

Георг Гегель

Философия права

Предисловие автора

Непосредственным побуждением к изданию этого очерка является потребность дать в руки моих слушателей пособие к лекциям по *философии права*, которые я читаю по обязанности своей службы. Этот учебник представляет собою более пространное, и в особенности, более систематическое развитие тех же самых основных понятий, которые уже содержатся в «Энциклопедии философских наук», изданной мною (Гейдельберг, 1817) в качестве пособия ко всем вообще моим лекциям.

Но то обстоятельство, что этот очерк появится в печати и таким образом будет читаться также и широкой публикой, побуждает меня кое-где подробно развить *примечания*, имеющие ближайшим образом своей целью кратко отметить родственные или противоположные воззрения, наметить дальнейшие выводы и т. п. Эти краткие разъяснения должны найти свое надлежащее место в лекциях, но, имея в виду новый состав читателей, я счел нужным развить эти указания уже здесь, чтобы в том или другом случае делать более ясным

абстрактное содержание текста и уделять больше внимания широко распространенным в настоящее время представлениям. Таким образом, получилось много примечаний, более пространных, чем этого требуют цель и стиль компендия. Однако компендий в настоящем смысле имеет своим предметом круг знаний, рассматриваемый как нечто уже завершённое, и особенность такого компендия состоит в том, что он, за исключением разве кое-где даваемых добавлений, представляет собою главным образом собрание и систематизацию существенных моментов того содержания, которое известно и общепризнано, а форма такого компендия точно так же следует давно уже установленным правилам и манере изложения. От философского очерка читатели не ожидают этого покроя, хотя бы уже потому что, по их представлениям, даваемое философией есть нечто, чему суждено жить лишь в продолжение одной ночи, подобно ткани Пенелопы, которую она должна была ежедневно начинать снова.

Этот очерк во всяком случае отличается от обычного типа компендия прежде всего своим методом, который в нем играет руководящую роль. А существенное отличие философского способа перехода от одного вопроса к другому и научного доказательства, этого вообще спекулятивного способа познания, от других способов познания

является предпосылкой, из которой мы здесь исходим. Лишь уразумение необходимости такого различия дает возможность вырвать философию из того состояния позорного упадка, в которое она в наше время погрузилась. Некоторые философы поняли, правда, или, пожалуй, больше почувствовали, чем поняли, что для спекулятивной науки недостаточно форм и правил прежней логики — дефиниций, делений и умозаключений, представляющих собою правила рассудочного познания; они тогда отбросили эти правила, в которых видели лишь путы, чтобы по произволу говорить от сердца, от фантазии, от случайного созерцания. А так как и в этих высказываниях все же должны получить место размышление и соотношения мыслей, то они бессознательно продолжают следовать презируемому ими методу наиобыкновеннейшего умозаключения и рассуждения. — Природу спекулятивного знания я подробно выяснил в моей «Науке логики»; в данном очерке я поэтому лишь кое-где вставляю поясняющее замечание о процессе и методе. Нужно однако сказать что, ввиду конкретного и столь многообразного в себе (*in sich*) характера излагаемого предмета, мы не старались повсюду, в каждой подробности, показывать и подчеркивать логические переходы. Отчасти мы это могли признать излишним, так как предполагаем у

читателя знакомство с научным методом; отчасти же читателю и без того бросится в глаза, что как все произведение в целом, так и разработка его частей имеют своим основанием дух логики. И я хотел бы также, чтобы это произведение рассматривалось и обсуждалось преимущественно с этой стороны. Ибо целью наших стремлений в этом сочинении является *наука*, а в науке содержание связано с *формой*.

Часто приходится, правда, слышать от тех, которые видимо серьезнейшим образом относятся к науке, что форма есть нечто внешнее и для предмета изучения безразличное, что важен лишь последний. Можно далее признать, что задачей писателя, и в особенности автора философских произведений, является открытие *истин*, высказывание *истин*, распространение *истин* и правильных понятий. Если обратим внимание на то, как эта задача обыкновенно на самом деле выполняется, то мы убедимся, что, с одной стороны, все снова и снова заводится старая волынка и предлагается всем ее слушать¹, —

¹ В тексте denselben alten Kohl immer wieder aufkochen (все снова и снова варят старую капусту). Здесь непереводаемая игра слов: Kohl по-немецки значит капуста и чепуха. Мы даем соответствующий парафраз. *Перев.*

занятие, за которым можно, пожалуй, признать некоторую заслугу в деле воспитания и пробуждения душ, хотя мы можем в то же время рассматривать его скорее как совершенно излишние хлопоты — «ибо у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». В особенности приходится часто удивляться тону и претензиям, которые при этом обнаруживают, как будто миру недоставало только этих ревностных распространителей истин, как будто старая волынка приносит с собою новые и неслыханные истины, которые мы обязаны приветствовать как раз именно «в наше время». А с другой стороны, мы видим, что то, что одними выдается за истину, вытесняется и отбрасывается в сторону такого же рода истинами, которые проповедуются другими. И если среди этих толкающих и давящих друг друга истин есть кое-что не новое и не старое, а пребывающее, то каким другим способом мы выделим это пребывающее из бесформенно растекающихся размышлений, каким образом отличим и подтвердим его, если не посредством науки .

Да и помимо того *истина о праве, нравственности, государстве столь же стара, сколь и открыто дана в публичных законах, публичной морали и религии, и она всем известна* . В чем же еще нуждается эта истина, поскольку мыслящий дух не удовлетворится обладанием ею

таким наиболее доступным для него образом, как не в том, чтобы ее также поняли и чтобы в содержании уже самом по себе разумном была отыскана разумная форма, дабы это содержание оказалось оправданным перед свободным мышлением, которое не может останавливаться на *данном*, — все равно, будет ли оно дано внешним положительным авторитетом государства, общим согласием людей, или авторитетом внутреннего чувства и сердца и непосредственно одобряющим свидетельством духа, — а берет исходным пунктом себя и именно поэтому требует, чтобы оно знало себя находящимся в интимнейшем единении с истиной?

Позиция непредубежденного человека проста: он с доверчивой убежденностью придерживается публично признанной истины и на этой прочной основе строит свой образ действия и прочное положение в жизни. Против этой простой позиции выдвигают сразу мнимое затруднение: каким-де образом среди бесконечно *различных мнений* можно отличить и выискать то мнение, которое является признанным и имеющим значимость? Смущение по этому поводу можно легко принять за подлинно серьезное отношение к делу. Однако на самом деле те, которые гордятся указанием на это затруднение, не видят из-за деревьев леса, и здесь имеется лишь то затруднение, которое они сами

создают. Больше того: проявляемое ими смущение и выдвигаемое ими затруднение являются скорее доказательством того, что нужно этим людям что-то другое, а не общепризнанное и значимое, не субстанция права и нравственности. Ибо если бы ими поистине руководила забота о ней а не *суетное* стремление к *оригинальничанию* , желание выделяться своими взглядами и образом жизни, то они придерживались бы того, что представляет собою субстанциальную правду, а именно, велений нравственности и государства, и устроили бы соответственно последним свою жизнь. — Дальнейшая, действительная трудность проистекает однако из того, что человек *мыслит* и в мышлении ищет своей свободы и основания нравственности. Но это право, как бы возвышенно, как бы божественно оно ни было, превращается однако в неправду, если признают, что мышление состоит лишь в *отступлении от общепризнанного и значимого* , в умении изобрести для себя нечто *особенное* , и если мышление находит себя свободным лишь постольку, поскольку имело место такое отступление.

Представление, будто свобода мышления и духа доказывается вообще лишь отступлением от публично признанного и даже враждебностью к нему, пустило в наше время наиболее прочные корни по *отношению к государству* , и благодаря

этому странным образом кажется, что философия государства *тоже* имеет преимущественно своей задачей изобрести и дать как раз новую и особенную *теорию*. Видя это представление и сопровождающую его возню можно подумать, что еще не было на свете никакого государства и государственного устройства, и что до сих пор нет такого, а лишь теперь — и это «теперь» все еще продолжается — приходится строить все с самого начала, и нравственный мир только и ждал такого теперешнего придумывания, тщательного вникания и обоснования. Относительно *природы* мы согласны, что философия должна познавать ее *как она есть*, что камень мудрости лежит запрятанным где-то, но это «где-то» находится в самой-же природе, что она *разумна внутри себя* и знание имеет своей задачей исследовать и постигать не ее показывающиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию, и оно должно постигать эту гармонию как ее *имманентный закон* и сущность. Напротив, *нравственный мир*, государство, мир, представляющий собою разум, каким он себя осуществляет в элементе самосознания, не пользуется, по их мнению, счастьем быть тем разумом, который добился в этом элементе силы и господства, утверждается и пребывает в нем.

Нет: духовный универсум предоставлен

случаю и произволу, он *покинут* богом, так что, согласно этому атеизму в области нравственного мира, *истинное* находится вне последнего, а так как все же в нем должен быть также и разум, то истинное вместе с тем есть только проблема. Однако это дает право каждому мыслящему и даже обязывает его тоже пуститься в путь, но не для того, чтобы *искать* философский камень, ибо благодаря философствованию нашего времени мы избавлены от исканий, и никто не сомневается в том, что без всякого труда обладает этим камнем. Разумеется, что те, которые живут в этой действительности государства, и чьи знания и стремления находят в ней свое удовлетворение (а таких — много, и их число даже превышает число тех, которые сознают это, ибо в *сущности* таковы — *все*), по крайней мере те, которые *сознательно* находят удовлетворение в государстве, смеются над этими поисками и уверениями и относятся к ним как к забавной или серьезной, потешной или опасной, но во всяком случае пустой игре. Эта беспокойная возня рефлексии и суетности, так же как и прием, который она встречает, были бы чем-то изолированным, по-своему развивающимся лишь внутри самого себя, если бы благодаря этой возне не делалась предметом презрения и не дискредитировалась бы в глазах многих *философия* вообще. Худший вид презрения заключается в том,

что, как мы уже сказали, каждый убежден, что он без всякой подготовки может разобраться в философии и высказать о ней свое мнение. Никакому другому искусству, никакой другой науке не высказывают эту последнюю степень презрения, не предполагают, что ими обладают уже с самого начала.

И в самом деле то, что новейшая философия с величайшей претенциозностью высказывала о государстве, несомненно давало право каждому, кому только была охота принять участие в обсуждении вопроса, питать уверенность в том, что он сам без всякой подготовки может дать не меньше, чем философы, и этим доставить себе доказательство обладания философией. Да и помимо того, так называющая себя «философия» определенно высказывала тот взгляд, что *сама истина не может быть познана*, а истинным о нравственных предметах, и главным образом о государстве, правительстве и государственном строе, является все то, что каждый извлекает *из своего сердца, своей души и своего вдохновения*. Чего только не преподносили, в особенности юношеству, по этим вопросам? И юношество все слушало. «Возлюбленному своему он открывается во сне» — этот стих применяют к науке, и таким образом, каждый спящий стал причислять себя к возлюбленным Божиим. Разумеется, то, что он

получал во сне понятий, и представляло собою такого сорта дешевый товар. — Вождь этой поверхностности, которая называет себя философствованием, господин Фрис ², не постеснялся в речи, произнесенной им на получившем печальную известность публичном торжестве, дать такое представление о государстве и государственном устройстве: «У народа, среди которого господствовал бы подлинный дух общности, во всякое общественное дело притекала бы *жизнь снизу, из народа*; всякой отдельной отрасли народного образования и служения народу посвящали бы себя *живые общественные союзы, неразрывно объединенные священными узами дружбы*» и т. п. — Вот главный смысл поверхностности: вместо того чтобы класть в основание науки развитие мысли и понятия, она основывает ее на непосредственном восприятии и случайном воображении; вместе с тем она растворяет многообразную внутреннюю расчлененность нравственности, — которая и есть государство, — архитектонику ее разумности, порождающую посредством определенного

² Поверхностность его науки я показал в другом месте. См. «Wissenschaft der Logik» (Нюрнберг, 1812), введение, стр. XVII.

различения сфер публичной жизни и их правомерностей, посредством строгой соразмерности, в которой даны каждая колонна, каждая арка и каждый контрфорс, силу целого из гармонии его членов, — растворяет это завершенное здание в размазне «сердца, дружбы и вдохновения». Подобно тому, как мир вообще, согласно Эпикуру, так и нравственный мир, согласно этим представлениям, разумеется, не предоставлен, но должен быть предоставлен случайности субъективного мнения и произвола. Этим простым домашним средством, — сводящимся к тому, чтобы основывать на *чувстве* то, что представляет собою работу разума и его понимания и, нужно прибавить, работу, совершавшуюся в продолжение многих тысячелетий, — этим простым средством мы, разумеется, избавляемся от всего труда разумного усмотрения и познания, руководимого спекулятивным понятием. У Гете — это хороший авторитет — *Мефистофель* говорит об этом приблизительно (я уже цитировал его в другом месте) следующее:

Verachte nur Verstand
und Wissenschaft,
Des Menschen
allerhöchte Gaben,

So hast dem Teufel
dich ergeben
Und musst zu Grunde
gehn.

(«Отнесись только с презрением к разуму и науке, этим высочайшим дарам человека, — тогда ты предался дьяволу и должен погибнуть»).

Само собою понятно, что это воззрение принимает также образ *благочестия* ; ибо чем только эта затея не пыталась оправдать себя? С помощью благочестия и библии — так ей казалось — она дала себе высшее право относиться с презрением к нравственному порядку и объективности законов. Ибо верно, что также и благочестие свертывает истину, развернутую в мире в органическое царство, превращает ее в более простое эмоциональное созерцание. Однако, поскольку благочестие доброкачественно, оно отказывается от формы чувства, как только оно выходит за пределы внутреннего переживания и вступает в полосу яркого света дня, полосу раскрытия и откровения богатства идеи; оно тогда приносит с собою из своего внутреннего служения богу почитание в себе и для себя сущей истины, стоящей выше субъективной формы чувства, а также приносит с собою и почитание законов.

Можно при этом отметить особую форму

нечистой совести, проявляющуюся в том виде красноречия, которым эта поверхностность важничает; ближайшим образом она сказывается в том, что там, где в этой поверхности более всего *отсутствует дух*, она чаще всего *говорит о духе*; там, где она наиболее мертвенно-суха, она чаще всего употребляет слова: «жизнь», «вести в жизнь»; там, где она проявляет величайшее, свойственное пустому высокомерию себялюбие, она чаще всего употребляет слова: «народ». Но особым, ей свойственным клеймом, которое она носит на своем лбу, является ненависть к закону. Что право и нравственность и подлинный мир права и нравственности постигает себя посредством *мысли*, сообщает себе форму разумности, а именно, всеобщность и определенность, — как раз в этом, в *законе*, то чувство, которое оставило за собою право на произвол, та совесть, которая перемещает правду в область субъективного убеждения, справедливо видит нечто, наиболее враждебное им. Форма правды как *обязанности и закона* ощущается этим чувством как *мертвая, холодная буква*, как оковы; ибо оно не познает в нем самого себя, не познает, следовательно, себя в нем свободным, потому что закон есть разум предмета, и этот разум не позволяет чувству греться у камелька своей собственной, частной обособленности. Закон представляет собою

поэтому, как мы заметили где-то в одном месте этого руководства ³, тот главный лозунг, по которому можно отличать ложных братьев и друзей так называемого народа.

Так как произвольное крючкотворство присвоило себе название «философии» и ему удалось внушить широкой публике мнение, будто такого рода упражнения есть в самом деле философия, то стало почти стыдно говорить философски о природе государства, и нельзя обижаться на порядочных людей, если они начинают выражать нетерпение, как только услышат разговоры о философской науке, о государстве. Еще менее приходится удивляться тому, что правительства, наконец, обратили внимание на подобного рода философствование, так как и помимо этого у нас философия не находится в положении частного искусства, как это было, например, у греков, а существует как официальное занятие, преимущественно или даже единственно как государственная служба. Если правительства выказали такое доверие к своим посвятившим себя этой специальности ученым, что всецело положились на них во всем том, что касается разработки и содержания философии, —

³ См. § 258.

хотя кое-где это было, пожалуй, не столько доверием, сколько равнодушием к самой науке, и ее кафедра была оставлена лишь по традиции (во Франции, по крайней мере, насколько мне известно, кафедры метафизики были действительно упразднены), — то им во многих случаях дурно отплатили за это доверие; относительно же тех случаев, в которых будут склонны усматривать не доверие, а равнодушие, мы должны сказать, что получившийся результат — исчезновение основательного познания — мы можем рассматривать как кару за это равнодушие. На первый взгляд может казаться, что поверхностность лучше всего уживается по крайней мере с внешним порядком и спокойствием, так как она не только не доходит до соприкосновения с субстанцией вещей, но даже не подозревает о ее существовании; против нее, следовательно, казалось бы, нельзя ничего иметь, по крайней мере в полицейском отношении, если отвлечься от того, что государство имеет еще и другие задачи, что оно имеет нужду в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой нужды от науки. Однако поверхностная философия приходит сама собою в отношении нравственности, права и долга вообще к тем принципам, которые и представляют собою поверхностность в этой сфере, а именно к принципам *софистов*, с которыми мы так хорошо

знакомы из сочинений *Платона* , — к принципам, основывающим правое на *субъективных целях и мнениях* , на *субъективном чувстве и частном убеждении* , — а из этих принципов проистекает разрушение как внутренней нравственности и правдивой совести, права и любви в отношениях между частными лицами, так и общественного порядка и государственных законов. Значение, которое такие явления должны приобрести для государства, нельзя отвести ссылкой на звание, которое опиралось бы как раз на оказанное доверие и на авторитет должности, чтобы предъявить таким образом к государству требование не препятствовать тому, что разрушает субстанциальный источник поступков, всеобщие принципы, и даже тому, что прямо выступает против них, как-будто так и должно быть. *Кому бог дает должность* , тому он дает также и ум, — так гласит старая шутовская поговорка, но вряд ли будут серьезно отстаивать ее в наше время.

В том факте, что правительства, благодаря обстоятельствам вспомнили снова о важности характера философствования, нельзя не увидеть момента покровительства и поощрения, в котором со многих других сторон стало, по-видимому, нуждаться занятие философией. Ибо, когда мы видим, что в столь многочисленных сочинениях по положительным наукам и точно также в

религиозно-назидательных произведениях и другой неопределенной литературе не только высказывается то презрение к философии, о котором мы говорили выше, — презрение, проявляющееся в том, что как раз те, которые тут же явно обнаруживают, что они совершенно отстали в культуре мышления и что философия для них нечто совершенно чуждое, не только трактуют ее как нечто такое, с чем они покончили, но и прямо выступают против философии и объявляют ее содержание — *постигающее посредством понятий познание бога* и физической и духовной природы, *познание истины* — нелепым и даже греховным притязанием; когда мы видим, как обвиняют, унижают и осуждают *разум*, еще раз *разум*, и в бесконечных повторениях все снова и снова *разум*; когда мы видим, что нам, по крайней мере, дают понять, как обременительны в значительной части якобы научных работ все же неотвратимые притязания понятия, — когда, говорю я, имеешь перед собою такие явления, то почти приходишь к мысли, что *с этой стороны* традиция не встретила бы уважения и ее не было бы достаточно для того, чтобы обеспечить изучению философии *терпимость* и официальное существование ⁴. — Ходячие в наше время

⁴ Такого рода мысли пришли мне в голову при чтении

декламации и обвинения против философии представляют то странное зрелище, что, с одной стороны, они получают свое оправдание в той поверхностности, до которой унизилась эта наука, и, с другой стороны, сами коренятся в том элементе, против которого столь неблагодарно направлены. Ибо тем, что вышеуказанное, так называемое философствование объявило познание истины глупой затеей, оно, подобно деспотизму *римских* императоров, *уравняло* патрициев и рабов, добродетель и порок, честь и бесчестье; знание и невежество, *нивелировало* все мысли и все предметы, — так что понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем

одного письма Иоганна Мюллера (Werke, Teil VII, 56), где он, говоря о состоянии Рима в 1803 г., когда этот город находился под французским владычеством, пишет, между прочим: «Когда спросили одного профессора, каково положение публичных учебных заведений, он ответил: «On les tolère comme les bordels» (как к публичным домам: их терпят). — Мы иногда можем услышать, как даже рекомендуют заниматься так называемым *учением о разуме*, именно *логикой*, исходя, по-видимому, из убеждения, что либо ее как сухую и бесплодную науку вообще не станут изучать, либо если это иногда и случится, то в ней найдут бессодержательные, следовательно, ничего не дающие и ничему не мешающие формулы, и таким образом рекомендация не принесет ни вреда, ни пользы.

большим, чем мнениями и субъективными убеждениями, и самые преступные принципы в качестве *убеждений* поставлены в один ряд с законами нравственности; и точно так же всякий предмет изучения, каким бы пустым и частным он ни был, и всякий вопрос, каким бы сухим он ни был, поставлены в одном ряду с тем, что является предметом интереса всех мыслящих людей и скрепами нравственного мира.

Нужно поэтому признать счастьем для науки (в действительности, как мы уже указали, это — *необходимость, коренящаяся в природе предмета*), что это философствование, которое могло в сторонке продолжать ткать свою паутину в качестве *школьной мудрости*, пришло в близкое соприкосновение с действительностью, в которой господствует серьезное отношение к принципам прав и обязанностей и которая живет в дневном свете сознания этих принципов, и что таким образом дело дошло до *открытого* разрыва. Именно в вопросе об *отношении философии к действительности* и господствуют недоразумения, и таким образом я возвращаюсь к тому, на что я указал раньше: философия, именно потому, что она есть *проникновение в разумное*, представляет собою *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала, которое бог знает где

существует или о котором, вернее, мы на самом деле можем определенно сказать, где оно существует, можем сказать, что оно существует только в заблуждении одностороннего, пустого рассуждательства. — В предлежащем сочинении я показываю, что даже *платоновская* республика, которая вошла в поговорку как образец пустого *идеала*, по существу ничего иного не изображала, как природу греческой нравственности, и что затем, Платон в сознании врывающегося в последнюю более глубокого принципа, который непосредственно мог в ней выступать лишь как еще неудовлетворенное страстное стремление и, следовательно, как гибель — что Платон должен был именно в этом стремлении искать помощи против него. Но ближайшим образом он мог искать этой помощи, которая должна была придти свыше, лишь во *внешней*, особой форме греческой нравственности, посредством которой он полагал побороть этот гибельный принцип, и благодаря этому он как раз глубочайше оскорбил ее более глубокое влечение, свободную бесконечную личность. Однако Платон тем самым показал себя великим умом, что принцип, вокруг которого вращается отличительная особенность его идеи, как раз представлял собою ту ось, вокруг которой вращался последующий всемирный переворот.

Что разумно, то
действительно;
и что действительно, то
разумно.

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же, как и философия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума. Если рефлексия, чувство или какая бы то ни было другая форма субъективного сознания смотрит на *настоящее* как на нечто суетное, считает, что она оставила его за собою и лучше понимает, как устраивать жизнь, то она носится с суетной мечтой, и так как она обладает действительностью лишь в настоящем, то она сама есть, таким образом, лишь праздная суета. А если, наоборот, *идея* признается тем, что есть лишь идея, лишь представление в некоем мнении, то благодаря философии мы усматриваем, что ничто не действительно, кроме идеи. Вся задача состоит затем в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное. Ибо, вступая в своей действительности вместе с тем во внешнее существование, разумное, которое есть синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, обводит свое ядро пестрой

корой, и сознание прежде всего застревает в последней; лишь понятие проникает через эту кору, чтобы нащупать внутренний пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях. А бесконечно многообразные отношения, создающиеся в этой внешней оболочке благодаря отражению в ней сущности, этот бесконечный материал и его регулирование, не есть предмет философии. Если бы философия захотела его сделать своим предметом, она вмешалась бы этим в дела, ее не касающиеся; в этом отношении она может избавить себя от труда давать хорошие советы; *Платон* мог бы воздержаться от рекомендации нянькам никогда не стоять на месте с детьми, а всегда их качать на руках, и *Фихте* точно так же мог не заботиться о *конструировании*, как это тогда называли, усовершенствования *паспортной* системы, доведя это конструирование до такой степени, чтобы рекомендовать помещение в паспорте подозрительных лиц не только их собственноручной подписи, но и портретов. В такого рода подробностях нет ни следа философии, и последняя может тем паче отказаться от такого рода сверхмудрости, что по отношению к этой бесконечной массе предметов она должна показать себя в высшей степени терпимой. Этим философия покажет, что она дальше всего от той вражды, которую суетное лучезнайство питает к массе

обстоятельств и учреждений, — вражды, в которой мелкота чаще всего находит удовольствие, потому что лишь посредством нее она начинает сознавать свое собственное достоинство.

Наше произведение, поскольку в нем содержится наука о государстве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя*. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство, каким оно должно быть*; поучение, которое в нем может содержаться, не может ставить себе целью указать государству, каким оно должно быть: оно может быть лишь указанием того, каким образом государство, этот нравственный универсум, должно быть познано.

Ἰδου Ρόδος, ἴδου καὶ τὸ πηδημα.

Hic Rhodus, hic saltus.

(Здесь Родос, здесь и прыгай).

Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждым и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы

современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении; последнее представляет собою мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно.

Несколько перефразированный, вышеприведенный оборот речи гласил бы следующим образом:

Здесь роза, здесь танцуй.

То, что лежит между разумом как сознающим себя духом, и разумом, как наличной действительностью, то, что отделяет первый разум от другого, что не допускает найти в нем удовлетворение, представляет собою оковы лишь какой-нибудь абстракции, не достигшей освобождения в понятии. Познание нами разума как розы на кресте современности, и, значит, нахождение удовлетворения в последней, эта разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях,

требовавший как сохранения субъективной свободы в том, что субстанциально, так вместе с тем и пребывания своей субъективной свободой не в частном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя.

Это представляет собою также и более конкретный смысл того, что мы выше обозначили более абстрактно как *единство формы и содержания*, ибо *форма* в ее конкретнейшем значении есть разум как постигающее в понятиях познание, а *содержание* есть разум как субстанциальная сущность и нравственной, и природной действительности; осознанное тожество обоих есть философская идея. Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, — и это упрямство представляет собою характерную черту нового времени, и оно же, кроме того, есть своеобразный, отличительный принцип протестантизма. То, что Лютер указал первый в чувстве и в свидетельстве духа как веру, это же самое более зрелый дух стремится охватить в *понятии*, освободить себя таким образом в настоящем и благодаря этому найти себя в нем. С государством обстоит точно так же, как с богом, согласно знаменитому афоризму гласящему, что половинчатая философия отдаляет

от бога (а такую же половинчатость представляет собою воззрение, согласно которому познание есть *приближение* к истине), истинная же философия приводит к богу. Подобно тому как разум не удовлетворяется приближением, которое ни холодно, ни горячо, и которое потому извергается, точно также он не удовлетворяется и холодным отчаянием, которое соглашается, что в сем бренном мире все идет плохо или в лучшем случае посредственно, но полагает вместе с тем, что в нем и нельзя получить ничего лучшего и только поэтому надо находиться в мире с действительностью; познание требует более тесного мира с последней.

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история также необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому,

это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек.

Но пора окончить это предисловие. К тому же оно как предисловие, имело задачей сказать лишь несколько внешних и субъективных слов о точке зрения произведения, которому оно предпослано. Философски говорить о каком-нибудь содержании можно только в форме научной, объективной трактовки его; по той же причине возражения иного рода, чем научное рассмотрение самого предмета, автор должен будет считать лишь субъективным послесловием и произвольными уверениями, и он останется к ним равнодушным

Берлин, 25 июня 1820 г.

Прибавление . Существуют двоякого рода законы: естественные и юридические. Естественные законы абсолютны и имеют силу, каковы они суть: они не допускают никакого ограничения, хотя можно в отдельных случаях погрешить против них. Чтобы знать, в чем состоит закон природы, мы должны узнать его, ибо эти законы верны; лишь наши представления о них могут быть ложны. Мерило этих законов находится

вне нас, и наше познание этих законов ничего к ним не прибавляет, ни в чем не способствует им; расширяться может лишь наше познание этих законов. Познание права, с одной стороны, тоже таково и, с другой стороны, не таково. Мы узнаем эти законы тоже безусловно такими, каковы они суть; так знает их более или менее обыватель, и юрист, изучающий положительное право, не меньше последнего останавливается на том, что дано. Но различие между этими двумя типами законов состоит в том, что при рассмотрении юридических законов поднимается дух размышления, и уже одна различность законов заставляет обратить внимание на то обстоятельство, что они не абсолютны. Юридические законы суть законы, имеющие своим *источником* людей. С юридическим законом внутренний голос может либо вступить в конфликт, либо согласиться. Человек не останавливается на налично существующем, а утверждает, что внутри себя самого он обладает масштабом права. Он может подчиняться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда он им не подчиняется так, как он подчиняется необходимости природы, ибо ему всегда говорит его внутренний голос, как должно быть, и в себе самом он находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона. В природе величайшей истиной

является, что *вообще* существует закон . В правовых же законах предписание имеет силу не потому, что оно существует, а каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию. Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между правом в себе и для себя сущим, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право. Такое разделение и такую борьбу мы находим лишь на почве духа, а так как это преимущество духа как будто ведет к раздору и бедствиям, то часто приходится слышать приглашение вернуться от произвола жизни к изучению, созерцанию природы и сделать последнюю своим образцом. Но именно эти противоположности между правом в себе и для себя сущим и тем, чему произвол сообщает силу права, вызывают потребность основательно узнать, что должно быть признано правом. Человек должен найти в праве свой разум; он должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в противоположность положительной юриспруденции, которая так часто имеет дело лишь с противоречиями. В наше время эта потребность еще более настоятельна, чем раньше, ибо в старину еще питали благоговейное уважение к существующим законам; теперь же образованность эпохи приняла другое направление,

и мысль стала во главе всего того, что должно быть признано имеющим значимость. Теории противопоставляют себя существующему и изъявляют притязание на то, чтобы они сами по себе были признаны правильными и необходимыми. Теперь поэтому чувствуется особая потребность в познании и постижении мыслей, лежащих в основании права. Так как мысль теперь поднялась на высоту существенной формы, то нужно стремиться понять также и право, как мысль. Может казаться, что с приходом мысли о праве открываются настежь двери случайным мнениям; но подлинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета. Понятие предмета не является природным нашим достоянием. Каждый человек обладает пальцами, может получить в свое распоряжение кисть и краски, но это еще не делает его живописцем. Точно так же обстоит дело и с мышлением. Мысль о праве не есть нечто такое, чем каждый обладает непосредственно; лишь правильное мышление есть знание и познание предмета, и наше познание должно быть поэтому научным.

Введение

(§§ 1 — 33)

Понятие философии права, воли, свободы и права

§ 1

Философская наука о праве имеет своим предметом *идею* права — понятие права и его осуществление.

Примечание . Философия занимается идеями; она поэтому не занимается тем, что обычно характеризуется как представляющее собою *только понятия* ; она, наоборот, показывает односторонность и неистинность последних, показывает также и то, что лишь *понятие* (а не то, как приходится часто слышать, что называется так и что на самом деле есть лишь абстрактное рассудочное определение) обладает действительностью и обладает ею именно таким образом, что оно само сообщает ее себе. Все, что не есть эта положенная самим понятием действительность, есть преходящее наличное бытие, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, неправда, обман и т. д. Структура (Die Gestaltung), которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть второй существенный для познания самого понятия момент идеи, и этот момент отличен от той

формы , которая есть только понятие.

Прибавление . Понятие и его существование суть две стороны, отличные друг от друга и единые, как душа и тело. Тело представляет собою ту же жизнь, что и душа, и однако их можно назвать раздельными. Душа без тела не была бы чем-то живым, и точно так же и наоборот. Таким образом, наличное бытие понятия есть его тело и, подобно последнему, послушно душе, произведшей его. Семя имеет дерево внутри себя и содержит в себе всю его силу, хотя оно не есть само дерево. Дерево всецело соответствует простому образу семени. Если тело не соответствует душе, то оно в таком случае есть нечто бедное. Единство наличного бытия и понятия, тела и души, есть идея. Она есть не только их гармония, но и полное взаимопроникновение. Ничто не живет, что не было бы каким-нибудь образом идеей. Идея права — свобода, и подлинного ее понимания мы достигаем лишь тогда, когда познаем ее в ее понятии и его наличном бытии.

§ 2

Наука о праве есть *часть философии* . Она должна поэтому развить идею, представляющую собою разум предмета, из понятия или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное

развитие самого предмета. В качестве *части* она имеет определенную *исходную точку*, которая есть результат и истина того, что *предшествовало* ей и что составляет ее так называемое *доказательство*. Понятие права по своему *становлению* трактуется поэтому вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся и его нужно принять как данное.

Примечание. Следуя формальному, а не философскому методу наук, требуют и ищут обыкновенно раньше всего дефиниции по крайней мере ради сохранения внешней научной формы. Наука о положительном праве может, впрочем, не очень заботиться об этом уже потому, что она ставит себе преимущественной целью указать, *что* — законно, т. е. каковы особенные законодательные определения, и поэтому было сказано предостерегающее слово: *omnis definitio in jure civili periculosa*. (Всякая дефиниция в гражданском праве опасна).

И в самом деле: чем определения данного права бессвязнее и самопротиворечивее, тем менее возможны в нем дефиниции, ибо последние должны содержать в себе общие определения, а эти общие определения непосредственно обнаружат противоречивое — здесь противоправное — во всей его наготе. Так например, римское право не могло бы дать дефиниции *человека*, ибо раба

нельзя было бы подвести под это понятие, которое, наоборот, нарушается его юридическим состоянием. Такими же опасными оказались бы во многих отношениях дефиниции собственности и собственника. — Дедуцируется же обыкновенно дефиниция из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от частных случаев, и при этом кладутся в основание чувства и представления людей. Правильность дефиниции видят затем в ее согласии с существующими представлениями. При этом методе оставляется в стороне то, что научно единственно существенно: в отношении содержания — *необходимость предмета* (здесь — права), самого по себе взятого, а в отношении формы — природа понятия. В философском же познании главным является *необходимость* понятия, и движение последнего, его становление в качестве *результата*, составляет его доказательство и дедукцию. Его *содержание* таким образом *само по себе* необходимо, и уж вторым делом является установить, что соответствует ему в представлениях и в языке. Это понятие, каково оно само по себе в своей *истинности*, и это же понятие, каким оно оказывается в представлении, не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если однако представление не ложно также и по своему содержанию, то можно показать, что

понятие в нем содержится и по своему существу налично в нем, т. е. можно возвести представление в форму понятия. Но это представление меньше всего есть мерило и критерий самого по себе необходимого и истинного понятия, а, наоборот, должно заимствовать свою истинность из него, поправлять и познавать себя, руководясь *им*. — Но если этот способ познания со своими формальными приемами дефиниций, умозаключений, доказательств и т. п., с одной стороны, более или менее оставлен, то он зато неудачно заменен другой манерой, состоящей в том, чтобы непосредственно улавливать и утверждать идеи вообще и также идею права и его дальнейшие определения как *факты сознания*, и делать источником права естественное или приподнятое чувство, свое *собственное преисполненное сердце и восторженность*. Если этот метод наиболее удобный, то он вместе с тем — наименее философичный, не говоря уже здесь о других его сторонах, имеющих отношение не только к познанию, но и непосредственно к области поступков. Если первый, хотя и формальный, метод все же еще требует *формы* понятия в виде дефиниции и *формы необходимости* познания в виде доказательства, то манера непосредственного сознания и чувства делает принципом субъективность, случайность и произвольность знания. — В чем именно состоит научный метод

философии, предполагается здесь известным из философской логики.

Прибавление . Философия образует круг: у нее есть первое непосредственное положение, не доказанное, не являющееся результатом, так как вообще она должна с чего-либо начать. Но то, чем философия начинает, *есть* лишь относительно непосредственное, так как оно должно явиться результатом в другом конечном пункте. Она — цепь, не висящая в воздухе, не непосредственно начинающаяся, а круглящаяся.

§ 3

Право *положительно* вообще: а) вследствие своей *формы* , состоящей в том, что оно имеет силу в государстве, и этот законный авторитет представляет собою принцип познания о нем, науку о *положительном праве* ; б) по своему содержанию это *право* обладает положительным элементом (α) благодаря особому *национальному характеру* данного народа, ступени его *исторического* развития и связи всех тех отношений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости* ; (β) благодаря необходимости, чтобы система данного в законодательстве права содержала в себе *применение* общих понятий к *частному* , данному *извне* характеру предметов и случаев, —

применение, являющееся уже не спекулятивным мышлением и развитием понятия, а рассудочным подведением частного под общее; (γ) благодаря требующимся для *решения* в действительности *последним определениям*.

Примечание. Если положительному праву и законам противопоставляют чувство, подсказываемое сердцем, склонность и произвол, то уж во всяком случае философия признает подобные авторитеты. То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, является для последнего чем-то случайным и не касается его природы. Ниже (§§ 211–214) будет указано то место, где право должно стать положительным. Здесь приведены определения, которые получатся там, лишь для того, чтобы указать границу философского права и чтобы сразу же устранить могущее возникнуть представление (а то еще, пожалуй, и требование), что посредством систематического развития этого философского права должен получиться положительный кодекс, т. е. такое уложение, в каком нуждается действительное государство. — Превращение отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними было бы крупным недоразумением: первое, наоборот, относится к последнему как институции к

пандектам. — Относительно упомянутого в этом параграфе исторического элемента в положительном праве *Монтескье* указал истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения: законодательство вообще и его частные постановления нужно рассматривать не изолированно и абстрактно, а как взаимно зависимые моменты некоторой целостности, в связи со всеми другими особенностями, составляющими характер определенной нации и определенной эпохи; в этой связи они получают свое истинное значение, а также и свое оправдание. — Рассмотрение *являющегося во времени* процесса выступления и развития правовых определений — это *чисто историческое* исследование, так же как и познание осмысленной последовательности, обнаруживающейся благодаря сравнению их с уже существующими правовыми отношениями; должно быть признано в своей собственной сфере заслугой, но находится вне связи с философским способом рассмотрения, поскольку именно само развитие из исторических оснований не смешивает себя с развитием из понятий, поскольку не расширяют значения исторического объяснения и оправдания до значения оправдания, *значимого* в себе и для себя. Это различие, которое очень важно и которого никогда не нужно упускать из виду, вместе с тем

очень ясно: правовое определение может быть таким, что можно и относительно его показать, как оно совершенно *последовательно* вытекает из *обстоятельств* и *существующих* правовых институтов и находит в них свое полное *обоснование*, и все же оно может само по себе быть противоправным и неразумным, как например, множество определений римского частного права, совершенно последовательно вытекающих из таких институтов, как римская отцовская власть, римское брачное состояние. Но пусть даже, скажем, данные правовые определения носят вполне правовой и разумный характер, все же это может быть подлинно выяснено лишь посредством понятия; другое же дело — изложение исторической стороны их появления, рассмотрение обстоятельств, случаев, потребностей и событий, которые привели к их установлению. Такие указания, такое (прагматическое) познание из ближайших или более отдаленных исторических причин называют часто *объяснением* или, еще охотнее, *постижением* (*Begreifen*) полагая, что этим указанием исторических условий сделано все или, вернее, все существенное, все, что единственно лишь и важно для того, чтобы достигнуть *постижения* закона или правового института, между тем как на самом деле при этом о подлинно существенном, о понятии предмета, не сказано еще

ни слова. Часто также говорят о римских, германских *правовых понятиях*, как они установлены в том или другом кодексе, между тем как на самом деле здесь нет никаких понятий, а есть лишь общие *правовые определения, рассудочные положения*, правила, законы и т. п. Отодвигая в сторону это различие, удастся также и переместить точку зрения, вопрос о подлинном оправдании подменить оправданием обстоятельствами, выводом из предпосылок, которые сами по себе также никуда не годятся и т. п., и вообще поставить относительное на место абсолютного, внешнее явление — на место природы вещей. Когда историческое оправдание смешивает внешнее возникновение с возникновением из понятия, оно бессознательно делает как раз противоположное тому, что оно было намерено сделать. Если показывают, что возникновение того или другого института при определенных обстоятельствах вполне целесообразно и необходимо, и этим достигают того, чего требует историческая точка зрения, то, если считать это оправданием самой сути дела, из этого следует как раз обратное, а именно: так как этих обстоятельств теперь уже нет, то данный институт тем самым потерял свой смысл и свое право на существование. Так например, если в пользу сохранения *монастырей* выдвигают указание на их заслуги в деле возделывания и

заселения пустынных местностей, на сохранение ими учености посредством преподавания и переписывания книг и т. д., и эти заслуги рассматривают как основание их дальнейшего существования, то из всего этого следует скорее, наоборот, именно, что при совершенно изменившихся обстоятельствах они сделались по меньшей мере излишними и нецелесообразными. — Так как историческое значение, историческое установление и понимание возникновения, и философский взгляд на то же возникновение и понятие предмета находятся в различных сферах, то они могут постольку относиться безразлично друг к другу. Но так как это спокойное взаимоотношение не всегда соблюдается даже при рассмотрении научных вопросов, то я приведу по поводу этого еще кое-какие соображения, которые мы находим у г. *Гуго* в его «*Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*», из которых, вместе с тем, для нас получится дальнейшее разъяснение характера вышеуказанной манеры противопоставления. Г-н *Гуго* говорит там (5-е изд. § 53), «что *Цицерон* хвалит Двенадцать таблиц, *искоса* поглядывая при этом на философов». Философ-же *Фаворин* обходится с ними совершенно так же, как с тех пор не один великий философ обходился с положительным правом». Г-н *Гуго* там же раз навсегда дает свой готовый ответ на такое

отношение, указывая причину последнего: «так как, — продолжает он, — *Фаворин так же мало понимал* Двенадцать таблиц, как эти философы, положительное право». — Что касается отповеди, данной философу *Фаворину* ученым юристом *Секстом Цецилием*, отповеди, приводимой у Gellius, noct. Attic XX, 1, то в ней ближайшим образом высказывается пребывающий и подлинный принцип оправдания того, что лишь положительно по своему содержанию. «Non ignoras, — говорит очень хорошо *Фаворину Цецилий*, — *legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum et generibus*, ac pro utilitatum praeisientium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, *fervoribus mutari ac flecti, neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus variantur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc..., quid utilius plebiscite Voconio etc., quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc. Omnia *tamem haec obliterata et operta* sunt civitatis opulentia etc». (Ты ведь знаешь, что выгодность и благодетельность законов меняется сообразно характеру эпохи и государственных дел, равно как и в зависимости от соображений их пользы в данное время, а также смотря по важности тех пороков, которые они должны исправлять, ибо подобно тому как меняется вид небес и морей, так

меняются и обстоятельства времени. Что, кажется, было более благодетельно, чем проект Столона, что полезнее постановления Вокония, что должно считать более необходимым, чем закон Лициния? И однако все они, сообщавшие силу государству, вычеркнуты и преданы забвению). — Эти законы постольку положительны, поскольку их значение и целесообразность коренятся в *обстоятельствах*, поскольку, следовательно, они вообще обладают лишь исторической ценностью: поэтому они носят временный, преходящий характер. Мудрость законодателей и правительств, проявившаяся в том, что они сделали и установили, считаясь с положением вещей и обстоятельствами времени, есть нечто особое и должна быть оценена историей, от которой она получит тем более глубокое признание, чем более эта оценка будет поддержана с философской точки зрения. — Что же касается дальнейших оправданий Двенадцати таблиц от обвинений *Фаворина*, то я приведу один образчик, так как в нем *Цецилий* пускает в ход бессмертный обман рассудочного метода в его рассуждательства, — бессмертный обман, состоящий в том, что в пользу *дурного дела приводят хорошее основание* и полагают, что этим оно уже оправдано. В защиту отвратительного закона, дававшего право кредитору по истечении срока ссуды убить должника или продать его в

рабство и даже, если есть несколько кредиторов, *отрезывать от должника куски и таким образом разделить его между ними* , причем, *если кто-нибудь отрежет слишком много или слишком мало, то из этого обстоятельства не должно возникнуть для него никакого юридического ущерба* (пункт, который пригодился бы шекспировскому Шейлоку в «Венецианском купце» и был бы им принят с благодарностью), — в пользу этого закона *Цецилий* указывает то *хорошее основание* , что благодаря ему были еще больше упрочены верность слову и доверие друг к другу, а закон, именно ввиду его отвратительности, никогда не получал применения. В этом бессмысленном рассуждении он не только упускает из виду соображение что именно *благодаря* этому установлению уничтожается то, чего он намерен достичь — верность слову и доверие друг к другу договаривающихся сторон, но даже забывает то, что тотчас вслед за этим он сам же указывает, а именно, что закон о лжесвидетельстве не оказал ожидавшегося действия вследствие чрезмерной суровости установленного им наказания. — А что собственно хочет сказать г-н *Гуго* своим замечанием, что *Фаворин не понимал указанного закона* , этого никак не уразумеешь: каждый школьник способен понять этот закон, и лучше всех понимал бы Шейлок вышеуказанный, столь

выгодный для него пункт закона; под словом «понимать» г. *Гуго*, должно быть, разумеет лишь ту рассудочную образованность, которая, имея дело с таким законом, успокаивает себя *хорошим основанием*. — В другом непонимании, в котором *Цецилий* там же уличает *Фаворина*, философ может, впрочем, впрямь признаться, не краснея от стыда, — именно в непонимании того, что *jumentum* «а не *арсегат*», которое, согласно закону, обязаны дать больному, чтобы доставить его в качестве свидетеля в суд, означает не только лошадь, но также и карету или экипаж. *Цецилий* получил возможность привлечь это определение закона в качестве дальнейшего доказательства превосходства и точности старых законов, указывая именно, что они в отношении доставления в суд больного свидетеля доходили до различения не только между разного рода лошадьми, но и между разного рода экипажами, между покрытым и мягким, как поясняет *Цецилий*, и другими не столь удобным и экипажами. — Нам, таким образом, предоставляется выбирать между жестокостью вышеприведенного закона о несостоятельных должниках и малозначительностью подобного рода постановлений, — однако заявить о маловажности такого рода постановлений, а, тем паче, их объяснений означало бы нанести тягчайшее оскорбление этой и другой такого же сорта

учености.

Но в указанном учебнике г. *Гуго* также ведет речь о *разумности* римского права; в этих его рассуждениях привлекло мое внимание следующее. Рассмотрев *время от возникновения государства до составления Двенадцати таблиц* (§§ 38 и 39), и сказав, «что у римлян было много потребностей и они были вынуждены работать, причем пользовались в качестве *помощников* упряжными и вьючными животными, *как они выполняют эту роль* также и у нас, — что почва перемежалась холмами и долинами, город стоял на холме» и т. д., — указания, которые, может быть, должны были служить исполнением указания *Монтескье*, но в которых вряд ли кто-нибудь найдет понимание его духа, — он затем (§ 40), правда, говорит, «что *правовое* состояние было еще далеко от того, чтобы удовлетворять *высшим* требованиям *разума*» (совершенно верно; римское семейное право, рабство и т. д. не удовлетворяют даже очень небольшим требованиям разума), однако, переходя к следующим эпохам, г. *Гуго* забывает указать, в какую именно эпоху римское право *удовлетворяло* и *удовлетворяло* ли оно вообще в какую-нибудь из них *высшие требования разума*. О классиках юриспруденции в эпоху *высшего развития римского права как науки*, он однако говорит (§ 280): «уже давно замечено, что классики

юриспруденции получили философское образование», но «мало кто знает» (благодаря многочисленным изданиям учебника г. Гуго теперь это все же знают многие), «что нет ни одного разряда писателей, которые в том, что касается последовательности умозаключения из данных принципов, так заслуживали бы *быть поставленными наряду* с математиками, а по бросающейся в глаза своеобразной черте в развитии понятий — также и с творцом новейшей метафизики, как именно римские правоведы; последнее доказывает тот *замечательный факт*, что нигде мы не встречаем столь много *трихотомий*, как у классиков юриспруденции и у *Канта*». Эта восхваляемая также и *Лейбницем* последовательность представляет собою, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики и всякой другой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная последовательность еще не имеет ничего общего. Однако, помимо этого, как раз *непоследовательность* римских правоведов и преторов следует рассматривать как одно из величайших достоинств, благодаря которому они отступали от несправедливых и отвратительных институтов, но видели себя вынужденными *callide* (с большим рвением) ловко измышлять пустые

словесные различия (называть, например, *Bonorum possessio* (владением имуществом) то, что в конце концов было также наследством) и даже нелепые уловки (а нелепость есть также непоследовательность) для того, чтобы спасти букву Двенадцати таблиц, как например, *fictio*, *υλοκρισις* (фикцию), что *filia* (дочь) есть *filius* (сын). Heiness. *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. 11, § 24). Но уж прямо комично то, что римские классики юриспруденции сопоставляются с Кантом на том основании, что у них встречаются несколько *трихотомических* делений, — в особенности, на основании примеров, приведенных там в примечании 5, — и что нечто подобное называется развитием понятий.

§ 4

Почвой права является вообще *духовное*, и его ближайшим местом и исходным пунктом — *воля*, которая свободна, так что свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа.

Примечание. Что касается свободы воли, то мы можем здесь напомнить о некогда господствовавшем приеме (*Verfahrungsart*) познания. Представление о воле принимали как

предпосылку и из него пытались вывести и фиксировать дефиницию воли, а затем давали по способу тогдашней эмпирической психологии так называемое доказательство, что воля свободна, доказательство этой свободы на основании различных ощущений и явлений обычного сознания, как например, раскаяние, вина и т. п., каковые могут быть объяснены лишь свободной волей. Но еще удобнее придерживаться без обиняков того взгляда, что свобода воли нам дана как *факт* сознания, и мы должны в нее *верить*. Дедукция свободы, равно как и сущности воли и свободы, может иметь место, как мы уже заметили (§ 2), лишь в связи целого. Основные черты этой предпосылки, заключающиеся в том, что дух есть ближайшим образом интеллект, и что определения, через которые он в своем развитии движется вперед — от *чувства* через *представление* к *мышлению* — суть путь порождения им себя как *воли*, которая в качестве вообще практического духа есть ближайшая истина интеллекта, — эти основные черты я изложил в моей «*Энциклопедии философских наук*» (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать более подробное их изложение. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, и свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил (в примечании к § 367), нелегко

отыскать другую философскую науку, которая находилась бы в таком запущенном и плохом состоянии, *как учение о духе*, обычно называемое психологией. — Относительно указанных в этом и в следующих параграфах введения моментов понятия воли, представляющих собою результат вышеуказанной предпосылки, можно, впрочем, с целью помочь представлению, сослаться на самосознание каждого человека. Каждый найдет в себе прежде всего способность абстрагироваться от всего, что есть, и точно так же способность определять самого себя, полагать внутри себя через себя всякое содержание; и точно так же он найдет в своем самосознании иллюстрацию дальнейших определений.

Прибавление. Свободу воли можно лучше всего уяснить указанием на физическую природу. Свобода, именно, представляет собою основное определение воли, подобно тому как тяжесть представляет собою основное определение тела. Когда говорят, что материя обладает тяжестью, то можно было бы подумать, что этот предикат только случаен для нее; но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего нетяжелого: она — сама тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело. Точно так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное и есть воля. Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и

свобода действительна лишь как воля, как субъект. Что же касается связи между мышлением и волей, то мы должны заметить об этом следующее. Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. Но не надо представлять себе, что человек является, с одной стороны, мыслящим и, с другой стороны, волящим, что у него в одном кармане мышление, а в другом воля, ибо это было бы пустым представлением. Различие между мышлением и волей есть лишь различие между теоретическим и практическим отношением; но они не представляют собою двух способностей, так как воля есть особый способ мышления: она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие.

Это различие между мышлением и волей можно выразить следующим образом. Мысля какой-нибудь предмет, я его превращаю в мысль и лишаю его всего чувственного; я превращаю его в нечто существенно и непосредственно мое, ибо лишь в мышлении я нахожусь у себя, лишь постижение есть проникновение в предмет, который теперь больше не противостоит мне и которого я лишаю принадлежащего ему своеобразия, которым он защищался против меня. Подобно тому как Адам говорит Еве: ты плоть от моей плоти и кость от моей кости, так и дух

говорит: это — дух от моего духа, и чуждость исчезает. Всякое представление есть обобщение, а последнее есть черта мышления. Превратить нечто во всеобщее значит мыслить его. «Я» — мышление и вместе с тем всеобщее. Когда я говорю «я», я отбрасываю в нем всякую особенность, характер, природные свойства, познания, возраст. «Я» есть нечто совершенно пустое, точкообразное, простое, но деятельное в этой простоте. Предо мною пестрая картина мира, я противостою ему, и в этом моем отношении к нему я уничтожаю противоположность между мною и им, превращаю это содержание в нечто мое. «Я» находится у себя дома в этом мире, когда оно его знает, и еще больше, когда оно его постигло. Таково — теоретическое отношение. Практическое отношение начинается, напротив, с мышления, с самого «я», и представляется с самого начала противоположенным, потому что оно именно тотчас же устанавливает разделение. Когда я практичен, деятелен, т. е. совершаю поступки, я себя определяю, а определять себя и означает именно полагать некое различие. Но эти различия, которые я полагаю, суть опять-таки мои различия, определения принадлежат мне, и цели, к которым меня влечет, принадлежат мне. Хотя я и выпускаю теперь эти определения и различия, т. е. перемещаю их в так называемый внешний мир, они все же

остаются моими: они суть то, что я произвел, что я создал, — они носят следы моего духа. Если в этом состоит различие между теоретическим и практическим отношениями, то нужно теперь указать отношение между этими двумя отношениями. Теоретическое отношение содержится по существу в практическом; нельзя представить себе их раздельными, ибо невозможно обладать волей без интеллекта. Наоборот, воля содержит внутри себя теоретическое отношение: воля определяет себя; это определение есть ближайшим образом нечто внутреннее: то, чего я хочу, я представляю себе, ставлю перед собою, есть для меня предмет. Животное действует, руководясь инстинктом, влечется к действию внутренним побуждением и, таким образом, оно тоже относится практически, но оно не обладает волей, ибо не представляет себе того, чего желает. Но так же мало можно без воли относиться теоретически или мыслить, ибо мысля, мы именно тем самым и деятельны. Содержание мыслимого получает, правда, форму сущего, но это сущее есть нечто опосредствованное, положенное нашей деятельностью. Эти различия таким образом нераздельны друг от друга: они — одно и то же, и в каждой деятельности, как в мышлении, так и в воле, находятся оба момента.

§ 5

Воля содержит в себе (α) элемент *чистой неопределенности*, или чистой рефлексии «я» внутри себя, в которой растворено и исчезло всякое ограничение, всякое непосредственно наличное благодаря природе, потребностям, страстям и влечениям или благодаря чему бы то ни было данное и определенное содержание; это — беспредельная бесконечность *абсолютной абстракции* или *всеобщность*, чистое мышление самого себя.

Примечание. Те, которые рассматривают мышление как особую своеобразную *способность* и которые вместе с тем даже ставят мышление ниже воли и, в особенности, доброй воли, обнаруживают с самого же начала, что они ничего не знают о природе воли; это замечание нам придется еще часто повторять, говоря об указанном предмете. — Если *одна* здесь определенная *сторона* воли, *абсолютная возможность абстрагироваться* от всякого определения, в котором я себя застаю или которое положено мною в самом себе, бегство от всякого содержания как ограничения, — если эта одна сторона воли есть то, к чему воля определяет себя как к свободе, или то, что представление фиксирует для себя как свободу, то это — *отрицательная* или рассудочная свобода. Это —

свобода пустоты, которая, будучи возведена в действительный образ и в страсть и оставаясь вместе с тем лишь теоретической, представляет собою в религиозной области индусский фанатизм чистого созерцания, а обращаясь к действительности, она представляет собою как в области политики, так и в области религии фанатизм разрушения всякого существующего общественного порядка и устранение индивидуумов, подозреваемых в приверженности к порядку, а также и уничтожение всякой организации, стремящейся снова всплыть на поверхность общественной жизни. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей. Ей, правда, кажется, что она стремится к какому-то положительному состоянию, например, к состоянию всеобщего равенства или к состоянию всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет положительного осуществления этого состояния, ибо последнее тотчас же устанавливает какой-нибудь порядок, какое-нибудь обособление как учреждений, так и индивидуумов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности эта отрицательная свобода черпает свое самосознание. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже само по себе может быть лишь абстрактным представлением, а

осуществление этого желания — лишь бешенством разрушения.

Прибавление . В основе этого элемента воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, даже свою жизнь: он может совершить самоубийство. Животное не может этого сделать; оно всегда остается лишь отрицательным, остается в чуждом ему определении, к которому оно лишь привыкает. Человек есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек представляет собою эту силу, эту способность сообщить себе всеобщность, т. е. потушить всякую особенность, всякую определенность. Эта отрицательная или рассудочная свобода односторонняя, но в этой односторонности всегда содержится существенное определение; мы поэтому не должны ее отметить; но недостаток, которым страдает рассудок, состоит в том, что он одностороннее определение возводит в ранг единственного и высшего. В истории эта форма свободы часто встречается. У индусов, например, считается высшим достижением пребывание лишь в знании своего простого тождества с собою, в этом пустом пространстве своего внутреннего «я», подобно бесцветному свету в чистом созерцании, и отказ от всякой жизненной деятельности, всякой цели, всякого представления.

Таким способом человек становится *Брамой* ; нет больше никакого различия между конечным человеком и Брамой; всякая отличительная черта исчезла в этой всеобщности. Конкретнее эта форма проявляется в деятельном фанатизме как в области политической, так и в области религиозной жизни. Сюда принадлежит, например, период террора во французской революции, когда требовали уничтожения всякого различия талантов, всякого авторитета. Это время было судорогой, сотрясением, нетерпимостью по отношению ко всему особенному. Ибо фанатизм стремится к абстрактному, а не к расчленению; если выступают различия, он находит это противным своей неопределенности и упраздняет их. Вот почему народ в эпоху революции разрушал снова учреждения, которые он сам же создал, ибо всякое учреждение противно абстрактному самосознанию равенства.

§ 6

(β) «Я» есть также переход от лишенной различия неопределенности к *различению* , определению и полаганию некоторой определенности как некоторого содержания или предмета. Это содержание может быть, далее, или данным природой, или порожденным из понятия

духа. Посредством этого полагания самого себя как чего-то определенного «я» вступает вообще в *наличное бытие* ; это — абсолютный момент *конечности* или *обособления* «я».

Примечание . Этот второй момент *определения* точно так же, как и первый, представляет собою отрицательность, снятие — он есть именно снятие первой абстрактной отрицательности. Поэтому второй момент уже содержится в первом, подобно тому как особенное содержится вообще во всеобщем и есть лишь *полагание* того, что первый момент уже *есть в себе* . Первый момент, именно как первое для себя, есть не истинная бесконечность, или, иначе говоря, *конкретная* всеобщность, понятие, а лишь нечто *определенное* , одностороннее; а именно потому, что он представляет собою абстракцию от всякой определенности, он сам не *без* определенности, и то, что он как абстракция должен быть односторонним, и составляет его определенность, недостаточность и конечность. Мы находим различие и определение обоих вышеуказанных моментов в философии *Фихте* , также и в философии *Канта* и т. д. но «я» в философии *Фихте* , — мы остановимся лишь на этой философии, — как неограниченное (в первом положении фихтевского «Наукоучения»), взято всецело лишь как *положительное* (оно

представляет собою таким образом рассудочную всеобщность, рассудочное тожество), так что это абстрактное «я» есть у Фихте *само по себе истинное*, и поэтому к нему, далее, *присоединяется* (во втором положении) *ограничение* — *отрицательное* вообще, в качестве ли данной, внешней границы или в качестве собственной деятельности «я». — Постигание *отрицательности*, имманентной во всеобщем или тожественном, как например, в «я», было дальнейшим шагом, который должна была сделать спекулятивная философия; это — потребность, которой не подозревают не постигающие *дуализма бесконечности и конечности* даже в имманентности и абстракции, как его постигал Фихте.

Прибавление. Этот второй момент представляется противоположным первому. Его нужно понимать в его общем виде; он входит в состав свободы, но не составляет всей свободы. «Я» переходит здесь от лишенной различий неопределенности к различению, к полаганию определенности как некоторого содержания предмета. «Я» не только *волит*, но *волит нечто*. Воля, которая, как мы разъясняли в предшествующем параграфе, *волит* лишь абстрактно всеобщее, *ничего* не волит, и не есть поэтому воля. То особенное, чего хочет воля, есть

ограничение, ибо воля должна себя вообще ограничивать, чтобы быть волей. То именно обстоятельство, что воля хочет чего-то, есть ограничение, отрицание. Обособление есть, таким образом, то, что обыкновенно называют конечностью. Рефлексия обыкновенно считает первый момент, именно, неопределенное, абсолютным и высшим, а ограниченное, напротив, лишь отрицанием этой неопределенности. Но эта неопределенность сама есть отрицание по отношению к определенному, по отношению к конечному. «Я » *есть* это одиночество, абсолютное отрицание. Постольку неопределенная воля точно так же односторонняя, как и воля, пребывающая лишь в определенности.

§ 7

(γ) Воля есть единство этих обоих моментов, рефлексированная *внутри себя* и возвращенная, благодаря этому, к *всеобщности особенность*, — *единичность*: воля есть *самоопределение* «я», заключающееся в том, что оно полагает себя сразу и как отрицательное себя самого, а именно как *определенное, ограниченное*, и, вместе с тем, как остающееся у себя, т. е. пребывающее в своем *тождестве с собою* и в своей всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собою.

«Я» определяет себя, поскольку оно есть соотношение отрицательности с самой собой; в качестве этого *соотношения* с собою оно также и равнодушно к этой определенности, знает ее своей и *идеализованной* определенностью, исключительно лишь *возможностью*, которую оно не связано и в которой оно находится лишь потому, что оно полагает себя в ней. — Это и есть та свобода воли, которая составляет ее понятие или, иначе говоря, ее субстанциальность, ее тяжесть, таким же образом, как тяжесть составляет субстанциальность тела.

Примечание. Каждое самосознание знает себя всеобщим, возможностью абстрагироваться от всего определенного, и особенным с определенным предметом, содержанием, с определенной целью. Эти два момента представляют собою однако лишь абстракции; конкретное же и истинное (а все истинное конкретно) есть всеобщность, имеющая своей противоположностью особенное, но такое особенное, которое посредством рефлексии внутрь себя примирено с всеобщностью. — Это единство есть *единичность*, но не единичность в своей непосредственности как единица, какова единичность в представлении, а единичность по своему понятию («Энциклопедия философских наук», § 163–165) или, другими словами, эта единичность есть, собственно говоря, не что иное,

как само понятие. Два первых момента, а именно, то, что воля может от всего абстрагироваться, и то, что она *также* и определена — собою ли или чем-то другим, — легко воспринимаются и принимаются, потому что они сами по себе неистинные и рассудочные моменты; но третье, истинное и спекулятивное (а все истинное, поскольку оно постигается в понятии, может мыслиться лишь спекулятивно), представляет собою то, во что рассудок, всегда называющий понятие непонятным, отказывается вникать. Доказательство и ближайшее разъяснение этого глубочайшего ядра всякой спекуляции — бесконечности как отрицательности, соотносящейся с самой собою, этого последнего источника всякой деятельности, жизни и сознания, должно быть дано в *логике* как чисто спекулятивной философии. — Здесь можно еще заметить лишь то, что когда употребляют выражение: *воля* всеобща, *воля* определяет себя, то этим самым уже выражаются о ней как о предполагаемом субъекте или *субстрате*, но воля не есть нечто готовое и всеобщее до того, как она определяется, и до того, как это определение снимается и получает характер идеализованности, а есть воля лишь как эта опосредствующая себя в самой себе деятельность и возвращение внутрь себя.

Прибавление . То, что мы, собственно, называем волей, содержит в себе оба вышеуказанных момента. «Я» есть, как таковое, прежде всего чистая деятельность, всеобщее, находящееся у себя; но это всеобщее определяет себя и постольку оно уже больше не находится у себя, а полагает себя как другое и перестает быть всеобщим. Третье же состоит в том, что «я» в своем ограничении в этом другом находится у себя самого; что, определяя себя, «я» все же остается у себя и не перестает удерживать всеобщее. Это-то и есть конкретное понятие свободы, между тем как два предшествовавших момента оказались всецело абстрактными и односторонними. Но этой же свободой мы уже обладаем в форме чувства, например, в дружбе, в любви. Здесь мы не пребываем односторонне внутри себя, а, наоборот, охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собою. В определенности человек должен чувствовать себя не определяемым, а наоборот, мы впервые начинаем чувствовать свое достоинство лишь благодаря тому, что рассматриваем другое как другое. Свобода, таким образом, не заключается ни в неопределенности, ни в определенности, а представляет собою и первую и вторую. Воля, ограничивающаяся исключительно неким тем-то, свойственна упряму, которому кажется, что он

несвободен, если он не будет обладать такой-то волей. На самом же деле воля не связана с чем-то ограниченным, а должна идти дальше, ибо природа воли не состоит в этой односторонности и связанности; нет: свобода состоит в том, чтобы волить нечто определенное, но в этой определенности все же оставаться у себя и снова возвращаться в лоно всеобщего.

§ 8

Дальнейшая определенность обособления (§ 6) представляет собою различие форм воли: а) поскольку определенность представляет собою *формальную* противоположность между *субъективным и объективным* как внешним непосредственным существованием, постольку это — *формальная* воля как самосознание, *преднаходящая* внешний мир и, в качестве единичности возвращающейся в этой определенности, внутрь себя, она представляет собою процесс перевода *субъективной цели в объективность* через опосредствование деятельности и некоторого средства. В духе, каков он есть в себе и для себя, в котором определенность есть просто *его* и подлинная определенность (Энциклопедия, § 440), отношение сознания составляет лишь *одну из сторон явления* воли,

которая здесь уже не имеет значения сама по себе.

Прибавление . Рассмотрение определенности воли есть дело рассудка и не является ближайшим образом спекулятивным. Воля вообще определена не только в смысле содержания, но и в смысле формы. Определенность формы есть цель и выполнение цели. Цель есть ближайшим образом нечто сущее внутри меня, *субъективное* , но она должна стать также и *объективной* , сбросить с себя свой недостаток, перестать быть только субъективной. Можно здесь задать вопрос: почему же субъективность есть недостаток? Если то, у чего есть недостаток, не стоит, вместе с тем выше своего недостатка, то для него это не недостаток. Для нас животное есть нечто недостаточное, для себя оно не таково. Цель, поскольку она пока лишь *наша* цель, есть для нас недостаток, ибо свобода и воля суть для нас единство субъективного и объективного. Цель должна быть положена объективно, и она получает в этом полагании не новое одностороннее определение, а лишь свою реализацию.

§ 9

в) Поскольку определения воли суть ее *собственные* определения, вообще ее рефлексированное *внутри себя* обособление, они суть *содержание* . Это содержание, в качестве

содержания воли, есть для нее, согласно указанной в а) форме, — *цель*, осуществленная, выполненная через посредство деятельности, переводящей субъективное в объективность.

§ 10

Это содержание или различенное определение воли ближайшим образом — *непосредственно*. Таким образом, воля *свободна* лишь *в себе*, или *для нас*, или, другими словами, она вообще — воля *в ее понятии*. Лишь имея своим предметом самое себя, воля есть *для себя* то, что она есть *в себе*.

Примечание. Конечность состоит согласно этому определению, в том, что то, что нечто есть *в себе* или по своему понятию, есть существование или явление, отличное от того, что оно есть *для себя*. Так например, абстрактная внеположность природы есть *в себе* пространство, а *для себя* — время. Здесь уместно сделать об этом следующие два замечания. Мы должны заметить, во-первых, что так как истинна только идея, то если мы берем предмет или определение лишь таковым, каков он *в себе* или в понятии, то мы еще не обладаем им в его истине. Мы должны затем еще заметить, что всякое нечто, как оно есть в качестве *понятия* или «*в себе*», также и существует, и это существование представляет собою особый образ предмета (как,

например, выше — пространство); имеющееся в конечном различие в-себе-бытия и для-себя-бытия составляет вместе с тем то, в чем заключается его исключительно *наличное бытие* или его *явление* (непосредственно ниже мы встретим иллюстрацию этого положения на примере природной воли, а затем на примере формального права и т. д.). Рассудок останавливается единственно только на — *в-себе-бытии* и называет свободу, взятую им со стороны этого в-себе-бытия способностью (Vermögen), и она ведь как таковая на самом деле представляет собою лишь *возможность* (Möglichkeit). Но он рассматривает это определение как абсолютное, вечное и считает его отношение к тому, что оно волит, вообще — к ее реальности, лишь *применением* к некоторому данному материалу, не принадлежащим к сущности самой свободы; он таким образом имеет дело лишь с абстракцией свободы, но не с ее идеей или истиной.

Прибавление. Воля, которая есть воля лишь согласно понятию, свободна в себе, но вместе с тем также и несвободна, ибо подлинно свободной она была бы только как подлинно определенное содержание; только как подлинно определенное содержание она свободна для себя, имеет свободу своим предметом; только тогда она есть свобода. То, что есть только по своему понятию, что есть

лишь в себе, есть лишь непосредственно, лишь природно. Это нам знакомо также и в области представлений. Дитя — человек *в себе*, обладает разумом только *в себе*, есть пока что лишь возможность разума и свободы и, таким образом, свободно лишь по понятию. Таким образом, то, что есть пока что в себе, есть еще не в своей действительности. Человек, разумный *в себе*, должен выработать, произвести самого себя посредством выхода за свои пределы, но вместе с тем также и посредством углубления внутрь себя, дабы он стал разумным также и *для себя*.

§ 11

Воля, пока свободная лишь *в себе*, есть *непосредственная* или природная воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, представляются в непосредственной воле как *непосредственное* наличное содержание; это — *влечения, желания, склонность*, посредством которых воля находит себя определенной от природы. Это содержание, вместе с его развитыми определениями, проистекает, правда, из разумности воли, и таким образом в себе разумно, но, отпущенное в такую форму непосредственности, оно еще не дано в форме разумности. Хотя для *меня*

это содержание и есть вообще *мое* , однако форма разумности и вышеуказанное содержание еще отличны друг от друга, — воля, таким образом, есть *конечная внутри себя* воля.

Примечание . Эмпирическая психология сообщает и описывает эти влечения, склонности и основанные на них потребности в том виде, в каком она их преднаходит или мнит, что преднаходит в опыте, и стремится классифицировать по обычному способу этот данный материал. О том, что представляет собою *объективное* этих влечений, каково последнее в своей истине, без той формы неразумности, в которой оно есть влечение, и какой оно вместе с тем имеет образ в своем существовании, — обо всем этом скажем ниже.

Прибавление . Влечениями, желаниями, склонностями обладает также и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его не удерживает. Но человек как нечто совершенно неопределенное стоит выше влечений и может их определять и полагать в качестве своих влечений. Влечение лежит в природе, но то обстоятельство, что я его полагаю в это «я», зависит от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что оно лежит в природе

Система этого содержания в том виде, в каком оно непосредственно *преднаходится* в воле, существует лишь как множество и многообразие влечений, каждое из которых есть мое *вообще* и, наряду с другими влечениями, вместе с тем есть всеобщее и неопределенное, имеющее многие различные предметы и способы удовлетворения. Благодаря тому, что воля в этой двойной неопределенности дает себе форму *единичности* (§ 7), она — решающая воля, и лишь как решающая воля вообще она — действительная воля.

Примечание . Вместо выражения: решить что-то, т. е. покончить с неопределенностью, в которой как одно, так и другое содержание суть ближайшим образом лишь возможные содержания, в нашем языке имеется еще выражение *sich entschliessen* (решиться; также — раскрыться), поскольку сама неопределенность воли, в качестве нейтральной, но бесконечно оплодотворенной, в качестве первозародыша всякого наличного бытия, содержит внутри себя определения и цели и лишь порождает их из себя.

§ 13

Посредством решения воля полагает себя как воля определенного индивидуума и как

отличающая себя во-вне от другого индивидуума. Но, помимо этой *конечности* как сознания (§ 8), непосредственная воля из-за различия ее формы и ее содержания (§ 11) *формальна* ; ей принадлежит лишь *абстрактное решение* как таковое, и содержание еще не есть содержание и произведение ее свободы.

Примечание . Для интеллекта как *мыслящего* предмет и содержание остается *всеобщим* , и он сам ведет себя как всеобщая деятельность. В воле же всеобщее имеет по существу вместе с тем и значение чего-то моего как *единичности* , а в непосредственной, т. е. в формальной воле — значение чего-то моего как единичности, еще не наполненной ее свободной всеобщностью. В воле и начинается поэтому *настоящая конечность* интеллекта, и лишь благодаря тому, что воля снова поднимается до мышления и сообщает своим целям имманентную бесконечность, она снимает различие между формой и содержанием и делает себя объективной, бесконечной волей. Мало поэтому понимают в природе мышления и воли те, которые полагают, что в воле вообще человек бесконечен, в мышлении же он или даже сам разум ограничен. Поскольку мышление и воля еще отличны друг от друга, истинно как раз обратное, и мыслящий разум как воля и состоит в том, что он решается стать *конечным* .

Прибавление . Воля, которая ничего не решает, не есть действительная воля; бесхарактерный никогда не доходит до решения. Причина колебания может также лежать в тонком складе души; обладающий таким складом души знает, что в определении он связывается с конечностью, налагает на себя ограничения и отказывается от бесконечности; он же не хочет отказаться от цельности, к которой он стремится. Такая душа — мертвая, хотя она и хочет быть прекрасной. Кто хочет совершить великое, говорит Гете, должен уметь ограничивать себя. — Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось. Косность не хочет выходить из углубленного внутри себя раздумья, в котором она сохраняет за собою всеобщую возможность. Но возможность не есть еще действительность. Воля, уверенная в себе, поэтому еще не теряет себя в определенном.

§ 14

Конечная воля, как лишь со стороны формы рефлектирующееся внутри себя и у себя сущее *бесконечное* «я» (§ 5), *стоит выше* содержания, различных влечений, а также и дальнейших отдельных видов их осуществления и

удовлетворения; и вместе с тем оно, как лишь формально бесконечное «я», связано этим содержанием как определениями своей природы и своей внешней действительности. Однако в качестве неопределенного «я» оно не связано именно тем или иным содержанием (§§ 6 и 11). Постольку последнее есть для рефлексии «я» в себя лишь возможное нечто, могущее или не могущее быть моим, и «я» есть для этой рефлексии имеющаяся у меня *возможность* определить себя к тому или другому содержанию — *выбирать* между теми или другими внешними для него с этой стороны определениями.

§ 15

Свобода воли, взятая со стороны этого определения, есть *произвол*, в котором содержатся оба эти момента: свободная, абстрагирующая от всего рефлексия и зависимость от внешне или внутренне данных содержаний и материй. Так как это содержание, *в себе* необходимое в качестве цели, вместе с тем определено по отношению к вышеуказанной рефлексии как возможное, то произвол есть *случайность*, какова она в качестве воли.

Примечание. Наиболее обычное представление при мысли о свободе есть

представление о *произволе* ; рефлексия останавливается на этом полпути между волей, определяемой лишь естественными влечениями, и в себе и для себя свободной волей. Когда мы слышим, что свобода состоит вообще в *возможности делать, все, чего хотят* , то мы можем признать такое представление полным отсутствием культуры мысли; в этом представлении еще нет ни малейшего даже намека понимания того, что такое есть в себе и для себя свободная воля, право, нравственность и т. п. Рефлексия, *формальная* всеобщность и единство самосознания, есть *абстрактное* знание воли о своей свободе, но она еще не есть *истина* последней, потому что она еще не имеет самое себя своим содержанием и целью, и субъективная сторона есть, следовательно, нечто другое, чем предметная сторона; содержание этого самоопределения и остается поэтому только чем-то конечным. Вместо того, чтобы быть волей в ее истине, произвол есть, наоборот, воля как *противоречие* . В споре о том, действительно ли воля свободна или ее знание о своей свободе есть лишь иллюзия (он велся, главным образом, в эпоху господства *вольфовой* метафизики), спорящие имели в виду произвол. *Детерминизм* справедливо противопоставлял этой уверенности в абстрактном самоопределении *содержание* , которое в качестве

преднайденого не содержится в этой уверенности и потому *получается им извне*, хотя это «извне» и есть влечение, представление и вообще сознание таким или иным, но определенным образом наполненное, так что содержание не является составным элементом самоопределяющей деятельности как таковой. Стало быть, так как лишь формальный элемент свободного самоопределения имманентен произволу, а другой элемент есть нечто данное, то можно во всяком случае называть произвол иллюзией, если считать, что он-то и есть свобода. Свобода во всякой рефлексивной философии, например, в философии *Канта*, а затем в философии *Фриса*, представляющей собою до конца доведенное разжижение *кантовой* философии, есть не что иное как эта формальная самодеятельность.

Прибавление. Так как я имею возможность определить себя в том или ином направлении, т. е. так как я могу выбирать, то я обладаю произволом, что обычно называют свободой. Выбор, который находится в моем распоряжении, заключается во всеобщности воли, в том, что я могу сделать то или другое моим. Это мое в качестве особого содержания не соответствует мне, существует, таким образом, отдельно от меня и лишь в возможности быть моим, точно так же как и «я» есть только возможность сомкнуться с ним. Выбор

зависит поэтому от неопределенности «я» и от определенности некоторого содержания. Воля, таким образом, из-за этого содержания не свободна, хотя она формально имеет в себе бесконечность; ей не соответствует ни одно из этих содержаний; ни в одном из них она не находит поистине самой себя. И «произвол» подразумевает, что содержание определяется к тому, чтобы быть моим, не благодаря природе моей воли, а благодаря *случайности* ; я, следовательно, также завишу от этого содержания: в этом состоит противоречие, которое заключается в произволе. Обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено поступать произвольно; но именно в произволе заключается причина его несвободы. Если я хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивидуум, а согласно понятиям нравственности вообще; в нравственном поступке выдвигаю я не самого себя, а суть. Но когда человек делает нечто превратное, он больше всего проявляет свою обособленность. Разумное — это большая дорога, по которой ходит каждый, на которой никто не выдается. Когда великие художники создают совершенное произведение, то можно сказать: таким оно должно быть, т. е. обособленность художника совершенно исчезла, и в произведении не проявляется его *манера* . У *Фидия* нет манеры; сама статуя живет и выступает перед

нами. Но чем художник неудачнее, тем больше мы видим его самого, его обособленность и произвол. Если остановимся в нашем рассмотрении на произволе, на том, что человек может хотеть того или другого, то это, правда, окажется его свободой; но если мы будем твердо помнить и не упускать из виду, что содержание дано, то мы убедимся, что человек определяется последним, и именно с этой стороны оказывается уже несвободным.

§ 16

От выбранного ее решением (§ 14) воля может точно так же и снова отказаться (§ 5). Но несмотря на эту возможность таким же образом выходить за пределы всякого другого содержания, полагаемого ею вместо раньше выбранного, и продолжать это свое шествие до *бесконечности*, она все же не выходит за пределы конечности, потому что каждое такое содержание есть нечто отличное от формы и, следовательно, есть конечное, и противоположность определенности, неопределенность — нерешительность или абстракция — есть лишь другой, тоже односторонний момент.

§ 17

Противоречивость произвола (§ 15) *проявляется* в качестве *диалектики* влечений и склонностей в том, что они друг другу взаимно мешают и удовлетворение одного требует подчинения другого или полного пожертвования им и т. д.; а так как влечение есть лишь простое направление своей определенности и, следовательно, не имеет меры в самом себе, то это установление подчинения или, иначе говоря, по жертвования одного влечения другому есть лишь случайное решение произвола, причем безразлично, действует ли последний согласно рассудочному расчету, взвешивая, какое из влечений может доставить большее удовлетворение, или по какому угодно другому соображению.

Прибавление . Влечения и склонности суть ближайшим образом содержание воли, и лишь рефлексия стоит выше их; но эти влечения превращаются в самостоятельно влекущие силы, теснят друг друга, мешают одно другому и требуют, чтобы их всех удовлетворили. Если я отодвигаю все прочие влечения, чтобы отдаться лишь одному из них, то я нахожусь в состоянии разрушающей ограниченности, ибо я именно этим отказался от моей всеобщности, представляющей собою систему всех влечений. Но так же мало помогает простое подчинение одних влечений другим, — исход, к которому обыкновенно

прибегает рассудок; он потому не помогает, что здесь нельзя указать меры этого подчинения, и требование такого подчинения сводится поэтому обычно к скучным общим фразам.

§ 18

В отношении *оценки* влечений диалектика проявляется в том, что в качестве *имманентных*, следовательно, *положительных*, определения непосредственной воли добры; *человек*, таким образом, признается *добрым от природы*. Но поскольку это — *природные* определения, поскольку, следовательно, они вообще противоположны свободе и понятию духа и суть *отрицательное*, их нужно *истребить*; *человек* признается, таким образом, *злым от природы*. Пока мы стоим на этой точке зрения, решает в пользу того или другого утверждения опять таки субъективный произвол.

Прибавление. Христианское учение, согласно которому человек зол от природы, стоит выше другого учения, признающего его добрым; истолкованное философски, христианское учение должно быть понимаемо следующим образом. Как дух человек есть свободное существо, которое по своему рангу должно не допускать, чтобы его определяли вложенные природой импульсы.

Человек в непосредственном и некультурном состоянии находится поэтому в положении, в котором он не должен находиться и от которого он непременно должен освободиться. В этом и состоит смысл учения о первородном грехе, без которого христианство не было бы религией свободы,

§ 19

В требовании об *очищении влечений* заключается общее представление о том, что они освобождаются от *формы* своей непосредственной определенности, равно как и от субъективности и случайности *содержания* и сводятся к своей субстанциальной сущности. Истина, содержащаяся в этом неопределенном требовании, состоит в том, что влечения должны стать разумной системой волеопределений. Такое их понимание, развитое из их понятия, составляет содержание науки о праве.

Примечание. Содержание этой науки по всем его отдельным моментам, как например, право, собственность, мораль, семья, государство и т. д. можно излагать в такой форме: человек обладает от природы *влечением* к праву, *а также и влечением* к собственности, к морали, *а также* и влечением к половой любви, влечением к общению и т. д. Если вместо этой формы эмпирической психологии желают придать изложению философский вид, то,

следуя тому, что, как мы заметили выше, считалось в новейшее время и еще и поныне считается философией, можно получить это *дешево* ; стоит только сказать: человек находит в себе как *факт своего сознания* , что он волит право, государство, собственность и т. д. В дальнейшем выступит другая форма того же содержания, которая здесь выступает в виде влечений, а именно форма *обязанностей* .

§ 20

Рефлексия, обращенная на влечения, представляя их, высчитывая, сравнивая их друг с другом, а затем — со средствами к их достижению, с их следствиями и т. д. и с целокупностью удовлетворения — с *блаженством* — вносит *формальную всеобщность* в этот материал и очищает его таким внешним способом от его грубости и варварства. В этом развитии всеобщности мышления состоит абсолютная ценность культуры (ср. § 187).

Прибавление . В идеале счастья мысль достигла уже власти над природными силами влечений, так как она уже не удовлетворяется минутным, а требует полноты счастья (ein Ganzes von Glück). Это также связано с образованностью постольку, поскольку и последняя выдвигает

всеобщее. Но в идеале счастья заключаются два момента: во-первых, всеобщее, стоящее выше всяческих особенностей, но так как содержание этого всеобщего составляет опять-таки лишь всеобщее особенное наслаждение, то здесь снова выступает единичное и, следовательно, конечное, и приходится возвратиться к влечению. Так как содержание счастья зависит от субъективности и ощущения каждого, то эта всеобщая цель, в свою очередь, частна, и в ней, следовательно, нет еще подлинного единства содержания и формы.

§ 21

Но истина этой формальной всеобщности, которая сама по себе неопределенна и преднаходит свою определенность в этом материале, есть *сама себя определяющая всеобщность, воля, свобода*. Имея всеобщность, самое себя как бесконечную форму, своим содержанием, предметом и целью, она есть не только *в себе*, но и *для себя* свободная воля — есть подлинная идея.

Примечание. Самосознание воли, как вожделение, влечение, — чувственно и подобно чувственному вообще обозначает внешность и, следовательно, вне-себя-бытие самосознания. В *рефлектирующей* воле имеются вообще два элемента: вышеуказанный чувственный элемент и

мыслительная всеобщность; *в себе и для себя сущая* воля имеет своим предметом самое волю как таковую, следовательно, себя в своей чистой всеобщности, — в той всеобщности, которая именно и означает, что *непосредственность* природности и характер частности, которым природность сама по себе обременена и который также и порождается рефлексией, в ней снимаются. А это снятие и возведение во всеобщность и есть то, что называется деятельностью *мышления*. Самосознание, очищающее и возвышающее свой предмет, содержание и цель до этой всеобщности, делает это как *мышление, пробивающее себе путь* в воле. Здесь мы достигли того *пункта, где становится ясно*, что воля есть подлинная, свободная воля лишь как *мыслящий* интеллект. Раб не знает своей сущности, своей бесконечности, свободы, он не знает себя как сущности; — и «он не знает себя таковым», означает: он себя *не мыслит* таковым. Это самосознание, постигающее себя посредством мышления как сущность и тем самым сбрасывающее с себя все случайное и неистинное, составляет принцип права, морали и всякой нравственности. Те, которые желают говорить философски о праве, морали, нравственности, и при этом желают устранить мышление, а отсылают к чувству, сердцу и груди, к восторженности, высказывают этим то величайшее презрение, с

которым стали теперь относиться к мысли и науке, ибо тут даже сама наука, отчаявшись в самой себе и дойдя до последней степени усталости, делает своим принципом варварство и отсутствие мысли, и поскольку это зависело бы от нее, лишила бы человека всякой истины, ценности и достоинства.

Прибавление . Истиной в философии называется соответствие понятия реальности. Тело, например, представляет собою реальность, а душа — понятие, но душа и тело должны быть соразмерными, соответствовать друг другу. Мертвый человек поэтому еще представляет собою некое существование, но уже не истинное существование, а лишенное понятия наличное бытие: мертвое тело подвергается поэтому гниению. Точно так же воля истинна, когда то, что она волит, ее содержание, тождественно с нею, когда, следовательно, свобода волит свободу.

§ 22

В себе и для себя сущая воля истинно бесконечна, ибо ее предмет есть она же сама, и, следовательно, этот предмет не есть для нее ни *другое* , ни *предел* , а, наоборот, скорее в нем она лишь возвратилась в самое себя. Она, далее, не одна лишь возможность, задаток, *способность* (potentia), а — действительно бесконечное

(*in finitum actu*), потому что наличное бытие понятия или его предметная внешность есть само внутреннее.

Примечание . Поэтому когда говорят лишь о свободной воле как таковой, не прибавляя определения, что она — в себе и для себя свободная воля, то говорят лишь о *задатке* свободы или о природной и конечной воле (§ 11), и именно поэтому не о свободной воле, несмотря на то, что употребляют это слово и желают говорить о ней. — Так как рассудок представляет себе бесконечное лишь как нечто отрицательное и *потустороннее* , то он полагает, что оказывает бесконечному тем больше чести, чем больше его отодвигает от себя вдаль и отстраняет от себя как нечто чуждое. В свободной воле истинно бесконечное действительно и налично, — она сама есть эта внутри себя наличная идея.

Прибавление . Бесконечность справедливо представляют в образе круга, ибо прямая линия идет во вне, все дальше и дальше во вне, и обозначает лишь отрицательную, дурную бесконечность, которая, в отличие от истинной бесконечности, не имеет возврата в самое себя. Свободная воля истинно бесконечна, ибо она — не только возможность и задаток, и ее внешнее наличное бытие есть ее внутреннее, сама же она.

§ 23

Лишь в этой свободе воля находится безусловно *у себя* , потому что ни с чем иным не соотносится, кроме как с самой собой, и этим самым отпадает также и всякое отношение *зависимости* от чего-то *другого* . Она *истинна* , или, точнее, она есть сама *истина* , потому что ее определение себя состоит в том, что она в своем *наличном бытии* , т. е. как нечто противостоящее себе, есть то же, что ее понятие, или, выражая это иначе: чистое понятие имеет своей целью и реальностью созерцание самого себя.

§ 24

Она *всеобща* , потому что в ней сняты всякое ограничение, всякая особенная единичность, которая заключается лишь в различии между понятием и его предметом, т. е. содержанием, или, выражая это в другой форме, в различии между ее субъективным для-себя-бытием и ее в-себе-бытием, между ее *отрешающей* (*ausschliessenden*, буквально — *исключающей*. Перев.) и *решающей* единичностью — и самой ее всеобщностью.

Примечание . Различные определения *всеобщности* получаются в логике (см. «Энциклопедию философских наук», §§ 169–178).

При этом выражении тому, кто исходит из представления, тотчас же приходит на ум абстрактная и внешняя всеобщность; но, говоря о всеобщности в себе и для себя сущей, как она определена здесь, не следует думать ни о всеобщности рефлексии, *общности* или *всячестве*, ни об абстрактной всеобщности, стоящей вне единичности, по ту сторону последней, об абстрактно рассудочном тождестве (§ 6, примечание). Всеобщность есть внутри себя *конкретная* и, значит, для себя сущая всеобщность, которая есть субстанция, имманентный род или, иными словами, имманентная идея самосознания, — понятие свободной воли, как *объемлющее* свой предмет и *выступающее* за его пределы, проходящее через свое определение и выходящее за него *всеобщее*, тождественное в этом определении с собою. — В себе и для себя всеобщее есть вообще то, что называется *разумным* и что может быть постигаемо лишь этим спекулятивным способом.

§ 25

Субъективной называется в отношении воли вообще сторона ее самосознания, единичности (§ 7) в *отличие* от ее в себе сущего понятия; поэтому ее субъективностью называется (а) чистая *форма*,

абсолютное единство самосознания с собою, в котором оно, как «я» просто внутренне и представляет собою *абстрактное* самодовление (*auf sich Beruhen*) — чистая достоверность самой себя, отличная от истины, β) *особенность* воли как произвол и случайное содержание любых целей; γ) односторонняя форма вообще (§ 8), поскольку волимое, каково оно по своему содержанию, есть пока что содержание, принадлежащее лишь самосознанию, и неосуществленная цель.

§ 26

Воля α), поскольку она имеет самое себя своим определением и, таким образом, ответственна своему понятию и истинна, есть *всецело объективная* воля, β) *но объективная воля*, взятая вне связи с *бесконечной формой* самосознания, есть воля, погруженная в свой объект или состояние, в такой свой объект или состояние, каковы они на самом деле по своему содержанию — детская воля, нравственная воля, а также и рабская воля, суеверная воля и т. д. — γ) *Объективность* есть, наконец, односторонняя форма в противоположность субъективному волеопределению и, следовательно, непосредственность наличного бытия как *внешнего* существования; в этом смысле воля становится

объективной лишь через выполнение своих целей.

Примечание . Мы даем здесь эти логические определения субъективности и объективности с той преимущественно целью, чтобы сделать относительно них замечание, которое необходимо сделать ввиду того, что мы в дальнейшем будем часто употреблять эти термины. Нужно именно указать, что с ними, как и с другими различиями и противоположными определениями рефлексии, обстоит дело так, что, благодаря их конечности и, значит, их диалектической природе, они переходят в свою противоположность. Но в других такого же рода противоречащих друг другу определениях их смысл все же остается неизменным для представления и рассудка, так как их тождество имеется еще лишь как некое *внутреннее* . Напротив, в воле такие противоположности, которые должны быть абстрактными определениями и вместе с тем определениями *воли* , могущей быть познанной лишь как нечто *конкретное* , сами собою приводят к этому их тождеству и к смешению их смыслов — к смешению, которое совершается рассудком лишь бессознательно. — Таким образом, воля как *внутри* себя сущая свобода, есть сама субъективность, и последняя, следовательно, есть ее понятие и, значит, ее объективность; конечность же есть ее субъективность в противоположность

объективности; но именно в этой противоположности воля — не у себя, спутана с объектом, и ее конечность состоит точно так же и в том, что она не субъективна и т. д. — В дальнейшем поэтому читатель должен каждый раз уяснять себе особо смысл, в котором употребляются выражения: субъективная сторона воли, объективная сторона воли, руководясь при этом контекстом, указывающим положение, занимаемое этими сторонами в соотношении с целым.

Прибавление . Обычно полагают, что субъективное и объективное неподвижно противостоят друг другу. Но это не верно, так как они скорее переходят друг в друга, ибо не представляют собою абстрактных определений, как например, положительное и отрицательное, а имеют уже более конкретный смысл. Если будем рассматривать сначала выражение «субъективный», то мы должны будем сказать, что оно может означать цель, являющуюся целью лишь определенного субъекта. В этом смысле очень плохое произведение искусства, которому не удалось воплотить свой предмет, есть лишь субъективное произведение. Но это выражение может быть, далее, перенесено на содержание воли, и оно тогда означает приблизительно то же самое, что означает выражение «произвольное»:

субъективное содержание есть содержание, принадлежащее единственно лишь субъекту. Так например, дурные поступки суть лишь субъективные. Но затем можно также назвать субъективным чистое, пустое «я», имеющее своим предметом лишь себя и имеющее силу абстрагироваться от всякого дальнейшего содержания. Субъективность имеет, следовательно, частью совершенно частное, частью же высоко правомерное значение, так как все, что я должен признать, имеет также своей задачей стать чем-то моим и получить силу во мне. В этом и состоит бесконечная жадность субъективности, что она стягивает все в этот простой источник чистого «я» и там его пожирает. — Столь же различно можно понимать и выражение «объективное». Мы можем под этим понимать все то, что мы делаем для себя предметным, будь это действительно существующие предметы или только мысли, которые мы противопоставляем себе: под этим выражением понимают также непосредственность наличного бытия, в котором цель должна реализоваться; хотя бы сама цель и была совершенно частной и субъективной, мы все же называем ее объективной, когда она становится явлением. Но объективна также и та воля, в которой есть истина. Так например, божия воля, нравственная воля есть объективная воля. Наконец,

можно также назвать объективной волю, которая вся погружена в свой объект; детскую волю, находящуюся во власти доверия и не обладающую субъективной свободой, и рабскую волю, не знающую еще себя свободной и потому представляющую собою безвольную волю. Объективна в этом смысле всякая воля, которая руководится чужим авторитетом и еще не завершила бесконечного возвращения в себя.

§ 27

Свободный дух абсолютно определен к тому или, если угодно, абсолютно влечется к тому (§ 21), чтобы его свобода стала для него предметом, стала объективной как в том смысле, чтобы она выступила как разумная система самого же духа, так и в том смысле, чтобы эта система стала непосредственной действительностью (§ 26). Свободный дух стремится к тому, чтобы быть для себя, быть как идея тем, что воля есть в себе. Абстрактным понятием идеи воли является вообще *свободная воля, волящая свободную волю*.

§ 28

Деятельность воли, заключающаяся в том, что она снимает противоречие между субъективностью

и объективностью, перемешает свои цели из первого определения во второе и, будучи в объективности, остается все же *у себя* самой, — эта деятельность есть не только формальный способ сознания (§ 8), в котором объективность имеется как лишь непосредственная действительность, но также еще и *существенное развитие* субстанциального содержания идеи (§ 21), развитие, в котором понятие определяет *идею*, которая *сама* сначала *абстрактна*, до того, что она становится целостностью своей системы; эта целостность системы в качестве субстанциальной, независима от противоположности между лишь субъективной целью и ее реализацией, остается *одной и той же* в этих обеих формах.

§ 29

Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. — Право есть, следовательно, вообще свобода как идея.

Примечание. Кантовское (Kants Rechtslehre, Einl.) и также общепринятое определение, в котором главным моментом является «ограничение моей свободы или моего произвола таким образом, чтобы он мог существовать согласно всеобщему закону совместно с произволом каждого другого

человека», содержит в себе отчасти лишь отрицательное определение, а именно, ограничение, отчасти же положительное определение, всеобщий закон или так называемый закон разума; согласие произвола одного с произволом другого сводится в нем к известному формальному тождеству и закону противоречия. В выше приведенной дефиниции права содержится общераспространенное, преимущественно со времени Руссо, воззрение, согласно которому субстанциальной основой и первой должна быть воля не как в себе и для себя сущая, разумная воля, дух, не как истинный дух, а лишь как *особый* индивидуум, как воля отдельного человека в ее своеобразном произволе. Раз мы примем этот принцип, то разумное, само собою понятно, может быть только тем, что ограничивает эту свободу, и вместе с тем это разумное окажется не имманентно разумным, а лишь внешним, формальным всеобщим. Это воззрение настолько же страдает отсутствием всякой спекулятивной мысли и отвержено философским понятием, насколько ужасны те явления, которые оно вызвало в головах и в действительности; ужасный характер этих явлений имеет своей параллелью лишь поверхностность тех воззрений, на которых они основывались.

Право есть нечто *святое вообще* , святое только потому, что оно есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы. Формализм же права (и затем также и формализм обязанности) возникает из различия между степенями развития понятия свободы. По сравнению с более формальным, т. е. более абстрактным, и потому более ограниченным правом, та сфера и ступень духа, на которой он довел в себе до определенности и действительности содержащиеся в нем дальнейшие моменты, имеет более высокое право, как более конкретная внутри себя, более богатая и истинно всеобщая.

Примечание . Каждая ступень развития идеи свободы обладает свойственным ей особым правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений. Если говорят об антагонизме между моралью, нравственностью, с одной стороны, и правом — с другой, то под правом понимают лишь первое, формальное право абстрактной личности. Мораль, нравственность, государственный интерес представляют собою, каждое в отдельности, особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие *свободы* . В *столкновение* они могут приходиться между собою лишь постольку, поскольку они находятся на одной линии, поскольку каждая из них

есть одинаково право; если бы моральная точка зрения духа не была также правом, свободой в одной из ее форм, то она никак не могла бы приходить в столкновение с правом личности или с каким-нибудь другим правом, потому что такое право содержит в себе понятие свободы, высшее определение духа, против которого все другое есть нечто, лишенное субстанциальности. Но в этих коллизиях заключается вместе с тем и другой момент, а именно, тот, что все эти формы права ограничены и, следовательно, подчинены друг другу; лишь право мирового духа есть неограниченно абсолютное.

§ 31

Метод, по которому в науке понятие развивается из себя самого, представляет собою лишь имманентное движение вперед и порождение своих определений, — движение вперед не посредством уверения, что *существуют* различные отношения, и посредством следующего затем *применения* всеобщего к такому откуда-то полученному материалу; — этот метод здесь также предполагается известным из логики.

Примечание . Движущий принцип понятия, как не только разрушающий, но и порождающий обособления всеобщего, я называю *диалектикой*

, — следовательно, не в том смысле, что она разрушает, запутывает, вертит так и сяк данные чувству и вообще непосредственному сознанию предмет, положение и т. п. и лишь ставит себе целью доказать нечто противоположное. Я называю диалектикой не этот отрицательный способ рассуждения, который часто встречается также и у *Платона*. Эта отрицательная диалектика может рассматривать как свой последний вывод нечто противоположное определенному представлению, причем или совершенно решительно, как например, древний скептицизм, приходящий к выводу о противоречивости всякого определенного представления, или более тускло, как например, вывод о возможности лишь *приближения к истине*; последнее воззрение представляет собою новейшую половинчатость. Высшая диалектика понятия состоит в том, чтобы рассматривать определение не только как предел и противоположное, но и породить из него *положительное* содержание и положительный результат; лишь благодаря этому она есть развитие и имманентное движение вперед. Такая диалектика есть не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды. Мышление в качестве чего-то субъективного лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, не

привнося со своей стороны никакого прибавка. Рассматривать разумно какой-нибудь предмет не означает привнесение разума извне в этот предмет и обрабатывание его таким способом, а означает, что предмет сам по себе разумен; здесь дух в своей свободе, высочайшая вершина самосознательного разума, сообщает себе действительность и порождает себя как существующий мир; дело науки состоит лишь в том, чтобы осознать эту самостоятельную работу разума предмета.

§ 32

Определения , получающиеся в процессе развития понятия, сами суть, с одной стороны, понятия, а с другой стороны, они имеют форму наличного бытия, так как понятие есть по существу идея. Ряд получающихся понятий есть, следовательно, вместе с тем, также и ряд *образований* ; так и следует их рассматривать в науке.

Примечание . В более спекулятивном смысле *способ наличного бытия* понятия и его *определенность* суть одно и то же. Но нужно заметить, что моменты, результат которых есть определенная дальше форма, предшествуют ей как определенные понятия в научном развитии идей, но не предшествуют ей как образования во временном

развитии. Так например, идея определенная, как семья, имеет своей предпосылкой определения понятия, как результат которых она будет представлена в дальнейшем изложении. Однако данность этих внутренних предпосылок также и самих по себе в качестве права собственности, договора, морали и т. д. представляет собою другую сторону развития, которое лишь в высшей, более завершённой стадии приходит к этому своеобразно оформленному наличному бытию своих моментов.

Прибавление . Идея должна все больше и больше развиваться внутри себя, так как сначала она есть лишь абстрактное понятие. Но это начальное абстрактное понятие никогда уже не отбрасывается; оно лишь все больше и больше обогащается внутри себя, и последнее определение есть, таким образом, наиболее богатое. Прежде лишь в себе сущие определения достигают благодаря этому своей свободной самостоятельности, но таким образом, что понятие остается все скрепляющей душой, которая лишь посредством имманентного способа действия доходит до своих собственных различий. Нельзя поэтому сказать, что понятие приходит к чему-то новому, а следует это развитие понимать так, что в получающемся единстве последнее определение снова совпадает с первым. Если, таким образом, и кажется, что понятие в своем наличном бытии

распалось, то это именно только нечто кажущееся, которое и оказывается таковым в дальнейшем движении, так как все единичности в конце концов снова возвращаются в понятие всеобщего. В эмпирических науках обыкновенно анализируют содержание, преднайденное в представлении, и когда приводят снова единичные вещи к тому, что в них есть общего, то это называют понятием. Мы поступаем не так, ибо мы хотели только наблюдать, как само понятие определяет себя, и мы заставляем себя не прибавлять к этим определениям ничего из нашего мнения и мышления. Но то, что мы получаем таким образом, есть ряд мыслей и затем еще другой ряд существующих форм, причем может случиться, что временная последовательность в действительном явлении окажется отчасти иной, чем последовательность понятия. Так например, нельзя сказать, что собственность существовала раньше семьи, и, несмотря на это, она рассматривается раньше последней. Здесь, следовательно, можно было бы поставить вопрос, почему мы не начинаем с наивысшего, т. е. с конкретно истинного. Мы отвечаем: потому что мы желаем видеть истину именно в качестве результата и для этого существенно необходимо, чтобы мы постигли сначала само абстрактное понятие. То, что действительно, что есть форма понятия, вместе с

тем является для нас следующим и дальнейшим, хотя бы оно и было первым в самой действительности. Наше движение вперед состоит в том, что абстрактные формы обнаруживают себя не как самостоятельно существующие, а как неистинные.

Деление

§ 33

По восходящей лестнице развития идеи в себе и для себя свободной воли, *воля* —

А. *непосредственна* ; ее понятие поэтому абстрактно — личность, — и ее *наличное бытие* есть непосредственная внешняя вещь; это — сфера *абстрактного* или *формального* права.

В. *воля* , рефлексированная *в себя* из внешнего наличного бытия, определившаяся в качестве *субъективной единичности* в противопоставлении *всеобщему* , — последнее же есть частью, в качестве внутреннего, *добро* , частью же, в качестве внешнего, *наличный мир* , и обе эти стороны суть лишь как *опосредствованные друг через друга* ; идея в ее раздвоении или *особом существовании*, *право субъективной воли* в отношении к праву мира и к *праву идеи*, но *идеи*

сущей лишь в себе ; это — *сфера морали* .

С. *единство* и *истина* этих обоих абстрактных моментов — мыслимая идея добра, реализованная в *рефлектированной* в себя воле и *во внешнем мире* , так что свобода как *субстанция* существует и как *действительность* и *необходимость* и как *субъективная* воля; это — идея в ее в себе и для себя всеобщем существовании, нравственность.

Но нравственная субстанция есть также:

а) *природный* дух, — *семья* ,

б) она есть в своем *раздвоении* и *явлении* — есть *гражданское общество* ;

с) она есть *государство* как свобода, остающаяся всеобщей и субъективной также и в свободной самостоятельности особой воли. Этот действительный и органический дух α) народа, проходя β) через отношение друг к другу духов различных народов, γ) получает действительность и открывается во всемирной истории как всеобщий мировой дух, *право* которого есть *наивысшее* .

Примечание . Что предмет или содержание, положенный пока что только согласно своему *понятию* или, иначе говоря, таким, каков он *в себе* , имеет форму *непосредственности* или *бытия* , — это предполагается уже известным из спекулятивной логики. Другое дело — понятие, которое есть для себя в *форме понятия* ; оно уже не

есть что-то непосредственное. — Точно так же предполагается известным принцип, определяющий вышеуказанное деление. Это деление можно также рассматривать как *историческое* предварительное указание частей, ибо различные ступени должны, в качестве моментов развития идеи, сами себя порождать из природы содержания. Философское деление есть вообще не внешнее деление, не внешняя классификация готового материала, проводимая соответственно одному или нескольким принятым основаниям деления, а имманентное различие, совершаемое самим понятием. — *Мораль* и *нравственность*, которые обыкновенно считаются однозначными синонимами, здесь употребляются в существенно различных смыслах. Кажется, впрочем, что и представление также проводит между ними различие: кантовское словоупотребление пользуется преимущественно выражением «мораль»; и практические принципы этой философии действительно ограничиваются исключительно этим понятием, делают даже точку зрения *нравственности* невозможной и — больше того — явно ее уничтожают и представляются с ее точки зрения возмутительными. Но если бы даже моральность и нравственность и были этимологически-равнозначны, это не мешало бы тому, чтобы употреблять эти все же разные слова

для обозначения разных понятий.

Прибавление . Говоря здесь о праве, мы разумеем не только гражданское право, которое обычно понимают под словом «право», но так же и мораль, нравственность и всемирную историю, которые тоже должны входить сюда, потому что понятие объединяет мысли согласно истине. Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна сначала дать себе некоторое наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия являются вещи, т. е. внешние вещи. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность* ; это — сфера формального и абстрактного права, куда с не меньшим основанием должны входить также и собственность в ее опосредствованной форме, собственность как *договор* , и право в его нарушении, право как *преступление* и *наказание* . Свобода, которая здесь у нас получается, есть то, что мы называем лицом, т. е. субъектом, который свободен, свободен именно для себя, и который дает себе наличное бытие в вещах. Но эта единственно лишь непосредственность наличного бытия не адекватна свободе, и отрицание этого определения есть сфера *морали* . Я теперь уже свободен не только в этой непосредственной вещи, но также и в снятой непосредственности, т. е. я свободен в себе самом, в субъективной области. В этой-то сфере важны мое

усмотрение и намерение, моя цель, тогда как внешнее полагается чем-то безразличным. Но *добро*, которое здесь представляет собою всеобщую цель, не должно только оставаться внутри меня, в моей душе, а должно реализоваться. Субъективная воля именно требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т. е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось в области внешнего существования. Как мораль, так и предыдущий момент формального права суть одинаково абстракции, истину которых представляет собою только *нравственность*. Нравственность есть, таким образом, единство воли в ее понятии и воли индивидуума, т. е. воли субъекта. Ее первое наличное бытие есть опять-таки природное наличное бытие в форме любви и чувства, *семьи*: индивидуум здесь упразднил свою непокорную личность, отказался от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого. Но на следующей ступени мы присутствуем при потере нравственности в собственном смысле и субстанциального единства; семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, которых объединяют лишь узы взаимной нужды. В этой ступени *гражданского общества* часто видят *государство*. Но *государство* есть лишь третья ступень, нравственность и дух, в котором имеет

место изумительное соединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому и право государства выше других ступеней; оно есть свобода в ее наиболее конкретном образовании, которая подчинена лишь высочайшей абсолютной истине мирового духа.

Часть первая

Абстрактное право

(§§ 34 — 104)

§ 34

В себе и для себя свободная воля, как она есть в своем абстрактном бытии, есть в определенности непосредственности. Согласно последней она есть своя отрицательная по отношению к реальности, абстрактно соотносящаяся с собою действительность, — есть внутри себя единичная воля некоего субъекта. Взятая со стороны особенности воли, она обладает более широким содержанием определенных целей, а как *исключающая* единичность, она вместе с тем имеет это содержание перед собою как некоторый внешний, непосредственно преднайденный мир.

Прибавление . Если мы говорим, что в себе и для себя свободная воля, как она есть в своем абстрактном понятии, есть в определенности непосредственности, то нужно понимать под этим следующее. Завершенной идеей воли было бы состояние, в котором понятие полностью реализовало бы себя и в котором наличное бытие последнего было бы не чем иным, как развитием его самого. Но вначале понятие абстрактно, т. е. все определения, правда, содержатся в нем, но вместе с тем только содержатся: они суть только в себе и еще не развиты в самих себе в целостность. Если я говорю «я свободен», то это «я» есть пока что еще внутри-себя-бытие, лишенное противоположности; напротив, в области морали уже есть некоторая противоположность, ибо здесь я предстою как единичная воля, а добро есть всеобщее, хотя оно находится во мне самом. Следовательно, здесь воля уже имеет в самой себе различие между единичностью и всеобщностью, и она, стало быть, определена. Но вначале такое различие еще отсутствует, ибо в первом абстрактном единстве нет еще поступательного движения и опосредствования. Воля, таким образом, находится в форме непосредственности, бытия. Существенное усмотрение, которого нам здесь должно достигнуть, состоит в том, что эта первая неопределенность сама есть некая определенность. Ибо

неопределенность заключается в том, что между волей и ее содержанием еще нет различия, но она сама, как противоположная определенному, оказывается имеющей определение, что она есть некоторое определенное. Здесь определенностью служит абстрактное тождество. Воля, благодаря этому, становится единичной волей — *лицом* .

§ 35

Всеобщность этой для себя свободной воли есть формальное, сознательное и помимо этого не имеющее содержания простое соотношение с собою в ее единичности, — субъект постольку есть *лицо* . «Личность» подразумевает, что я как вот *этот* представляю собою совершенно определенное со всех сторон (во внутреннем произволе, влечении и вожделении, равно как и по внешнему наличному бытию) и конечное, однако всецело чистое соотношение с собою и, таким образом, знаю себя в конечности бесконечным, всеобщим и свободным.

Примечание . Личность начинается только здесь, поскольку субъект имеет самосознание о себе не только вообще как о конкретном и каким-то образом определенном «я», а скорее имеет самосознание о себе как о совершенно абстрактном «я», в котором всякая конкретная ограниченность и

значимость подвергается отрицанию и незначимо; в личности имеется поэтому знание себя как *предмета* , но как предмета, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому чисто тождественного с собою. Индивидуумы и народы не обладают еще личностью, поскольку они еще не дошли до этого чистого мышления и знания о себе. В себе и для себя сущий дух отличается от являющегося духа тем, что в том же определении, в котором последний есть лишь *самосознание* , — сознание *о себе* , но лишь со стороны природной воли и ее еще внешних противоположностей (Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg, 1807 и Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 344), дух имеет предметом и целью себя как абстрактное и притом свободное «я» и, таким образом, он есть *лицо* .

Прибавление . Для себя сущая или абстрактная воля есть лицо. Возвышеннейшей стороной в человеке является то, что он есть лицо (Person), и, все же, есть нечто презренное уже в самом слове, обозначающем эту голую абстракцию: лицо (Persona — сама по себе. Перев). Лицо существенно отлично от субъекта, ибо субъект есть лишь возможность *личности* , так как каждое вообще живое существо есть субъект. Лицо есть, следовательно, субъект, для которого эта субъективность есть, ибо в качестве лица я всецело

есмы для себя; оно есть единичность свободы в чистом для себя бытии. В качестве данного лица я знаю себя свободным в себе самом и могу от всего абстрагироваться, ибо ничто не стоит предо мной как чистою личностью и однако я, как «этот», являюсь неким совершенно определенным: мне столько-то и столько-то лет, я такого-то и такого-то роста, нахожусь в таком-то и таком-то месте и обладаю такими-то и такими-то многими другими частными чертами. Лицо есть, таким образом, одновременно и высокое и совсем низменное, в нем дано это единство бесконечности и вполне конечного, определенной границы и совершенно безграничного. Только величие лица в состоянии выдержать это противоречие, которого ничто природное не имеет в себе и не могло бы вынести.

§ 36

1) Личность подразумевает вообще правоспособность и составляет понятие и само по себе абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права. Заповедь права гласит поэтому следующим образом: *будь лицом и уважай других в качестве лиц* .

§ 37

2) *Особенность* воли есть, правда, момент всего сознания воли (§ 34), но она все же еще не содержится в абстрактной личности как таковой. Она поэтому хотя и дана, но дана как еще отличная от личности, от определения свободы, дана как вожеление, потребность, влечение, случайный каприз и т. д. — В формальном праве не имеет поэтому значения особый интерес, моя польза или мое благо, и также мало значения имеет особый мотив моей воли — не имеет значения разумение и намерение.

Прибавление. Так как в личности особенность еще не существует как свобода, то все, что имеет отношение к особенности, представляет собою здесь нечто *безразличное*. Если у кого-нибудь нет никакого другого интереса, кроме формального права, то последнее может быть одним лишь упрямством, как это часто бывает у людей с ограниченными сердцем и душой, ибо грубый человек большей частью упорно стоит на своем праве, между тем как человек широкого ума и благородного образа мыслей принимает во внимание и другие стороны дела. Абстрактное право есть, следовательно, пока что лишь голая возможность и постольку оно есть нечто формальное по сравнению со всем объемом отношения. Поэтому правовое определение дает правомочие но не абсолютно необходимо, чтобы я

добивался осуществления моего права, так как оно представляет собою лишь одну сторону всех отношений. Возможность есть именно бытие, смысл которого состоит в том, что оно также и не есть бытие.

§ 38

По отношению к *конкретному* поступку и моральным и нравственным отношениям абстрактное право представляет собою, по сравнению с их дальнейшим содержанием, лишь *возможность*, и определение права есть поэтому лишь разрешение или правомочие. На том же основании, а именно вследствие его абстрактности, необходимость этого права ограничивается лишь отрицательным предписанием *не нарушать* прав личности и всего вытекающего из этих прав. Существуют поэтому лишь *правовые запреты*, и в основании правовых предписаний, рассматриваемых со стороны их последнего содержания, лежит запрет.

§ 39

3) Принимающая решения и *непосредственная* единичность лица имеет отношение к преднайденной природе, которой

таким образом волящая личность (*die Persönlichkeit des Willens*) противостоит как нечто *субъективное* ; но для этой личности как внутри себя бесконечной и всеобщей, ограничение, по которому она лишь субъективна, противоречиво и ничтожно. Она есть деятельность, упраздняющая последнее и дающая себе реальность или, что то же самое, полагающая наличное бытие природы как свое.

§ 40

Право есть, во-первых, непосредственное наличное бытие, которое дает себе свободу непосредственным способом:

а) Оно — *владение* , которое есть *собственность* ; свобода здесь есть свобода абстрактной воли *вообще* или, именно поэтому, *некоего единичного* , относящегося лишь к себе лица.

б) Лицо, отличая себя от себя, относится к некоторому *другому лицу* , и оба притом обладают друг для друга наличным бытием именно лишь как собственники. Их *в себе* сущее тожество получает существование через переход собственности одного в собственность другого при наличии общей воли и сохранении права, — получает существование в *договоре* .

с) Воля, как (а) в своем соотношении с собою

отличная не от другого лица (b), а внутри себя самой, есть она же как *особенная* воля отличная от себя и противоположная себе как *в себе и для себя* *сущей*, — *неправда* и *преступление*.

Примечание. Деление права на *лично-вещное* право и право на иски, как и многие другие подобные деления, имеет ближайшим образом своей целью привести во внешний порядок массу подлежащего неорганического материала. В этом делении путаница заключается, главным образом, в том, что оно перемешивает, как попало, права, имеющие своей предпосылкой такие субстанциальные отношения, как например, семью и государство, и права, которые относятся лишь к абстрактной личности. Этой же путаницей страдает кантовское и вообще излюбленное деление на *вещные, личные* и *вещно-личные* права. Нас завело бы слишком далеко, если бы мы стали подробно обосновывать здесь нелепость и бессмысленность лежащего в основании римского права деления на *личное* и *вещное право* (право на иски касается судопроизводства и не относится сюда). Ясно во всяком случае, что лишь *личность* дает право на *вещи*, и личное право есть поэтому по существу *вещное право*, — если только понимать вещь в обычном смысле, как то, что вообще внешне по отношению к свободе, так что мое тело, моя жизнь суть также вещи. Это вещное

право есть право *личности как таковой* . Что же касается так называемого в римском праве *личного права* , то для того, чтобы быть лицом, человек должен, согласно римскому праву, раньше обладать *status'ом* (Heineccii Elem. Jur. Civil., LXXV); в римском праве, следовательно, даже сама личность, противопоставленная рабству, есть лишь *сословие, состояние* . В содержание так называемого римского личного права входят затем, кроме права на владение *рабами* , к которым в некоторой степени принадлежат и дети, и кроме состояния *бесправия* (*capitis diminutio*), также и *семейные отношения* . У Канта, наконец, семейные отношения представляют собою носящие *вещный характер личные* права. — Римское личное право есть поэтому во всяком случае, не право лица как такового, а лишь право *особенного* лица; ниже мы увидим, что семейные отношения имеют своей субстанциальной основой скорее отказ от личности. Рассмотрение права *особенно определенного* лица раньше рассмотрения общих прав личности не может не представляться извращением правильного порядка. — *Личные права у Канта* суть права, возникающие из договора, в котором я обязуюсь что-то предоставить — *jus ad rem* римского права, возникающее из *obligatio*. Правда, что только лицо обязано нечто сделать, предоставить на основании договора, а также лишь лицо приобретает право на

такое предоставление, но из-за этого нельзя называть такое право личным; ведь *всякий* вид права принадлежит лишь лицу, и право, возникающее из договора, есть объективно не право на лицо, а лишь право на нечто внешнее последнему, или право на нечто, что должно быть им отчуждаемо — оно всегда есть право на вещь.

Отдел первый **Собственность**

§ 41

Лицо должно дать себе внешнюю *сферу своей свободы* для того, чтобы быть как идея. Так как лицо есть в себе и для себя сущая бесконечная воля в этом первом, еще совершенно абстрактном определении, то это отличное от него, могущее составить сферу его свободы, также определено как *непосредственно отличное и отделимое* от него.

Прибавление . Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребности, а в том, что снимается голая субъективность личности. Лишь в собственности лицо есть как разум. Пусть эта первая реальность моей свободы находится во внешней вещи, и, следовательно, есть дурная реальность, но ведь абстрактная личность именно в

ее непосредственности не может обладать никаким другим наличным бытием, кроме наличного бытия в определении непосредственности.

§ 42

Непосредственно отличное от свободного духа есть для него и само по себе *внешнее* вообще, — некая *вещь*, нечто несвободное, безличное и бесправное.

Примечание. Слово: Sache (*вещь, дело*), как и слово: объективное, употребляется в противоположных смыслах. Когда говорят: в этом-то суть дела (*das ist die Sache*), важно *дело* (*es kommt auf die Sache*), а не лицо, — то слово Sache означает: субстанциальное. Когда же его противопоставляют лицу (именно, не особенному субъекту), тогда Sache, есть нечто *противоположное субстанциальному*, лишь внешнее по своему определению. — То, что представляет собою некое внешнее для свободного духа, который необходимо отличать от просто сознания, есть нечто внешнее само по себе; поэтому определение понятия природы гласит: она есть *внешнее себе самой*.

Прибавление. Так как вещь лишена субъективности, то она есть внешнее не только субъекту, но и себе самой. Пространство и время

суть, таким образом, внешние. Я как нечто чувственное сам являюсь внешним, — пространственным и временным. Когда я имею чувственные созерцания, я их имею от чего-то, что внешне себе самому. Животное может созерцать, но душа животного имеет своим предметом не душу, не самое себя, а нечто внешнее.

§ 43

Лицо как *непосредственное* понятие и, следовательно, существенно единичное, обладает *природным* существованием частью в нем самом, частью же как нечто такое, к чему оно относится как к внешнему миру. — Здесь, где рассматривается лицо, которое само еще находится в стадии своей первой непосредственности, речь идет лишь о таких непосредственных определениях, а не об определениях, способных возникнуть через опосредствование воли.

Примечание . Духовные умения, науки, искусства, даже религиозные действия (проповеди, обедни, молитвы, благословения над освященными предметами), изобретения и т. д. становятся предметами договора, приравниваются к общеизвестным *вещам* по способу покупки, продажи и т. д. Можно задать вопрос: находится ли художник, ученый и т. д. в юридическом обладании

своим искусством, своей наукой, своей способностью произносить проповеди, читать обедни и т. д., т. е. представляют ли собою подобные предметы *вещи* ? Не так легко решиться называть вещами такого рода умения, знания, способности и т. п.: так как, с одной стороны, о такого рода имуществе ведутся переговоры и заключаются договоры как о вещах, а, с другой стороны, они суть нечто внутреннее и духовное, то рассудок может затрудняться ответить на вопрос об их юридической квалификации, ибо ему предносится антитеза: нечто представляет собою *или* вещь, *или* не вещь (такая же антитеза, как антитеза: *или* конечно, *или* бесконечно). Познания, науки, таланты и т. д. свойственны, разумеется, свободному духу и представляют собою его внутренние качества, а не нечто внешнее, но вместе с тем можно посредством высказывания (*Äusserung*) дать им внешнее (*äusserliches*) существование и *отчуждать* (*veräußern*) их (см. ниже), благодаря чему они подводятся под определение *вещей*. Они таким образом, суть нечто непосредственное не спервоначала, а становятся таковым лишь через опосредствование духа, низводящего свое внутреннее на степень непосредственного и внешнего. — Согласно неправовому и безнравственному определению римского права дети были для отца *вещами* ;

последний таким образом находился в юридическом обладании своими детьми, и однако он был вместе с тем связан с ними нравственным отношением любви (которое, впрочем, разумеется, неизбежно было очень ослаблено благодаря этому неправильному определению). Здесь, следовательно, имело место соединение, но совершенно неправоое соединение обоих определений — определения вещи и определения не-вещи. — В абстрактном праве, также имеющем своим предметом лишь лицо как таковое, имеющем, следовательно, своим предметом особенное, то, что входит в состав существования и сферы его свободы лишь постольку, поскольку оно есть нечто, отделимое от лица и непосредственно отличное от него, — все равно, составляет ли эта отделимость и отличность его существенное определение или оно может ее получить лишь посредством субъективной воли, — в этом абстрактном праве духовные умения, науки и т. д. принимаются во внимание лишь как предметы юридического владения; владение телом и душою, которое приобретается через образование, изучение, привычки и т. д. и представляет собою некоторую *внутреннюю собственность* духа, здесь не должно рассматриваться. О *переходе* же такой духовной собственности во вне, где она подпадает под определение юридическо-правовой

собственности, должна идти речь лишь при рассмотрении *отчуждения* .

§ 44

Лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь, которая, благодаря этому, есть *моя* , получает мою волю как свою субстанциальную цель, — ведь в себе самой она не имеет такой цели, — как свое определение и свою душу; это — абсолютное *право* человека на *присвоение* всех вещей.

Примечание . Так называемая философия, которая приписывает реальность в смысле самостоятельности и истинного для себя и внутри себя бытия непосредственно единичным вещам, безличному, точно так же, как и та философия, которая уверяет, что дух не может познать истину и не может знать, что такое вещь *в себе* , непосредственно опровергаются поведением свободной воли по отношению к вещам. Если для сознания, для созерцания и представления так называемые *внешние предметы* еще имеют видимость самостоятельности, то свободная воля есть, напротив, идеализм, истина такой действительности.

Прибавление . Все вещи могут стать собственностью человека, так как он есть свободная

воля и, как таковой, есть в себе и для себя, а противостоящее ему не обладает этим свойством. Поэтому каждый имеет право сделать свою волю вещью или вещь своей волей, т. е. другими словами, упразднить вещь и переделать ее в свою, ибо вещь как носящее характер внешнего не имеет самоцели, она есть не бесконечное соотношение с собой самой, а нечто внешнее самой себе. Такое же внешнее представляет собою живое существо (животное) и постольку оно само есть вещь. Лишь воля есть бесконечное, *абсолютное* в отношении всего другого, между тем как другое, с своей стороны, лишь *относительно*. Присвоить себе, следовательно, означает, в сущности говоря, манифестировать верховенство моей воли в отношении к вещи и обнаружить, что последняя не есть в себе и для себя, не есть самоцель. Это манифестирование совершается посредством того, что я вкладываю в вещь другую цель, чем та, которую она непосредственно имела; я даю живому существу как моей собственности другую душу, чем та, которую оно обладало раньше; я даю ему свою душу. Свободная воля есть, следовательно, идеализм, который не считает вещей, каковы они суть, чем-то, что есть в себе и для себя, между тем как реализм объявляет их абсолютными, хотя они и находятся в форме конечности. Уже животное не разделяет больше этой реалистической философии,

ибо оно пожирает вещи и этим доказывает, что они не абсолютно самостоятельны.

§ 45

Нахождение чего-то в моей, самой по себе внешней, власти составляет *владение*, равно как и особенный аспект, — именно, то обстоятельство, что побуждаемый естественными потребностями, влечениями и произволом, делаю нечто своим, — есть особенный интерес владения. А тот аспект, что я как свободная воля для себя предметен во владении и только теперь благодаря этому, есмь действительно свободная воля, составляет истинное и правовое во владении, определение *собственности*.

Примечание. Обладание собственностью представляется средством по отношению к потребности, когда эту потребность делают исходным пунктом. Истинное же взаимоотношение состоит в том, что с точки зрения свободы собственность как первое *наличное бытие* последней есть сама по себе существенная цель.

§ 46

Так как в собственности моя воля становится для меня объективной как личная воля,

следовательно, как воля единичного человека, то собственность получает характер *частной собственности*, и общая собственность, которая по своей природе может быть предметом владения отдельного лица, получает определение *в себе расторгимой общности*, оставление в которой моей доли есть само по себе дело произвола.

Примечание, Пользование *стихийными* предметами не может по природе своей сделаться частным, чтобы стать предметом частного владения. — В римских *аграрных законах* имеется борьба между общей и частной собственностью на землю. Частная собственность как более разумный момент должна была одержать верх, хотя и в ущерб другому праву. — *Семейно-заповедная* собственность содержит в себе момент, антагонистичный праву личности и, следовательно, и частной собственности. Но может оказаться необходимым подчинить определения, касающиеся частной собственности, высшим сферам права, некоторому общественному союзу (*Gemeinwesen*), государству, как например, это бывает в отношении собственности так называемого морального лица, собственности мертвой руки. Такие исключения не могут однако иметь своим основанием случайность, частный произвол, частную выгоду, а должны иметь своим основанием разумный государственный организм. — В идее

платоновского государства содержится несправедливость в отношении лица, лишение его права на частную собственность в качестве общего принципа. Представление о благочестивом или дружеском, а то даже насильственном братском союзе людей с *общностью имущества* и изгнанием принципа частной собственности может казаться весьма приемлемым умонастроению, которое не понимает природы свободы духа и права и не схватывает их в их определенных моментах. Что же касается моральных или религиозных оснований, то следует напомнить, что когда друзья Эпикура возымели намерение основать такой союз с *общностью имущества*, то он им отсоветовал сделать это именно на том основании, что это доказывает отсутствие взаимного доверия, а те, которые не доверяют друг другу, не суть друзья (Диоген Лаэртский, X, п. VI).

Прибавление . В собственности моя воля лична, но лицо есть некое «это»; собственность, следовательно, и есть личное этой воли. Так как я через собственность даю моей воле наличное бытие, то собственность должна также иметь своим определением, что она есть «это», мое. В этом состоит важное учение о необходимости *частной собственности* . Если государство и может делать исключения, то все же нужно иметь в виду, что лишь оно одно может делать такие исключения.

Часто однако, в особенности в наше время, оно восстанавливало собственность. Так например, многие государства справедливо упразднили монастыри, так как общественный союз, в конце концов, не имеет такого права на собственность, какое имеет лицо.

§ 47

В качестве лица я сам — *непосредственно единственный* ; в дальнейшем своем определении это означает ближайшим образом: я *живу* в этом *органическом теле* , которое есть по содержанию мое *всеобщее* неделимое внешнее наличное бытие, реальная возможность всякого далее определенного наличного бытия. Но в качестве лица я вместе с тем обладаю *моей жизнью и моим телом* , как и другими вещами, лишь *постольку, поскольку на это есть моя воля* .

Примечание . То обстоятельство, что взятый со стороны, с которой я существую не как для себя сущий, а как непосредственное понятие, я *живу* и обладаю органическим телом, основано на понятии жизни и понятии духа как души, — на моментах, которые заимствованы из натурфилософии и антропологии.

Я обладаю этими членами, этой жизнью лишь *постольку, поскольку я этого хочу* ; животное не

может само себя изувечить или покончить с собою, а человек может.

Прибавление . Животные, правда, владеют собою; их душа владеет их телом, но они не имеют никакого права на свою жизнь, потому что они ее не волят.

§ 48

Тело, поскольку оно есть непосредственное наличное бытие, не адекватно духу; для того чтобы оно было его покорным органом и одушевленным сродством, он должен *вступить во владение им* (§ 57). Но для *других* я представляю собою нечто по существу своему свободное в своем теле, каким я его непосредственно имею.

Примечание . Лишь потому, что я живу в теле как свободное «я», нельзя злоупотреблять этим живым наличным бытием, превращая его во вьючное животное. Поскольку я живу, моя душа (понятие и, взятая в более высоком смысле, то, что свободно) и тело не отделены друг от друга; последнее есть наличное бытие свободы и я ощущаю в нем. Лишь безыдейный, софистический рассудок может проводить такое различие, по которому *вещь в себе* , душа не задевается или не угнетается, когда обходятся дурно с *телом* и *существование* лица находится во власти другого

лица. Я могу от моего существования уйти в себя и превратить это существование в нечто внешнее, — могу держать особенное ощущение на почтительном расстоянии от себя и быть свободным в цепях. Но это — *моя* воля; для другого же я существую в моем теле; *для другого я свободен* лишь как свободный в *наличном бытии* — вот тождественное предложение (см. мою «Wissenschaft der Logik», т. 1, стр. 49 и сл.). Насилие, совершенное другими над *моим телом*, есть насилие, совершенное *надо мною*.

То обстоятельство, что благодаря тому, что я ощущаю, задевание моего тела, насилие над ним непосредственно задевает меня как что-то *действительное* и *имеющееся налицо*, и составляет разницу между личным оскорблением и ущербом моей внешней собственности, в какой моя воля не так непосредственно присутствует, не так непосредственно действительна.

§ 49

По отношению к внешним вещам *разумное* состоит в том, чтобы я обладал собственностью, а аспект особенного обнимает собою субъективные цели, потребности, произвол, таланты, внешние обстоятельства и т. д. (§ 45); от всего этого зависит обладание лишь как таковое; но в сфере

абстрактной личности этот особенный аспект еще не положен тождественным со свободой. *Чем я владею и как велико мое владение*, — это, следовательно, есть правовая случайность.

Примечание. В личности *разные* лица равны между собою, если угодно говорить о разных лицах там, где еще нет таких различий. Но это — бессодержательное тавтологическое предложение, ибо лицо есть абстрактное, и как таковое оно именно есть еще не обособленное и не положенное в определенном различии. — *Равенство* есть абстрактное рассудочное тождество, которое прежде всего имеет в виду рефлектирующее мышление, а значит, и умственная, духовная посредственность вообще, когда они натываются на отношение единства к некоторому различию. Здесь равенство означало бы равенство абстрактных лиц как таковых, *вне которых*, именно поэтому, остается все, что относится к владению, *этой почве неравенства*. — Часто выставлявшееся требование *равенства* в распределении земли, а то еще и всех остальных имуществ, есть тем более пустая и поверхностная рассудочность, что в эту особенность входят не только случайности внешней природы, но так же и весь объем духовной природы как в её бесконечных особенностях и различиях, так и в ее развившемся в организм разуме. — Нельзя говорить по поводу неравного распределения

владений и состояний о *несправедливости природы*, ибо природа несвободна и потому ни справедлива, ни несправедлива. Что все люди должны иметь возможность обладать состоянием, которое позволяло бы им удовлетворять свои потребности, есть частью моральное требование, и высказанное в такой неопределенной форме, оно есть, правда, благое пожелание, но вообще, подобно всем благим пожеланиям, не является объективно сущим *желанием*, — частью же наличие достаточных средств существования есть нечто другое, чем *владение* и входит в другую сферу, сферу гражданского общества.

Прибавление. Помимо этого, равенство, которое хотели бы ввести, скажем, в отношении распределения имуществ, нарушилось бы через короткое время, так как состояние зависит от трудолюбия. Но того, что не может быть осуществлено, и не следует осуществлять. Ибо люди, разумеется, равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения. Из этого вытекает, что каждый человек должен был бы обладать собственностью. Если поэтому мы желаем говорить о равенстве, то мы должны рассматривать именно это равенство. Но определение особенности, вопрос о том, как велика собственность, которой я владею, выходит за пределы этого равенства. Здесь ложно утверждение,

будто справедливость требует, чтобы доля собственности одного была равна доле собственности другого. Скорее, наоборот: особенность есть то, в чем находит себе место как раз неравенство, и равенство было бы здесь несправедливо. Совершенно верно, что люди часто жадны к имуществу других, но это именно противно праву, ибо право есть то, что остается безразличным к особенности.

§ 50

Что вещь принадлежит тому, кто *случайно первым* по времени вступил во владение ею, это — само собой разумеющееся, излишнее определение, так как второй не может вступать во владение тем, что уже есть собственность другого.

Прибавление . Предшествовавшие определения касались, главным образом, положения, согласно которому личность должна обладать наличным бытием в собственности. Что первый, завладевший имуществом, есть также собственник, вытекает из вышесказанного. Первый есть собственник по праву не благодаря тому, что он первый, а потому, что он — свободная воля, ибо лишь благодаря тому, что после него приходит другой, он становится первым.

§ 51

Для собственности, как для представляющей собою *наличное бытие* личности, недостаточно моего *внутреннего представления*, что нечто есть *мое*, и моей внутренней воли, чтобы нечто было *моим*, а требуется еще для этого *овладение* ею. В наличное бытие, которое вышеуказанное воление благодаря этому получает, входит также и распознаваемость ее для других. — Что вещь, во владение которой я могу вступить, должна быть *бесхозяйной*, это (как в § 50) — само собой разумеющееся отрицательное определение или, скорее, связано с предвосхищаемым отношением к другим.

Прибавление. Лицо вкладывает свою волю в вещь, — вот в чем состоит понятие собственности, и все дальнейшее есть именно его реализация. Мой внутренний акт воли, который говорит: нечто есть мое, должен быть распознаваем также и для других. Если я делаю какую-нибудь вещь моей собственной, то я ей сообщаю предикат, который должен проявляться в ней во внешней форме, а не застревать только в моей внутренней воле. Между детьми часто случается, что против овладения вещью другими выдвигают соображение, что они еще раньше хотели этого; но для взрослых этого хотенья недостаточно, ибо форма субъективности

должна быть удалена и она должна доработаться до объективности.

§ 52

Овладение делает *материю* вещи моей собственностью, так как материя сама по себе не принадлежит себе.

Примечание . Материя оказывает мне противодействие (да она только и есть это оказание мне противодействия), т. е. она показывает мне свое абстрактное для-себя-бытие, только как абстрактному, а именно как *чувственному* духу (чувственное представление превратно считает чувственное бытие духа конкретным, а разумное — абстрактным), но в отношении воли и собственности в этом для-себя-бытии материи нет истины. Овладение как *внешнее деяние* , через которое осуществляется всеобщее право присвоения вещей природы, вступает в условия физической силы, хитрости, ловкости, вообще — в условия опосредствования, которыми нечто телесно овладевается. Сообразно качественным различиям вещей природы преодоление их и вступление во владение ими имеет бесконечно многообразное значение и столь же бесконечно многообразную ограниченность и случайность. Да и помимо этого, род и стихийное как таковое не суть *предметы*

единичной личности ; дабы стать таковыми и сделаться доступными овладению, они должны сначала стать разрозненными (одно вдыхание воздуха, глоток воды). В невозможности вступить во владение внешним родом и стихийным как таковым следует рассматривать как последнее, основное, не внешнюю физическую невозможность, а то, что лицо как воля определяет себя как единичность и, в качестве лица, есть вместе с тем непосредственная единичность и, следовательно, оно как таковое также и относится ко внешнему, как к единичностям (§ 13, примечание § 43). — Поэтому овладение и внешнее владение всегда оказываются бесконечным образом более или менее неопределенными и несовершенными. Но никогда материя не бывает без существенной формы и лишь через последнюю она есть нечто. Чем больше я присваиваю себе эту форму, тем больше я вступаю в *действительное* владение вещью. Употребление в пищу средств питания представляет собою проникновение во внутрь и изменение той их качественной природы, благодаря которой они были до употребления их в пищу тем, чем они были. Развитие, совершенствование моего органического тела, выработка в нем умений, так же как и развитие моего духа, есть также более или менее совершенное вступление во владение и проникновение; дух я могу наиболее совершенно

сделать своим. Но это *действительное овладение* отлично от собственности как таковой, которая завершается свободною волею. Перед последнею у вещи нет никакого отстаиваемого и сохраняемого для себя самостоятельного своеобразия, хотя во владении как внешнем отношении все же еще остается нечто внешнее. Пустую абстракцию материи без свойств, которая в собственности остается якобы собственной вне меня и вещи, мысль должна преодолеть.

Прибавление. Фихте поставил вопрос: делается ли материя моей, если я ее формирую? Согласно ему, если я изготовил из золота бокал, то другой должен был бы иметь право забрать золото, если только он этим не нанесет ущерба моей работе. Хотя в представлении и можно отделять их друг от друга, все же это различие есть на самом деле пустое ухищрение, ибо если я вступаю во владение полем и обрабатываю его, то моей собственностью является не только борозда, но и остальная связанная с этим земля. Я *хочу* вступить во владение именно этой материей, этим целым; она поэтому не остается бесхозяйной, не остается своей собственной. Ибо хотя материя и остается вне формы, которую я придал предмету (материи), форма все же есть знак того, что вещь должна быть моей. Она поэтому не остается вне моей воли, вне того, чего я желал. Здесь поэтому нет ничего, во

владение чем мог бы вступить другой.

§ 53

Более точные определения собственности даются отношением воли к вещи. Собственность есть α) непосредственно *вступление во владение*, поскольку воля имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то *положительном*; β) поскольку вещь есть нечто отрицательное в отношении воли, последняя имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то, что должно быть отрицаемо, — *потребление*; γ) рефлексия воли из вещи в себя — *отчуждение*; это — *положительное, отрицательное и бесконечное суждение воли о вещи*.

а) Вступление во владение

§ 54

Вступление во владение есть частью непосредственный *физический захват*, частью *формирование*, частью одно лишь *обозначение*.

Прибавление. Эти способы вступления во владение содержат в себе движение вперед от определения единичности к определению

всеобщности. Физический захват может иметь место лишь по отношению к единичной вещи, между тем как обозначение есть, напротив, вступление во владение через представление. Я отношусь при этом к себе как представляющий и разумею, что вещь в ее целости — моя, а не только та часть, во владение которой я могу физически вступить.

§ 55

а) *Физический захват* есть с чувственной стороны наиболее совершенный способ, так как я непосредственно присутствую в этом владении, и, следовательно, моя воля точно так же непосредственно познаваема; но этот способ вступления во владение вообще лишь субъективен, временен и в высшей степени ограничен как по объему, так и вследствие качественной природы предметов. — Посредством связи, в которую я могу привести нечто с вещами, ставшими моими собственными раньше, или посредством связи, в которую нечто случайно вступает с ними каким-нибудь иным образом, или посредством других опосредствований объем этого способа вступления во владение несколько расширяется.

Примечание . Механические силы, оружие, инструменты расширяют область моей власти. —