

客体是直接的存在，由于在它里面差别是已当作被扬弃了的，所以客体对差别来说，是漠不相关的。此外客体本身又是一全体，同时因为这种同一性仅是它的各环节之潜在的同，所以对于客体的直接的统一说来，它同样是漠不相干的。它于是便分裂为许多有差别的事物，其中每一事物本身又是一全体。因此客体就是杂多事物的完全独立性、与有差别的杂多事物同样地完全无独立性之间的绝对矛盾。

(说明)“绝对是客体”这一界说可说是最明确地包含在莱布尼茨的“单子”论中，每一单子都是一客体，但它是一个潜在地表象着世界的客体，甚至是世界表象的全体。在单子的简单统一性里，一切的差别只是观念性的，非自身独立的东西，没有任何东西从外面进入单子里面。单子就是整个概念的本身，其差别所在只取决于这概念自己较大或较小的发展。这个简单的全体同样分裂为无穷复多的差别体，从而每一差别体都是一独立的单子。在单子中之单子和它们内在发展的预定的谐和里，这些实体又同样归结为非自身独立性和观念性。所以莱布尼茨的哲学代表完全发展了的矛盾。

附释一：如果认绝对(上帝)为客体，并且停止在那里，那么正如新近费希特所正确地强调的那样，这种看法一般地代表了迷信和奴隶式的恐惧的观点。无疑地上帝是客体，并且甚至可说是绝对的客体，与这客体比起来，我们特殊的主观的意见和意志，是没有真理和没有效力的。但即使作为绝对的客体，上帝也并不是当作一个黑暗的与主观性相对立的敌对的力量而毋宁是包含着主观性在内作为他自身的主要环节。这个道理基督教的教义表示得最明白，如说：上帝愿意所有的人皆得救，上帝愿意所有的人皆有幸福。人之得救，人之有福，这是由于人能达到与上帝合一的意识，于是上帝对人便停止其为外在的单纯的客体，因而不再是一畏惧和恐怖的对象，特别是如象神对于罗马人的宗教意识那样。再则，在基督教里上帝又被理解为“爱”，而且上帝启示其自身于他的儿子里，他的儿子与他为一，这样，上帝，即作为个别的人启示其自身给人类，由此人类就获得解救。这就无异于宣称，客观性与主观性的对立便自在地被克服了。至于如何去分享这种解救，如何放弃我们直接的主观性(摆脱掉那旧的亚当)，并证悟到上帝即是我们真实的本质的自我，那就是我们自己的事情了。

正如宗教和宗教崇拜在于克服主观性与客观性的对立，同样科学，特别是哲学，除了通过思维以克服这种对立之外，没有别的任务。认识的目的一般就在于排除那与我们对立的客观世界的生疏性，如人们所常说的那样，使我们居于世界有如回到老家之感。这就无异于说，把客观的世界导回到概念，——概念就是我们最内在的自我。从这一番讨论里也可懂得，认主观性和客观性为一种僵硬的抽象的对立，是如何地错误了。两者完全是辩证的。概念最初只是主观的，无须借助于外在的物质或材料，按照它自身的活动，就可以向前进展以客观化其自身。同样，客体也并不是死板的、没有变动过程的。反之，它的过程即在于证实它自身同时是主观的，这种过程形成了向理念进展。任何人由于不明白主观性和客观性两范畴(的辩证关系)，想要抽象地坚执着这两个范畴，他就会不自觉地猝然发现这些抽象的范畴会从他的手指间溜走，而他所说的话恰好会是他想要说的话的反面。

附释二：客观性包含有机械性、化学性和目的性三个形式。机械性的客体就是直接的无差别的(indifferent)客体。

诚然，机械的物体包含有差别，不过这些机械物体的差别彼此是漠不相干的(gleichgültig)，而它们的联系也只是外在的。反之，到了化学性的阶段，客体本质上表现出差别，即客体之所以如此，只是由于他们彼此的关系，而这种差别构成它们的质。客观性的第三形式，目的的关系，这是机械性和化学性的统一。目的，也如机械的客体那样，是一个自成其结的全体。但又被从化学性中展开出来的质的差别的原则所丰富了，这样，目的便使它自身与和它对立的客体相联系了。所以目的的实现就形成了到理念的过渡。

客体 (1) 在它的直接性里只是潜在的概念，客体最初总是把概念看成是外在于它的主观的东西，客体的一切规定性也是外在地被设定起来的東西。因此作为许多差别事物的统一，客体是一个凑合起来的東西，是一个聚集体。它对于别的事物的作用仍然只是外在的关系。——这就是形式的机械性。这些客体虽然保持在这种外在关系和无独立性里，但仍然同样是独立的、彼此外在地互相抵抗着。

(说明) 压力和冲力就是机械关系的例子。又如由死记得来的知识也可说是机械的，因为死记着的那些字眼对于我们没有意义，而是外在于感官、表象和思维的。而且这些字眼的本身也同样是外在的，一串没有意义的文字之连属在一起。

行为及宗教上的虔诚也同样是机械的：如果一个人的行为、宗教信仰等等纯是为仪式的法规或由一个良心的顾问所规定的，如果他所做的事，他自己的精神和意志都不贯注在他的行为里，那末这些行为对于他便是外在的，也就是机械的。

附释：机械性，客观性的第一个形式，又是一个在观察客观世界时首先呈现其自身于反思里，并常常停留在反思里的范畴。但机械性却是一肤浅的、思想贫乏的观察方式，既不能使我们透彻了解自然，更不能使我们透彻了解精神世界。

在自然里，只有那完全抽象的惰性的物质才受机械定律的支配。反之，凡是叫做狭义的物理的现象和过程（例如光、热、磁、电等现象），便不是单纯的机械的方式（即压力、冲力、各部件的机械替换等等）所能解释的。把机械的范畴转用到有机的自然里，将更显得不充分，因为这里的问题是要理解有机自然界的特殊性质，如植物的生长、营养或者甚至是动物的感觉。我们必须认为这是近代自然研究的一个本质的以至主要的缺陷：即本当用与单纯机械性范畴不同的较高的范畴去理解之时，却仍然固执地坚持着单纯用机械的范畴去解释，不顾这些机械范畴与朴素的直观所提供的情况相矛盾，因而阻碍了对于自然获得正确知识的道路。即以探讨精神世界的各种形态而论，机械观的应用也常常超出了它应有的范围。试举一例，譬如说，人是由灵魂和肉体所构成。在这句话里，灵魂和肉体好似两个各个自存之物，它们之间只有一种外在的联系。同样的机械看法，将灵魂认作仅仅是一堆彼此各个独立自存的力量和性能，彼此并列在一起的复合体。

所以一方面我们必须坚决地拒绝机械的考察方式，因为它走上来，冒充为代替了概念性认识的地位，并将机械性当作绝对范畴。但另一方面我们又须明白承认机械性具有一种普遍逻辑范畴的权利和意义。因此也不可将机械性仅仅限制在它由之得名的自然领域之内。譬如，即使我们越出机械学（力学）固有的范围，而在物理学和生理学里着眼于机械的活动（如重力、杠杆等类的作用），亦未始不可。但我们却不可忽视一点，即在这些范围之内，机械定律已不复是决定性的东西，而只是居于从属的地位。说到这里，还有一点须得指出，即在自然界里，当较高级的或有机的功能的正常作用遭受任何方式的扰乱或妨碍时，则原来处于从属地位的机械性便会立即占优势。譬如，一个胃弱的人只消吃少量的食物，胃里就会感得一种压力，而别的消化机能健全的人即使吃一样多的食物，却不会感到什么压力。同样，身体健康情况不佳的人，也会普遍地感到四肢沉重。

即在精神世界内，机械性也有它的地位，不过仅仅具有从属的地位罢了。人们很正确地说到机械的记忆，以及各式各样的机械行动如机械的读书，机械的写字，机械的玩弄乐平等。特别就记忆而论，机械式的活动可以说是属于它的本质。忽视了这一事实，对于青年人的教育常引起很不良的后果，这是由于近代教育家过分热心于理智的自由发展，而忘却了机械的记忆有时也有其必需。如果一个人纯粹依据机械定律去解释记忆的性质，并径直应用机械定律去研究灵魂，那么，他将会是一个笨拙的心理学家。记忆的机械之处仅在于用纯全外在的联系以认识某些记号、声调等等，而且即在这联系里重现所记忆的东西，而无须注意到所记着的这些东西的意义和内在联系。要想认识这种机械记忆的情形，并不需要进一步去研究力学，况且力学的研究对于心理学本身也不能有什么推进。

客体之所以有忍受外力支配的那种“非独立性”，（依上节所说）只是由于它有了独立性。客体既然被设定为潜在的概念，则它的诸规定中的一个规定（如独立性）决不能扬弃其自身于它的对方（非独立性）里，反之，客体由于否定它自身（即由于它的非独立性），就会与它自身相结合，所以它才是独立的。同时客体区别于它的外在性，并在它的独立性里否定了这种外在性，所以客体就是这种和它自身的否定的统一性，中心性，主观性。这样一来，客体自身便指向着并联系着外在事物了。但这种外在事物也同样是一自身中心，同样只与别的中心相联系，它的中心也同样在别的事物之中。这就是（2）有差别的（Differenter）机械性（可用引力、意欲、社交本能等等为例）。

§ 197

上面所说这种关系的充分发展便形成一种“推论”（Schluss）。

在这种推论里，内在的否定性，作为一个客体（抽象的中心）的中心个体性，通过一个中项与一些作为另一极端的非独立的客体相联系，而这中项结合起这些客体的中心性和非独立性于自身内，而成为一相对的中心。这就是（3）绝对的机械性。

§ 198

刚才所提到的推论（个体——特殊——普遍）是三重推论的结合。那些非独立的客体的不真实的个体性，亦即在形式的机械性阶段所特有的客体，由于它的非独立性，也同样是普遍性，不过只是外在的普遍性罢了。因此这些客体也是绝对中心和相对中心之间的中项（其推论的形式为：普遍——

个体——特殊）；因为由于没有独立性，这两者才彼此分离并形成两极端，而同时又彼此互相联系。同样，绝对中心性作为实体性的普遍物（例如长久保持同一性的重力），并且作为纯粹的否定性，同样包括有个体性在内，就是相对的中心和无独立性的客体间的中介，其推论形式为：特殊——普遍——

个体。就它的内在的个体性来说，它同样主要地是一个分离的力量，正如就它的普遍性来说，它又是同一东西的结合体和宁静的自在存在。

有如太阳系那样，又如在实践的范围内的国家也是具有三个推论的体系：（1）个别的人（个人）通过他的特殊性（如物质的和精神的需要等等的进一步发展，就产生公民社会）与普遍体（社会、法律、权利、政府）相结合。（2）意志或个人的行动是起中介作用的东西，它使得在社会、法律等方面种种需要得到满足，并使得社会和法律等等得到满足和实现。（3）但普遍体（国家、政府、法律）乃是一个实体性的中项，在这个中项内，个人和他的需要的满足享有并获得充分的实现、中介和维持。三一式中的每一规定，由于中介作用而和别的两极端结合在一起，同时也就自己和自己结合起来，并产生自己，而这种自我产生即是自我保存。——

只有明了这种结合的本性，明了同样的三项的三一式的推论，一个全体在它的有机结构中才可得到真正的理解。

§ 199

客体在绝对机械性里所具有的实际存在的直接性也就自在地被否定了。这是由于它们的独立性通过它们彼此的关系，也就是通过它们的无独立性的中介过程而被否定了。所以我们必须设定客体在它的实际存在里与它的对方是有差别的，或者说（有亲和力的，有倾向的）。

§ 200

有差别的〔或有倾向的〕客体具有一种内在的构成它的本性的规定性。根据这种规定性，它就具有了它的实际存在。但是作为概念的设定起来的全体性，客体就是它的这种全体性与它的实际存在的规定性之间的矛盾。因此客体不断地努力去扬弃这矛盾，并使它的特定存在符合于它的概念。

附释：化学性是客观性的一个范畴，这范畴通常并未得到特殊的注重，而且大体上都被合并到机械性里一起来了解，并且在机械关系的共同名称之下，经常被提出来以与目的性相对立。其所以有这种看法，是因为机械性与化学性至少彼此有一共同之点，即它们首先只是自在地实存着的概念，反之，目的便被看成是自为地实存着的概念。这诚然不错，不过机械性与化学性彼此之间也有很确定地不同之处：机械式的客体本来只是彼此互不相干的自身关系，与此相反，化学性的客体则显得完全与他物相联系。无疑地，即，当机械性发展其自身时，已经出现了与他物的联系。但机械性的客体彼此之间的联系，最初只是一种外在的联系，所以那些彼此相联系的机械式的客体尚保留着独立的假象。譬如，在自然界里，形成我们太阳系的不同的星球彼此处于运动的关系中，由于运动而显示出它们彼此间有联系。运动作为空间和时间的统一，然而只是完全外在的和抽象的关系。因此看起来就好像这些彼此处于外在关系的星球，即使脱离了它们之间的这种相互关系，也可以保持它们的原状似的。反之，化学性却与此大不相同。化学上有差别的〔有倾向的〕对象其所以如此，显然是仅由于它们有差别性〔或倾向性〕。因此化学性的客体即是使彼此相互联系，各自完整的绝对动力。

§ 201

因此化学过程的产物就是潜在于两个紧张的极端中的中和性的东西。概念或具体的普遍性，通过诸客体的差别性〔或倾向性〕、特殊性，便与个体性〔即化合的产物〕相结合，但在这一过程中正是它与它自身相结合。同样，在这种过程里也包含有别的推论〔或结合的方式〕。作为活动的个体性以及具体的普遍性，均同样是起中介作用的东西。具体普遍性即是两个紧张的极端的本质，这本质在化合的产物里达到它的特定存在。

§ 202

化学性作为客观性的反思式的关系，不仅须以客体之有差别的〔或并非漠不相关的〕本性为前提，同时又须以这些客体之直接的独立性为前提。化学的过程即是从这一形式到另一形式变来变去的过程，而这些形式仍然是彼此外在的。——在中和的产物里，那两极端所保有的彼此不同的确定特质便被扬弃了。这产物虽说符合概念，但因为它沉陷在原来的直接性里，便没有分化作用的诱导原则存在于其中。因此这中和物仍是分解开的。但那能分解中和物使它还原到有差别性〔倾向性〕的紧张的两极端，与夫那能使得无差别性的客体彼此有差别性〔亲和力〕和诱导力的判断原则，以及那有紧张性的分解过程，均不存在于最初那种化学过程之内。

附释：化学过程仍然只是一有限的受制约的过程。只有概念本身才是这过程的内在核心，但在化学性的阶段，概念还没有达到它自己本身的实际存在。在中和的产物内化学过程业已消失，而那诱导的原因却落在这过程的外面。

§ 203

将有差别〔有倾向性〕的东西归结为中和的东西的过程和将无差别的东西或中和的东西予以分化的过程中，好象每一个过程让它们〔有差别的、无差别的或中和的东西〕显得彼此各自独立，互不相干似的。但是由于这两个过程的外在性〔即缺乏内在联系〕，

在向产物过渡的过程中，却表现了它们的有限性，因为在过渡为产物的过程中，它们（的自在自为性）就被扬弃了。另一方面这过程表示那有差别（有倾向）的客体作为假定在先的直接性，乃是不真实的。——通过对作为客体的概念所陷入的外在性和直接性的否定，于是概念便得到解放，回复其独立性，并且超出其外在性和直接性，因而被设定为目的了。

附释：由化学性到目的关系的过渡，即包含在化学过程的两个形式的彼此相互的扬弃里。由于这样产生的结果，就是那原来仅潜在于机械性和化学性中的概念便得到了解放。

由于这样而达到独立实存着的概念，便是目的。

(c) 目的性 (Die Teleologie)

§ 204

目的是由于否定了直接的客观性而达到自由实存的自为存在着的概念。目的是被规定为主观的。因为它对于客观性的否定最初也只是抽象的，因此它与客观性最初仍只是处于对立的地位。但它的这种主观的性质与概念的全体性比较起来，却只是片面的，并且是为它自身的，因为就目的本身而言，一切片面的特性，均设定为被扬弃在它自身里面。所以那假定在先的客体对于目的也只是一种观念性的自在的不实的东西。目的虽说有它的自身同一性与它所包含的否定性和与客体相对立之间的矛盾，但它自身即是一种扬弃或主动的力量，它能够否定这种对立而赢得它与它自己的统一，这就是目的的实现。在这个过程中里，目的转入它的主观性的对方，而客观化它自己，进而扬弃主客观的差别，只是自己保持自己，自己与自己相结合。

（说明）目的这一概念一方面固然是多余的，但另一方面也很正当地被称为理性的概念，以与知性的抽象普遍相对立。

抽象的普遍仅形式上概括了特殊，但并不以特殊为它的内在性质。（而作为目的的概念却包含特殊性，亦即主观性，因而包含更进一步的差别在自身之内，作为它自己固有的性质。）——再则，关于作为目的因的目的与单纯的致动因，亦即通常所谓原因的区别，却极为重要。原因属于那尚未揭示出来的盲目必然性。因此原因便会过渡到它的对方，从而失掉其原来的原始性而成为设定的存在，且须依赖它的对方。

只有就其潜在性来说或就我们看来，才可说原因唯有在效果里才成为原因，才回复它的自己。反之，目的便被设定为包含它的规定性或还表现在那里作为它的异在，即效果在它本身之内。目的既包含效果在自身内，因此在效果里目的并没有过渡到外面，而是仍然保持其自身，这就是说，目的仅通过效果而实现其自身，而且它在终点里和它在起点或原始性里是一样的。由于目的有了这种自我保持性，所以它才是真正的原始的东西。——我们须从思辩的观点来理解目的，须将目的理解为概念，这概念在它自己的各种规定的统一性和观念性里包含有判断或否定，包含有主观与客观的对立，并且也同样是对这种否定和对立的扬弃。

一提到目的，我们必不可立即想到或仅仅想到那单纯存在于意识之内的、以（主观）观念的形式出现的一种规定。康德提出了内在的目的性之说，他曾经唤醒了人们对于一般的理念，特别是生命的理念的新认识。亚里士多德对于生命的界说也已包含有内在目的的观念，他因此远远超出了近代人所持的只是有限的外在的目的性那种的目的论了。

人们的需要和意欲可说是目的的最切近例子。它们是人的机体内：感觉到的矛盾，这矛盾发生于有生命的主体本身的内部，并引起一种否定性的活动，去对这种还是单纯的主观性的否定性（或矛盾）加以否定。需要和意欲的满足恢复了主观与客观之间的和平。因为那客观的事物，只要这矛盾尚存在，或只要这意欲尚未满足，虽仍站在对方或外面，但通过与主观性相结合，便同样会扬其它的片面性。对那些大谈有限事物以及主观事物和客观事物的固定性和不可克服性的人来说，每一个意欲的活动都可以提供相反的例证。意欲可以说是一种确信，即确信主观性同客观事物一样，也并不仅仅是片面的，没有真理的。意欲复进一步充分实现了这种确信；因为意欲的活动使得对这种片面的有

限性的扬弃，并使得对主观的就仅仅是并永远是主观的，客观的就仅仅是并永远是客观的这种对立的扬弃，能成为事实。

说到目的的活动，有一层还须注意，即在表示目的活动的推论里，目的通过实现的手段作为中介与其自身相结合，而主要的特点则是对两极端的否定。这种否定性即是刚才所提到的否定性，它一方面否定了表现在目的里的直接的主观性，另一方面否定了表现在手段里或作为前提的客体里的直接的客观性。这种否定性与下述的精神所运用的否定性是一样的：即当精神提高到神性时，它一方面超出（否定）了世界的偶然事物，一方面超出（否定）了它自身的主观性。用知性推论的形式去证明上帝存在，便忽视并丢掉了对于这种精神提高的阐述（如在导言里和 § 192 里所提到的），亦即忽视并丢掉了这种精神提高性质的推论和否定。

§ 205

直接的目的关系最初只是一种外在的合目的性，在这个阶段里，概念与那假定在先的客体是对立的。因此目的是有限的，一方面由于它的内容（是主观的），一方面由于有一个现成的当前的客体作为它（目的）实现的材料或外在条件。在这种情形下，它的自身决定性只是形式的。直接性的目的还有一个特点，即它的特殊性或内容（即目的的主观性是作为形式规定而出现的）是反思自己的，因而它的内容表现出异于它的形式的全体，异于它的潜在的主观性，或概念。这种差异构成目的自身内的有限性。这样，目的的内容便是受限制的、偶然的、给予的、正如目的的客体是特殊的、现成的。

附释：一说到目的，一般人心目中总以为只是指外在的合目的性而言。依这种看法，事物不具有自身的使命，只是被使用或被利用来作为工具，或实现一个在自身以外的目的。

这就是一般的实用的观点。这种观点前些时候即在科学范围内，也曾占很重要的地位，但后来却得到应得的轻视，因为大家看出了实用的观点不足以达到对于事物本性的真切识见。无疑地，有限的事物正当地应被看成非究竟的，指向于超出自身以外的。但同时须知，有限事物的否定性就是它们自己的辩证法，为了认识事物的内在辩证法，人们首先必须注意它们的积极的内容。目的论的看法常基于一种善意的兴趣，想要揭示出上帝的智慧特别启示于自然中。但必须指出，即这种寻求目的的方式，将事物作为达到目的的工具的看法，不能使我们超出有限界，而且容易陷于贫乏琐碎的反思。譬如，我们仅从葡萄树对于人们熟知的用处的观点来研究葡萄树，而且又去考察一种其皮可制软木塞的橡树，并研究这树譬如何可以剥下来作为木塞以封酒瓶。过去曾有不少的书是根据这样的作风写成的。很容易看出，这种办法既不能增进宗教的真正兴趣，也不能增进科学的真正兴趣。外在的目的性直接站在理念的门前，但仅站在门前或门外总是很不够的。

§ 206

目的的关系是一推论（或三段式的统一体）。在这推论或统一体内，主观的目的通过一个中项与一外在于它的客观性相结合。这中项就是两者的统一：一方面是合目的性的活动，一方面是被设定为直接从属于目的的客观性，即工具。

附释：由目的到理念的发展须经历三个阶段：第一、主观的目的；第二、正在完成过程中的目的；第三、已完成的目的。首先，我们得到主观的目的，主观目的，作为自为存在着的概念，其本身就是概念的各环节的全体。其中第一环节就是一个自身同一的普遍性，就好象那中和性的最初的水一样，这里面包含着一切，但是还没有任何东西区分开来。第二环节为这种普遍体的特殊化，通过这种特殊化过程，它就有了特定的内容了。当这特定的内容由于普遍体的活动过程而得到确立时，这普遍体便通过这种过程而回归到它自己，并且自己和它自己相结合。因此当我们提出一个目的在前面时，我们又说，我们决定要做某件事，我们从而首先好象把我们看成是开阔的，我们可以接受这一

规定或那一规定。同样，我们有时进一步说，我们决心要作某件事，这意思是说，主体从它单纯自为存在着的内在性向前走出来，要与那在外的与他对立的客观性打交道。于是就形成了由单纯的主观目的到那转向外面的合目的的活动的进展。

§ 207

(1) 主观目的是一推论（或三段式的统一体），在这推论里，普遍性的概念通过特殊性与个体性获得这样的结合，使得具有自我决定力的个体性成为一个能下判断的主体。这就是说，个体性于下判断时不仅特殊化那尚无确定性的普遍概念，使之具有确定的内容，而且建立起主观性与客观性的对立，同时它自己又返回到它自己。因为它分析出，那同客观性对立的主观的概念与那自身结合一起的全体比较起来是有缺陷的，因此它自身同时要转向外面。

§ 208

(2) 这种转向外面的活动就是个体性。因为个体性在主观目的阶段与特殊性是同一的，在特殊性以及它的内容之内，也包括有外在的客观性。这转向外面的活动是这样的个体性，它首先直接指向客体，把捉住客体，把它作为自己的工具。概念就是这种直接的力量（Macht），因为概念是和它自身同一的否定性，在这种否定性里，客体的存在仅仅完全是观念性的。——于是整个中项成为概念的这种内在的活动力量。由于具有这种活动力量，客体才作为工具，直接与概念相结合，并从属于概念的活动力量。

（说明）在有限的合目的性里，中项分裂为两个彼此外在的环节，即（a）活动与（b）那用作工具的客体。目的作为力量与那客体相联系，和对象之受到目的的支配是一种直接的过程（对象受目的支配即是整个推论中的第一前提），因为只要在这阶段的概念或目的性里，客体只是一种自为存在的观念性，它的本身就是被设定为不实的东西。这种关系或第一前提本身成为中项，这中项同时即是推论自己，因而目的通过它包含在其中并起主导作用的这种关系、它的活动便同客观性结合起来。

附释：目的的贯彻，即是在中介方式下实现目的。但是目的的直接实现也有同样需要。目的直接地抓住客体，因为目的就是支配客体的力量，因为在目的里即包含有特殊性，而在特殊性里又包含有客观性。——有生命的存在具有一个肉体，灵魂控制住肉体，并直接客观化其自身于肉体内。为了使它的肉体成为它的工具，人的灵魂有许多工作可做。人似乎首先就须占领或控制住他的肉体，从而他的肉体才可作为他的灵魂的工具。

§ 209

(3) 目的性的活动和它的工具仍然是指向外面的，因为目的仍然还没有与客体达到同一，因此它还必须利用客体为工具以求达到目的。工具作为客体在这第二前提里是与三段式中的另一极端，即假定在先的客观性、材料有了直接的联系。这种联系就是现在能服务于目的的机械性和化学性的范围，这个目的就是它们两者的真理性和自由的概念。这样，那作为支配机械和化学过程的力量主观目的，在这些过程里让客观事物彼此互相消耗，互相扬弃，而它却超脱其自身于它们之外，但同时又保存其自身于它们之内。

这就是理性的机巧（die List der Vernunft）。

附释：理性是有机巧的，同时也是有威力的。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的目的，而他（上帝）的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的。

§ 210

实现了的目的因此即是主观性和客观性的确立了的统一。但这种统一的主要的特性是：主观性和客观性只是按照它们的片面性而被中和、被扬弃。但客观性却以目的为它的自由概念，为高于它自身的力量，因而屈服于目的并遵循目的。目的则保持其自身，反对客观事物并在客观事物之内。因为除了目的是片面的主观性，或特殊性外，它又是具体的普遍性，是主客两面之潜在的一。这种具体的普遍性，作为简单的自身返回，是通过了推论的三项及其运动，而仍能保持它自身同一性的内容。

§ 211

但在有限的目的性里，甚至业已达到了的目的，本身也仍然是如此残缺不完的东西，正象它是中项和起始的目的那样。在这里我们所得到的，仅是一种从外面提出的、强加在那现成的材料之上的形式，这种形式由于目的的内容受到限制，也同样是一种偶然性的规定。因此那达到了的目的只是一个客体，这客体又成为达到别的目的的手段或材料，如此递进，以至无穷。

§ 212

〔有限目的的活动，就其仅为主观性和客观性的相对的全体而言，又陷于无穷的递进，由于这种活动即是一种矛盾，它使它在活动过程里所扬弃的主客对立，又重新产生出来。〕但在目的实现的本身所产生的结果是：片面的主观性和那当前的客观独立性与主观性相对立的假象，都同样被扬弃了。在把握工具的过程中，概念建立起自身为客体的自在存在着的本质。在机械和化学的过程中，客体的独立性业已自在地消逝了。而且在它们受目的支配的发展过程中，它们的独立性的假象，或对概念的否定性也被扬弃了。但就那实现了的目的仅仅被规定为手段或材料的事实看来，则这目的所追求的客体，立刻就被设定为一个本身不实的，只是观念性的东西。

这样一来，形式与内容的对立也随之而消失了。当目的由于扬其它的形式规定〔的片面性〕而与它自身相结合时，它那自身同一的形式因之便成为有内容的了，所以那作为形式自身活动力量的概念，仅以它自身为内容。通过这种过程，目的这一概念的性质一般便确立起来了，主观性与客观性的自在存在着的统一，现在就被设定为自在存在着的统一了。这就是理念。

附释：目的的有限性在于当实现目的时，那被利用来作为手段的材料，只是外在地从属于目的的实现，成为遵循目的的工具。但事实上客体就是潜在的概念，当概念作为目的，实现其自身于客体时，这也不过是客体自身的内在性质的显现罢了。这样看来，客观性好象只是一个外壳，这里面却隐藏着概念。在有限事物的范围内，我们不能看见或体察出，目的是真正达到了的。无限目的的实现这一看法的好处只在于去掉一种错觉：即人们总以为目的好象老没有实现似的。善，绝对的善，永恒地在世界上完成其自身，其结果是，善或至善用不着等待我们去实现它，它就已经自在并自为地在世界上实现其自身了。我们总是生活在这种错觉中，但这错觉同时也是一种推进力量，而我们对这世界的兴趣即建筑在这种力量上面。理念在它发展的过程里，自己造成这种错觉，并建立一个对立者以反对之，但理念的行动却在于扬弃这种错觉。只有由于这种错误，真理才会出现。而且在这一事实里面复包含有真理与错误，无限性与有限性的和解。扬弃了的错误或异在，本身即是达到真理的一个必然的环节，因为真理作为真理，只是由于它自身造成它自己的结果。



