бытия в котором растворились все непосредственные бытийные определения. Это непосредственная достоверность себя самого, ставшая истиной. Здесь в центре анализа — смыслополагание отдельного человека и осознание себя этим отдельным человеком. В «Науке логике» исследована формальная сторона этого реального процесса, а в «Феноменологии духа» — его действительность. При этом характерное для

Гегеля представление ничто в роли одного из важнейших элементов индивидуального самоопределения основано на том, что, как уже отмечалось, в его понимании ничто есть «абсолютное отличие от самого себя», и соотносясь с тождеством, оно оказывается основанием самоопределения.

Для Гегеля ничто представляет собой основу процесса рефлексии. Не рефлексии по какому-либо поводу, не моральной или научной рефлексии, а рефлексии как способа мышления вообще. «Эта чистая абсолютная рефлексия, которая есть движение от ничто к ничто...» [ibid., 19]. Благодаря этому у Гегеля «Бытие дано [здесь] лишь как движение ничто (*des Nichts*) к ничто; в таком случае оно сущность; сущность же не *имеет* этого движения *внутри себя*, а есть это движение как сама абсолютная видимость, чистая отрицательность, не имеющая вовне себя ничего такого, что она отрицала бы, а лишь отрицающая само свое отрицательное, сущее только в этом подвергании отрицанию» [ibid.]. Поэтому Гегель в «Большой логике» настаивает, что ничто — это положительное понятие в отличие от отрицательного понятия «небытие».

Разъясняя различие этих двух категорий, он полагает, что «небытие» имеется лишь в отношении с бытием, а ничто следует рассматривать само по себе. Он пишет: «Но прежде всего речь должна идти не о форме противопоставления, т. е. одновременно и о форме *соотношения*, а об абстрактном, непосредственном отрицании, о ничто, взятом чисто само по себе, о безотносительном отрицании...» [Гегель 1970, 141]. Если перевести это различие на язык традиционной логики, то можно сказать, что противоположность бытия и небытия имеет контрадикторный характер, а противоположность бытия и ничто — контрарный. Соответственно, во втором случае противоположение является реальным. Исходя из этого, ничто можно полагать как некое созерцание, а небытие — нельзя. На таком основании Гегелем создается метод логически необходимого мышления реальных противоположностей.

Эту особенность понимания конститутивных моментов диалектичекого процесса формирования мышления подчеркивают многие исследователи философии Гегеля. Так, современный французский исследователь Г. Ярчик считает, что «вся философия Гегеля концентрируется в этом позитивном понимании отрицания и отрицательности. Именно это в его глазах отличает диалектику в ее обычном понимании (тогда она близка скептицизму, который приводит всякое содержание к ничто или небытию) от диалектики, когда в ней видят (позитивную) деятельность. Для этой последней отрицание является

не уничтожающим, а по существу детерминирующим: т. е. оно полагает в подлинном смысле слова “позитивную” реальность» [Jahrczyk 1980, 311].

Дитер Хенрих также утверждает, что чистое ничто у Гегеля «не есть пустая форма непосредственности, а бытие — не форма пустоты. Ничто ни в коем случае также не нужно схватывать как отрицание бытия» [Henrich 1971, 88]. Подчеркивая методологический аспект данного различия, американский исследователь С. Розен замечает: «так же, как “Наука логики” начинается необходимым образом с Бытия, а не с Ничто, первое отрицание есть определение изначального позитивного содержания. Так же, как Бытие и Ничто вечно определяют друг друга в становлении, таким же образом второе отрицание (движение от ничто к ничто, в качестве сущности. — А. Т.) сохраняет позитивный и негативный аспекты первого отрицания» [Rosen 1974, 112]. Как справедливо отмечает И. А. Протопопов: «Принцип негативности основывающийся в гегелевской философии на положительно осмысливаемом понятии ничто является решающим как для понимания сущности бытия вообще, так и для осмысления собственного смысла бытия человека». [Протопопов 2013, 92].

Существенно то, что таким образом раскрывается логическая форма самополагания действительного человека, характерная, согласно Гегелю, для эпохи «духа, обладающего достоверностью самого себя». Так эта форма его самоопределения названа в «Феноменологии духа». Фихте в этой связи использовал термин «самополагание», но для Гегеля он не вполне подходит, поскольку Гегель мыслит самополагание в его субъект-объектной целостности, чего нет у Фихте<sup>3</sup>. Для Гегеля самополагание — это деятельность, имеющая исходную концептуальную схему, которая в процессе человеческой деятельности полагается истинной или, как говорит Гегель, «...сознание проверяет само себя» [Гегель 1959, 48], — при том, что эта самопроверка является самопроверкой многих взаимодействующих самосознаний.

Самополагание, а значит и самоопределение возможно только через деятельность, но и специфичность способа мышления определяет характер

<sup>3</sup> Деятельность самополагания человека, согласно Гегелю, представляет собой особую целостность внутреннего и внешнего самоопределения, мыслимую в форме единства истины как корреспонденции и истины как когеренции. В качестве таковой ее можно обозначить термином «парадигмальная перформативность», с тем, чтобы подчеркнуть как деятельностный аспект самополагания, так и его универсальную всеобщность в качестве принципа любого рода человеческой деятельности [см.: Тимофеев 2000, 194–197].

и способ действия. Гегель однозначно указывает на связь между способностью действовать и способностью образовывать рефлексивные определения и ими оперировать. Он пишет: «Различие есть целое и его собственный *момент*, так же, как тождество есть целое и свой момент. — Это следует рассматривать как существенную природу рефлексии и как *определенную первопричину всякой деятельности и самодвижения*» [Гегель 1971а, 39].

Исходным пунктом здесь выступает деятель, его самосознание, отличающее себя от непосредственно данного, т. е. от бытия. Содержательно различия могут быть самыми разными, но в наиболее абстрактном виде это различие бытия и ничто. И менее общие различия подчинены этому базисному различию. Однако это не только различие, но и удержание в единстве различного. Исходный пункт — это ничто, но это ничто полагает себя в движении к бытию, оно действует и в действии возвращается к ничто. Каким бы по содержанию ни было действие индивида, оно, если не имеет в себе этой формальной основы, не будет самостоятельным действием.

Для описания формы движения мысли в самосознании Гегель использует определения тождества, различия и основания. Если эти определения трактовать внешним рассудочным образом, то они примут форму тезиса, антитезиса и синтеза. Их можно истолковывать и как моменты понятия. На возможность такого толкования указывает и сам Гегель: «Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что и тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собою с *явно выраженной характеристикой*, что в нем вместе с тем содержатся также и особенное, и единичное. Особенное, далее, есть различенное или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобщее внутри себя и есть как единичное. Единичное точно так же должно пониматься так, что оно есть *субъект*, основа, содержащая внутри себя род и вид, есть само субстанциальное» [Гегель 1929, 270].

С одной стороны, Гегель подчеркивает, что тождество как рефлексивное определение — это существенное, а не абстрактное тождество, с другой — что «...это тождество есть ничто, что оно отрицательность, абсолютное отличие от самого себя» [Гегель 1971а, 37]. Таким образом, в тождестве мыслится и различие. Тождество выражает момент всеобщности субъекта, т. е. единство его содержательных определений.

Теперь необходимо ответить на вопрос, как у Гегеля мыслится тождество в единстве с различием, каков способ мышления такого различия. Прежде

всего, поскольку речь идет о самосознании, постольку в основе находится единство субъективности, и любое раздвоение может возникать лишь как проходящий момент. У Гегеля: «Различие — это отрицательность, присущая рефлексии в себя; ничто, высказываемое отождествляющей речью; существенный момент самого тождества, которое как отрицательность самого себя в одно и то же время определяет себя и различено от различия» [ibid., 38]. Таким образом, тождество и различие должны стать моментами, полагать друг друга. Другой важный момент состоит в том, что различие в самосознании может выступать как определенное различие. Это прежде всего касается различия бытия и ничто. То есть, если его мыслить как противоположность, это будет контрарная, а не контрадикторная противоположность. Поэтому, когда Ж. П. Сартр, критикуя Гегеля, смешивает такие пары понятий как «бытие и ничто» и «бытие и небытие», это нельзя признать корректным способом интерпретации гегелевской мысли<sup>4</sup>. Первая пара представляет собой контрарную противоположность, а вторая — контрадикторную.

Сам Гегель, осознанно проводил различие между контрарностью и контрадикторностью и полагал, что в рефлексии речь может идти только о контрарности [см.: Гегель 1929, 198–199; Энциклопедия... § 119]. Говоря же о различии как о разности одинакового и неодинакового, он замечает: «В положении о тождестве вместо А можно поставить любой другой субстрат, но А как неодинаковое уже нельзя заменить любым другим» [Гегель 1971а, 44]. В этом смысле отрицательное выступает в виде иного. Хотя, надо заметить, в мышлении на уровне понятия контрарность и контрадикторность должны дополнять друг друга, поскольку в конкретном тождестве моменты тождества не только иные, но и исключают друг друга.

Гегель выделяет три уровня схватывания различия в самосознании субъекта. Это разность, противоположность и противоречие. Способ схватывания различия детерминирует и уровень развития самосознания, который таким

<sup>4</sup> «Противопоставлять бытие и ничто как тезис и антитезис, на манер гегелевского рассудка, значит предполагать между ними логическую одновременность. Следовательно, две противоположности появляются в одно и то же время как два крайних члена логического ряда. Но здесь нужно принять во внимание, что противоположности могут обладать этой одновременностью, поскольку они являются одинаково позитивными (или одинаково негативными). Однако небытие не является противоположностью бытия, оно ему противоречит. Это предполагает логическую вторичность ничто по отношению к бытию, раз оно сначала полагается бытием, а затем отрицается» [Сартр 2000, 52].

образом определяется не столько свободой лица, т. е. способностью абстрагироваться от обстоятельств, сколько его самостоятельностью, т. е. способностью в деятельности овладеть различием. Итак, первый уровень постижения различия — это схватывание разности через сравнение и выявление одинаковости и неодинаковости как внешнего различия. Вместе с тем это внешнее различие должно мыслиться, а значит, их требуется положить в единстве.

Основу этого единства Гегель понимает в виде «отрицательного единства». Это понятие крайне важно, ибо в нем и благодаря ему то, что представлялось как просто разное, начинает мыслиться. Если положительное единство выступает как простое тождество, то отрицательное существует благодаря движению различий. В «Науке логики» отмечается: «Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по своему существу единство различных и различимых моментов, которые благодаря *определенному, существенному различию* становятся противоречивыми. Это противоречие действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство» [ibid., 68–69].

Можно сказать, что рефлексия как чистая форма Я имеет и минимум содержания — оно состоит в том, чтобы отличать Я от всего другого. Гегель отмечал противоречивость полагания бытия как такового: «...когда мы полагаем бытие, то мышление, нечто весьма положительное, представляет собою *ничто бытия*» [Гегель 1935, 27]. И только в этом различении Я представляет для себя тождество. Чтобы понять свое тождество, надо отличить себя от иного; чтобы отличить себя от иного, надо понять свое тождество. Таким образом, ничто представляет собой «работающий мотор» в движении самосознания. Оно приводит в движение рефлексивные определения.

Применительно к разности это движение описывается следующим образом: «...именно рефлексия различает *в одной и той же деятельности* эти две стороны — одинаковость и неодинаковость, стало быть, содержит их обе в одной деятельности, позволяет одной просвечивать сквозь другую (*die eine in die andere scheinen lässt*) и рефлектирует одну в другую» [Гегель 1971а, 46]. Благодаря этому одинаковость и неодинаковость становятся моментами в отношении друг к другу и превращаются в противоположность положительного и отрицательного. Положительное есть рефлексированная в себя одинаковость в соотношении с неодинаковостью, и наоборот, соотносенная с собой неодинаковость в соотношении с одинаковостью есть отрицательное.

Благодаря появлению этой рефлексированности в себя в противоположность иному возникает самостоятельность самосознания человека, и эта самостоятельность, в отличие от свободы, не может ограничиваться только чистой абстракцией Я; здесь необходимо действие, поступок. В гегелевской концепции человека самосознание одного индивида может существовать, лишь будучи проявлено для другого самосознания, т. е. только в действительном отношении к иному. Один индивид действует в отношении другого или они взаимодействуют. Гегель выделяет непосредственную и рефлексивную самостоятельность самосознания. Непосредственная самостоятельность исследуется прежде всего в «Феноменологии духа» как спор двух самосознаний, находящихся в модусе природного бытия.

В ходе этого спора сила одного индивида отрицает силу другого, и в результате одно самосознание осознает себя как самостоятельное — оно господствует, а другое как несамостоятельное — оно подчиняется. Таким образом, возникает антисимметричное отношение<sup>5</sup>. Нечто совсем иное представляет собой рефлексированная самостоятельность. Здесь отношения сторон взаимодействия симметричны. Но важно понять, какие логические структуры мышления делают эту симметрию возможной. Рефлексивная самостоятельность делается доступной мышлению, когда от понимания различий индивид начинает переходить к мышлению противоположности, а затем и противоречия, и такое мышление составляет второй и третий уровни схватывания различия в самосознании субъекта. Благодаря этому появляется понимание всеобщей стороны самостоятельности, т. е. необходимого единства каждой из сторон отношения.

Когда мыслится только разность, то неодинаковость понимается чисто внешним образом — как то, что в себе не имеет основы существования, то, что вполне может и не быть. Но когда начинает мыслиться противоположность, тогда начинает возникать понимание того, что каждая из сторон это только момент чего-то единого, а это единое представляет собой единство моментов. Тем самым начинает возникать рефлексивная самостоятельность. Гегель пишет: «Таким образом, положительное и отрицательное — это стороны противоположности, ставшие самостоятельными. Они самостоятельны, будучи

<sup>5</sup> Здесь следует упомянуть интересный для многих направлений современной мысли анализ раздела *Самосознание* «Феноменологии духа» Александра Кожева [Кожев 2010, 9–38, 59–65, 657–716].

рефлексией *целого* в себя, и принадлежат к противоположности, поскольку именно *определенность* рефлексирована в себя как целое. В силу своей самостоятельности они составляют определенную *в себе* противоположность. Каждое из них есть оно же само и свое иное, и потому каждое имеет *свою определенность* не в чем-то ином, а *в себе самом*. — Каждое соотносится с самим собой, лишь соотносясь со своим иным» [ibid., 48]<sup>6</sup>.

Самостоятельное рефлексивное определение исключает другое в том же отношении, в каком оно содержит это другое. При этом важно, что с гегелевской точки зрения именно отрицательное играет конструктивную роль. Это обстоятельство формулируется Гегелем следующим образом: «Отрицательное — это основывающаяся на себе *вся противоположность*, противоположная тождественной с собой положенности» [ibid., 50]. Вместе с тем, если противоположности начинают мыслиться, то должна начать осознаваться и некая общая основа их взаимоперехода друг в друга: противоположность начинает мыслиться как противоречие. Эта общая основа противоречия осознается двояким образом. Гегель отмечает: «Это непрерывное исчезновение противоположных [моментов] в них самих есть *ближайшее единство*, возникающее благодаря противоречию; это единство есть *нуль*» [ibid., 57].

Но поскольку противоречие содержательно, а не формально, постольку «Результат противоречия не есть только нуль. — Положительное и отрицательное составляют *положенность* самостоятельности; отрицание их ими

<sup>6</sup> Приведем в качестве иллюстрации удачную формулировку противоречивого соотношения рефлексивных онтологических определений положительного и отрицательного в гегелевской Логике, данную К. Дюзингом. Он описывает это соотношение так, что «с одной стороны “положительное” существует через отрицательное соотношение с тем, что ему противоположно, с отрицательным самим по себе, и в этом отношении оно также есть “отрицательное”» [Düsing 2010, 109]. Положительное «полагает «отрицательное» в самом себе, но одновременно исключает его из себя как противоположное себе, и поэтому, оно есть противоположность. С другой стороны, “отрицательное” осуществляется в своем собственном независимом, определенном значении через его соотношение с “положительным”; поэтому, оно положительно, и в этом отношении, есть «положительное», которое оно полагает, но одновременно исключает из самого себя как противоположное себе, таким образом, выражая противоположность самому себе» [ibid., 109–110]. Тем самым, «каждый момент обладает в самом себе не только отрицательным отношением к иному, но также значением этого иного как полагаемого и отрицаемого *в самом себе*. Понятие противоречия как такового возникает как целостное отношение этих моментов, которые сами по себе существенным образом формируются этим способом, т. е., как противоположные» [ibid., 110].



же самими снимает *положенность* самостоятельности. Это и есть как раз то, что в противоречии поистине исчезает в основании (*zu Grunde geht*). <...> *Они обрекают себя на исчезновение* (*richten sich zu Grunde*) тем, что определяют себя как тождественные друг с другом, но в этом тождестве [определяют себя] скорее как отрицательное, как такое тождественное с собой, которое есть соотношение с иным» [ibid., 57–58]. Как этот момент в движении мысли Гегеля формулирует немецкий исследователь М. Ротхар, смысл гегелевского понятия противоречия «заключается внутри сущностно-логической основной фигуры себя самой отрицающей негативности, которая в конечном счете тематизируется так же, как самопротиворечивость или нетождество с собой» [Rothhaar 1999, 196]<sup>7</sup>.

Это чисто отрицательное тождество может созерцаться как бездна (*Abgrund*), как безосновность (*Ungrund*), но мыслиться это отрицательное тождество может в своей чистоте только как ничто. В следующей на первый взгляд странной формулировке Гегеля «Противоречие, выступающее в противоположении, — это лишь развитое ничто, содержащееся в тождестве и встретившееся в выражении, что положение о тождестве *ничего* не говорит» [Гегель 1971а, 65].

В исторически наличном виде эта общая логическая конструкция становления рефлексивной самостоятельности самосознания исследована в «Феноменологии духа» в разделе, посвященном анализу духовного смысла образования [см.: Гегель 1959, 260–321]. Исходной точкой рассмотрения здесь, с одной стороны, является все богатство непосредственного образно-эмоционального содержания души как душевности (*das Gemüt*), и с другой — чистая всеобщая негативная форма Я (самосознания). Непосредственное, индивидуализированное образно-эмоциональное содержание, *das Gemüt*, должно отчуждаться, чтобы стать равным всеобщей форме субъективности. В процессе образования

<sup>7</sup> Отметим на полях интерпретацию понятия противоречия у Гегеля, предложенную М. Вольфом. Он считает, что основанием для взаимно противоположных определений положительного и отрицательного и источником противоречия у Гегеля выступает одна и та же негативность, которая как логико-рефлексивный субстрат, полагает себя в противоположении самой себе: «“противоположными” эти определения можно назвать лишь постольку, поскольку позитивно определенная величина есть та самая величина, которая не является отрицательно, негативно определенной величиной (и наоборот)» [Вольф 1987, 159]. См. также сравнительный анализ положений Канта и Гегеля о ничто, негативности и противоречии у него же: Wolff 1981, и у французской исследовательницы Б. Лонгуэнс: Longuenesse 2007, 61–63.

внутренний мир индивидов стремится стать равным этой всеобщей предметности, при этом в сфере самосознания всеобщая предметность трансформируется во всеобщие отношения.

Этот анализ у Гегеля дан на двух взаимосвязанных уровнях. С одной стороны, на уровне сознания, где ведется собственно выявление равенства или неравенства индивидуального сознания его социальному бытию, которое выражено в виде неких абстрактных предметов — государственной власти и богатства. В мире образованности социальное единство находит свое объективное выражение в облике государственной власти. Она есть нечто хорошее, поскольку она выражает общую сущность социума. Но действительной государственная власть становится благодаря благородному [edelmütige] сознанию, которое отрешается от своего для себя бытия, хотя это отрешение несет в себе двусмысленность, поскольку за служение власти благородное сознание требует почета, и нельзя прояснить, ради чего оно служит — ради государства или ради своей личной славы. Другой стороной действительности социума являются сами индивиды, их персональное для себя бытие. Индивид почувствовал предмет своего чистого чувствования, и этот предмет есть он сам. Вместе с тем для себя бытие индивида в аспекте социальности не может быть непосредственным чувствованием себя самого, оно должно получить форму объективной предметности, и такой формой является богатство. Таким образом, самодоверность индивидов в мире образованности является разорванной: она и непосредственна как душевность, и предметна как богатство; обособление требуется устранить.

В ходе анализа становится ясным, что действие или поступок не могут уравнивать индивида ни с абстрактной предметностью государственной власти, ни с абстрактной предметностью богатства. Момент разности остается в его нерелфлексированном виде. С точки зрения Гегеля, переход противоположностей возможен там, где отдельный человек необходимо проявляет себя во всеобщем виде. Таким универсальным средством выражения для всеобщей предметности является язык.

При этом важно отметить, что свою сущность высказывает само «Я», оно может высказать себя как нечто благородное или как нечто низменное. Но высказывает оно само. При этом возникает вопрос: что же все-таки высказывается? «Я» стремится высказать свою собственную душевность. Но оно должно высказаться так, чтобы быть услышанным, иначе высказанное теряет смысл.

Услышать означает воспринять сущность, т. е. рефлексию своей собственной душевности положить в единстве с той сущностью, которую слышишь. Тем самым две сущности сливаются в одну. По сути, речь идет о диалоге. Гегель пишет: «Язык же (die Sprache) содержит “я” в его чистоте, он один высказывает (spricht aus) “я”, его само. “Это” его *наличное бытие* как *наличное бытие* есть некоторая предметность, в которой заключается его истинная природа. “Я” есть “это я”, но точно так же и *всеобщее*; его явление есть столь же непосредственно отрешение и исчезновение “этого я” и в силу этого есть его постоянство в своей всеобщности. “Я”, которое высказывает себя, воспринимается на слух, путем некоторого заразительного контакта оно непосредственно перешло в единство с тем, для кого оно налично есть, и оно есть всеобщее самосознание» [Гегель 1959, 273].

Высказывается таким образом, прежде всего, мысль о неравенстве отдельного индивида общим предметным сущностям — государственной власти и богатству. В этих высказываниях, в этих разговорах высказывается внутренняя противоречивость предметности; предметность как таковая теряет устойчивость, становится переменной, относительной. Если этот анализ явления перевести на язык современной логики, то речь идет о том, что одноместные предикаты, отождествляемые со свойствами предметов, становятся многоместными, и понимаются как свойства отношений. При этом язык представляет собой ту общую среду, в которой эти отношения себя проявляют, и в которой возникает их единство как единство всеобщего сознания.

Гегель пишет: «Истинный же дух есть именно это единство абсолютно отделенных друг от друга [моментов], и при этом он достигает существования в качестве среднего термина этих лишенных самости крайних терминов именно благодаря их *свободной действительности*. Его наличное бытие суть общие разговоры и разрывающие *суждения*, для коих все те указанные моменты, которые должны считаться сущностями и действительными членами целого, растворяются; такие речи и суждения равным образом составляют эту растворяющуюся игру с самими собою. Эти суждения и разговоры поэтому суть истинное и неодолимое, пока они преодолевают все; они — то, что *единственно подлинно* важно в этом реальном мире» [ibid., 280]. Тем самым в сознании появляется момент негативности, способный не только приводить в движение его содержание, но и коренным образом изменять его форму. Речь идет о форме всеобщей относительности, когда устойчивость предмета становится лишь моментом лабильности отношения.

Если точка зрения сознания предполагает его равенство предмету, то для самосознания, наоборот, предметность должна быть равной ему. Однако, поскольку самосознание по своей форме представляет собой чистое отношение, то оказывается, что любая предметность любой степени общности не равна ему, поскольку оно в конечном итоге есть чистое для-себя-бытие. Гегель наглядно показывает, как самосознание снимает предметность, демонстрируя ее неравенство с собой. В конечном итоге развития образованности это единство достигается в состоянии абсолютной свободы, где происходит снятие личности как предметности.

Гегель делает следующий вывод: «Образованность, которой самосознание достигает во взаимодействии с указанной сущностью (абсолютной свободой. — А. Т.), есть поэтому самая возвышенная и последняя образованность, когда самосознание видит непосредственное исчезновение своей чистой простой действительности и переход ее в пустое ничто» [ibid., 320]. Фактически в этом месте представлен взаимопереход бытия и ничто, их противоречивое взаимодействие. По существу, можно вполне уверенно утверждать, что приведенный выше анализ образованности из «Феноменологии духа» затем был использован Гегелем в «Науке логики» и приобрел в ней чистую форму логической демонстрации движения сущности.

Таким образом, ничто как некое внутреннее вместилище самосознания, непосредственно переходящее в бытие как внешнее вместилище сознания, позволяет не только созерцать или представлять противоречие, но и его понимать, т. е. для субъекта становится ясным способ каким противоположные общие определения становятся действительными в нем как субъекте. Так появляется субъективная самостоятельность как действительность самоопределения. Гегель фактически полагает, что если имеется такое единичное, каковое нельзя определить, а оно существует как определенное, то это значит, что оно определяет само себя. В работе «Философская пропедевтика» он на этот счет замечает следующее: «...единичность есть негативное единство или же определение, которое сводится в самоопределении» [Гегель 1971б, 124].

Гегель показывает, как осуществляется переход от определения к самоопределению: «Вместе с контрарным определением, которое безразлично к противоположности позитивного и негативного, совершается переход к тому, чтобы *не быть определенным благодаря чему-то другому*, к тому, чтобы *быть определенным в себе и для себя*, вследствие чего общность сферы исчезла

и налицо единичность, определения которой различны, не имеют всеобщей сферы и существуют внутри единичности как в себе и для себя определенные» [ibid., 125]. В зависимости от применения приведенную в цитате мысль Гегеля можно истолковать по-разному.

Видимо, возможно и следующее рассуждение: под внешним определением понимается классическое определение через ближайший род и видовое отличие. Общую сферу в нем задает ближайший род, а для видового отличия требуется, согласно закону исключенного третьего, использовать либо положительный, либо отрицательный предикат, возможный в данной сфере. Таким способом полагается внешнее определение. В нем тождество как позитивное существует отдельно от различия как негативного, хотя и внутри сферы возможного опыта. Внутреннее определение представляет собой специфическое бесконечное суждение «Бытие есть ничто».

Понятно, что бытие и ничто не имеют общей сферы, а значит выходят из отношений субординации. Таким образом, они могут быть не определены, а лишь самоопределены. Они контрарны и вместе с тем безразличны к противоположности позитивного и негативного, поскольку одинаковость и неодинаковость им невозможно придать внешней рефлексией. В них противоположности уже внутренне связаны. Единство необходимое для этого перехода контрарных определений возникает только у бытия и ничто. Внешнее определение переходит во внутреннее и становится самоопределением. Только в нем определение переходит в парадигмальное самоопределение. Это делает возможным взаимосвязь сознания и самосознания индивида.

Тождество, необходимое для этого перехода контрарных определений, возникает только у бытия и ничто. Выступая основанием взаимосвязи сознания и самосознания индивида, возникающее таким образом тождество дает формальную основу для решения проблемы, которая получила название «принципа Юма», поскольку в этом случае истинностное суждение «Бытие есть ничто» равно ценностному суждению «Ничто есть бытие». Если с этой точки зрения сравнивать гегелевскую пару «бытие и ничто» с кантовскими абстрактнейшими понятиями «нечто и ничто», в поле действия которых такой переход невозможен, то позиция Гегеля несомненно выглядит выигрышной.

Общий вывод может быть следующим: выявление и анализ Кантом и Гегелем такого понятия как ничто сделало возможным не только абстрактное представление, но и глубинное осмысление фундаментальных противоречий

самосознания как отдельного человека, так и рефлексию являющегося духа. Рассмотрение ничто было необходимым составным элементом в понимании той формы самостоятельности индивидуального самосознания, которая формировалась в западной Европе в период после Великой французской революции. Можно даже сказать, что проблема ничто была решена в том смысле, что была раскрыта роль этого концепта во взаимосвязи деятельности индивида и процедур воспроизводства духовности как формы интериндивидуального самосознания или, другими словами, саморазвивающегося духа.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Düsing 2010 — *Düsing K. Ontology and Dialectic in Hegels Thought // The Dimensions of Hegels Dialectic / Ed. by Nectarios G. Limnatis. New York: Continuum, 2010. P. 97–122.*
- Henrich 1971 — *Henrich D. Anfang und Methode der Logik // Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 73–94.*
- Jarczyk 1980 — *Jarczyk G. Système et liberté dans la logique de Hegel. Paris: Aubier, 1980.*
- Longuenesse 2007 — *Longuenesse B. Hegel's Critique of Metaphysics Cambridge. New York: University Press, 2007.*
- Rosen 1974 — *Rosen S. Hegel. An introduction to the science of wisdom. London: Yale University Press, 1974.*
- Rothhaar 1999 — *Rothhaar M. Metaphysik und Negativität Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der «Wissenschaft der Logik». [Dissertation. Universität Tübingen, 1999].*
- Wolff 1981 — *Wolff M. Der Begriff der Widerspruch. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Königstein: Hain, 1981.*
- Арьес 1992 — *Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.*
- Вольф 1987 — *Вольф М. К вопросу о гегелевском учении о противоречии // Философия Гегеля. Проблемы диалектики. М., 1987. С.145–165.*
- Гегель 1929 — *Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 1. М., 1929.*
- Гегель 1935 — *Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 11. М., 1935.*
- Гегель 1956 — *Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 3. М., 1956.*
- Гегель 1959 — *Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4. М., 1959.*

- Гегель 1970 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970.
- Гегель 1971а — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971.
- Гегель 1971б — *Гегель Г. В. Ф.* Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 5–209.
- Гегель 1977 — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии религии. Часть вторая и третья // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 5–333.
- Гулыга 1984 — *Гулыга А. В.* Шеллинг. М., 1984.
- Кант 1964а — *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 79–123.
- Кант 1964б — *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964.
- Кант 1966 — *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 177–255.
- Кожев 2010 — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля: Лекции по *Феноменологии духа*, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Подборка и публикация Р. Кено. СПб., 2010.
- Лейбниц 1984 — *Лейбниц Г. В.* Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 632–640.
- Протопопов 2013 — *Протопопов И. А.* Негативность как единство противоположностей у Гегеля и понятие ничто в философии Канта // Научная сессия ГУАП. Т. III. Гуманитарные науки: Сборник докладов 8–12 апреля 2013 г. СПб., 2013. С. 92–96.
- Сартр 2000 — *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- Тимофеев 2000 — *Тимофеев А. И.* Исследование оснований бытия человека в классической немецкой философии. СПб., 2000.
- Фихте 1993 — *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 65–337.
- Шеллинг 1987 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 227–489.
- Шеллинг 1987 — *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новейшей философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 387–560.