

**Русский Гуманитарный Интернет  
Университет**

**БИБЛИОТЕКА  
УЧЕБНОЙ И НАУЧНОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ**

**ББК 87.3 Г27**

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Редколлегия серии:*

акад. Я. Н. ФЕДОСЕЕВ (председатель), д-р филос. наук В. В. СОКОЛОВ (зам. председателя), канд. филос. наук В. А. ЖУЧКОВ (ученый секретарь), д-р филос. наук А. И. ВОЛОДИН, д-р филос. наук П. П. ГАЙ-ДЕНКО, д-р филос. наук А. В. ГУЛЫГА, чл.-кор. АН СССР Д. А. КЕРИМОВ, д-р филос. наук М. А. КИССЕЛЬ, чл.-кор. АН СССР Я. И. ЛАПИН, Л. В. ЛИТВИНОВА, зав. редакцией (изд-во «Мысль»), д-р филос. наук Г. Г. МАЙОРОВ, д-р филос. наук И. С. НАРСКИЙ, акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН, д-р филос. наук В. Ф. ПУСТАРНАКОВ, д-р филос. наук М. Т. СТЕПАНЯНЦ, д-р филос. наук А. Л. СУББОТИН, канд. филос. наук В. Е. ЧЕРТИХИН, зам. гл. редактора (изд-во «Мысль»)

Редакторы и составители тома Д. А. КЕРИМОВ и  
В. С. ВЕРСЕЯНЦ

Автор вступительной статьи и примечаний В. С.  
ВЕРСЕЯНЦ

Перевод с немецкого Б. Г. СТОЛПНЕРА и М. И.  
ЛЕВИНОЙ

ISBN 5-244-00384-4 © Издательство «Мысль».  
1990

## **«ФИЛОСОФИЯ ПРАВА»: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

«Философия права» Гегеля (1770–1831) – одна из наиболее знаменитых работ во всей истории правовой, политической и социальной мысли. Она заметно выделяется даже в историческом ряду таких классических трудов по политической и правовой философии, как «Государство» и «Законы» Платона, «Политика» Аристотеля, «О государстве» и «О законах» Цицерона, «Государь» Макиавелли, «Левиафан» Гоббса, «Политический трактат» Спинозы, «О духе законов» Монтескье, «Об общественном договоре» Руссо, «Метафизические начала учения о праве» Канта, «Основы естественного права» Фихте и т. д. Последующая – вплоть до современности – историческая судьба этого гегелевского произведения убедительно продемонстрировала его непреходящее значение.

«Философия права» представляет собой синтез философских и политико-правовых исследований Гегеля на протяжении ряда десятилетий.

Вопросы общества, политики, государства, права, законодательства постоянно привлекали внимание Гегеля. Уже в студенческие годы (1788–1793) он занят творческим освоением и осмыслением достижений предшествующей политической и правовой философии (и прежде всего взглядов Платона, Аристотеля, Руссо, Канта, представителей французского и немецкого Просвещения), итогов всемирной политической истории (истории и значения

античного полиса, связей христианства и государства, идей и результатов французской революции и т. д.) Это нашло отражение в таких его ранних работах, как «Народная религия и христианство» (1792–1795), «Позитивность христианской религии» (1795–1796), письма к Шеллингу (Бернский период), «Первая программа системы немецкого идеализма» (1796), «О внутренних отношениях в Вюртемберге» (1798) и др.

Большое влияние на взгляды Гегеля оказала Французская революция – главное всемирно-историческое событие той эпохи. Антифеодальный и антидеспотический

[3]

характер этой революции, ее первые шаги, идеи 1789 г. вызвали восторг и восхищение молодого Гегеля. Вместе с тем для него характерно уже в эти годы резко отрицательное отношение к последующим этапам развития французской революции, к якобинскому террору. Такой подход к французской революции в принципе характерен для Гегеля и в последующие годы.

Политико-правовой проблематике была посвящена первая публикация Гегеля в 1798 г. – перевод и комментарии к работе швейцарского адвоката Ж. Карта, представлявшей собой критику бернской олигархии<sup>1</sup>. В своих комментариях молодой Гегель остро критикует деспотический произвол и беззаконие в деятельности бернских властей, форму правления, не основанную на конституции, принципе разделения властей, гражданских законах.

Ряд существенных аспектов гегелевской концепции философии государства и права разработан в сочинениях «Конституция Германии» (1798–1802)<sup>2</sup> и «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» (1802–1803)<sup>3</sup>.

В «Системе нравственности» (1802–1803)<sup>4</sup> тематика будущей гегелевской философии права раскрывается в процессе философского исследования понятия нравственности, которое трактуется как

<sup>1</sup> См.: Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 54–64.

<sup>2</sup> См. там же. С. 65–184.

<sup>3</sup> См. там же. С. 185–275.

<sup>4</sup> См. там же. С. 276–367.

синтез своих составных моментов (абстрактной личности, семьи, морали).

Поиски места философско-правовой тематики в рамках философской системы отражены в произведении «Йенская реальная философия» (1805–1806)<sup>5</sup>, где политико-правовые проблемы отнесены к разделу «Философия духа» и освещаются в рубриках: «Субъективный дух» (проблема воли), «Действительный дух» (вопросы договора, преступления и наказания, закона), «Конституция» (сословный строй общества, правительство, государство и церковь). В разделе о духе исследуется «нравственность» (вся социальная и политико-правовая тематика, которая отражена в «Феноменологии духа» (1807))<sup>6</sup>.

[4]

Существенное значение для формирования гегелевской концепции философии права имели как содержащиеся в «Феноменологии духа» положения о роли и месте понятия в методологии гегелевской философии, так и развитие их в «Науке логики» (1812–1816), где содержится обоснование диалектики в качестве универсального и абсолютного метода познания, раскрывается логика спекулятивного подхода в виде диалектического постижения противоположностей в их единстве, освещается процесс диалектического движения понятия, его имманентного развития, восхождения от абстрактного к конкретному и т. д.<sup>7</sup> Эти методологические положения лежат в основе гегелевской разработки понятия права в рамках философии права как составной части философской системы и особой философской дисциплины.

Большой круг проблем общества, государства, политики и права освещен в ряде других произведений Гегеля: в «Философской пропедевтике» (1808–1811)<sup>8</sup>, «Отчетах сословного собрания королевства Вюртемберг» (1817)<sup>9</sup>. Тематически они предвосхищают то, что в более сжатом виде изложено в соответствующих разделах последующей «Философии

<sup>5</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 285—385.

<sup>6</sup> См.: Гегель. Система наук. Ч. I: Феноменология духа. М., 1959. С. 233-361.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983; Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.

<sup>8</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. 1971. С. 5-209.

<sup>9</sup> См. там же. Т. 1. С. 427-562.

права».

В почти завершённом виде основные идеи и положения гегелевского философского учения об обществе, государстве и праве содержатся в «Философии духа» – третьей части «Энциклопедии философских наук» (1817). Здесь раздел «Объективный дух» (право, моральность, нравственность), расположенный между разделами о субъективном духе и абсолютном духе, фактически представляет собой сжатый энциклопедический вариант уже по существу сформировавшейся концепции философии права<sup>10</sup>.

Различные лекционные варианты философии права Гегеля сохранились в записях студентов, когда в качестве профессора Гейдельбергского университета в 1817/18 году философ прочел курс лекций под названием «Естественное право и наука о государстве», а с переходом в 1818 г. в Берлинский университет читал курс лекций под различными наименованиями: «Основания естествен-

[5]

ного права и науки о государстве», «Естественное и государственное право или философия права» на протяжении ряда лет до конца жизни. Как «руководство к лекциям по философии права»<sup>11</sup>. Гегель характеризует и саму «Философию права» – итог многолетних неустанных исследований.

Философско-правовая проблематика остается в центре внимания Гегеля и после выхода в свет «Философии права». Об этом свидетельствуют его заметки к тексту изданной книги, лекции по данному предмету, последняя была прочитана 11 ноября 1831 г., т. е. за три дня до смерти философа, которая последовала 14 ноября 1831 г.

Многие проблемы философско-правового профиля освещались Гегелем и в ряде других лекционных курсов, в частности в лекциях по истории философии, эстетике, философии религии и философии истории. Примечательно, что вся всемирная история трактуется им под философско-правовым углом зрения – как прогресс в сознании свободы и ее объективации в политико-правовых формах и инсти-

---

<sup>10</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 326-381.

<sup>11</sup> Наст. Изд. С. 44.

тудах<sup>12</sup>.

Для стойкого интереса Гегеля к политико-правовой проблематике весьма знаменательно, что и первое сочинение философа и последнее — «Английский билль о реформе 1831 г.» были посвящены политической тематике.

В «Философии права» в концептуально-концентрированной форме отражены достижения гегелевской философской мысли в области социальных, политических и правовых проблем, сильные и слабые моменты его диалектики в области политики.

\* \* \*

«Философия права», представляющая собой, согласно гегелевской концепции, философскую науку о праве, является «частью философии»<sup>13</sup>, а именно той частью, которая принадлежит философии объективного духа.

В «Философии права» как составной части системы гегелевской философии<sup>14</sup> развитие объективного духа

[6]

дается через раскрытие диалектического движения понятия права от его абстрактных форм до конкретных — от абстрактного права к моральности, а затем к нравственности (семье, гражданскому обществу и государству).

В общей гегелевской схеме развития духа объективный дух — это этап в самопознании, и именно поэтому общество, государство, право и все относящееся к сфере объективного духа в «Философии права» исследуется и трактуется с позиции абсолютного духа (т. е. с философской точки зрения).

В утверждении о том, что со ступени объективного духа начинается проблематика философии права, Гегель ссылается на анализ всего предшествующего развития духа, философия права в качестве части философии имеет «определенную исходную точку, которая есть результат и истина

<sup>12</sup> См.: Гегель. Философия истории. М.; Л., 1935. С. 98—99, 102 и ел.

<sup>13</sup> Наст. изд. С. 60.

<sup>14</sup> Необоснованным является положение М. Г. Галлера о том, что политическая философия Гегеля, лишенная какой-либо завершенной концепции и представляющая собой несистематизированный проект, находится вне гегелевской системы философии (см.: Halter M. System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels. Stuttgart, 1981. S. 28 etc.).

того, что ей предшествует и что составляет ее так называемое *доказательство*. Поэтому понятие права по своему становлению трактуется вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся и его следует принимать как данное»<sup>15</sup>.

Гегель, располагая таким дедуктивно полученным понятием права в соответствии с основными посылками своей диалектики, прослеживает осуществление этого понятия в действительности. Поскольку же осуществление, реализация понятия в действительности, по Гегелю, есть идея, постольку предметом гегелевской философии права оказывается идея права. «Философская наука о праве, — отмечает Гегель, — имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление»<sup>16</sup>. Идея права, которая и есть свобода, по замыслу и исполнению Гегеля, развертывается в мир права, и сфера объективного духа предстает как идеальная правовая действительность — объективация форм права и свободы.

Понятия права и свободы, как исходные моменты и содержание объективного духа, подготовлены в недрах и ходе развития субъективного духа — в этом смысл гегелевской отсылки к предшествующим разделам своей системы философии. Целостное освещение различных ступеней духа дано Гегелем в «Философии духа». Субстанция, сущность духа есть, по Гегелю, свобода. Субъективный дух свободен лишь в отношении к себе, в отношении же к некоему другому он еще не свободен; это, по Гегелю, означает, что

[7]

субъективный дух свободен в себе, но не для себя. Когда же дух свободен не только в себе, но и для себя — это объективный дух, тут свобода приобретает впервые форму объективной, реальности, форму наличного бытия. Дух выходит из формы своей субъективности, познает и приобретает внешнюю реальность своей свободы: «...объективность духа входит в свои права»<sup>17</sup>.

Идея права как предмет философии права означает единство понятия права и наличного бытия

---

<sup>15</sup> Наст. Изд. С. 60.

<sup>16</sup> Там же. С. 59.

<sup>17</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. С. 32—34.

права, получаемого в ходе осуществления, объективации понятия права. Для понимания права важны как момент саморазвивающегося понятия права, так и система наличных определений права, которая получается в ходе осуществления понятия. «Структура, которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления,— отмечает Гегель,— есть другой существенный для познания самого понятия момент идеи, отличный от формы, которая есть только понятием<sup>18</sup>.

Свою концепцию философии права Гегель разрабатывает и трактует именно как философскую науку о праве, отличную от юриспруденции, которая, занимаясь позитивным правом (законодательством), имеет дело, по его характеристике, лишь с противоречиями<sup>19</sup>. Задача философии права, по Гегелю, состоит в постижении мыслей, лежащих в основании права, а подлинная мысль о праве есть его понятие, диалектика которого и раскрывается в «Философии права»<sup>20</sup>. Этой понятийной трактовкой права «Философия права», содержащая систему объективных формообразований, которые получаются в процессе саморазвертывания понятия права при диалектическом его восхождении от абстрактного к конкретному, отличается от всех других произведений Гегеля, где в той или иной мере и форме также затрагивается тематика права и объективного духа.

Так, в «Феноменологии духа», где освещается нравственность (право, мораль, государство, война и т.д.), нет понятийного рассмотрения затрагиваемых объектов, но

[8]

есть лишь путь являющегося и развивающегося сознания в направлении к понятию, тогда как в научной системе философии (начиная с «Науки логики» и включая «Философию права») речь идет именно о диалектическом движении понятия.

---

<sup>18</sup> Наст. изд. С. 59.

<sup>19</sup> В дальнейшем, особенно в XX в., наблюдается тенденция перемещения философии права из сферы философских дисциплин в сферу юридических наук, и в настоящее время многие концепции философии права разработаны в рамках юриспруденции. Разработка философии права в виде самостоятельной юридической дисциплины, разумеется, не означает ее разрыва с философией

<sup>20</sup> Fulda H. F. Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main, 1968.

В «Феноменологии духа» Гегель показывает «путь» постижения духом своего понятия; дальнейшее развертывание духа есть собственно философская наука в ее гегелевском понимании. Итак, значение всей «Феноменологии духа» в ее отношении к системе гегелевской философии состоит в обосновании понятия как специфического инструмента философского анализа. Без уяснения особого смысла категории «понятие» вообще невозможно понять ни один из разделов гегелевской системы философии, в том числе и «философию права».

Продолжая намеченное в «Феноменологии духа», Гегель в «Науке логики» освещает абсолютный метод познания, раскрывает диалектическое движение понятия. На этом пути философия, по мысли Гегеля, предстает как объективная, показательная наука. Хотя в «Науке логики» речь идет о диалектике понятия вообще (а не понятия права), однако это произведение имеет не только специальный логико-философский, гносеологический, но и общесоциальный смысл. Суть дела, конечно, не в отдельных про- ницательных и исторически прогрессивных суждениях по политико-правовым вопросам, содержащихся в этой работе. В обоснованной здесь концепции диалектического развития резюмированы воззрения не только Гегеля-философа, но и Гегеля-исследователя социально-политической, правовой, этической и исторической проблематики. Разрабатывая свою теорию диалектики, Гегель исходит из идеи единства диалектической логики для всех сфер духа: для общества, государства, права, политики, законодательства, человеческой жизни, всемирной истории. Логическое изображение, подчеркивает Гегель, есть «всеобщий способ, в котором все отдельные способы сняты и заключены»<sup>21</sup>. Абсолютность диалектического метода Гегель видит в том, что ни один объект (в том числе государственно-правовая сфера и тематика) не может оказать ему (методу) сопротивления.

Философия, поясняет Гегель в «Науке логики», есть «наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший — понятие»<sup>22</sup>. Абсолютная идея

---

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 289.

<sup>22</sup> Там же.

как «единственный предмет и содержание философии» имеет «разные формообразования», по Гегелю, и философское постижение «самоопределения и обособления» абсолютной идеи – «задача отдельных философских наук»<sup>23</sup>. Такой «отдельной философской наукой» является наряду с «философией истории», «философией религии», «историей философии» и т. д. также и «философия права».

Философский подход Гегеля к сфере объективного духа (общество, государство, право, политика и т. д.) предполагает реализацию принципов, моделей и правил его диалектики в данной предметной области исследования, поскольку «сам метод расширяется в систему»<sup>24</sup>. Несмотря на специфику и особенности объектов рассмотрения, «особенные философские науки», в том числе и философия права, не имеют, по Гегелю, своих специфических методов исследования.

Постановка и решение Гегелем вопроса о предмете и методе философии права опирается на диалектику в ее спекулятивно-идеалистической форме, метод предопределяет понятийный характер предмета исследования и по существу не исследует объект, а конструирует, создает его, предмет же исследования сводится к понятийному аппарату метода. Собственно тождество предмета и метода (от исходного момента до развертывания в целостную систему) гегелевской философии права означает равенство их понятийного содержания.

Специфическая диалектика политико-правовой сферы и гегелевской философии права проявляется окольным путем. То, что Гегелем обозначается в качестве ступени объективного духа, есть особая сфера со своим смыслом и содержанием. В силу этого логико-гносеологический смысл понятий и закономерностей их движения, из которого сознательно исходит Гегель, в ходе исследования права, государства, политики неизбежно трансформируется и приобретает иные, новые характеристики и значения, обусловленные своеобразием исследуемого материала, специфическим содержанием и собственной логикой предмета

---

<sup>23</sup> Там же. С. 288—289.

<sup>24</sup> Там же. С. 304.

рассмотрения. Очевидно, что без подобной трансформации, добавляющей нечто новое, специфическое к «духу логики», без своеобразной «политизации» логики гегелевская философия права представляла бы интерес лишь для логики, но не для наук о государстве, праве, политике. Вся гегелев-

[10]

екая работа по диалектико-логической конструкции мира объективного духа (развитие идеи права, развертывание понятия права в мир права) сопровождается социально-политической и этически значимой трансформацией применяемого Гегелем понятийного аппарата диалектического исследования.

В процессе обоснования Гегелем исторически определенных и конкретных политико-правовых взглядов в «Философии права» обнаруживаются политический смысл и значение самой диалектики в ее применении к проблематике государства, права. Это политическое значение диалектики есть то принципиально новое, что мы узнаем о ней в «Философии права» по сравнению с «Наукой логики».

Представляется поэтому правомерным выделить в структуре политико-правового содержания гегелевской философии права два компонента: а) конкретно-исторический компонент – исторически конкретные политические и правовые взгляды, развитые Гегелем в «Философии права», и б) теоретический компонент – совокупность политически значимых концептуальных положений, вытекающих из гегелевского применения диалектики к сфере политики.

В области философии права диалектический метод развертывается в систему теоретических конструкций, с помощью которых обосновываются определенные политико-правовые взгляды. Для самого Гегеля конкретно-исторический и теоретический элементы структуры политического содержания «Философии права» даны в неразрывном тождестве, т. е. применение понятийного аппарата диалектики тождественно развитию и выражению определенной социальной и политико-правовой позиции. Однако для существа дела – понимания и трактовки проблем личности, общества, государства, права, свободы – способ подхода далеко не безразличен, что обнаруживается в дополнительном (к конкретно-

историческим взглядам) политическом и этическом значении гегелевских теоретических конструкций и возможных отсюда выводах.

Так, исторически конкретные и определенные взгляды на общество, государство и право, развитые в «Философии права», свидетельствуют со всей очевидностью о буржуазном характере социально-политической позиции Гегеля. Однако сами по себе исторически конкретные политические и правовые взгляды, разделяемые и обосновываемые Гегелем в «Философии права», не являлись, конечно, его логико-философским изобретением и в те времена были

[11]

широко известны хотя бы по практическому и теоретическому опыту французов и англичан.

Специфика политико-правового содержания доктрины Гегеля обусловлена его трактовкой диалектики в сфере объективного духа. Сам Гегель, говоря о своеобразии собственного философского рассмотрения проблем права и государства, в «Философии права» акцентировал внимание на теоретико-концептуальной стороне своего политико-правового учения. «Мысля идею государства, — подчеркивает он, — надо иметь в виду не особенные государства, не особенные институты, а идею для себя, этого действительного Бога»<sup>25</sup>.

В «Философии права» отчетливо видно, как кажущийся первоначально политически нейтральным понятийный аппарат все более наполняется политико-этическим смыслом, обозначая определенную политическую и этическую позицию. Понятие права самоуглубляется и движется от абстрактного к наивысшему, т. е. к конкретно истинному. В ходе этого движения абстрактные формы обнаруживают свою несостоятельность и как неподлинные и неистинные «снимаются». В плане политических и этических результатов гегелевского применения диалектики это означает превращение процедуры и схемы движения понятия права в таблицу о политических рангах субъектов общественной и государственно-правовой жизни. В логико-диалектических формах и процедурах конкретизации понятия в гегелевской философии права решаются политические судьбы. Личность,

---

<sup>25</sup> Наст. изд. С. 284.

семья, общество, государство – это не только последовательность предметов исследования, но и шкала их реальной ценности, объективной значимости в диалектически иерархизированной политической и правовой жизни.

Теоретические конструкции гегелевской философии права – концепция разумной действительности, понимание и изображение процесса общественно-политической жизни в виде торжества конкретного (всеобщего и целостного) над его составными частями и абстрактными моментами, методология и приемы конкретизации понятия права, реализация свободы в иерархический ряд прав, трактовка государства как истины и цели всего объективно-духовного развития и т. п. – несут весьма существенную, политически значимую нагрузку во всей гегелевской философии права. С этими конструкциями связаны, в частности,

[12]

различные аспекты антидемократичности, антииндивидуализма, конформизма, некритичности, свойственные гегелевской диалектике в сфере политики.

Для Гегеля задача философии вообще – постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. В соответствии с этим и задачу философии права философ видит в том, чтобы *«постичь и изобразить государство как нечто разумное в себе»*. В качестве философского сочинения она должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство таким, каким оно должно быть*<sup>26</sup>, содержащееся в нем поучение не может быть направлено на то, чтобы поучать государство, каким ему следует быть; его цель лишь показать, как государство, этот нравственный универсум, должно быть познано<sup>26</sup>.

В учении об объективном духе основополагающая для гегелевской философии идея тождества мышления и бытия преломляется в тезис о тождестве разумного и действительного: *«Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»*<sup>27</sup>.

Анализируя это знаменитое положение из Предисловия к гегелевской «Философии права», Ф. Энгельс отмечал, что ни одно другое философское

---

<sup>26</sup> Наст. изд. С. 54-55.

<sup>27</sup> Там же. С. 53.

положение «не было предметом такой признательности со стороны близоруких правительств и такого гнева со стороны не менее близоруких либералов...»<sup>28</sup>. В этом положении видели оправдание деспотизма и произвола, философское освящение существовавших в тогдашней Пруссии отношений, норм и институтов, раболепие перед властью имущими и прочие «грехи», связанные с апологией сложившегося порядка с присущими ему недостатками.

Отвергая подобные оценки и интерпретации, Ф. Энгельс писал: «Таким образом, это гегелевское положение благодаря самой гегелевской диалектике превращается в свою противоположность: все действительное в области человеческой истории становится со временем неразумным, оно, следовательно, неразумно уже по самой своей природе, заранее обременено неразумностью; а все, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности. По всем правилам гегелевского метода мышления тезис о разумности

[13]

всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует»<sup>29</sup>.

Известно, что «действительность», согласно Гегелю, — это не просто «существование», а такое существование, которое обладает свойством необходимости (и, следовательно, также и разумности), что действительность — это единство сущности и существования. В очередном издании своей «Энциклопедии философских наук», появившемся после публикации «Философии права», Гегель счел необходимым специально остановиться на вызвавшем большие споры положении о разумности действительности и подчеркнуть различие между действительностью и существованием. Он, в частности, писал: «Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной «Логике» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже

<sup>28</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 274.

<sup>29</sup> Там же. С. 275.

обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений»<sup>30</sup>.

Большой интерес представляют записи и свидетельства по данному вопросу слушателей гегелевских лекций по философии права. Г. Гейне, бывший в молодые годы студентом Гегеля и слушавший его лекции по философии права, сообщает, что в связи с как-то высказанным им Гегелю недовольством по поводу слов о том, что «все, что есть, разумно», философ улыбнулся и заметил, что это могло бы звучать и так: «Все, что разумно, должно быть»<sup>31</sup>. Ранее полагали, что у Гейне речь идет скорее о его собственной революционной интерпретации гегелевского положения, нежели о реально имевшем место случае и факте. Однако новые публикации подтвердили достоверность информации Гейне<sup>32</sup>: в ряде лекционных записей знаменитое положение Гегеля выражено прямо «по Гейне» или близко к той интерпретации, которую давал Ф. Энгельс<sup>33</sup>.

[14]

Интересная формулировка встречается в лекционных записях, относящихся к 1819/20 учебному году: «Что действительно, то разумно. Но не все, что существует действительно...»<sup>34</sup>

Эти и некоторые другие положения, содержащиеся в гегелевских лекциях, но не попавшие в текст «Философии права», свидетельствуют о том, что Гегель затрагивал и некоторые революционно-критические аспекты диалектики и в кругу своих студентов формулировал порой довольно радикальные положения и выводы<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 90.

<sup>31</sup> См.: Heine H. *Samtliche Werke*. Bd 6. Leipzig, 1890. S. 535.

<sup>32</sup> См.: Гулыга А. Гейне оказался прав//Коммунист. 1983. № 18. С. 108-109.

<sup>33</sup> См.: Hegel G. W. F. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen der Vorlesung 1818/19. Hamburg, 1983. S. 157; Hegel G. W. F. *Die Philosophie des Rechts*. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Stuttgart, 1983. S. 29, 206.

<sup>34</sup> Hegel. *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Frankfurt am Main, 1983. S. 51. Предисловие к этим лекциям по философии права, содержащее данную формулировку, включено в настоящее издание и дано в Приложении (с. 379).

<sup>35</sup> Относительно имеющихся в записях гегелевских лекций по философии права радикально звучащих положений о соотношении разумного и действительного К. Иддинг заметил, что оправдание наличного было лишь личиной «приспособления», которая оставалась «школьной тайной» гегелевской школы до публикации этих лекционных записей (см.: *filing K. H. Einleitung des Herausgebers // Hegel G. W. F. Die Philosophie des Rechts*. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19.). Stuttgart, 1983. S. 34.

Своеобразие философии права Гегеля наряду с принципиальными особенностями его диалектического метода во многом обусловлено и той спецификой, которая присуща его концепции и правопонимания.

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. Диалектика этой воли совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. В том, что свободно, и есть наличие воли, так как мышление и воля в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа — теоретический и практический — одной и той же способности мышления.

Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: I) право как свобода (идея права), II) право как определенная ступень и форма свободы (особое право), III) право как закон (позитивное право).

I. На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, «свобода» и «право» выра-

[15]

жают единый смысл; в этом отношении гегелевская философия права могла бы называться «философией свободы». Отношения «свободы» и «права» опосредуются через диалектику свободной воли.

II. Система права как царство реализованной свободы представляет собой иерархию особых прав (от абстрактных форм до конкретных). Каждая ступень самоуглубления идей свободы и, следовательно, конкретизации понятия права есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а значит, и особое право. Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно (в рамках одной формации объективного духа), они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии. Последующее «особое право», диалектически «снимающее» предыдущее, более абстрактное «особое право», представляет его

основание и истину. Более конкретное «особое право» первичнее и сильнее более абстрактного.

На вершине иерархии «особых прав» стоит право государства, над которым возвышается лишь право мирового духа. Поскольку в реальной действительности «особые права» всех ступеней (личности, ее совести, преступника, семьи, общества, государства) даны одновременно и, следовательно, в актуальной или потенциальной коллизии, постольку, по гегелевской схеме, окончательно истинно лишь право вышестоящей ступени.

III. Право как закон (позитивное право) является одним из «особых прав». Гегель пишет: «То, что есть право в себе, положено в его объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью и известно как то, что есть и признано правом, как закон', посредством этого определения право есть вообще *позитивное право*»<sup>36</sup>.

Превращение права в себе в закон путем законодательства придает праву форму всеобщности и подлинной определенности. Предметом законодательства могут быть лишь внешние стороны человеческих отношений, но не их внутренняя сфера.

Различая право и закон, Гегель в то же время стремится в своей конструкции исключить их противопоставление. Как крупное недоразумение расценивает он превращение различия между естественным или философским

[16]

правом и позитивным правом в противоположность и противоречие между ними<sup>37</sup>.

Гегель признает, что содержание права может быть искажено в процессе законодательства, поэтому не все данное в форме закона есть право. Однако в гегелевской философии права речь идет не о противопоставлении права и закона, а лишь о внутреннем различии определений одного и того же понятия права на разных ступенях его конкретизации. «То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, — подчеркивает он, — является для него чем-то случайным и не затрагивает его природу»<sup>38</sup>. По

---

<sup>36</sup> Наст. изд. С. 247.

<sup>37</sup> Наст. изд. С. 62.

<sup>38</sup> Там же.

своему определению позитивное право как ступень самого понятия права разумно. Закон (по понятию) — это конкретная форма выражения права. Отстаивая такой правовой закон (законы права), Гегель вместе с тем отвергает противоправный закон, антиправовое законодательство, т. е. позитивное право, не соответствующее понятию права вообще.

Специфика философии права Гегеля проявляется себя не в развертывании признаваемого им принципа различения права и закона в некую независимо от позитивного права действующую и ему критически противостоящую систему естественного права<sup>39</sup>. Напротив, Гегель стремится доказать неистинность и недействительность такой трактовки различения права и закона.

Поскольку предметом гегелевского философского рассмотрения является лишь идеальное, постольку право и закон как развитые формообразования объективного духа едины по своей идеальной природе. Имея дело в философии права лишь с этой идеальной плоскостью развитого (т. е. соответствующего их понятию) права и закона, Гегель в принципе оставляет вне границ философского анализа все остальные случаи и ситуации соотношения права и закона как еще не достигшего идеи свободы. Иначе говоря, вне гегелевской философии права остаются центральная

[17]

тема, излюбленные мотивы и основной пафос прежних естественноправовых доктрин.

Признавая заслугу Монтескье в выделении исторического элемента в положительном праве, Гегель вслед за ним утверждает, что в законах отражаются национальный характер данного народа, ступень его исторического развития, естественные условия его жизни. Но Гегель вместе с тем отмечает, что чисто историческое исследование и сравнительно-историческое познание отличаются от философского способа рассмотрения, находятся вне

---

<sup>39</sup> О естественноправовых воззрениях Гегеля см.: *Bobbio N. Hegel and Naturrechtslehre // Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Darmstadt, 1973. S. 219-321; Heiss R. Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Koln, 1963. S. 170 etc.; Lopez-Calera N. Empirismus und Formalismus in der Naturrechtslehre nach Hegel // Hegel — Jahrbuch. Meisenheim am Glan, 1968. S. 106 etc.; Welzel H. Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Gottingen, 1980. S. 174 etc.; Bourgeois B. Le droit naturel de Hegel (1802—1803). Commentaire. Paris, 1986.*

его. Те или иные обстоятельства исторического развития права и государства не относятся непосредственно к их сущности. Исторический материал, не будучи сам по себе философски-разумным, приобретает в гегелевской концепции философское значение лишь тогда, когда он раскрывается как момент развития философского понятия.

С этих позиций Гегель резко критикует взгляды теоретиков исторической школы права и защитника реставраторских идей К. фон Галлера, отмечая отсутствие у них точки зрения разума.

В гегелевском учении тремя главными формообразованиями свободной воли и соответственно тремя основными уровнями развития понятия права являются: абстрактное право, мораль и нравственность. Учение об абстрактном праве включает в себя проблематику собственности, договора и неправды; учение о морали – умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности – семью, гражданское общество и государство.

*Абстрактное право* представляет собой первую ступень в движении понятия права от абстрактного к конкретному. Это – право абстрактно свободной личности. Абстрактное право имеет тот смысл, что вообще в основе права лежит свобода отдельного человека (лица, личности). *Личность*, по Гегелю, подразумевает вообще *правоспособность*. Абстрактное право представляет собой абстракцию и голую возможность всех последующих более конкретных определений права и свободы. На этой стадии позитивный закон еще не обнаружил себя, его эквивалентом является формальная правовая заповедь: «...будь лицом и уважай других в качестве лиц»<sup>40</sup>.

Свою реализацию свобода личности, прежде всего, находит, по Гегелю, в праве частной собственности. Гегель обосновывает формальное, правовое равенство людей: люди

[18]

равны именно как свободные личности, равны в их одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения собственностью. С этих позиций он

---

<sup>40</sup> Наст. изд. С. 98.

критикует как проект идеального государства Платона, так и различного рода иные требования обобществления имущества и установления фактического равенства. Свое понимание свободы и права Гегель направляет также против рабства и крепостничества. Отчуждение личной свободы, правоспособности, моральности, религиозности несправедливо и подлежит преодолению. «В природе вещей, — отмечает Гегель, — заключается, что раб имеет абсолютное право освободиться...»<sup>41</sup>

Необходимым моментом в осуществлении разума является, по Гегелю, договор, в котором друг другу противостоят самостоятельные лица — владельцы частной собственности. Предметом договора может быть лишь некоторая единичная внешняя вещь, которая только и может быть произвольно отчуждена ее собственником. Поэтому Гегель отвергает взгляд Канта на брак как на договор, а также различные версии договорной теории государства. Договор исходит из произвола отдельных лиц. Всеобщее же, представленное в нравственности и государстве, не есть результат произвола объединенных в государство лиц. «Привнесение договорного отношения, так же как и отношений частной собственности, вообще, в государственное отношение привело к величайшей путанице в государственном праве и действительности»<sup>42</sup>.

Следующим моментом учения об абстрактном праве являются гегелевские суждения о неправде (простодушная неправда, обман, принуждение и преступление).

Преступление — это сознательное нарушение права как права, и наказание, поэтому является, по Гегелю, не только средством восстановления нарушенного права, но и правом самого преступника, заложенным уже в его деянии — поступке свободной личности. Снятие преступления через наказание приводит, по гегелевской схеме конкретизации понятия права, к морали<sup>43</sup>. На этой ступени, когда личность абстрактного права становится субъектом свободной воли, впервые приобретают значение мотивы и цели поступков субъекта. Требование

---

<sup>41</sup> Наст. изд. С. 122.

<sup>42</sup> Наст. изд. С. 129.

<sup>43</sup> См.: *Baermann R. A. Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel. Frankfurt am Main, 1980.*

субъективной свободы со-

[19]

стоит в том, чтобы о человеке судили по его самоопределению. Лишь в поступке субъективная воля достигает объективности и, следовательно, сферы действия закона; сама же по себе моральная воля ненаказуема.

Абстрактное право и мораль являются двумя односторонними моментами, которые приобретают свою действительность и конкретность в нравственности, когда понятие свободы объективируется в наличном мире в виде семьи<sup>44</sup>, гражданского общества и государства.

Гегель различает гражданское общество и политическое государство. «Гражданское общество, — пишет Гегель, — создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право»<sup>45</sup>. Гражданское общество — сфера реализации особенных, частных целей и интересов отдельной личности. С точки зрения развития понятия права это необходимый этап, так как здесь демонстрируются взаимосвязь и взаимообусловленность особенного и всеобщего. Развитость идеи предполагает, по Гегелю, достижение такого единства, в рамках которого противоположности разума, в частности моменты особенности и всеобщности, свобода частного лица и целого, признаны и развернуты в их мощи. Этого не было ни в античных государствах, ни в платоновском идеальном государстве, где самостоятельное развитие особенности (свобода отдельного лица) воспринималось как порча нравов и предвестник гибели нравственного целого — государства, ни при феодализме.

На ступени гражданского общества, по схеме Гегеля, еще не достигнута подлинная свобода, так как стихия столкновений частных интересов ограничивается необходимой властью всеобщего не разумно, а внешним и случайным образом. Гегель изображает гражданское общество как раздираемое противоречивыми интересами антагонистическое общество, как войну всех против всех. Тремя основными моментами гражданского общества, по

---

<sup>44</sup> См.: *Weber M. Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels. Berlin (West), 1986.*

<sup>45</sup> Наст. изд. С. 228.

Гегелю, являются: система потребностей, отправление правосудия, полиция и корпорация. В структуре гражданского общества Гегель выделяет три сословия: 1) субстанциальное (землевладельцы – дворяне и крестьяне); 2) промышленное (фабриканты, торговцы, ремесленники); 3) всеобщее (чиновники). Освещая социально-экономическую проблематику,

[20]

Гегель признает, что даже при чрезмерном богатстве гражданское общество не в состоянии бороться с чрезмерной бедностью и возникновением черни, под которой он имеет в виду пауперизированную часть населения, и, исходя лишь из своих внутренних возможностей, решить проблему бедности. Диалектика внутренних противоречий заставляет общество выйти за свои границы в поисках новых возможностей в международной торговле и в колонизации. К современным формам колонизации, приводящим к закабалению отсталых стран и народов, Гегель в принципе относится отрицательно. «Освобождение колоний, – подчеркивает он, – оказывается величайшим благом для метрополии, подобно тому, как освобождение рабов было величайшим благом для их господина»<sup>46</sup>.

В разделе о гражданском обществе Гегель освещает также вопросы закона (положительного права), правосудия и деятельности полиции, хотя эта тематика в соответствии с принципом конкретизации понятия права должна была бы рассматриваться в той части «Философии права», где речь идет о государстве. Обоснование Гегелем такого изменения в структуре изложения приобретает социально-политическое звучание. Гегель исходит из того, что в сфере гражданского общества имеет место реальное функционирование собственности, сила которой должна найти свое подтверждение в защите собственности со стороны закона, суда и полиции. Эти институты призваны отстаивать всеобщие интересы данного строя.

Гегель обосновывает необходимость публичного оглашения законов, публичного судопроизводства и суда присяжных. Критикуя концепцию вездесущего полицейского государства, он вместе с тем не указывает границы полицейского вмешательства в

---

<sup>46</sup> Наст. изд. С. 274.

частные дела. Высшие интересы гражданского общества, охраняемые законодательством, судом и полицией, ведут по логике развития понятия права за пределы этой сферы – в область государства.

Гражданское общество и государство, по гегелевской концепции, соотносятся как рассудок и разум: гражданское общество – это «внешнее государство», «государство нужды и рассудка»<sup>47</sup>, а подлинное государство – разумно. Поэтому в философско-логическом плане гражданское общество расценивается Гегелем как момент государства, как то, что «снимается» в государстве.

[21]

Развитие гражданского общества уже предполагает, по Гегелю, наличие государства как его основания. «Поэтому в действительности, – подчеркивает он, – государство есть вообще первое, внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства распадается на эти два момента...»<sup>48</sup>. В государстве, наконец, достигается тождество особенного и всеобщего, нравственность достигает своей объективности и действительности как органическая целостность.

Гражданское общество в трактовке Гегеля – это опосредствованная трудом система потребностей, покоящаяся на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве людей. Формирование такого общества, которого не было в античности и в средневековье, связано с утверждением буржуазного строя. Гегель подметил этот существенный факт новейшего социально-экономического развития и применил его к проблемам государства, права, политики. Весьма содержательно Гегель анализирует роль труда в системе потребностей, социально-экономические противоречия, поляризацию богатства и нищеты, частнособственнический характер общества, роль законодательства, суда и публичной власти в защите частной собственности и т. д. К теоретическим заслугам Гегеля относится также четкая принципиальная постановка вопроса именно о взаимосвязи социально-экономической и политической сфер гражданского общества и государства, о необходимом, закономерном, диалектическом

---

<sup>47</sup> Наст. изд. С. 228.

<sup>48</sup> Наст. изд. С. 278.

характере этих связей и соотношений.

Государство реализует, по Гегелю, идею разума, свободы и права, поскольку идея и есть осуществленность понятия в формах внешнего, наличного бытия. «...Государство, — пишет Гегель, — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю»<sup>49</sup>. Хотя Гегель и признает возможность плохого, дурного государства, которое лишь существует, но не действительно, не обладает внутренней необходимостью и разумностью, однако оно остается вне рамок его философии права, исходящей из идеи государства, т. е. действительно разумного государства.

Гегелевская идея государства, таким образом, представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре которой государство, само будучи наиболее

[22]

конкретным правом, предстает как правовое государство. Свобода (в ее гегелевской трактовке) означает достигнутость такой ситуации правового государства.

Наличие идеи государства Гегель констатирует лишь применительно к развитым европейским государствам современной ему исторической эпохи, в которых реализована христианская идея свободы (предпочтительно — в ее протестантской форме), достигнуты личная независимость и равенство всех перед законом, учреждены представительство и конституционное правление. В социально-политическом отношении под гегелевской идеей государства подразумевается конституционно оформленное государство. Гегелевские представления о таком государстве в конкретно-историческом плане отражают ряд существенных характеристик буржуазной государственности в Англии и Франции. В тогдашней Германии (и, в частности, в Пруссии) были полуфеодальные-полубуржуазные общественные и государственно-правовые порядки, причем Гегель сам неоднократно подчеркивал, что преодоление феодальных институтов и отношений в Германии протекало под французским влиянием (всемирно-

---

<sup>49</sup> Наст. изд. С. 284.

историческое значение французской буржуазной революции, прогрессивные, антифеодальные мероприятия Наполеона в Германии) . По существу Прусское государство того времени находилось ниже уровня обоснованной Гегелем идеи государства, и в суждениях Гегеля по этой теме – весьма щекотливой и деликатной для профессора Прусского королевского университета, – в признании данного факта отчетливо проявляется его надежда на постепенное прогрессивное преобразование существовавших порядков в буржуазном направлении. Применительно к Пруссии, да и к другим тогдашним немецким государствам гегелевская идея государства была идеей скорее в кантовском, чем в гегелевском, смысле – должествованием, а не действительностью<sup>50</sup>.

В своей концепции государства Гегель синтезирует платоновско-аристотелевскую мысль о государстве как субстанциальном и целостном нравственном организме (первичность полиса перед индивидом) с опытом христианства, Реформации, французской революции, в особенности с ее признанием индивидуальных прав и свобод, равен-

[23]

ства всех перед законом. Государство как нравственное целое в трактовке Гегеля – не агрегат атомизированных индивидов с их обособленными правами, не мертвый механизм, а живой организм. Поэтому у Гегеля речь идет не о свободе, с одной стороны, индивида, гражданина, а с другой – государства, не о противостоянии их автономных и независимых прав и свобод, а об органически целостной свободе – свободе государственно организованного народа (нации), включающей в себя свободу отдельных индивидов и сфер народной жизни.

В гегелевском разумном государстве диалектически иерархизированная система прав и свобод индивидов, их объединений, общества, государства и его органов функционирует как органический процесс: диалектическому «снятию» абстрактного в конкретном соответствует соподчиненность отдельного органа организму в целом, а моменту «удержания» – функциональная роль

---

<sup>50</sup> О гегелевском подходе к проблематике реформы и революции см.: *Klenner H. Preußische Eule oder gallischer Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform//Staat und Recht. 1981. N 11.*

такого органа в контексте всего организма. В то же время все отношения в гегелевской концепции правового государства-организма опосредованы правом, носят правовой характер.

Различные трактовки государства в гегелевской философии права: государство как идея свободы, как конкретное и высшее право, как правовое образование, как единый организм, как конституционная монархия, как «политическое государство» — являются взаимосвязанными аспектами единой идеи государства,

В философии права Гегеля античная мысль о полисном правлении (о полисе-государстве как высшей и совершенной форме общения) синтезируется с доктриной «господства права»; результатом этого синтеза и является гегелевская концепция правового государства. Поскольку у Гегеля само государство есть правовое образование (конкретное право), а различные права и свободы действительны лишь на базе и в рамках государства, гегелевская концепция права и государства представляет собой специфический этатистский вариант буржуазной доктрины «господства права». Подобно тому как у Платона и Аристотеля только полисная форма общности обеспечивает справедливость и право (право как норма политической справедливости), так и у Гегеля свобода, право, справедливость действительны лишь в государстве, соответствующем идее государства<sup>51</sup>.

[24]

Гегелевская этатистская версия правового государства существенно отличается как от концепций демократизма (суверенитет народа) и либерализма (индивидуализм, независимость или даже приоритет прав и свобод личности в соотношении с правами государства), так и от различных архаических и новейших деспотических форм правления, в которых господствуют произвол и насилие, а не конституция, право и закон.

Согласно Гегелю, античное представление о государстве у Платона, Аристотеля субстанциально, но лишено момента субъективности воли и индивидуальной свободы, в воззрениях же Руссо,

---

<sup>51</sup> О соотношении взглядов Гегеля, Платона и Аристотеля см.: *Enskat R. Die Hegelsche Theorie des praktischen Bewufitseins. Frankfurt am Main, 1986. S.5—7.*

напротив, отсутствует субстанциальный взгляд на государство. Гегелевский синтез субъективной и объективной воли, субстанциального и индивидуального исходит из того, что государство как субстанциальное нравственное целое, первичное по отношению к своим составным моментам, и есть разумная в себе и для себя всеобщая воля. Однако этот синтез в целом осуществлен в гегелевской концепции путем подчинения государству других субъектов социальной и политической жизни.

Идея государства, по Гегелю, проявляется тройко:

1) как непосредственная действительность в виде индивидуального государства (речь тут идет о государственном строе, внутреннем государственном праве); 2) в отношениях между государствами как внешнее государственное право и 3) во всемирной истории.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство. В своем развитии и разумном виде такое государство представляет собой, согласно гегелевской трактовке, основанную на разделении властей конституционную монархию.

Тремя различными властями, на которые подразделяется политическое государство, как полагает философ, являются: законодательная власть, правительственная власть и власть государя.

В Новое время начало теоретической разработки проблемы разделения властей восходит к Локку и Монтескье. Гегель, в целом соглашаясь с идеей своих предшественников, считает надлежащее разделение властей в государстве гарантией публичной свободы. Вместе с тем он расходится с ними в понимании характера и назначения такого разделения властей, их состава. Гегель считает точку зрения самостоятельности властей и их взаимного ограничения ложной, поскольку при таком подходе предполагается враждебность каждой из властей к другим, их

[25]

взаимные опасения и противодействия. Он выступает за такое органическое единство различных властей, при котором все власти исходят из мощи целого и

являются его «текучими членами». В господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей государственному единству и состоит, по Гегелю, существо внутреннего суверенитета государства.

Гегель критикует демократическую идею народного суверенитета и обосновывает суверенитет наследственного конституционного монарха. Поясняя характер компетенции монарха, он отмечает, что в благоустроенной конституционной монархии объективная сторона государственного дела определяется законами, а монарху остается лишь присоединить к этому свое субъективное «я хочу»<sup>52</sup>.

Правительственная власть, куда Гегель относит и власть судебную, определяется им как власть, которая подводит особые сферы и отдельные случаи под всеобщее. Задача правительственной власти – выполнение решений монарха, поддержание существующих законов и учреждений. Члены правительства и государственная чиновничья бюрократия характеризуются Гегелем как главная составная часть среднего сословия, в которой сосредоточены государственное сознание и образованность. Восхваляя чиновничество, Гегель считает его главной опорой государства «в отношении законности и интеллигентности»<sup>53</sup>.

Законодательная власть, по характеристике Гегеля, – это власть определять и устанавливать всеобщее. Две палаты составляют законодательное собрание. Палата пэров формируется по принципу наследственности и состоит из владельцев майоратного имения. Палата же депутатов образуется из остальной части гражданского общества, причем депутаты выделяются по корпорациям, общинам, товариществам и т. п., а не путем индивидуального голосования.

Гегель отстаивает принцип публичности прений в палатах сословного собрания, свободу печати и публичных сообщений.

Применительно к конкретно-историческому аспекту гегелевского учения следует отметить, что в условиях полуфеодальной Германии философ при всей умеренности и компромиссности его воззрений

---

<sup>52</sup> Наст. изд. С. 319.

<sup>53</sup> Там же. С. 336.

занимал исторически прогрессивные позиции, обосновывал необходимость буржуаз-

[26]

ных преобразований, был сторонником конституционной монархии и законности прав и свобод личности, частной собственности и свободы договоров, суда присяжных.

Высший момент идеи государства, по Гегелю, представляет собой идеальность суверенитета. Государства относятся друг к другу как самостоятельные, свободные и независимые индивидуальности. Субстанция государства, его суверенитет выступают как абсолютная власть идеального целого над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью и правами отдельных лиц и их объединений. В вопросе о суверенитете речь идет, о действительности государства как свободного и нравственного целого. В этом, по мнению Гегеля, состоит «нравственный момент войны», которую «не следует рассматривать как абсолютное зло и чисто внешнюю случайность...»<sup>54</sup>. Гегель предупреждает, что развиваемые им взгляды на необходимость: и нравственный момент войны представляют собой лишь философскую идею, тогда как действительные войны нуждаются в более конкретном рассмотрении. Обнаруживаемая и спасаемая благодаря войне идеальность целого есть та же самая идеальность, согласно которой внутренние государственные власти, не будучи самостоятельными, являются лишь органическими моментами государственного целого: и в том и в другом случаях речь идет о суверенитете государства (внешнем и внутреннем).

Гарантией независимости государства, по Гегелю, являются его вооруженные силы, развитое состояние которых представляет собой постоянную армию. Сферу межгосударственных отношений Гегель трактует как область проявления внешнего государственного права. Международное право – это, по Гегелю, не действительное право, каковым является внутреннее государственное право (положительное право, законодательство), а лишь долженствование. Какова же будет действительность этого долженствования, зависит от суверенных волей

---

<sup>54</sup> Наст. изд. С. 359.

различных государств, над которыми нет высшего права и судьи в обычном смысле этих понятий. Полагая, что государства находятся в отношении друг друга в естественном состоянии, Гегель вместе с тем не отрицает сам принцип международного права и, следовательно, саму возможность правовых, договорных отношений между государствами. Государства должны признавать друг друга в качестве суверенных и

[27]

независимых, не вмешиваться во внутренние дела другого, взаимно уважать самостоятельность и т. п. «Принцип международного права как всеобщего, которое в себе и для себя, должно быть значимым в отношениях между государствами, состоит, в отличие от особенного содержания позитивных договоров, в том, что договоры, на которых основаны обязательства государств по отношению друг к другу, должны выполняться»<sup>55</sup>.

Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят к согласию, подчеркивает Гегель, может быть решен лишь войной. С этих позиций Гегель критикует кантовскую идею вечного мира, поддерживаемого союзом государств. Вместе с тем философ признает, что даже в войне как состоянии бесправия и насилия продолжают действовать такие принципы, как взаимное признание государств, преходящий характер войны и возможность мира. «...Война вообще, — писал Гегель, — ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц»<sup>56</sup>. Он считает, что новейшие войны ведутся более человечно, чем в прежние времена.

В столкновении различных суверенных волей и через диалектику их соотношения выступает, по Гегелю, всеобщий мировой дух, который обладает наивысшим правом по отношению к отдельным государствам (духам отдельных народов) и судит их. Вслед за Шиллером Гегель характеризует всемирную историю как всемирный суд.

Всемирная история как прогресс в сознании свободы представляет собой по существу историю суверенных государств (нравственных субстанций),

---

<sup>55</sup> Наст. изд. С. 336.

<sup>56</sup> Там же. С. 368.

историю прогресса в государственных формированиях. В соответствии с этим всемирная история распадается, по Гегелю, на четыре всемирно-исторических мира: восточный, греческий, римский и германский. Им соответствуют следующие формы государств: восточная теократия, античная демократия и аристократия, современная конституционная монархия. «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны»<sup>57</sup>.

Носителем мирового духа является господствующий на данной ступени истории народ, который получает единст-

[28]

венную возможность составить эпоху всемирной истории. Все Новое время, начавшееся Реформацией, Гегель считает эпохой германской нации, под которой он имеет в виду не только немцев, но скорее вообще народы Северо-Западной Европы. Славянские народы, в том числе и народы России, а также народы Соединенных Штатов Северной Америки, по оценке Гегеля, еще не успели обнаружить себя во всемирной истории. В своих взглядах на всемирную историю и место различных государств в прогрессе свободы Гегель, конечно, возвеличивал германские народы и в угоду своей схеме преувеличивал, в частности, степень буржуазной развитости Пруссии и других немецких государств. Однако ни в его «Философии права», ни в «Философии истории» не утверждается, будто современная ему Пруссия является вполне развитым, а тем более завершающим этапом всемирной истории<sup>58</sup>.

Известная не критичность и приукрашивание существовавших реалий диктовались уже общеметодологическими установками гегелевского объективного идеализма: конституирование целостной философской системы, исходящей из принципа тождества мышления и бытия, действительного и разумного, неизбежно вынуждало преувеличивать степень совершенства и разумности современной философу немецкой действительности. Гегелевская

---

<sup>57</sup> Гегель. Философия истории. С. 98.

<sup>58</sup> См.: Maurer R. K. Hegel und das Ende der Geschichte. Freiburg; Munch en, 1980; Brauer O. D. Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Tübingen, 1982.

концепция «разумного государства» в виде конституционной монархии была философским обоснованием политико-правовой программы исторически прогрессивных преобразований в тогдашней полуфеодальной Германии. «Наконец, — писал Ф. Энгельс, — и немецкая философия, этот наиболее сложный, но в то же время и надежнейший показатель развития немецкой мысли, встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии права» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти»<sup>59</sup>. Это же имел в виду и К. Маркс, когда характеризовал гегелевскую философию права как «немецкий мысленный образ современного государства...»<sup>60</sup>.

В конкретно-историческом плане политически прогрессивный характер гегелевского учения при всей его умерен-

[29]

нести и компромиссности не подлежит сомнению. Поэтому очевидна несостоятельность имевшей ранее хождение оценки философии Гегеля (в том числе и его философии права) в качестве «аристократической реакции», по существу зачислявшей ее в разряд феодальных доктрин.

Сконструированное Гегелем разумное государство, являющееся в конкретно-историческом плане буржуазной конституционной монархией, в философско-правовом плане представляет собой право в его системно-развитой целостности, т. е. правовое государство. С точки зрения всемирно-исторического прогресса в сознании свободы такое государство трактуется Гегелем как наиболее полная и адекватная объективация свободы в государственно-правовых формах наличного бытия. Таким образом, Гегель восхваляет государство как идею (т. е. действительность) права, как правовое государство, как такую организацию свободы, в которой механизм насилия и аппарат политического господства опосредованы и обузданы правом, введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах. В этом его радикальное

<sup>59</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 16.

<sup>60</sup> Там же. Т. 1. С. 421.

отличие как от обычных этатистов, возвышающих государство над правом, отвергающих всякое правовое ограничение государственной власти и саму идею правового государства, так и от тоталитаристов всякого толка, которые видят в организованном государстве и правопорядке лишь препятствие для политического механизма насилия и террора.

В связи с распространенными в западной литературе оценками гегелевской позиции как тоталитарной следует отметить, что обоснованный философом своеобразный правовой этатизм является противоположностью ошибочно и тенденциозно приписываемому ему тоталитаризму<sup>61</sup>. В гегелевском этатизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях. Ведь тоталитаризм **XX** в., рассмотренный с позиций гегелевской философии государства и права, — это антиправовая и антигосударственная форма организации политической власти,

[30]

модернизированный деспотизм. Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять взаимоисключающую противоположность государственности и тоталитаризма. В этом смысле можно уверенно сказать: этатизм против тоталитаризма<sup>62</sup>. Такая позиция не отрицает недостатки гегелевского этатизма: возвышение государства над индивидами и обществом в целом, отрицание либеральной концепции автономии личности. Однако с точки зрения идей правовой государственности существенно отметить то, что принцип суверенности государства, признаваемый гегелевским и иным этатизмом, является по существу одновременно и правовым требованием, необходимым условием для любой концепции и практики

---

<sup>61</sup> Обвинение подобного рода см.: *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 754—760; *Hommes J.* Krise der Freiheit. Hegel, Marx, Heidegger. Regensburg, 1958; *Popper K. R.* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd 2. Hegel, Marx und die Folge. Munchen, 1977; *Schmitt H.* Verheissung und Schrecken der Freiheit. Stuttgart, 1964. S. 246—261; *Ediin G.* Hegel als Kriegsverherrlicher und totalitarer Denker// Schweizer Rundschau. 1967. 1 Januar. S. 40—44; *Topitsch E.* Die Sozial-philosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. Munchen, 1981.

<sup>62</sup> См.: *Нерсесянц В. С.* Гегелевская диалектика права: этатизм против тоталитаризма// Вопросы философии. 1975. № 11. С. 145—150.

существования права и правового государства. Тоталитаризм же во всех его вариантах и проявлениях — это как раз отрицание данного принципа суверенности государства, подмена государственных форм и необходимо связанных с ними правовых норм, процедур иными, экстраординарными, опирающимися на прямое насилие или угрозу его применения властными структурами, институтами, нормами. Свою неполноценность тоталитаризм как узурпация, подмена и извращение суверенной государственной власти компенсаторно прикрывает выхолощенными, по преимуществу вербальными конструкциями и формами, имитирующими государственно-правовой порядок. Но эта внешняя государственно-правовая атрибутика (все эти традиционные государственные названия властно-приказных учреждений юридические наименования произвольных принудительных актов) не меняет сути дела — принципиальной несовместимости тоталитаризма с началами права, с идеей и практикой государственного суверенитета, а тем самым и с этатизмом. И именно тоталитаризм, а не этатизм, как нередко ошибочно считают, является радикальным отрицанием прав и свобод личности, независимости и самостоятельности гражданского общества, которое в условиях тоталитаризма полностью политизируется и идеологизируется, лишается самостоятельности, разрушается и «поглощается» тоталитарной системой.

Согласно гегелевской диалектике понятия права, движению от абстрактных форм права к конкретному праву государственного целого, находящему свое идеальное вы-

[31]

ражение в суверенитете, насилие и произвол представляют собой рецидив исторически и логически преодоленной несвободы и бесправия, неразумное и неправомерное проявление тех или иных моментов органической нравственной целостности.

Философско-правовое учение Гегеля оказало огромное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Гегелевская философия, как подчеркивали основоположники марксизма, давала довольно широкий простор для обоснования как консервативных, так и критических, оппозиционных

воззрений. Это было наглядно продемонстрировано в последующей истории гегельянства и трактовок гегелевской философии права с различных идейно-теоретических позиций<sup>63</sup>.

\* \* \*

Выдающаяся роль, которую сыграла «Философия права» (вместе со всей гегелевской философией) в процессе формирования и эволюции взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса в начале их творческого пути, а также в процессе становления и развития марксизма, содержательное богатство этого произведения обусловили интерес к нему советских исследователей на протяжении многих десятилетий.

В 20-е годы при освещении гегелевской тематики в советской печати главное внимание уделялось уяснению роли гегелевской философии как одного из теоретических источ-

[ 32 ]

ников марксизма, отношению Маркса, Энгельса и Ленина к учению Гегеля, сопоставлению идеалистической и материалистической диалектики<sup>64</sup>. Изучая Гегеля, исследователи касались также ряда вопросов идеологического, политико-правового характера, таких, например, как социально-классовые корни, идеологический характер и политическое содержание гегелевской философии, смысл идейно-теоретической борьбы между Представителями марксистского подхода к Гегелю и неогегельянами.

---

<sup>63</sup> Об основных направлениях современных интерпретаций гегелевской философии права в западной литературе см.: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualitat der Philosophie Hegels.* Hrsg. von R. Heede und J. Ritter Frankfurt am Main, 1973; *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* Hrsg. von t. Petscher. Darmstadt, 1973; *Hegel's Political Philosophy.* Ed by Z. A. Pelczynski. Cambridge, 1971; *Meterialien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Hrsg. von M. Riedel. Bd 1, 2. Frankfurt am Main, 1975; *Avineri S Hegels Theorie des modernen Staates.* Frankfurt am Main, 1976; *Beyer R Hegel — Der Triumph des neuen Rechts.* Hamburg, 1981; *Hegel et la philosophie du Droit.* Paris, 1979; *Riedel M. Zwischen Tradition und Revolution.* Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart, 1982; *Kant ode Hegel?* Hrsg. von D. Henrich. Stuttgart, 1983; *Mayinger J. Hegels Rechts. philosophic und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staat-und Gesellschaftslehre.* Bonn, 1983; *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europaischen Verfassungsgeschichte.* Hrsg. von H. Ch. Luca:-und O. Poggeler. Tubingen, 1986; *Anspruch und Leistung von Hegei-Rechtsphilosophie.* Hrsg. von Ch. Jermann. Stuttgart, 1987; *Dietl P. G Die Rezeption der Hegelschen «Rechtsphilosophie» in der Sowjetunio;* Frankfurt am Main, 1988.

<sup>64</sup> См.: *Богданов Б. В.* Из истории исследования идей Гегеля в советской философской науке//Философские науки. 1971. Xs 1. С. 121—131; *Суворов Л. Н.* Гегель и философские дискуссии 20-х годов // Философские науки. 1971. № 5. С. 142—149.

В плане изучения и анализа политико-правовых произведений Гегеля, и прежде всего его «Философии права», большое значение имело то обстоятельство, что уже в 20-е годы ряд исследователей обращают внимание не только на негативные моменты философии права Гегеля, но и на исторически прогрессивные аспекты гегелевского учения об обществе, государстве и праве, на роль и значение гегелевской диалектики общественно-политической жизни в процессе генезиса историко-материалистического подхода к данной проблематике.

Следует при этом иметь в виду, что многие исследователи (и не только в 20-е, но также и в 30–40-е годы), положительно оценивая некоторые моменты гегелевского диалектического метода, его «рациональное зерно» и резко критикуя его систему, в тех редких случаях, когда они обращались к «Философии права» или вообще к политической и правовой теории Гегеля, трактовали их преимущественно как лишенное диалектичности концентрированное выражение негативных черт гегелевской системы.

При таком механистическом разделении и противопоставлении метода и системы политико-правовое учение Гегеля автоматически оказывалось частью «реакционной» системы, противостоящей «прогрессивному» методу. Очевидно, что лишь после преодоления таких односторонних и механистических представлений о соотношении метода и системы в философии Гегеля можно было верно оценить характер и содержание его философии права, уяснить своеобразие гегелевской диалектики социально-политических явлений, познать специфику диалектики в «Философии права» по сравнению с диалектикой в «Науке логики» и т. п.

[33]

Первые шаги в этом направлении были сделаны уже в 20-е годы. Так, А. М. Деборин, отмечая, что Гегель пользовался диалектическим методом не только при анализе общефилософских проблем, но и в своей социальной философии, писал: «...не только метод Гегеля, но и определенные, необходимо связанные с методом результаты его исследования в области общественных наук не прошли бесследно для

Маркса»<sup>65</sup>. При этом Деборин имел в виду, в частности, высокую оценку Марксом гегелевской «Философии права», роль данного произведения в процессе формирования политико-правовых взглядов Маркса.

Другой исследователь тех лет, К. Милонов, критикуя нигилистическое отношение к учению Гегеля, наряду с «политической реакционностью» его подчеркивал, что Гегель «учит диалектике общественной жизни... И именно марксисты должны показать, что Гегель, несмотря на весь свой идеализм, значительно ближе нам, чем любому оттенку политического, философского и всякого прочего мракобесия»<sup>66</sup>. Милонов акцентировал внимание, в частности, на том, что исследование проблем гегелевской диалектики общественной жизни существенно необходимо для глубокого изучения и понимания взглядов В. И. Ленина, в том числе на политику.

Интерес к гегелевскому политическому учению в его соотношении с марксистской теорией государства и права заметно оживился в связи с опубликованием в 1927 г, впервые на языке оригинала рукописи К. Маркса «К критике гегелевской философии права» под редакцией и с предисловием Д. Б. Рязанова. Политико-правовые аспекты этой работы были обстоятельно освещены И. П. Разумовским<sup>67</sup>. В поле его внимания как проблемы оценки самой гегелевской философии права (ее диалектическая методология, буржуазный социально-классовый характер, черты

[ 34 ]

компромисса нового со старым в системе гегелевских политических воззрений), так и обширная тема генезиса марксистского учения о государстве и праве (роль и место гегелевской философии права в процессе этого генезиса, сопоставление философских и политических взглядов молодого Маркса, Гегеля и

---

<sup>65</sup> Деборин А. Маркс и Гегель // Под знаменем марксизма. 1923. № 8—9. С. 6. В дальнейшем Деборин, видимо под влиянием критики отойдя от этих положений, писал: «Во многих отношениях он (марксизм.— В. Н.) представляет собой полный разрыв с прошлым. Мы имеем в виду прежде всего учение марксизма о государстве, вообще его политическую философию» // Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени. Т. Г. М., 1958. С. 10. Этот тезис о «полном разрыве» методологически ошибочен, исторически и фактически неверен.

<sup>66</sup> Милонов К. Необходим ли нам Гегель? // Под знаменем марксизма. 1925. № 7. С. 61—62.

<sup>67</sup> См.: Разумовский И. П. Маркс и гегелевская философия права. -(О ввновь опубликованной работег Маркса)//Революция-права. 1928. №. 1. С. 59-84; № 2. С. 57-66.

Фейербаха) .

Специально этой теме была посвящена и статья А. Макарова<sup>68</sup>. Раскрывая значение критики Марксом гегелевской «Философии права» в качестве важного этапа формирования диалектико-материалистического учения о государстве и праве, Макаров писал, что это произведение Гегеля было закономерным итогом его теоретической деятельности в качестве идеолога немецкой буржуазии и представляет собой вершину домарксовской социологии и буржуазной государственно-правовой теории.

Большая серия журнальных публикаций в начале 30-х годов была приурочена к 100-летию со дня смерти Гегеля<sup>69</sup>. Положительные оценки революционных черт диалектического метода Гегеля сочетаются в этих статьях с резкой критикой его политической доктрины и государственно-правовых взглядов. Подчеркивая буржуазный характер гегелевского политического учения, их авторы (Ф. Горохов, В. Ральцевич) в то же время в других своих оценках этого учения упускали из виду, что философское обоснование и отстаивание Гегелем буржуазного учения о государстве и праве (при всей его половинчатости и компромиссности) в условиях современной философу полуфеодальной Германии было по существу исторически прогрессивным, а не реакционным явлением, отвечало требованиям буржуазного преобразования существовавших общественно-политических порядков, отвергало, а не освящало феодальную государственность. Отсюда, в частности, ряд противоречивых суждений этих авторов о политическом характере гегелевского учения.

Специально анализу политико-правовых взглядов Гегеля была в это время посвящена статья Е. Б. Пашуканиса<sup>70</sup>.

[ 35 ]

Расценивая гегелевскую государственно-правовую

---

<sup>68</sup> См.: Макаров А. К. Маркс и его критика «Философии права» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1938. № 4. С. 11—21.

<sup>69</sup> См.: Адоратский В. Гегель, Маркс и Ленин (Марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика) // Под знаменем марксизма. 1931. № 11—12. С. 6—22; Горохов Ф. Философско-исторические взгляды Гегеля и исторический материализм (Там же. С. 54—85); Ральцевич В. Гегель как идеолог буржуазии (Там же. С. 86—106).

<sup>70</sup> См.: Пашуканис Е. Гегель. Государство и право (К столетию со дня смерти) // Советское государство и революция права. 1931. № 8. С. 16-32.

теорию в качестве вершины буржуазной политической мысли, он отмечает у Гегеля не только обожествление государства, но и глубокое учение о гражданском обществе, о буржуазных правах и свободах.

В своем анализе ряда историко-диалектических положений «Философии права» (в частности, § 185, где речь идет о внутренних противоречиях гражданского общества). Пашуканис отмечает «зачатки материалистического учения о государстве» у Гегеля, говорит о том, что «классовая теория государства уже стоит на пороге»<sup>71</sup>. Эти характеристики представляли собой конкретизацию применительно к гегелевской философии права известного ленинского положения о наличии в философии Гегеля зачатков исторического материализма.

Большое внимание в 20–30-е годы уделялось неогегельянским интерпретациям учения Гегеля. Этой проблематике была специально посвящена книга М. Аржанова<sup>72</sup>. Критикуя воззрения ведущих неогегельянцев (И. Пленге, Г. Лассона, Ю. Биндера, Э. Гирша, Д. Джентиле и др.), М. Аржанов, кроме того, предпринял попытку проследить некоторые важные вехи становления и укрепления традиций реакционных и милитаристских интерпретаций гегелевской философии права в литературе XIX и начала XX в. Следует вместе с тем отметить, что и в книге Аржанова, и в большинстве журнальных публикаций 20–40-х годов в ходе критики социально-политических идей неогегельянства зачастую не проводится необходимая, принципиальная и последовательная дифференциация между положениями собственно гегелевской «Философии права» (о соотношении силы и права, роли государства, войне и международном праве, нациях и др.) и их неогегельянскими интерпретациями.

С более верных позиций оценка учения Гегеля в 30–40-е годы была дана М. Каммари и В. Ф. Асмусом<sup>73</sup>.

Большим событием в истории нашего гегелеведения стало издание в 1934 г. «Философии

---

<sup>71</sup> Там же. С. 28.

<sup>72</sup> См.: *Аржанов М.* Гегельянство на службе германского фашизма. М., 1933.

<sup>73</sup> См.: *Каммари М.* «Философия права» Гегеля//Под знаменем марксизма. 1935. № 2. С. 26—56; *Асмус В. Ф.* Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М., 1942.

права» на русском

[36]

языке<sup>74</sup>. В «Предисловии» Института философии Комкадемии «Философия права» характеризовалась как одно из важнейших сочинений Гегеля, изучение и исследование которого необходимо для лучшего понимания сильных и слабых сторон его по существу буржуазной политико-правовой доктрины, глубокого освещения генезиса материалистической диалектики, диалектико-материалистического учения об обществе, государстве и праве, аргументированной критики политической идеологии неогегельянства.

В этом «Предисловии» содержалось и положение о том, что изучение «Философии права» будет способствовать «более глубокому пониманию философии марксизма, которая имеет одним из своих истоков гегелевскую философию, составной частью которой является «Философия права»<sup>75</sup>. Данное положение обосновывалось и в статьях Л. Германа.

С критикой такого подхода выступил М. Аржанов, полагавший, что указанный тезис «затушевывает принципиально различное отношение Маркса — Энгельса, марксизма-ленинизма к методу и системе гегелевской философии», поскольку «в действительности Маркс воспринял диалектический метод Гегеля, материалистически его переработав, преодолев и отвергнув гегелевскую систему, в частности и в особенности его систему взглядов на право и государство»<sup>76</sup>.

В подходе Аржанова, ставившем под сомнение наличие диалектики в «Философии права», рельефно отразился факт недостаточной разработанности в гегелеведении тех лет таких проблем, как соотношение метода и системы применительно к политико-правовым произведениям Гегеля, их место и роль в его совокупном творчестве, их значение в процессе формирования философских и политических

---

<sup>74</sup> См.: Гегель. Философия права. Из статей, посвященных выходу этой работы, см.: «Предисловие» к ней Института философии Комкадемии (Там же. С. V — XV); Герман Д. Живое и мертвое в «Философии права» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1934. № 2. С. 58—70; Он же. «Философия права» Гегеля // Вестник Коммунистической академии. 1934 № 3. С. 97—98; Аржанов М. «Философия права» Гегеля // Вестник Коммунистической академии. 1934. № 5—6. С. 127—128.

<sup>75</sup> См.: Гегель. Философия права. С. V.

<sup>76</sup> Аржанов М. «Философия права» Гегеля // Вестник Коммунистической академии. 1934. № 5-6. С. 130.

взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса. Этим, в частности, обусловлены имевшие тогда место (и не только у М. Аржанова) преувеличения «реакционности» «Философии права»,

[37]

суждения о том, что в «Философии права» «больше всего слабых, отрицательных сторон от системы» и что именно в ней нашли «свое наиболее яркое, резкое, сгущенное отражение и воплощение консервативные, реакционные отрицательные стороны гегелевской философии»<sup>77</sup>.

Следует отметить, что в статье Аржанова наряду с такими общими отрицательными оценками содержались указания и на прогрессивные моменты гегелевской философии права (постановка вопроса об объективной закономерности общественных явлений и их взаимосвязи, учение об абстрактном праве и гражданском обществе). В целом гегелевская концепция государства расценивалась им в качестве буржуазной – «не буржуазно-демократической, а буржуазно-юнкерской»; Гегель же характеризовался в качестве философа прусского пути капиталистического преобразования Германии<sup>78</sup>.

Более последовательно буржуазный смысл гегелевской философии права отстаивался в упомянутой статье М. Каммари, в которой подчеркивалась необходимость конкретно-исторического подхода к политическому учению Гегеля (учет социально-классовой, политической и идеологической обстановки в тогдашней Германии, ее внутреннего и внешнего положения и т. п.). От распространенных в то время представлений о Гегеле как апологете войны, шовинисте выгодно отличается анализ гегелевских суждений о войне и нации (требование Гегелем «правовой основы» для применения силы, признание им принципов и норм международного права, выступление против антисемитизма), данный М. Каммари.

В самом начале 40-х годов Гегель характеризовался в качестве прогрессивного буржуазного идеолога, отвергавшего феодальный

---

<sup>77</sup> Там же. С. 127.

<sup>78</sup> См. там же. С. 127—128. Этот подход к политической оценке позиции Гегеля был в дальнейшем развит А. А. Пионтковским (см.: *Пионтковский А. А. Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория*. М., 1963. С. 428 и ел.).

строй и философски обосновывавшего разумность буржуазного общества и государства<sup>79</sup>. Однако вскоре в связи с критикой выпущенного в 1943 г. Институтом философии АН СССР III тома «Истории философии» было, в частности, отмечено, что в III томе «не подвергну -

[38]

ты критике такие реакционные социально-политические идеи немецкой философии, как восхваление прусского монархического государства, возвеличение немцев как «избранного» народа, пренебрежительное отношение к славянским народам, апологетика войны, оправдание колониальной, захватнической политики и т. д.». Отмечалось также, что «авторы III тома необоснованно приписывают Гегелю распространение диалектики на общественную жизнь»<sup>80</sup>.

Но и в это время Гегель продолжает рассматриваться в качестве буржуазного идеолога. Несколько позже, в ходе обсуждения в 1947 г. работы Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», вся классическая немецкая философия стала характеризоваться как «аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм»<sup>81</sup>.

По смыслу этого тезиса представители немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) оказывались не буржуазными, а феодальными, дворянскими идеологами. Ввиду фактической ошибочности такой оценки на дискуссии наряду с теми, кто прямо отстаивал тезис об «аристократической реакции», выступили философы М. Д. Каммари, Б. М. Кедров, Б. А. Чагин, Я. А. Мильнер, О. Л. Резников и др., которые предприняли попытку согласовать данный тезис с оценкой представителей классической немецкой философии как буржуазных, а не феодально-дворянских идеологов.

Тезис об «аристократической реакции» имел широкое хождение в литературе конца 40-х и первой

---

<sup>79</sup> См.: О положении Гегеля «Все действительное разумно, все разумное действительно»: Консультация//Большевик. 1940. № 13. С. 62—65. См. также: Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и П. Юдина. Изд. 2. М., 1941. С. 38-40.

<sup>80</sup> О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX в. // Большевик. 1944. № 7—8. С. 16-17.

<sup>81</sup> Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 47.

половины 50-х годов и отрицательно сказался на исследованиях истории философской и политической мысли вообще, гегелевской «Философии права» в частности.

В 1947 г. вышла в свет работа А. А. Пионтковского «Уголовно-правовая теория Гегеля в связи с его учением о праве и государстве». Хотя это произведение, естественно, не свободно от ряда распространенных в те годы односторонних и ошибочных положений (о гегелевском учении как «аристократической реакции», апологии войны и колониальной политики, о политической реакционности и

[39]

контрреволюционной сущности воззрений Гегеля и т. п.), однако ценная сторона его состояла в содержательном анализе действительных проблем гегелевской философии права в их конкретно-исторической перспективе.

Во второй половине 50-х годов появляется ряд публикаций, в которых были подвергнуты критике имевшие место ранее ошибки и недостатки при освещении взглядов классиков немецкой философии, в том числе Гегеля<sup>82</sup>.

Критика и преодоление ошибочной формулы об «аристократической реакции», неверной по существу и вредной как общеобязательная установка, благотворно сказались на всем советском гегелеведении и позволили от абстрактных оценок и характеристик, не опиравшихся на конкретный содержательный анализ учения Гегеля, перейти к собственно исследовательской работе в данной предметной области.

Для современных исследований характерны углубленный интерес к методологическим проблемам философии Гегеля, тесная связь с актуальной тематикой современной философии и юриспруденции, с

---

<sup>82</sup> См.: Галанза П. Н. Об оценке учения Гегеля о государстве и праве (К 125-летию со дня смерти Гегеля) // Советское государство и право. 1956. № 9. С. 16—26; Хлябич И. К вопросу об оценке философского наследия Гегеля // Коммунист. 1956. № 17. С. 101—114; Пионтковский А. А. Вопросы государства и права в философии Гегеля // Проблемы истории философской и социологической мысли XIX в. М., 1960. С. 89—125; Он же. Политическая оценка гегелевской философии права // VI Международный гегелевский философский конгресс. М., 1968. С. 4—11. В 1963 г. вышла в свет работа А. А. Пионтковского «Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория» (М., 1963), в которой материал прежней монографии 1947 г. был переработан и дополнен с учетом новых условий и возможностей.

реальными социально-политическими и идеологическими явлениями современности. Заметный рост удельного веса проблематики политико-правового характера во всем современном мировом гегелеведении стимулировал как развитие юридического гегелеведения, так и усиление внимания советских философов к политическим, правовым, этическим аспектам гегелевского учения<sup>83</sup>.

[40]

В советской научной литературе в последние десятилетия ставились вопросы политической характеристики гегелевского учения, его формирования и развития, проводился анализ соотношения философии права Гегеля с марксистской теорией государства и права, исследовался ряд кардинальных в методологическом и идейно-политическом плане гегелевских концепций (личность и государство, общество и государство, диалектика права и политики, конституционализм, разделение властей и правовое государство, воля и право, свобода — право — закон, мораль — нравственность — право, война и мир), а также освещалась специфика места и роли гегелевской философии в истории политических и правовых учений, проводился критический разбор истории гегельянства и современного состояния западного гегелеведения и т. д.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Эти вопросы освещались советскими философами как в общих работах о Гегеле, так и в специальных исследованиях, посвященных анализу социально-исторических и этических концепций Гегеля, генезису его взглядов, истории гегельянства, формированию марксизма, связи гегелевского учения с современностью. Здесь мы имеем в виду, в частности, работы А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана, А. И. Володина, Б. М. Кедрова, Э. В. Ильенкова, В. Ж. Келде, М. А. Кисселя, В. И. Шинкарука, Ю. Ю. Вейнгольда, С. Ф. Одуева, Г. И. Ризза, В. В. Кешелавы, Н. И. Лапина, А. С. Богомолова, В. А. Малинина, Н. В. Мотрошиловой, И. А. Рау, А. Т. Дворцова, М. Ф. Овсянникова, М. А. Хевеши.

<sup>84</sup> *Кечекьян С. Ф.* Гегель и историческая школа права // Правоведение. 1967. № 1; *Керимов Д. А.* Гегелевский метод восхождения от абстрактного к конкретному и процесс познания правовых явлений // Правоведение. 1971. № 2; *Маньковский Б. С.* Учение Гегеля о государстве и современность. М., 1970; *Мамут Л. С.* Гегелевская концепция соотношения государства и личности // Проблемы государства и права на современном этапе. Вып. 7. М., 1973; *Философия права Гегеля и современность.* М., 1977; *Нерсесянц В. С.* Гегелевская философия права: история и современность. М., 1974; *Он же.* Гегель. М., 1979; *Он же.* Гегелевская диалектика политики // Вопросы философии. 1970. № 8; *Он же.* Диалектика внутренней и внешней политики в учении Гегеля // Взаимосвязь и взаимовлияние внутренней и внешней политики: Ежегодник Советской ассоциации политических наук. М., 1982; *Он же.* «Философия права»: диалектика объективного духа // Философия Гегеля: Проблемы диалектики. М., 1987; *Туманов В. А.* Гегель и современная буржуазная философия права // Проблемы государства и права. Вып. 11. М., 1975; *Фельдман Д. И., Баскин Ю. Я.* Учение Канта и Гегеля о международном праве и современность. Казань, 1977; *Щиглик А. И.* Соотношение категорий «гражданское общество» и «государство» в «Философии права» Гегеля // VI Международный гегелевский философский конгресс. М., 1968.

Значительную роль в обогащении источниковой основы исследований философско-правовых воззрений Гегеля сыграли перевод и издание на русском языке ряда политико-правовых работ Гегеля<sup>85</sup>.

Некоторые совместные исследования и публикации, охватывающие проблематику философско-правового характера, были осуществлены гегелеведами СССР и ГДР<sup>86</sup>.

Издание «Философии права» Гегеля, перевод и публикация новых источников впервые на русском языке по гегеле-

[41]

левской философии государства и права не только будут содействовать углублению научных разработок политико-правовых аспектов творческого наследия великого немецкого мыслителя-диалектика, но и, несомненно, окажут благотворное воздействие и на современные исследования в области философии права, теории государства и права, политологии, общей и правовой социологии, этики и ряда других научных дисциплин.

Гегель в Предисловии к «Философии права», говоря о том, что философия способна лишь понять, но не омолодить некую устаревшую форму жизни, уходящую в прошлое современность, сравнивает свою философию с совой Минервы, начинающей полет лишь с наступлением сумерек. По прошествии более полутора веков после начала своего полета эта птица, бившаяся в силках различных интерпретаций и горевшая в огне неугасающей критики, предстает уже в виде не совы Минервы, а скорее птицы Феникс. Она пережила много сумерек и рассветов, приобретая все новый и новый облик. Галерея этих обликов обширна, но не исчерпана, поскольку жизнь гегелевской философии права — в оценках, интерпретациях и иных многообразных связях с современностью — продолжается.

\* \* \*

Настоящее издание помимо текста первого русского издания (старый перевод в необходимых случаях уточнен и обновлен) включает в себя также

<sup>85</sup> См.: Гегель. Политические произведения.

<sup>86</sup> См.: Dialektik, Staat, Recht. Berlin, 1976; Vom Mute des Erkennens. Beitrage zur Philosophic G. W. F. Hegel. Hrsg. M. Buhr, T. I. Oisermaa. Berlin, 1981.

новый материал — «Приложение (новые источники по «Философии права») », впервые публикуемое на русском языке.

Новый материал составляет около трети объема первого русского издания. Он состоит из заметок самого Гегеля и фрагментов лекционных записей его студентов (К. Грисхайма, К. Гомайера, Г. Гото, Д. Штрауса и др.). Эти новые материалы даны в виде отдельного раздела — «Приложения», чтобы не нарушать ставшую привычной для читателя структуру текста первого русского издания (как, впрочем, и многих зарубежных изданий) «Философии права». Таким образом, в настоящем издании общий корпус гегелевской «Философии права» включает в себя все структурные части текста издания 1934 г.: 1) Основной текст соответствующих параграфов «Философии права», 2) Примечания, 3) Прибавления и Приложение (новые источники по «Философии права»).

Новые материалы, даже в том ограниченном объеме,

[42]

в каком они представлены в настоящем издании, в целом значительно обогащают наши представления о содержании гегелевской философии общества, государства и права, позволяют «заглянуть» в творческую лабораторию философско-правовой мысли Гегеля и проследить ряд аспектов в ее эволюции, дают возможность сопоставить положения цензурированной книги с более свободными формами выражения авторской позиции (собственноручными заметками, лекциями), помогают лучшему, более конкретному и точному пониманию социальных, политических и правовых воззрений этого глубокого и сложного мыслителя. Перевод осуществлен с издания: *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Nach der Ausgabe von Eduard Hans herausgegeben und mit eine Anhang versehen von Hermann Klenner. Berlin, 1981.*

*В. С. Нерсисянц*

[43]

## ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Непосредственным побуждением к изданию этой работы послужила потребность дать моим слушателям руководство к лекциям по философии права, которые я читаю по долгу службы<sup>i</sup>. Этот учебник представляет собой более пространное и прежде всего более систематическое развитие тех основных понятий данного раздела философии, которые уже содержатся в *Энциклопедии философских наук*<sup>ii</sup> (Гейдельберг, 1817), изданной мною в качестве пособия к моим лекциям.

Однако то обстоятельство, что эта работа появится в печати и привлечет внимание более широких кругов общества, заставляет меня кое-где более подробно изложить *примечания*, целью которых первоначально являлось лишь кратко указать на близкие или отклоняющиеся представления, наметить дальнейшие выводы и т. п., — то, что должно было впоследствии найти свое место в лекциях, чтобы тем самым в ряде случаев сделать более ясным абстрактное содержание текста и привести его в соответствие с распространенными представлениями нынешнего времени. В результате этого появилось множество примечаний, более пространных, чем того требуют цель и стиль компендия. Однако компендий в полном смысле слова имеет своим предметом содержание науки, рассматриваемое как завершенное, и особенность его состоит в том, чтобы, за исключением, быть может, кое-где сделанных добавлений, дать собрание и систематизацию существенных моментов того содержания, которое давно столь же известно и общепризнано, сколь разработаны правила и манера изложения его формы. От философской работы читатели не ожидают этого хотя бы уже потому, что, по их представлениям, все созданное философией живет не дольше одной ночи и, подобно ткани Пенелопы, ежедневно возвращается к своему началу.

Данная работа отличается от обычного компендия прежде всего своим методом, который играет в ней руково-

дующую роль. А существенное отличие философского способа перехода от одного вопроса к другому и научного доказательства, спекулятивного способа познания вообще, от других способов познания является предпосылкой, из которой мы здесь исходим. Лишь понимание необходимости такого различия может вывести философию из того состояния позорного упадка, в котором она в настоящее время пребывает. Правда, многие поняли или скорее почувствовали, чем поняли, что для спекулятивной науки недостаточно форм и правил прежней логики — дефиниций, делений и умозаключений, представляющих собой правила рассудочного познания; тогда они отбросили эти правила, видя в них лишь оковы, чтобы произвольно говорить то, что им велит сердце, фантазия или случайное созерцание; а поскольку обойтись без рефлексии и соотношения мыслей невозможно, они бессознательно продолжают следовать презираемому ими методу самого обыкновенного умозаключения и рассуждения. Природу спекулятивного знания я подробно разработал в моей «Науке логики»<sup>iii</sup>; поэтому здесь я лишь кое-где добавляю поясняющие замечания о процессе и методе. Ввиду конкретного и столь многообразного в себе характера предмета мы отказались от того, чтобы повсюду, во всех частностях, выявлять и подчеркивать логические переходы. Отчасти это можно было считать излишним ввиду предполагаемого знакомства с научным методом<sup>iv</sup>, отчасти же и без того бросится в глаза, что как все произведение в целом, так и разработка его разделов имеют своим основанием дух логики<sup>v</sup>. И я хотел бы, чтобы это произведение постигалось и рассматривалось прежде всего с этой стороны, ибо речь здесь идет о науке, а в науке содержание существенно связано с формой.

Часто, правда, приходится слышать от тех, кто как будто наиболее серьезно относится к науке, что форма есть нечто внешнее и для предмета изучения безразличное и что все дело лишь в предмете; можно также считать, что задача автора, особенно автора философской работы, состоит в открытии *ИСТИН*, высказывании *ИСТИН*, распространении *ИСТИН* и правильных понятий. Если же взглянуть на то, как эта задача действительно осуществляется, то окажется, что, с одной стороны, снова заводится

старая волынка и всем предлагается ее слушать — занятие, которое приносит известную пользу в деле воспитания и пробуждения душ, хотя вместе с тем может быть рассмотрено как совершенно излишнее старание, — ибо «у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их»<sup>vi</sup>. Удивляют прежде

[45]

всего тон и претензии, которые при этом обнаруживаются, как будто миру недоставало только этих ревностных распространителей истин, как будто старая волынка вещает о новых и неслыханных ранее истинах, и мы обязаны приветствовать их именно «в наше время». Вместе с тем мы видим, что истины, провозглашаемые в качестве таковых одними, вытесняются и отбрасываются такими же истинами, щедро распространяемыми другими. Как же выявить в этом столкновении истин то, что есть не старое или новое, а пребывающее, как выявить его среди этих бесформенно растекающихся мнений, как отличить и утвердить его, если не посредством науки?

К тому же *истина о праве, нравственности, государстве столь же стара, сколь открыто дана в публичных законах, публичной морали, религии и общеизвестна*. В чем же еще нуждается эта истина, поскольку мыслящий дух не удовлетворяется обладанием ею таким наиболее доступным для него образом, если не в том, чтобы ее постигли и чтобы самому по себе разумному содержанию была придана разумная форма, дабы оно явилось оправданным для свободного мышления, которое не может остановиться на данном, независимо от того, основано ли оно на внешнем положительном авторитете государства, на общем согласии людей, на авторитете внутреннего чувства и сердца и непосредственно определяющем свидетельстве духа, исходит из себя и именно поэтому требует знания себя в глубочайшем единении с истиной?

Позиция непредубежденного человека проста и состоит в том, что он с доверием и убежденностью придерживается публично признанной истины и строит на этой прочной основе свой образ действий и надежное положение в жизни. Против этой простой позиции выдвигают мнимое затруднение: каким же образом можно из бесконечно различных мнений выявить и отличить то, которое является общепри-

знанным и значимым? И это сомнение легко можно принять за правое и истинно серьезное отношение к делу. Однако на самом деле те, кто гордится указанием на это затруднение, не видят из-за деревьев леса, и здесь имеются лишь те сомнения и затруднения, которые они сами создают. Более того, выдвигаемые ими сомнения и затруднения служат доказательством того, что им нужно нечто другое, не общепризнанное и значимое, не субстанция правого и нравственного. И если бы ими действительно руководила забота об этом, а не суетность и стремление к особенностям своего мнения и бытия, то они держались бы субстанциаль-

[46]

но правого, а именно в велении нравственности и государства, и строили бы соответственно этому свою жизнь. Дальнейшая трудность проистекает из того, что человек *мыслит* и ищет в мышлении свою свободу и основания нравственности. Это право, сколь оно ни возвышенно, ни божественно, превращается, однако, в неправое (*Unrecht*), и если мышление состоит лишь в том, что знает себя свободным только тогда, когда *отступает от общепризнанного и значимого* и может изобресть для себя нечто *особенное*.

Представление, будто свобода мышления и духа доказывается вообще лишь отступлением от публично признанного и даже враждебностью к нему, наиболее укоренилось в наше время *по отношению к государству*, и соответственно этому странным образом кажется, что философия имеет своей существенной задачей дать *теорию*, причем теорию новую и особенную. Наблюдая за возникновением этого представления и связанной с ним деятельности, можно подумать, что на свете еще не было ни государства, ни государственного устройства, что их нет и теперь, что лишь *теперь* — и это *теперь* все еще длится — надлежит начинать все с самого начала и нравственный мир только и ждал подобного *теперешнего* измышления, вникания и обоснования. Относительно *природы* допускают, что философия должна познавать ее как *она есть*, что философский камень находится где-то, но где-то в самой природе, что она *разумна* в себе и что задача знания исследовать и постигать в понятиях этот

присутствующий в ней *действительный* разум, исследовать и постигать не появляющиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию в качестве ее *имманентного* закона и сущности. Напротив, *нравственный мир*, государство, разум, каким он осуществляет себя в сфере самосознания, не должен, по их мнению, обладать счастьем быть разумом, который, в самом деле, достиг в этой сфере силы и власти, утвердился и пребывает в ней. Духовный универсум должен быть предоставлен случаю и произволу, должен быть *покинут Богом*, так что, согласно этому атеизму в области нравственного мира, *истинное* находится *вне* его, но вместе с тем, так как в нем должен быть и разум, истинное есть только проблема. Это дает право каждому мышлению, даже. Является его обязанностью, заняться этой проблемой, но не для того чтобы *искать* философский камень, ибо благодаря философствованию нашего времени мы избавлены от поисков и каждый уверен, что он непосредственно, как он есть, обладает этим камнем. Случается, правда, что те, кто живет в этой дейст-

[47]

вительности государства и чьи знания и стремления находят в ней удовлетворение, — а их много, даже больше тех, кто это знает и сознает, ибо в *сущности*, таковы все — что, следовательно, по крайней мере те, кто *сознательно* находит свое удовлетворение в государстве, смеются над этими попытками и уверениями и относятся к ним как к пустой игре, забавной или несколько более серьезной, потешной или опасной. Эта беспокойная деятельность рефлексии и суетности, так же как и отношение, которое она встречает, была бы лишь делом для себя, по-своему развивающимся в себе, если бы в результате всего этого не вызвала презрения и не дискредитировалась *философия* вообще. Худший вид такого презрения заключается в том, что, как уже было сказано, каждый убежден, что он без особых усилий может разобраться в философии и высказать о ней свое суждение. Ни одному искусству, ни одной науке не выказывается эта последняя степень презрения, никто не предполагает, что обладает ими *исконно*.

И в самом деле, то, что философия новейшего

времени предлагала нам с величайшей самоуверенностью в своих высказываниях о государстве, пожалуй, действительно давало право каждому желающему участвовать в обсуждении вопроса, питать уверенность в том, что он без всякой подготовки может высказывать подобные мысли и тем "самым обрести доказательство в обладании философией. К тому же так называемая философия со всей определенностью высказала, что *само истинное познано быть не может*, что истинным о нравственных предметах, прежде всего о государстве, правительстве и государственном строе, является то, что каждый ощущает *в своем сердце, душе и вдохновении*. Чего только не преподносили,, в особенности юношеству, по этим вопросам! И юношество слушало. «*Возлюбленному своему он ниспосылает во сне*»<sup>vii</sup> — этот стих применяют к науке, и тем самым каждый спящий стал причислять себя к *возлюбленным* Божиим. Разумеется, соответствующее он и получал во сне понятий. Глава этого поверхностного мышления, именующего себя философствованием, господин Фриз<sup>\*viii</sup> не постеснялся в речи, произнесенной им на получившем печальную известность публичном торжестве<sup>ix</sup>, дать следующее представление о государстве и государственном устройстве: «У народа, у которого, господствовал бы подлинный дух общности,

[48]

в каждое общественное дело привходила бы *жизнь снизу, из народа*; каждой отдельной отрасли народного образования и служения народу посвящали бы себя *живые общественные союзы, неразрывно объединенные священными узами дружбы*», к т. п. Таков основной смысл поверхностности; вместо того чтобы полагать в основание науки развитие мысли и понятия, она основывает ее на непосредственном восприятии и случайном воображении; вместе с тем она растворяет богатую расчлененность нравственного в себе, которая и есть государство,— архитектонику ее разумности, порождающую посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерности, посредством строгой соразмерности, приданной каждой колонне,

---

\* Поверхностность его науки я показал в другом месте. См.: *Wissenschaft der Logik* (Nurnberg, 1812. Einl. S. XVII<sup>8</sup>).

арке и контрфорсу, силу целого из гармонии его членов, — растворяет это завершенное здание в смеси побуждений «сердца, дружбы и вдохновения». Подобно тому, по Эпикуру<sup>x</sup>, как мир вообще, так и, согласно этим представлениям, нравственный мир должен быть отдан — хотя этого, конечно, не происходит — во власть субъективной случайности мнения и произвола. Этим простым домашним средством, сводящимся к тому, чтобы основывать на чувстве то, что представляет собой работу разума и его понимания, — работу, совершавшуюся в течение многих тысячелетий, мы, правда, освобождаемся от всех усилий разумного понимания и познания, руководимого спекулятивным понятием. У Гёте — это достаточный авторитет;

*Мефистофель* говорит об этом примерно следующее, я цитировал это также в другой связи:

Лишь презирай свой ум, да знанья  
светлый луч

Все высшее, чем человек могуч,  
Тебя освоит дух лукавый, —  
Тогда ты мой без дальних слов!<sup>xi</sup>

Легко себе представить, что подобное воззрение принимает также образ *благочестия*, ибо, в чем только это поверхностное мышление не искало опоры! Его сторонники полагали, что с помощью благочестия и Библии они обрели высшее право относиться с презрением к нравственному порядку и объективности законов. Ибо и благочестие также превращает развернутую в мире в органическое царство истину в более простое созерцание чувства. Однако в той мере, в какой благочестие истинно, оно отказывается от формы чувства, как только выходит за пределы внутреннего переживания и вступает в полосу яркого света дня, развернутого и открытого богатства идеи; оно приносит

[49]

из своего внутреннего служения Богу почитание в себе и для себя сущей истины, возвышающейся над субъективной формой чувства, и почитание законов.

Можно при этом отметить особую форму нечистой совести, проявляющуюся в том виде красноречия, которым кичится эта поверхностность; причем, прежде всего она сказывается в том, что там, где в

ней более всего *отсутствует дух*, она больше всего говорит о *духе'*, там, где она наиболее мертвенна и суха, она чаще всего употребляет слова *жизнь* и *ввести в жизнь*, где она проявляет величайшее, свойственное пустому высокомерию себялюбие, она чаще всего говорит о *народе*. Но особо ее отличает ненависть к закону. В том, что право и нравственность и подлинный мир права и нравственного постигают себя посредством *мысли*, посредством мысли сообщают себе форму разумности, а именно всеобщность и определенность, в этом, в законе, это чувство, оставляющее за собой право на произвол, эта совесть, перемещающая правое в область субъективного убеждения, с полным основанием видят наиболее враждебное себе. *Форма правого* как *обязанности* и *закона* воспринимается этим чувством как *мертвая, холодная буква*, как *оковы*, ибо оно не познает в нем самого себя, не познает себя в нем свободным, поскольку закон есть разум предмета, и этот разум не позволяет чувству согреваться своей собственной частной обособленностью. Поэтому *закон*, как мы заметили где-то в данной работе \*, — тот признак, по которому можно отличить ложных братьев и друзей так называемого народа.

Так как произвольное извращение присвоило себе название *философии* и в широкой публике сложилось представление, будто такого рода измышления и есть философия, то стало едва ли не бесчестным говорить философски о природе государства; и нельзя сетовать на то, что порядочные люди выражают нетерпение, как только услышат, что речь идет о философской науке, о государстве. Еще менее приходится удивляться тому, что правительства обратили, наконец, внимание на подобное философствование, ибо у нас философия вообще не является, подобно тому, как это было у греков, частным искусством, а существует как официальное занятие, затрагивающее жизнь общества, и находит свое применение преимущественно или даже единственно на государственной службе. Если правительства выказали такое доверие своим посвятившим себя этой

---

\* § 258.

специальности ученым, что всецело положились на них во всем том, что касается разработки и содержания философии, — хотя кое-где это было, пожалуй, не столько доверием, сколько равнодушием к самой науке, и кафедра ее была оставлена лишь в силу традиции (во Франции, насколько мне известно, кафедры метафизики были, во всяком случае, действительно упразднены), — то им в ряде случаев дурно отплатили за это доверие; там же, где можно скорее говорить о равнодушии, результат, исчезновение основательного познания, следует рассматривать как кару за подобное равнодушие. На первый взгляд может казаться, что поверхностность больше всего соответствует, по крайней мере, внешнему порядку и спокойствию, так как она не только не касается субстанции вещей, но даже не подозревает о ее существовании; следовательно, против нее, казалось бы, ничего нельзя иметь, по крайней мере, в полицейском отношении, если отвлечься от того, что государство нуждается также в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой потребности от науки. Однако поверхностность в философии, поскольку она касается вопросов нравственности, права и долга вообще, приходит по логике вещей к тем принципам, которые и составляют поверхностность в этой сфере, к принципам *софистов*, так хорошо нам известным из сочинений *Платона*<sup>xii</sup>, — к принципам, основывающим то, что есть право, на *субъективных целях и мнениях*, на *субъективном чувстве и частном убеждении*, к принципам, ведущим к уничтожению как внутренней нравственности, добропорядочности и совести, любви и права в отношениях между частными лицами, так и публичного порядка и государственных законов. Значение, которое такие явления должны обрести для правительств, нельзя устранить ссылкой на звание, опирающееся на оказанное доверие и авторитет должности, способное предъявить государству требование не препятствовать тому, что замутняет субстанциальный источник поступков, всеобщие принципы, не препятствовать даже проявляемому упорству, как будто так оно и должно быть. *Кому Бог дает должность, тому он дает и ум*, — гласит шутливая пословица, которую вряд ли кто-

нибудь станет воспринимать всерьез в наше время.

В том, что правительства в силу обстоятельств вспомнили о важности философствования, нельзя не усмотреть момент покровительства и поощрения, в котором в ряде аспектов стало нуждаться занятие философией. Ибо когда мы видим, что в столь многочисленных сочинениях по положитель-

[51]

ным наукам, а также в религиозно-назидательной и другой литературе неопределенного содержания не только высказывается то презрение к философии, о котором мы говорили выше, что те, кто обнаружил, что они полностью отстали в культуре мышления и что философия для них нечто совершенно чуждое, не только трактуют ее как то, с чем они уже давно покончили, но и выступают против философии, объявляют ее содержание — постигающее в понятиях познание Бога и физической и духовной природы, познание истины — нелепым и даже греховным притязанием; когда мы видим, как обвиняют, унижают и осуждают разум, и вновь разум, и в бесконечных повторениях разум, или когда нам по крайней мере дают понять, сколь обременительны для значительной части деятельности, именуемой научной, все-таки неотвратимые притязания понятия, — когда, повторяю, перед тобой возникают подобные явления, то едва ли не приходишь к мысли, что с этой стороны традиция не встретила бы уважения и не была бы достаточным основанием, чтобы обеспечить занятиям философией терпимость и официальное существование<sup>\*xiii</sup>. Распространенные в наше время декламации и обвинения против философии представляют странное зрелище: с одной стороны, они получают свое оправдание в той поверхностности, до которой деградировала эта наука, с другой — сами коренятся в той сфере, против которой они столь неблагоприятно направляют

---

\* Подобные мысли пришли мне в голову при чтении письма Иоганна Мюллера (*Werke*. Teil VII. S. 56. Tübingen, 1810-1812), где он, говоря о положении в Риме в 1803 г., когда этот город находился под французским владычеством, пишет среди прочего следующее: «Профессор, которого спросили, каково положение публичных учебных заведений, ответил: On les tolere comme les bordels»<sup>13</sup>. Мы иногда можем услышать, как даже рекомендуют заниматься так называемым учением о разуме, а именно логикой, исходя, по-видимому, из убеждения, что ее как сухую и бесплодную науку либо вообще не станут изучать, либо, если это иногда и случится, найдут в ней лишь бессодержательные, следовательно, ничего не дающие и ничему не вредящие формулы, и тем самым эта рекомендация никоим образом не принесет вреда, хотя не принесет и пользы.

свои нападки. Ибо тем, что так называемое философствование объявило познание истины глупой затеей, оно нивелировало все мысли и все предметы — подобно тому, как римские императоры в своем деспотизме уравнивали патрициев и рабов, добродетель и порок, честь и бесчестье, знание и невежество, — так что понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем иным, как мнениями и субъективными убеждениями, и самые

[52]

преступные принципы обладают в качестве убеждений равным с этими законами достоинством, а всякий объект, каким бы пустым и частным он ни был, всякий, пусть даже самый незначительный, вопрос обладают таким же достоинством, как то, что составляет интерес всех мыслящих людей и служит узами нравственного мира.

Поэтому следует признать счастьем для науки в действительности, как мы уже указали, — это действительно необходимость, коренящаяся в природе предмета, — что это философствование, которое в качестве школьной премудрости могло и далее ткать свою нить, пришло в близкое соприкосновение с действительностью, в которой к принципам права и обязанностей относятся со всей серьезностью и которая живет в 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 тем самым я возвращаюсь к тому, на что указал раньше: философия, именно потому что она есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного, а не выставление потустороннего начала, которое бог знает где существует, вернее, можно с уверенностью сказать где, а именно в заблуждении одностороннего, пустого резонирования. В ходе дальнейшего изложения<sup>xiv</sup> я замечаю, что даже платоновская республика, которая вошла в поговорку как образец пустого идеала, по существу отражала не что иное, как природу греческой нравственности, и что затем Платон в сознании врывающегося в нее более глубокого принципа, который непосредственно мог в ней выступить только как еще не удовлетворенное стремление и, следовательно, как гибель, должен

был, исходя именно из этого стремления, искать помощь против него; однако искать эту помощь, которая должна была прийти свыше, он мог ближайшим образом только во *внешней* особенной форме греческой нравственности, посредством нее он полагал преодолеть этот гибельный принцип и тем самым глубоко ранил ее глубокое влечение, свободную бесконечную личность. Но тем самым Платон проявил величие своего духа в том, что именно тот принцип, вокруг которого вращается отличительная особенность его идеи, и есть та ось, вокруг которой вращалось тогда предстоящее преобразование мира.

Что разумно, то действительно;  
и что действительно, то разумно<sup>xv</sup>.

[53]

Этого убеждения придерживается каждое непосредственное сознание, как и философия, и из этого убеждения философия исходит в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума. Если рефлексия, чувство или какая бы то ни было форма субъективного сознания рассматривает *настоящее* как нечто *суетное*, считает, что она превзошла его и обладает лучшим знанием, то она пребывает в суетности, а так как она сама обладает действительностью лишь в настоящем, то она сама лишь суетность. Если же, напротив, *идея* считается тем, что есть не более, чем идея, представление в некоем мнении, то с помощью философии мы приходим к пониманию того, что действительна только идея. Все дело в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем. Ибо, вступая в своей действительности одновременно и во внешнее существование, разумное, синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, окружает свое ядро пестрой корой, в которой прежде всего застревает сознание, через которую проникает лишь понятие, чтобы нащупать внутренний пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях. Однако бесконечно многообразные отношения, образующиеся в этой внешней оболочке благодаря свечению в нее сущности, этот

бесконечный материал и его регулирование, не есть предмет философии. В противном случае она вмешалась бы в ход вещей, ее не касающийся; в этой области она может не трудиться давать добрые советы; Платон<sup>xvi</sup> мог бы воздержаться от рекомендации нянькам не стоять с детьми на одном месте, а всегда качать их, и Фихте<sup>xvii</sup> мог бы воздержаться от конструирования, как это тогда называли, усовершенствования паспортной системы, которое сводилось к тому, что в паспорта подозрительных лиц помещались не только их приметы, но и их изображения. В такого рода измышлениях нет и следа философии, и она тем более может отказаться от подобной сверхпремудрости, что по отношению к этой бесконечной массе предметов она должна проявить величайшую либеральность. Тем самым наука покажет, что она далека от той ненависти, которую суетное всезнание питает к множеству обстоятельств и учреждений, — от ненависти, в которой мелочность находит свое величайшее удовлетворение, так как только таким образом она обретает чувство собственного достоинства. Итак, данная работа, поскольку в ней содержится наука о государстве, будет попыткой постичь и изобразить госу-

[54]

дарство как нечто разумное в себе. В качестве философского сочинения она должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство таким, каким оно должно быть; содержащееся в нем поучение не может быть направлено на то, чтобы поучать государство, каким ему следует быть; его цель лишь показать, как государство, этот нравственный универсум, должно быть познано.

Ἰδοὺ Ρόδοξ, ἴδοὺ χαί τό  
πήδηα.

*Hic Rhodus, hic saltus*<sup>xviii</sup>.

Задача философии — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них сын своего времени; и философия есть также время, постигнутое в мысли<sup>xix</sup>. Столь же нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо

предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит мир, *каким он должен быть*, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно.

Несколько перефразированное вышеприведенное высказывание гласило бы:

*Здесь роза, здесь танцуй.*

То, что лежит между разумом как сознающим себя духом и разумом как наличной действительностью, что отделяет первый от второго и не позволяет обрести в нем удовлетворение, представляет собой оковы какой-нибудь абстракции, не достигшей освобождения в понятии. Познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей — это разумное понимание есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения понятий и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя.

Это составляет также конкретный смысл того, что выше было более абстрактно обозначено 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 нравственной и природной действительности; осознанное тождество обоих есть философская идея. Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку,

[55]

в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, и это упрямство представляет собой характерную черту нового времени, а также является принципом протестантизма. То, что Лютер<sup>xx</sup> впервые воспринял в чувстве и свидетельстве духа как веру, это же достигший большей зрелости дух стремится охватить в *понятии*, освободить себя таким образом в настоящем и посредством этого найти себя в нем. То, что гласит ставший знаменитым афоризм — половинчатая философия отдаляет от Бога (это та же половинчатость,

которая полагает познание в *приближении к истине*), истинная же философия приводит к Богу, — относится и к государству. Подобно тому как разум не удовлетворяется приближением, которое ни холодно, ни горячо, и поэтому извергается, он не удовлетворяется и холодным отчаянием, допускающим, что во временной жизни все плохо или в лучшем случае посредственно, но ничего другого в ней нечего и ждать и только поэтому следует примириться с действительностью; познание дает нам более тесное примирение с ней.

Что же касается *поучения*, каким мир должен быть, то к сказанному выше можно добавить, что для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве *мысли* о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. То, чему нас учит понятие, необходимо показывает и история, — что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же мир, постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек.

Но пора окончить это предисловие; в качестве предисловия оно должно было лишь внешне и субъективно сказать несколько слов о точке зрения произведения, которому оно предпослано. Говорить о каком-нибудь содержании философски можно, только трактуя его научно и объективно; по той же причине возражения иного рода, чем научное рассмотрение самого предмета, автор вынужден будет считать лишь субъективным послесловием и необоснованными уверениями и останется к ним равнодушным.

Берлин, 25 июня 1820 г.

[56]

*Прибавление.* Существуют законы двоякого рода: законы природы и законы права. Законы природы абсолютны и имеют силу так, как они есть: они не допускают ограничения, хотя в некоторых случаях могут быть и нарушены. Чтобы знать, в чем состоит закон природы, мы должны постигнуть природу, ибо

эти законы верны; ложными могут быть лишь наши представления о них. Мерило этих законов находится вне нас, и наше познание ничего им не прибавляет, ни в чем не способствует им: глубже может стать только наше познание их. Знание права, с одной стороны, такое же, с другой – иное. Мы узнаем эти законы тоже просто такими, как они есть: так более или менее знает их гражданин, и изучающий позитивное право юрист также исходит из того, что дано. Различие между этими двумя типами законов состоит в том, что при изучении правовых законов действует дух рассмотрения и уже само различие законов заставляет обратить внимание на то, что они не абсолютны. Правовые законы – это законы, идущие от людей. Внутренний голос может либо вступить с ними в коллизию, либо согласиться с ними. Человек не останавливается на налично существе, а утверждает, что внутри себя обладает масштабом правого: он может подчиниться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда не подчиняется им так, как необходимости природы, ибо его внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть, и он в себе самом находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона. В природе величайшая истина состоит в том, что закон вообще существует. В законах права предписание имеет силу не потому, что оно существует, и каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию. Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между в себе и для себя сущим правом, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право. Такое разделение и такую борьбу мы обнаруживаем лишь в области духа, а так как это преимущество духа как будто ведет к раздору и бедствиям, то нам часто предлагают обратиться от произвола жизни к изучению природы и видеть в ней образец для себя. Однако именно эти противоположности между правом в себе и для себя и тем, чему произвол сообщает силу права, вызывают потребность основательно изучить право. В праве человек должен найти свой разум, должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в отличие от позитивной юриспруденции, которая часто имеет дело

лишь с противоречиями. В наше время эта потребность стала еще более настоятельной, ибо в прежние времена к существовавшим законам еще питали благоговейное уважение; теперь же образованность эпохи приняла другое направление, и во главе всего, что должно быть признано значимым, стала мысль. Теории противопоставляют себя существующему и претендуют на то, чтобы самими по себе являться правильными и необходимыми. Поэтому теперь возникает особая потребность познать и постигнуть мысли, лежащие в основе права. Поскольку мысль возвысилась до существенной формы, надо стремиться понять и право как мысль. Может показаться, что понимание права как мысли открывает путь к случайным мнениям, однако истинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета. Понятие предмета не дается нам от природы. У каждого человека есть пальцы, он может получить кисть и краски, но это еще не делает его художником. 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 поэтому наше познание должно быть научным.

## **ВВЕДЕНИЕ**

### **§ 1**

Философская наука о праве<sup>1</sup> имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление.

*Примечание.* Философия занимается идеями; поэтому она не занимается тем, что обычно называют *только понятиями*; более того, она показывает их односторонность и неистинность, а также и то, что лишь *понятие* (не то, что, как часто приходится слышать, называют так и что на самом деле есть лишь абстрактное рассудочное определение) обладает *действительностью* и обладает ею таким образом, что само сообщает ее себе. Все, что не есть эта положенная самим понятием действительность, есть

преходящее *наличное бытие*, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, не-истина, заблуждение и т. п. *Структура* (die Gestaltung), которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть другой существенный для познания самого *понятия* момент идеи, отличный от *формы*, которая есть *только понятие*.

*Прибавление*. Понятие и его существование – две стороны, различные и единые, как душа и тело. Тело представляет собой ту же жизнь, что и душа, и тем не менее их можно назвать раздельными. Душа без тела не была бы чем-то живым, так же и наоборот. Таким образом, *наличное бытие* понятия есть его тело, послушное, подобно последнему, душе, которая его создала. Семя имеет дерево в себе и содержит всю его силу, хотя оно еще не есть само дерево. Дерево всецело соответствует простому образу семени. Если тело не соответствует душе, то оно – нечто жалкое. Единство *наличного бытия* и понятия, тела и души, есть идея. Она – не только гармония, но полное их взаимопроникновение. Не живет то, что каким-нибудь образом не есть идея. Идея права есть свобода, и истинное ее понимание достигается лишь тогда, когда она познается в ее понятии и *наличном бытии* этого понятия.

[59]

§ 2

Наука о праве есть *часть философии*. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, 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 ей *предшествует* и что составляет ее так называемое *доказательство*. Поэтому понятие права по своему *становлению* трактуется вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся, и его следует принимать как *данное*.

*Примечание*. Следуя *формальному*, а не философскому методу наук, обычно ищут и требуют прежде всего *дефиницию* ради сохранения по крайней мере внешней научной формы. Впрочем, наука о позитивном праве может не очень заботиться об этом хотя бы потому, что она преимущественно видит свою цель в том, что правомерно, т. е. каковы особенные

законодательные определения; поэтому и было предостерегающе сказано: *omnis definitio in jure civili periculosa*<sup>2</sup>. И в самом деле, чем бессвязнее и самопротиворечивее определения права, тем менее возможны в нем дефиниции, ибо они должны содержать общие определения, а в общих определениях непосредственно обнаруживается противоречивое, здесь – неправовое во всей его очевидности. Так, например, в римском праве невозможна дефиниция человека<sup>3</sup>, ибо раба нельзя было подвести под это понятие, которое скорее нарушается его положением; столь же опасной оказалась бы во многих отношениях дефиниция собственности и собственника. Дедуцируется же дефиниция обычно из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от особых случаев, причем основой служат чувства и представления людей. Правильность дефиниции определяют затем в зависимости от ее соответствия существующим представлениям. При этом методе отодвигается на задний план то, что единственно существенно в научном отношении, в отношении содержания, – *необходимость предмета* в себе и для себя (здесь права), в отношении же формы – природа понятия. В философском познании главным является *необходимость* понятия, а движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию. Поскольку таким образом его *содержание* для себя необходимо, только затем следует обратить внимание на то, что соответствует ему в представлениях и языке. Однако понятие для себя в своей

[60]

*истине* и это же понятие в *представлении* не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если, однако, представление не ложно и по своему содержанию, то можно показать, что понятие и по своей сущности наличие в нем, т. е. представление может быть возведено в форму понятия. Однако такое представление настолько не есть мерило и критерий для самого себя необходимого и истинного понятия, что оно, напротив, должно брать из него свою истинность, поправлять и познавать себя, исходя из него. Но если этот способ познания со своими формальными приемами дефиниций, умозаключений, доказательств и т. п. в

известной степени оставлен, то он обрел дурную замену в виде другой манеры, состоящей в том, чтобы непосредственно улавливать и утверждать идеи вообще, тем самым и идею права и его дальнейшие определения как *факты сознания*<sup>4</sup> и делать источником права естественное или усиленное чувство, свою *собственную душу и восторженность*<sup>5</sup>. Если этот метод наиболее удобный, то он вместе с тем наименее философский, не говоря уже здесь о других сторонах этого воззрения, не только связанных с познанием, но и непосредственно относящихся к действиям. Если первый метод, будучи формальным, все-таки требует *формы* понятия в виде дефиниции и *формы необходимости* познания в виде доказательства, то манера непосредственного сознания и чувства делает своим принципом субъективность, случайность и произвольность знания. В чем состоит научный метод философии, предполагается здесь известным из философской логики.

*Прибавление.* Философия образует круг; у нее есть нечто первое, непосредственное, недоказанное, не являющееся результатом, так как она должна с чего-то начинать. Но то, с чего философия начинает, есть лишь непосредственно относительное, так как в другом конечном пункте оно должно явиться как результат. Она есть последовательность, которая не висит в воздухе, не непосредственно начинающаяся, но образующая круг.

### §3

Право *позитивно*<sup>6</sup> вообще а) благодаря *форме признанности*, и этот законный авторитет представляет собой принцип его знания, науку о *позитивном праве*', б) по своему *содержанию* это право обретает позитивный элемент; α) вследствие особого *национального характера* народа, ступени его *исторического развития* и связи всех тех отно-

[61]

шений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости*', β) вследствие необходимости, чтобы система законодательного права содержала *применение* общего понятия к особенному, данному *извне* состоянию предметов и случаев — применение, которое является уже не спекулятивным мышлением и развитием понятия, а рассудочным подведением

частного под общее; γ) вследствие требующихся для принятия *решений* в действительности *последних* определений.

*Примечание.* Если позитивному праву и законам противопоставляются диктуемое сердцем чувство, склонность и произвол, то уж во всяком случае не философия признает подобные авторитеты. То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, является для него чем-то случайным и не затрагивает его природу. Ниже, в § 211–214, будет указано то место, где право должно стать позитивным. Здесь же те определения, которые там будут выведены, приводятся лишь для того, чтобы указать границу философского права и сразу же устранить возможное представление или даже требование, будто, посредством систематического развития философского права может быть создан кодекс позитивного права, т. е. такой, в каком нуждается действительное государство. Представлять себе различие между естественным или философским правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным; первое относится ко второму как институции к пандектам<sup>7</sup>. Относительно исторического элемента в позитивном праве, упомянутого в этом параграфе первым, истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения высказал Монтескье<sup>8</sup>; она сводится к тому, что законодательство вообще и его особые определения следует рассматривать не изолированно и абстрактно, а как зависимый элемент *одной* тотальности в связи со всеми остальными определениями, составляющими характер нации и эпохи; в этой связи они обретают свое истинное значение, а тем самым и свое оправдание. Рассмотрение *являющегося* во времени процесса возникновения и развития правовых определений — это чисто *историческое* исследование, так же как познание их осмысленной последовательности, обнаруживающейся посредством сравнения их с уже наличными правовыми отношениями, обладает в своей собственной сфере несомненными заслугами, но находится вне какой бы то ни было связи с философским рассмотрением, если только развитие из истори-

ческих оснований само не смешивает себя с развитием из понятия, а историческое объяснение и оправдание не расширяется до в себе и для себя *значимого* оправдания. Это различие, которое очень важно и о котором не следует забывать, вместе с тем очень ясно: правовое определение может совершенно *обоснованно* и *последовательно* вытекать из *обстоятельств* и *существующих* правовых институтов и тем не менее в себе и для себя быть *неправовым* и *неразумным*, как, например, множество определений римского частного права, совершенно последовательно вытекающих из таких институтов, как римская отцовская власть, римский брак. Но пусть даже правовые определения носят правовой и разумный характер, все же одно дело — выявить в них то, что может истинно произойти только посредством понятия, и совсем другое — показать историческую сторону их появления, те обстоятельства, случаи, потребности и события, которые привели к их установлению. Подобное выявление и (прагматическое) познание их ближайших или более отдаленных исторических причин часто называют *объяснением* или еще охотнее *постижением*, полагая, будто этим выявлением исторических причин сделано все или, вернее, все существенное, что только и требуется для *постижения* закона или правового института, тогда как на самом деле о подлинно существенном, о понятии предмета при этом еще не сказано ни слова. Часто говорят также о римских, германских *правовых понятиях*, о *правовых понятиях* как они определены в том или ином кодексе законов, между тем как там нет и речи о понятиях, а есть только *общие правовые определения*, *рассудочные положения*, правила, законы и т. д. Игнорируя это различие, удастся также сдвинуть точку зрения и заменить вопрос о подлинном оправдании оправданием обстоятельствами, выводом из предпосылок, которые сами по себе столь же неприемлемы и т. д., и вообще поставить на место абсолютного относительное, внешнее явление — на место природы вещей. Когда историческое оправдание смешивает внешнее возникновение с возникновением из понятия, оно подчас бессознательно делает противоположное тому, что намеревалось сделать.

Так, если показано, что возникновение того или другого института при определенных обстоятельствах совершенно целесообразно и необходимо, и этим достигнуто то, чего требует историческая точка зрения, то, если считать это общим оправданием самой сути дела, из этого следует обратное, а именно, что, поскольку этих обстоятельств больше нет, данный институт тем са-

[63]

мым утратил свой смысл и свое право. Так, например, если в качестве довода в пользу сохранения *монастырей* указывают на их заслуги в деле возделывания и заселения пустошей, на сохранение ими учености посредством преподавания, переписывания рукописей и т. д. и эти заслуги рассматриваются как основание и определение их дальнейшего существования, то из этого скорее следует, что в совершенно изменившихся обстоятельствах они, во всяком случае в этом отношении, стали совершенно излишними, а их существование нецелесообразным. Поскольку историческое значение, историческое установление и объяснение возникновения предмета и философское воззрение на его возникновение и понятие находятся в различных сферах, постольку их отношение друг к другу может быть безразличным. Поскольку же это спокойное отношение не всегда соблюдается даже при рассмотрении научных вопросов, я приведу еще кое-какие соображения по этому вопросу, содержащиеся в учебнике господина *Гуго*<sup>9</sup> «*Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*», которые дадут нам также дальнейшее разъяснение вышеуказанной манеры противоположения. Господин *Гуго* говорит там (5 изд. § 53), «что *Цицерон* хвалит «Двенадцать таблиц», имея при этом в виду философов<sup>10</sup>», «философ же *Фаворин*<sup>11</sup> относится к ним совершенно так, как с тех пор ряд великих философов относились к позитивному праву». Г-н *Гуго* там же раз и навсегда дает готовое объяснение подобному отношению которое, по его мнению, основано на том, что «*Фаворин* был так же далек от понимания «Двенадцати таблиц», как философы от понимания позитивного права». Что касается наставления, данного философу *Фаворину* юристом *Секстом Цецилием*<sup>12</sup>, которое приводится у *Геллия*<sup>13</sup> (*Gellius*,

post. Atti. XX.I), то в нем прежде всего высказывается пребывающий и истинный принцип оправдания того, что по своему содержанию лишь позитивно. «*Non ignoras, — очев. хорошо говорит Цецилий Фаворину, — legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitata praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tenestibus varientur. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolons etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. — quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia tamen haec oblitterata et operata sunt civitatis opulentia etc.*»<sup>14</sup>. Эти законы постольку позитивны, поскольку их значение и целесообразность

[64]

коренятся в обстоятельствах и тем самым вообще имеют только историческую ценность, поэтому они и носят преходящий характер. Мудрость законодателей и правительств, проявившаяся в том, что они сделали и установили исходя из существующих обстоятельств и условий времени, — дело особое и должно быть оценено историей, и признание истории будет тем более глубоко, чем более оно будет поддержано с философской точки зрения. Что же касается дальнейшего оправдания «Двенадцати таблиц» от обвинений фаворина, то в этой связи я приведу в качестве примера еще одно высказывание Цецилия, в котором он применяет бессмертный обман рассудочного метода и его резонерства, состоящий в том, что в пользу дурного дела приводят веское основание, полагая, будто оно этим оправдано. В защиту отвратительного закона, который по истечении срока ссуды давал право кредитору убить должника или продать его в рабство, а если было несколько кредиторов, то отрезать от должника куски и таким образом разделить его между ними, причем если кто-нибудь отрежет слишком много или слишком мало, то из этого для него не должно возникнуть никакого юридического ущерба (пункт, который весьма пригодился бы Шекспировскому Шейлоку из «Венецианского купца» и был бы им с

благодарностью принят), — в пользу этого закона Цецилий приводит то *веское основание*, что тем самым были упрочены верность и доверие друг к другу, и этот закон, именно из-за его отвратительности, никогда не применялся. В своем бессмысленном рассуждении он упускает из виду не только соображение, что именно этим установлением уничтожается упомянутое намерение — упрочить верность и доверие друг к другу договаривающихся сторон, но и то, что он сам непосредственно вслед за этим приводит в качестве примера, что закон о лжесвидетельстве не оказал ожидаемого действия вследствие чрезмерной суровости установленного им наказания. А что имеет в виду г. Гуго, говоря, что Фаворин *не понимал* названного закона, сказать трудно; понять его может каждый школьник, и лучше всех понял бы этот столь выгодный для него пункт данного закона Шейлок; под *пониманием* г. Гуго имеет, по-видимому, в виду лишь ту рассудочную образованность, которая усматривает в подобном законе лишь *веское основание* и успокаивается на этом. В другом непонимании, в котором *Цецилий* также уличает *Фаворина*, философ может, не испытывая стыда, признаться, а именно в непонимании того, что *jumentum* (а не *agsega*), которое по закону необходимо дать больному,

[65]

чтобы доставить его в качестве свидетеля в суд, означает не только лошадь, но также повозку или телегу. Цецилий получил возможность извлечь из этого постановления еще одно доказательство превосходства и точности древних законов, указывая на то, что они вникали даже в то, как доставить в суд больного свидетеля, и делали различие не только между доставкой на лошади и в повозке, но даже между самими повозками, между крытой и мягкой, как поясняет Цецилий, и не столь удобной. Тем самым нам предоставляется сделать выбор между суровостью закона о несостоятельных должниках и незначительностью подобных определений, но заявить о незначительности такого рода вещей, а тем более их ученых объяснений означало бы нанести тягчайшее оскорбление этой и другой такого же рода учености.

В указанном учебнике Гуго ведет также речь о *разумности* римского права; я натолкнулся там на

следующее: после того как в разделе, посвященном периоду от возникновения государства до составления Двенадцати таблиц, § 38 и 39, он говорит, «что у римлян было много потребностей и они вынуждены были работать, причем использовали упряжных и вьючных животных, встречающихся и у нас, что холмы и долины перемежались, что город стоял на холме и т. д.», — данные, которые были, быть может, предназначены для осуществления указания Монтескье, но в которых вряд ли может быть обнаружен его дух, — после всего этого он в § 40, правда, говорит, «что правовое состояние этого времени было еще очень далеко от того, чтобы удовлетворить высшим требованиям разума» (совершенно верно: римское семейное право, рабство и т. п. не удовлетворяют и самым незначительным требованиям разума), однако, переходя к следующим эпохам, г. Гуго забывает указать, в какую именно эпоху римское право удовлетворяло и удовлетворяло ли оно вообще когда-нибудь высшим требованиям разума. О классиках юриспруденции в эпоху высшего развития римского права как науки он, однако, в § 289 говорит: «...давно уже замечено, что классики юриспруденции получили философское образование», но «мало кто знает (благодаря многочисленным изданиям учебника г. Гуго это теперь знают многие), что нет писателей, которые в том, что касается последовательности умозаключений из данных принципов, столь заслуживали бы быть поставленными в один ряд с математиками, а по бросающейся в глаза особенности в развитии понятий — с творцом новейшей метафизики, как римские пра-

[66]

воведы; последнее, доказывает тот поразительный факт, что ни у кого мы не встречаем столько трихотомий, как у классиков юриспруденции и у Канта»» Эта восхваляемая Лейбницем последовательность представляет собой, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики, и вообще каждой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная наука не имеет ничего общего. К тому же именно непоследовательность римских юристов и преторов следует считать одним из их величайших достоинств,

которое позволяло им отступать от несправедливых и отвратительных институтов; они были вынуждены *callide* измышлять пустые словесные различия (называть, например, *bonorum possessio* то, что по существу было также наследством) и даже нелепые уловки (а нелепость есть также непоследовательность), чтобы тем самым следовать букве «Двенадцати таблиц», например посредством *fictio*, *ὑπόχρισις*, что *filia patroni* есть *filius*<sup>15</sup> (Heiness. *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24). Но уж просто смешно, что классики римской юриспруденции сопоставляются с Кантом на том основании, что у них встречается несколько *трихотомических* делений, в особенности на основании приведенных в примечании 5 примеров, и что нечто подобное называется развитием понятий.

#### § 4

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

*Примечание.* Что касается свободы воли, то здесь следует напомнить о прежнем способе познания. В качестве предпосылки принимали *представление* о воле и пытались вывести из него и фиксировать дефиницию воли; затем по способу тогдашней эмпирической психологии из различных ощущений и явлений обычного сознания, таких, как раскаяние, вина и т. п., которые, как предполагалось, могут быть объяснены лишь исходя из *свободы* воли, выводилось так называемое *доказательство* того, что воля свободна. Однако еще удобнее проста считать, что свобода дана как *факт* сознания и что в нее надо *верить*. Что воля свободна и что есть воля и свобода — дедукция этого может быть, как уже было

[67]

указано (§ 2), дана лишь в связи целого. Основные черты этой предпосылки, заключающиеся в том, что дух есть ближайшим образом *интеллигенция* и что определения, посредством которых он в своем развитии движется вперед — от *чувства* через *представление* к *мышлению*, — это путь порождения

себя как воли, которая в качестве практического духа вообще есть ближайшая истина интеллекта, — эти основные черты я изложил в моей «Энциклопедии философских наук» (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать дальнейшее развитие этих мыслей. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил, нелегко отыскать философскую науку, которая находилась бы в таком плохом состоянии и была бы столь запущена, как учение о духе, именуемое обычно психологией<sup>16</sup>. В отношении указанных в этом и в следующих параграфах введения моментов понятия воли, которые суть результат упомянутой предпосылки, можно, впрочем, для облегчения представления сослаться на самосознание каждого человека. Каждый обнаружит в себе прежде всего способность абстрагироваться от всего, что есть, и также способность определять самого себя, полагать в себе посредством себя любое содержание и найти в своем самосознании примеры для дальнейших определений.

*Прибавление.* Свободу воли лучше всего объяснить указанием на физическую природу. Ибо свобода есть такое же основное определение воли, как тяжесть — основное определение тела. Когда говорят — материя тяжела, можно предположить, что этот предикат лишь случаен, но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего нетяжелого, вернее, она сама есть тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело. Так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное есть воля. Воля без свободы — пустое слово, так же как свобода действительна лишь как воля, как субъект. Что же касается связи между мышлением и волей, то об этом можно заметить следующее. Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. Однако не следует представлять себе, что человек, с одной стороны, мыслящий, с другой — вопящий, что у него в одном кармане — мышление, в другом — воля, ибо это было бы пустым представлением. Различие между мышлением и волей — лишь различие между теоретическим и прак-

двух способностей – воля есть особый способ мышления: мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие.

Это различие между мышлением и волей можно выразить следующим образом. Мысля предмет, я превращаю его в мысль и лишаю всего чувственного: я превращаю его в нечто существенно и непосредственно мое, ибо лишь в мышлении я у себя, лишь постижение есть проникновение в предмет, который больше не противостоит мне: я лишил его своеобразия, которым он обладал для себя и посредством которого противостоял мне. Подобно тому как Адам говорит Еве, ты плоть от плоти моей и кость от костей моих<sup>17</sup>, так дух говорит, это дух от моего духа, и чуждость исчезает. Каждое представление есть обобщение, а оно принадлежит мышлению, Обобщить нечто – значит мыслить его. Я есть мышление и вместе с тем всеобщее. Когда я говорю Я, я отбрасываю в нем всякую особенность, характер, природные свойства, знание, возраст. Я есть нечто совершенно пустое, точка, оно просто, но в этой простоте деятельно. Передо мной пестрая картина мира, я противостою ему и в этом моем отношении к нему уничтожаю противоположность между мной и им, делаю это содержание моим. Я находится в мире у себя, когда Я знает мир, и еще более, когда оно его постигло. Таково теоретическое отношение. Напротив, практическое отношение начинается с мышления, с самого Я и представляется с самого начала как противоположное, потому что оно с самого начала устанавливает разделение. Будучи практичен, деятелен, т. е. совершая действия, я определяю себя, а определять себя и означает полагать различие. Но эти различия, которые я полагаю, суть также мои, определения принадлежат мне, и цели, к которым меня влечет, принадлежат мне. Даже если я выпускаю эти определения и различия, т. е. полагаю их в так называемый внешний мир, они все-таки остаются моими: они суть то, что я произвел, сделал, они носят на себе следы моего духа. Если в этом состоит различие между теоретическим и практическим подходами, то теперь следует указать, каково отношение между ними. Теоретическое по существу содержится в практическом, их нельзя представить себе

разъединенными, ибо невозможно обладать волей без интеллекта. Напротив, воля содержит в себе теоретическое: воля определя-

[69]

ет себя; это определение есть ближайшим образом нечто внутреннее: то, что я хочу, я представляю себе, оно есть для меня предмет. Животное действует, подчиняясь инстинкту, побуждаемое внутренним чувством, и тем самым также относится практически, но оно не обладает волей, так как не представляет себе то, чего желает. Но без воли невозможно также относиться теоретически или мыслить, ибо, мысля, мы деятельны. Содержание мыслимого получает, правда, форму сущего, но это сущее есть нечто опосредствованное, положенное нашей деятельностью. Следовательно, эти различия нераздельны: они одно и то же, и в каждой деятельности, как мышления, так и воления, обнаруживаются оба момента.

#### § 5

Воля содержит в себе  $\alpha$ ) элемент *чистой неопределенности* или *чистой рефлексии* я в себя, в которой растворено всякое ограничение, всякое содержание, непосредственно данное и определенное природой, потребностями, вожделениями, влечениями или чем бы то ни было; это — безграничная бесконечность *абсолютной абстракции* или *всеобщности*, чистое мышление самого себя.

*Примечание.* Те, кто рассматривают мышление как особую своеобразную *способность*, отделенную от воли, в качестве также своеобразной *способности* и даже ставят мышление ниже воли, особенно доброй воли, сразу же обнаруживают, что ничего не знают о природе воли; это замечание нам еще часто придется делать, говоря о данном предмете. Если одна определенная здесь *сторона* воли, абсолютная возможность *абстрагироваться* от любого определения, в котором я себя нахожу или которое положено мною в меня, бегство от всякого содержания как ограничения, — если одна эта сторона есть то, к чему воля определяет себя как к свободе или что представление фиксирует для себя как свободу, то это *негативная*, или *рассудочная*, свобода. Это свобода пустоты, которая, возведенная в действительный образ и страсть и оставаясь

вместе с тем только теоретической, представляет собой в области религии фанатизм индусского чистого созерцания, а обращаясь к действительности, становится как в области политики, так и в области религии фанатизмом разрушения всего существующего общественного порядка и устранением всех подозреваемых в приверженности к порядку, а также

[70]

уничтожением каждой пытающейся вновь утвердиться организации. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей; она полагает, правда, что стремится к какому-либо позитивному состоянию, например к всеобщему равенству или к всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет позитивной действительности этого состояния, ибо такая действительность тотчас же установит какой-либо порядок, какое-либо обособление как учреждений, так и индивидов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности возникает самосознание этой отрицательной свободы. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже для себя может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого — лишь фурией разрушения.

*Прибавление.* В этом элементе воли заключено, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Только человек может отказаться от всего, даже от своей жизни: он может совершить самоубийство. Животное этого не может; 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 есть эта сила, эта способность сообщить себе всеобщность, т. е. погасить всякую особенность, всякую определенность. Эта негативная, или рассудочная, свобода односторонняя, однако в этой односторонности всегда содержится существенное определение, поэтому ее не следует отбрасывать, но недостаток рассудка состоит в том, что он возводит одностороннее определение в ранг единственного и высшего. В истории эта форма свободы часто встречается. У индусов, например, высшим считается

пребывание лишь в знании своего простого тождества с собой, в этом пустом пространстве своей внутренней глубины, подобно бесцветному свету в чистом созерцании, и отказ от всякой жизненной деятельности, всякой цели, всякого представления. Таким способом человек становится *Брахмой*; между конечным человеком и *Брахмой* нет больше различия: всякое различие исчезло в этой всеобщности. Конкретнее эта форма проявляется в деятельном фанатизме в области как политической, так и религиозной жизни. Сюда относится, например, период террора во времена Французской революции, когда должно было быть уничтожено всякое различие талантов, всякого авторитета. Это было время

[71]

содрогания, потрясения, непримиримости по отношению ко всему особенному, ибо фанатизм стремится к абстрактному, а не к расчленению: если где-либо выступают различия, он считает это противным своей неопределенности и упраздняет их. Поэтому-то в период революции народ вновь разрушал институты, которые он сам создал, ибо каждый институт противен абстрактному самосознанию равенства.

## § 6

β) Я есть также переход от лишенной различия неопределенности к *различению, определению и полаганию* определенности как содержания или предмета. Это содержание может быть, далее, данным природой или порожденным из понятия духа. Посредством этого полагания самого себя как *определенного Я* вступает вообще в *наличное бытие*, это — абсолютный момент *конечности* или *обособления Я*.

*Примечание.* Этот второй момент *определения*, так же как и первый, есть негативность, снятие в качестве первого, а именно снятие первой абстрактной негативности. Подобно тому как особенное содержится во всеобщем, второй момент уже содержится в первом и есть лишь *полагание* того, что первый уже есть в себе; первый момент как первое для себя не есть истинная бесконечность или *конкретная* всеобщность, понятие, а лишь нечто *определенное*, одностороннее; потому что он есть абстракция от всякой определенности, он сам не

есть без определенности, и то, что он в качестве абстрактного должен быть односторонним, и есть его определенность, недостаточность и конечность. Различение и определение обоих названных моментов мы находим в философии Фихте, а также в философии Канта и т. д., но Я в философии Фихте — мы остановимся лишь на ней — как неограниченное (в первом положении фихтевского «Наукоучения») взято всецело как *позитивное* (оно есть, таким образом, рассудочная всеобщность, рассудочное тождество), так что это абстрактное Я есть *для себя истинное*, и поэтому к нему далее (во втором положении) *присоединяется ограничение* — *негативное* вообще, будь то в качестве данной, внешней границы или в качестве собственной деятельности Я. Постигание *негативности*, имманентной по всеобщей или тождественной, как в Я, было следующим шагом, который должна была сделать спекулятивная философия, — потребность, о которой не подозревают те, кто не постигает дуализма бесконечности и

[72]

конечности даже в имманентности и абстракции, как его постигает. Фихте.

*Прибавление.* Этот второй момент являет себя как противоположный первому; его следует понимать в его общем виде: он принадлежит свободе, но не составляет всю свободу. Я переходит здесь от лишенной различий неопределенности к различению, к полаганию определенности как некоего содержания и предмета. Я не только водит, но водит *нечто*. Воля, которая, как мы разъяснили в предыдущем параграфе, водит только абстрактно всеобщее, *ничего* не водит и поэтому не есть воля. Особенное, что волит воля, есть ограничение, ибо воля, чтобы быть волей, должна вообще себя ограничивать. То, что воля *нечто* волит, есть ограничение, отрицание. Таким образом, обособление есть то, что, как правило, именуется конечностью. Рефлексия обычно считает первый момент, т. е. неопределенное, абсолютным и высшим, напротив, ограниченное — лишь отрицанием этой неопределенности. Однако эта неопределенность сама только отрицание по отношению к определенному, по отношению к конечности: я есть это одиночество и абсолютное отрицание. Следовательно, неопределенная воля столь же односторонняя, как и

воля, пребывающая только в определенности.

## § 7

γ) Воля есть единство этих обоих моментов, рефлексированная в себя и тем самым возвращенная к всеобщности *особенность, единичность, самоопределение Я*, заключающееся в том, что оно полагает себя одновременно и как отрицательное самого себя, а именно как *определенное, ограниченное*, и как остающееся у себя в своем *тождестве с собой* и всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собой. Я определяет себя, поскольку оно есть соотношение негативности с самой собой; в качестве этого *соотношения с собой* оно безразлично к этой определенности, знает ее как свою и *идеальную*, как простую *возможность*, которой оно не связано и в которой оно есть только потому, что полагает себя в ней. Это и есть свобода воли, которая составляет ее понятие, или субстанциальность, ее тяжесть, так же как тяжесть составляет субстанциальность тела.

*Примечание.* Каждое самосознание знает себя как всеобщее — как возможность абстрагироваться от всего определенного, как особенное с определенным предметом, содержанием, определенной целью. Однако эти оба момен-

[73]

та — лишь абстракции; конкретное и истинное (а все истинное конкретно) есть всеобщность, имеющая своей противоположностью особенное, которое посредством рефлексии в себя уравнено со всеобщим. Это единство есть *единичность*, но не в своей непосредственности как единица, как единичность в представлении, а по своему понятию (Энциклопедия философских наук, § 112–114), или, другими словами, эта единичность по существу не что иное, как само понятие. Два первых момента — что воля может от всего абстрагироваться и что она *также* и определена — собой или чем-то другим — легко допускаются и постигаются, так как для себя они неистинные рассудочные моменты, но третий, истинный и спекулятивный (а все истинное, поскольку оно постигается в понятии, может мыслиться лишь спекулятивно), есть то, во что рассудок, всегда называющий понятие непонятным,

отказывается вникать. Доказательство и ближайшее разъяснение этого наиболее глубокого в спекуляции, бесконечности как негативности, соотносящейся с самой собой, этого последнего источника всякой деятельности, жизни и сознания, относится к сфере логики как чисто спекулятивной философии. Здесь можно еще заметить лишь то, что когда говорят: воля всеобща, воля определяет себя,— то этим уже выражают, что воля есть *предполагаемый субъект*, или *субстрат*, но она не есть нечто готовое и всеобщее до своего определения, до снятия и идеализации этого определения, а есть воля лишь как эта себя в себе опосредующая деятельность и возвращение к себе.

*Прибавление.* То, что мы, собственно, называем волей, содержит в себе оба вышеназванных момента. Я как таковое есть прежде всего чистая деятельность, всеобщее, находящееся у себя; но это всеобщее определяет себя, поскольку оно уже не находится у себя, а полагает себя как другое и перестает быть всеобщим. Третий же момент состоит в том, что Я в этом ограничении, в этом другом, находится у самого себя, что, определяя себя, Я все-таки остается у себя и не перестает удерживать всеобщее. Это и есть конкретное понятие свободы, между тем как оба предшествовавших момента оказались всецело абстрактными и односторонними. Этой свободой мы обладаем уже в форме чувства, например в дружбе и любви. Здесь мы не односторонни в себе, а охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собой. В определенности человек не должен чувствовать себя определяемым; рассматривая другое

[74]

как другие, он лишь тогда обретает ощущение себя. Следовательно, свобода заключается не в неопределенности и не в определенности, но есть то и другое. Воля, ограничивающаяся только этим, свойственна упряму, которому представляется, что он несвободен, если не обладает *этой* волей. Но воля не связана с чем-то ограниченным, а должна стремиться дальше, ибо природа воли не есть эта односторонность и связанность; свобода состоит в том, чтобы хотеть определенное, но в этой

определенности быть у себя и вновь возвращаться во всеобщее.

## § 8

Дальнейшая определенность обособления ( $\beta$  § 6) составляет различие форм воли: а) поскольку определенность есть *формальная* противоположность между *субъективным* и *объективным* как внешним непосредственным существованием, это *формальная* воля как самосознание, *преднаходящая* внешний мир, и в качестве единичности, возвращающейся в этой определенности в себя, она есть процесс, посредством которого *субъективная* цель через опосредование деятельности и некоего средства *переводится в объективность*. В духе, каков он есть в себе и для себя, в котором определенность есть просто свое и истинное (Энциклопедия, § 414), отношение сознания составляет лишь *одну из сторон* явления воли, здесь не имеющей уже значения для себя.

*Прибавление.* Рассмотрение определенности воли — дело рассудка и ближайшим образом не спекулятивно. Воля вообще определена не только в смысле содержания, но и в смысле формы. Определенность формы есть цель и осуществление цели. Цель есть ближайшим образом лишь нечто мое внутреннее, *субъективное*, но эта цель должна стать также и *объективной*, избавиться от своего недостатка, перестать быть только субъективной. Здесь можно задать вопрос о причине этого недостатка. Если то, что обладает недостатком, не стоит вместе с тем над своим Недостатком, то для него недостаток не есть недостаток. Для нас животное есть нечто недостаточное, для себя оно не таково. Цель, поскольку она еще только наша, есть для нас недостаток, ибо свобода и воля для нас — единство субъективного и объективного. Следовательно, цель должна быть положена объективно, и этим она обретает не новое одностороннее определение, а лишь свою реализацию.

[75]

## §9

б) Поскольку определения воли вообще суть ее *собственные* определения, ее рефлексированное в себя обособление, они составляют *содержание*: Это содержание в качестве содержания воли есть для

нее, согласно указанной в а) форме. Цель, отчасти внутренняя или субъективная в представляющем волеии, отчасти осуществлённая, достигнутая через опосредованно 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 она вообще есть воля в ее понятии. Лишь имея своим предметом саму 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 следует сделать два замечания. Во-первых, так как истинна только идея, то, если мы берем предмет (или определение) лишь таковым, как он есть в себе или в понятии, мы еще не имеем его в его истине; затем, что всякое нечто, как оно есть в понятии или в себе, также и существует, и это существование есть собственный образ предмета (как, например, выше — пространство); имеющееся в конечном различие в себе бытия и для себя бытия составляет вместе с тем его только наличное бытие или явление (непосредственный пример этого будет дан ниже, при рассмотрении природной воли, а затем формального права и т. д.). Рассудок останавливается на в себе бытии и называет свободу, взятую со стороны этого в себе бытия, способностью, тогда как она есть только возможность. Но он рассматривает это определение как абсолютное и вечное и считает его отношение к тому, что оно водит, вообще к его реальности лишь применением к данному материалу, не принадлежащим к сущности свободы; тем самым он имеет дело лишь с абстракцией свободы, а не с ее идеей и истиной.

*Прибавление.* Воля, которая есть воля лишь по своему понятию, в себе свободна, но одновременно и несвободна, ибо подлинно свободной она была бы только в качестве истинно определенного содержания, тогда она свободна для

себя, имеет своим предметом свободу, есть свобода. То, что есть только по своему понятию, только в себе, есть лишь непосредственно, лишь природно. Это нам знакомо также из области представлений. Дитя — человек в себе, обладает разумом только в себе, есть возможность разума и свободы и, таким образом, свободно лишь по понятию. То, что есть только в себе, не есть в своей действительности. Человек, разумный в себе, должен, созиданием самого себя, выйти за свои пределы, но вместе с тем и достигнуть углубления в себя, чтобы стать разумным и для себя.

## § 11

Воля, свободная сначала только в себе, есть непосредственная, или природная, воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, являют себя в непосредственной воле как непосредственно наличное содержание: это влечения, вожделения, склонности, посредством которых воля находит себя определенной от природы. Это содержание вместе с его развитыми определениями исходит, 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 упомянутое содержание еще различны, таким образом, воля есть конечная в себе воля.

*Примечание.* Эмпирическая психология сообщает и описывает эти влечения, склонности и основанные на них потребности так, как она их преднаходит или мнит, что преднаходит в опыте, и пытается обычным способом классифицировать этот данный материал. О том, что представляет собой объективное этих влечений и каково оно в своей истине без той формы неразумности, в которой оно есть влечение, и какой оно имеет вместе с тем образ в своем существовании, — обо всем этом будет сказано ниже.

*Прибавление.* Влечения, вожделения, склонности имеет и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его от этого не Удерживает. Человек же как нечто совершенно неопределенное стоит над влечениями и может определять и полагать их в качестве своих.

Влечение заключено в природе, но то, что я полагаю его в это я, зависит от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что влечение заключено в природе.

[77]

## § 12

Система этого содержания в том виде, как оно непосредственно *преднаходится* в воле, существует лишь как множество многообразных влечений, каждое из которых есть наряду с другими *вообще* мое и вместе с тем *всеобщее* и *неопределенное*, удовлетворить которое можно посредством множества предметов и способов. Благодаря тому что воля в этой двойной неопределенности дает себе форму *единичности* (§ 7), она — решающая, и лишь как решающая воля *вообще*, она — действительная воля.

Наряду с выражением *решить* что-либо (*beschließen*), т. е. покончить с неопределенностью, в которой как одно, так и другое содержание лишь возможно, в нашем языке существует и выражение *решиться* (*sich entschließen*), поскольку сама неопределенность воли в качестве нейтральной, но бесконечно оплодотворенной, в качестве первичного зародыша всякого наличного бытия, содержит в себе определения и цели и порождает их только из себя.

## § 13

Посредством решения воля полагает себя как воля определенного индивида и как отличающая себя во-вне от другого. Однако 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*, он сам выступает как *всеобщая деятельность*. В воле *всеобщее* имеет вместе с тем *существенно значение* моего как *единичности*, а в непосредственной, т. е. *формальной*, воле как *абстрактной*, еще не *наполненной* ее *свободной всеобщностью*, *единичности*. В воле и *начинается* поэтому *собственно конечность* интеллекта, и лишь благодаря тому что воля вновь 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 воления те, кто полагает, что в воле вообще человек бесконечен, в мышлении же он или даже сам разум ограничен. Поскольку мышление и ведение еще отличны друг от друга, истинно как раз обратное, и мыслящий разум в качестве воли и состоит в том, что решается стать *конечным*,

*Прибавление.* Воля, которая ничего не решает, не есть

[78]

действительная воля; бесхарактерный человек никогда не приходит к решению. Причина колебания может заключаться и в нежности души, которая знает, что в определении она вступает в область конечного, ставит себе границу и отказывается от бесконечности: она же не хочет отказаться от тотальности, к которой стремится. Такая душа мертва, хотя она и хочет быть прекрасной. Кто хочет совершить великое, говорит Гёте, должен уметь ограничивать себя<sup>18</sup>, Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни было, ибо косность не хочет выходить из состояния глубоких размышлений, в которых она сохраняет Всеобщую возможность. Но возможность еще не есть действительность. Поэтому воля, уверенная в себе, не теряет себя в определенном.

#### § 14

Конечная воля как лишь со стороны формы рефлектирующееся в себя и у себя сущее *бесконечное Я* (§ 5) *стоит над* содержанием, различными влечениями, а также и дальнейшими отдельными видами их осуществления и удовлетворения; вместе с тем оно в качестве лишь формально бесконечного связано этим содержанием как определением своей природы и своей внешней действительности; однако в качестве неопределенного Я оно *не связано* тем или иным содержанием (§ 6 и 11). Это содержание есть тем самым для рефлексии Я в себя лишь *возможное*, которое может или не может быть моим, а Я — *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 этих момента: свободная, абстрагирующая от всего рефлексия и зависимость от внешне или внутренне данных содержания и материи. Так как это содержание, в себе необходимое в качестве цели, вместе с тем определено по отношению к этой рефлексии как возможное, то произвол есть *случайность* как она есть в качестве воли.

*Примечание.* Наиболее обычное представление о свободе есть представление о *произволе*; рефлексия останавливается на полпути между волей, определяемой лишь естественными влечениями, и в себе и для себя свободной

[79]

волей. Когда говорят, что свобода состоит вообще в том, чтобы *делать все, что угодно*, то подобное представление, свидетельствует о полнейшем отсутствии культуры мысли, в котором нет и намека на понимание того, что есть сами в себе и для себя свободная воля, право, нравственность и т. д. Рефлексия, *формальная* всеобщность и единство самосознания есть *абстрактная* уверенность воли, в своей свободе, но она еще не есть ее *истина*, потому что она еще не имеет саму себя своим содержанием и целью, и субъективная сторона есть, следовательно, нечто другое, чем предметная; поэтому содержание этого самоопределения и остается только чем-то конечным. Произвол есть не воля в ее истине, а воля в качестве *противоречия*. В споре, который вели преимущественно в эпоху господства *Вольфовой* метафизики и который сводился к тому, действительно ли воля свободна, или знание о ее свободе следует считать иллюзией, речь шла по существу о произволе. *Детерминизм* справедливо противопоставлял уверенности этого абстрактного самоопределения *содержание*, которое в качестве *преднайденого* не содержится в этой уверенности и потому приходит к ней *извне*, хотя это извне и есть влечение, представление, вообще любым образом так наполненное сознание, что содержание не есть составной элемент самоопределяющей деятельности как таковой. Стало быть, так как лишь *формальный*

элемент свободного самоопределения имманентен произволу, а другой элемент есть нечто ему данное, то произвол, если он выступает в качестве свободы, можно действительно назвать иллюзией. Во всякой рефлексивной философии, например в философии Канта, а затем в философии Фриза, представляющей собой доведенное до конца разжижение Кантовой философии, свобода не что иное, как эта формальная самодеятельность.

*Прибавление.* Имея возможность определить себя в том или другом направлении, т. е. имея возможность выбирать, я обладаю произволом, тем, что обычно называют свободой. Выбор, который находится в моем распоряжении, заключен во всеобщности воли, в том, что я могу сделать моим то или другое. Это мое в качестве особого содержания не соответствует мне, следовательно, отделено от меня и есть только возможность быть моим, так же как и я есть только возможность сомкнуться с ним. Выбор зависит поэтому от неопределенности Я и от определенности некоего содержания. Следовательно, воля из-за этого содержания не свободна, хотя формально она имеет в себе бесконечность;

[80]

ей не соответствует ни одно из-этих-содержания, ни в одном из них она не находит поистине саму себя. В произволе содержится то, что содержание определяется быть моим не благодаря природе моей воли, а благодаря случайности: следовательно, я также завишу от этого содержания — в этом и состоит противоречие, заключенное в произволе. Обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено действовать по своему произволу, между тем именно в произволе заключена причина его несвободы. Если я хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивид, а согласно понятиям нравственности вообще; в нравственном поступке я утверждаю значимость не самого себя, а сути. Совершая же нечто превратное, человек больше всего проявляет свою обособленность. Разумное — это дорога, по которой ходит каждый, на которой никто не выделяется. Когда великие художники завершают свое творение, можно сказать: да, таким оно должно быть; иными словами, обособленность художника

совершенно исчезла и в произведении не проявляется какая-либо манера. У Фидия нет своей манеры, самый образ живет и выступает из камня. Но чем хуже художник, тем отчетливее мы видим его самого, его обособленность и произвол. Если в рассмотрении произвола остановиться на том, что человек может хотеть того или иного, то это, правда, есть его свобода; однако если твердо помнить, что содержание дано, то человек определяется им и именно в этом аспекте уже не свободен.

#### § 16

Воля может отказаться (§ 5) от того, что она выбрала посредством своего решения (§ 14). Но посредством этой возможности, выходя таким же образом за пределы всякого другого содержания, полагаемого ею вместо прежнего, и продолжая это до бесконечности, воля не выходит за пределы конечности, ибо каждое такое содержание отлично от формы, тем самым конечно и противоположно определенности, есть неопределенность — нерешительность, или абстракция, лишь другой, также односторонний момент.

#### § 17

Противоречие, которое есть произвол (§ 15), проявляется в качестве диалектики влечений и склонностей в том, что они мешают друг другу, что удовлетворение одного требует подавления другого и жертвования

[81]

удовлетворением другого и т. д., а так как влечение есть лишь простое направление своей определенности, тем самым не имеет меры в самом себе, то это подавляющее или жертвующее определение есть случайное решение произвола независимо от того, действует ли он на основе рассудочного расчета: какое влечение даст больше удовлетворения, или исходя из других соображений.

*Прибавление.* Влечения и склонности суть ближайшим образом содержание воли, и лишь рефлексия выше их, но эти влечения сами становятся движущими силами, теснят друг друга, мешают друг другу и все требуют удовлетворения. Если я оттесняю все другие влечения, чтобы отдаться одному из них, я оказываюсь в разрушительной

ограниченности, ибо тем самым я отказался от моей всеобщности, которая есть система всех влечений. Столь же мало действенно и простое подавление влечений, к чему обычно прибегает рассудок, поскольку нельзя указать меру этого предписания, и подобное требование завершается обычно скукой общих фраз.

#### § 18

В отношении *оценки* влечений диалектика проявляется в том, что в качестве *имманентных*, тем самым *позитивных*, определения непосредственной воли добры; человек, таким образом, признается от природы добрым. Поскольку же они *определения природные*, следовательно, вообще противоположны свободе и понятию духа и *негативны*, их надо *истребить*, и человек признается, таким образом, от природы злым. С этой точки зрения решение в пользу того или другого утверждения также принадлежит произволу.

*Прибавление.* Христианское учение, согласно которому человек от природы зол, выше другого учения, признающего его от природы добрым; в его философском истолковании христианское учение следует понимать следующим образом. В качестве духа человек есть свободное существо, которое по своему назначению не должно допускать, чтобы его определяли природные импульсы; Поэтому человек в его непосредственном и некультурном состоянии находится в положении, в котором он не должен находиться и от которого он должен освободиться. В этом состоит смысл учения о первородном грехе, без которого христианство не было бы религией свободы.

[82]

#### § 19

В требовании *очищения* влечений заключается общее представление, согласно которому они освобождаются от формы своей непосредственной природной определенности и от субъективности и случайности *содержания* и возвращаются к своей субстанциальной сущности. Истинное в этом неопределенном требовании состоит в том, что влечения должны быть разумной системой волеопределения; такое их понимание, развитое из понятия, и есть содержание науки о праве.

*Примечание.* Содержание этой науки во всех его

отдельных моментах, таких, как право, собственность, моральность, семья, государство и т. д., можно излагать в такой форме: человек от природы обладает влечением к праву, а также влечением к собственности, к моральности, также влечением к половой любви, влечением к общению и т. д. Если вместо этой формы эмпирической психологии хотят придать изложению философский характер, то в соответствии с тем, что, как было замечено выше, в новейшее время считалось — и еще поныне считается — философией, его получить нетрудно: достаточно сказать, что человек находит в себе как факт своего сознания, что он водит право, собственность, государство и т. д. В дальнейшем выступит другая форма того же содержания, которая здесь являет себя в виде влечений, а именно форма обязанностей.

## § 20

Рефлексия, обращенная на влечения, представляя, оценивая, сопоставляя их друг с другом, а затем с их средствами, следствиями и с целостным их удовлетворением — со счастьем, вносит в этот материал формальную всеобщность и очищает его таким внешним способом от его грубости и варварства. В этом выявлении всеобщности мышления и состоит абсолютная ценность культуры, (ср. § 187).

*Прибавление.* В идеале счастья мысль уже обладает властью над природной силой влечений, так как она уже не удовлетворяется минутным счастьем, а требует его полноты. Это постольку связано с культурой, поскольку и она требует всеобщего. В идеале счастья заключены два момента: во-первых, всеобщее, которое выше всех особенностей; во-вторых, так как содержание этого всеобщего опять-таки лишь всеобщее наслаждение, то здесь вновь выступает единичное и особенное, следовательно, конечное и приходится возвращаться к влечению. Поскольку содержание счастья заклю-

[83]

чено в субъективности и ощущении каждого, то эта всеобщая цель в свою очередь носит частный характер, и в ней еще нет, следовательно, подлинного единства содержания и формы.

## § 21

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

*Примечание.* Самосознание воли как вожделение, влечение чувственно и, подобно чувственному вообще, обозначает внешнее и тем самым вне-себя-бытие самосознания. Рефлектирующая воля содержит два элемента — упомянутый чувственный и мыслящую всеобщность; в себе и для себя сущая воля имеет своим предметом саму волю как таковую, следовательно, себя в своей чистой всеобщности — во всеобщности, состоящей в том, что непосредственность природности и частность, которой природность обременена и которая создается рефлексией, в ней снимаются. Это снятие и возвышение во всеобщность есть то, что называется деятельностью мышления. Самосознание, очищающее и возвышающее свой предмет, содержание и цель до этой всеобщности, совершает это в качестве мышления, пролагающего себе путь в воле. Здесь мы достигли того пункта, где становится ясным, что воля есть истинная, свободная воля только как мыслящий интеллект. Раб не знает своей сущности, своей бесконечности, свободы, не знает себя как сущность; а то, что он не знает себя таковым, означает, что он не мыслит себя. Это самосознание, постигающее себя посредством мышления как сущность и тем самым освобождающееся от всего случайного и неистинного, составляет принцип права, моральности и всей нравственности. Те, кто в философском понимании говорят о праве, моральности, нравственности и при этом хотят исключить мышление, отсылая к чувству, сердцу и душе, к вдохновению, выражают этим то достойное величайшего презрения состояние мысли и науки, когда даже сама наука, погруженная в последнюю степень отчаяния и усталости, утверждает в качестве своего принципа варварство и отсутствие мысли и в той мере, в какой это зависело бы от

дее, лишила бы человека всякой истины, ценности и достоинства.

*Прибавление.* Истиной в философии называется соответствие понятия реальности. Тело, например, есть реальность, душа – понятие; но душа и тело должны соответствовать друг другу. Поэтому мертвый человек еще есть существование, но уже не истинное, а лишь лишенное понятия наличное бытие, поэтому мертвое, тело подвергается гниению. Так и воля истинна тогда, когда то, что она водит, ее содержание, тождественно с ней, когда, следовательно, свобода водит свободу.

## § 22

В себе и для себя сущая воля истинно бесконечна, ибо ее предмет есть она сама и тем самым этот предмет не есть для нее ни другое, ни предел, а в нем она лишь возвратилась в саму себя. Далее, она есть не просто возможность, предрасположенность, способность (*potentia*), а действительно бесконечное (*infinitum actu*), потому что наличное бытие понятия или его предметная внешность есть само внутреннее.

*Примечание.* Поэтому когда говорят только о свободной воле как таковой без определения, что она есть в себе и для себя свободная воля, то говорят лишь о предрасположенности к свободе или о природной и конечной воле (§ 11) и именно тем самым, несмотря на словоупотребление и мнение, не о свободной воле. Поскольку рассудок постигает бесконечное лишь как нечто отрицательное, а тем самым как *потустороннее*, то он полагает, что оказывает бесконечному тем больше чести, чем больше отодвигает его от себя вдаль и отстраняет от себя как нечто чуждое. В свободной воле истинно бесконечное обладает действительностью и наличностью – она сама есть эта в себе наличная идея.

*Прибавление.* Бесконечность справедливо представляли в образе круга, ибо прямая линия идет все дальше и дальше вовне и обозначает лишь отрицательную дурную бесконечность, которая в отличие от истинной бесконечности не возвращается в саму себя. Свободная воля истинно бесконечна, ибо она не только возможность и способность, но ее внешнее наличное бытие есть ее внутреннее, она

сама.

[85]

§ 23

Только в этой свободе воля находится безусловно у себя, потому что она соотносится только с самой собой и ни с чем больше; тем самым отпадает всякое отношение зависимости от чего-либо другого. Она истинна, или, вернее, есть сама истина, поскольку ее определение себя состоит в том, что в своем наличном бытии, т. е. как противостоящее себе, она есть то же, что ее понятие, или чистое понятие имеет своей целью и реальностью созерцание самого себя.

§ 24

Воля всеобща, потому что в ней сняты всякое ограничение и всякая особенная единичность, которая заключается лишь в различии между понятием и его предметом, или содержанием, или, выражая это в другой форме, в различии между ее субъективным для-себя-бытием и ее в-себе-бытием, ее *исключающей* и *закрывающей* в себе единичностью.

*Примечание.* Различные определения всеобщности даны в логике (см. Энци. филос. наук, § 118–126)<sup>19</sup>. Тому, кто исходит из представления, здесь прежде всего приходит на ум абстрактная и внешняя всеобщность; но, говоря о в себе и для себя сущей всеобщности, как она определена здесь, не следует думать ни о всеобщности рефлексии, общности или всеполноте, ни об абстрактной всеобщности, стоящей вне единичности, по другую сторону от нее, об абстрактно-рассудочном тождестве (§ 6, прим.). Субстанция, имманентный род или имманентная идея самосознания есть в себе конкретная и тем самым для себя сущая всеобщность, понятие свободной воли как объемлющее свой предмет и выходящее за его пределы, проходящее через свое определение всеобщее тождественно в этом определении с собой. В себе и для себя сущее всеобщее есть вообще то, что называется разумным и что может быть постигнуто лишь этим спекулятивным способом.

§ 25

Субъективным применительно к воле вообще называется сторона ее самосознания, единичности (§ 7) в отличие от в себе сущего понятия; поэтому ее субъективностью называется а) чистая форма,

*абсолютное единство самосознания с собой, в котором оно как Я-Я просто внутренне и есть абстрактное самодовление — чистая достоверность самой себя, отличная от истины; β) особенность воли в качестве произвола и случайного содержания любых пе-*

[86]

*лей; γ) односторонняя форма вообще (§ 8), поскольку водимое, какое оно есть по всему содержанию, есть лишь принадлежащее самосознанию содержание и неосуществленная цель.*

§ 26

*Воля, α) поскольку она имеет саму себя своим определением и тем самым соответственна своему понятию и истинна, есть всецело объективная воля; β) но объективная воля, взятая вне бесконечной формы самосознания, есть воля, погруженная в свой объект или свое состояние, каковы они суть по своему содержанию, — детская воля, нравственная, а также рабская, суеверная воля и т. д.; γ) и, наконец, объективность есть односторонняя форма в противоположность субъективному волеопределению и тем самым непосредственность наличного бытия как внешнего существования; в этом смысле воля становится объективной лишь посредством осуществления своих целей.*

*Примечание.* Эти логические определения субъективности и объективности даны здесь с той особой целью, чтобы, поскольку мы в дальнейшем часто будем употреблять эти термины, со всей решительностью указать, что с ними дело обстоит так же, как с другими различиями и противоположными определениями рефлексии, а именно, что благодаря их конечности и тем самым их диалектической природе они переходят в свою противоположность. Значение же других такого рода определений противоположности остается неизменным для представления и рассудка, так как их тождество еще внутреннее. Напротив, в воле такие противоположности, которые должны быть абстрактными и вместе с тем определениями воли, могущей быть познанной только как нечто конкретное, сами ведут к этому их тождеству и к смешению их значений — к смешению, которое совершается рассудком лишь бессознательно. Таким

образом, воля как в себе сущая свобода есть сама субъективность, а последняя есть, следовательно, ее понятие и тем самым ее объективность; конечность же есть ее субъективность в противоположность объективности, однако именно в этой противоположности воля не у себя, переплетена с объектом, и ее конечность состоит также и в том, что она не субъективна и т. д. Поэтому смысл субъективного или объективного в воле Должен быть в дальнейшем каждый раз понят из контекста, указывающего, какое положение они занимают в соотношении с тотальностью.

[87]

*Прибавление.* Обычно полагают, что субъективное и объективное твердо противостоят друг другу. Однако это не так, ибо они скорее переходят друг в друга, поскольку они не абстрактные определения, подобно позитивному и негативному, а имеют уже более конкретное значение. Если мы рассмотрим сначала выражение субъективное, то окажется, что это может означать цель только определенного субъекта. В этом смысле очень плохое произведение искусства, которое не достигло поставленной цели, лишь субъективно. Однако это выражение может быть применено и к содержанию воли, тогда оно приблизительно означает то же, что произвольное: субъективное содержание есть содержание, принадлежащее только субъекту. Так, например, дурные поступки — поступки только субъективные. Субъективным может быть также названо то чистое пустое Я, имеющее своим предметом лишь самого себя и обладающее силой абстрагироваться от всякого дальнейшего содержания. Субъективность имеет, следовательно, как совершенно частное, так и высокоправомерное значение, так как все, что я должен признать, имеет своей задачей стать моим и обрести во мне силу. Бесконечная жадность субъективности и состоит в том, чтобы сосредоточить и поглотить все в этом простом источнике чистого Я. Не менее различно можно понимать и объективное. Под объективным можно понимать все, что мы делаем для себя предметным, будь то действительно существующее или только мысли, которые мы противопоставляем себе; под этим выражением понимают также непосредственность

наличного бытия, в котором должна реализоваться цель; даже если эта цель носит совершенно частный и субъективный характер, мы называем ее объективной, когда она являет себя. Но объективна и та воля, в которой есть истина. Так, Божия воля, нравственная воля объективны. И наконец, объективной можно назвать и такую волю, которая полностью погружена в свой объект, детскую волю, связанную с доверием и не обладающую субъективной свободой, а также рабскую волю, которая еще не знает себя свободной и поэтому есть безвольная воля. В этом смысле объективна всякая воля, которая действует, руководствуясь чужим авторитетом, и еще не завершила бесконечного возвращения в себя.

#### § 27

Абсолютное определение, или, если угодно, абсолютное влечение, свободного духа (§21) состоит в том, чтобы его

[88]

свобода была для него предметом, объективным как в том смысле, чтобы она была в качестве разумной системы его самого, так и в том смысле, чтобы она была непосредствен-;

ной действительностью (§ 26), чтобы быть для себя, быть в качестве идеи тем, что воля есть в себе; абстрактное понятие идеи воли есть вообще свободная воля, валящая свободную волю.

#### § 28

Деятельность воли, заключающаяся в том, чтобы снять противоречие между субъективностью и объективностью, переместить свои цели из первого определения во второе и в объективности вместе с тем остаться у себя, эта деятельность есть не только формальный способ сознания (§ 8), где объективность есть только как непосредственная действительность, но и *существенное развитие* субстанциального содержания идеи (§21), — развитие, где понятие определяет идею, которая сама сначала абстрактна, к тотальности ее системы; в качестве субстанциальной эта тотальность системы независима от противоположности между лишь субъективной целью и ее реализацией и есть одно и то же в этих обеих формах.

## § 29

*Право* состоит в том, что наличное бытие вообще есть *наличное бытие свободной воли*. Тем самым право есть вообще свобода как идея.

*Примечание.* Определение Канта («*Метафизические начала учения о праве*», Введение)<sup>20</sup> и общепринятое определение, которое гласит: «Ограничение моей свободы или *произвола* таким образом, чтобы он мог существовать согласно всеобщему закону совместно с произволом каждого другого человека, есть главный момент», — содержат отчасти только негативное определение, определение ограничения, отчасти же позитивное определение, всеобщий, или так называемый закон разума — соответствие произвола одного произволу другого — сводится в нем к известному формальному тождеству и закону противоречия. В приведенной дефиниции права содержится распространенное со времен Руссо<sup>21</sup> 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 как *особенный* индивид, как воля единичного в ее, свойственном ей произволе. В соответствии с этим принципом, если он будет принят, разумное может

[89]

быть только тем, что ограничивает эту свободу, что есть не имманентно разумное, а лишь внешне формальное, всеобщее. Это воззрение настолько же лишено всякой спекулятивной мысли и отвергнуто философским понятием, насколько ужасны те явления, которые оно вызвало в умах люди и в действительности; параллелью им может служить лишь поверхностность мыслей, на которых они основывались.

## § 30

Право есть нечто *святое* вообще уже потому, что оно есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы. *Формализм* же права (а затем и формализм обязанности) возникает из различия между степенями в развитии понятия свободы. По сравнению с более формальным, т. е. более *абстрактным* и поэтому более ограниченным, правом та сфера и степень духа, на которой он довел в себе до определенности и действительности

содержащиеся в его идее дальнейшие моменты, имеет в качестве *более конкретной* в себе, более богатой и истинно всеобщей и более высокое право.

*Примечание.* Каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений. Когда говорят о противоположности между моральностью, нравственностью, с одной стороны, и правом — с другой, то под правом понимают лишь первое формальное право абстрактной личности. Моральность, нравственность, государственный интерес каждое в отдельности представляют собой особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие свободы. Коллизия между ними может произойти лишь постольку, поскольку все они находятся на одной и той же линии и являются правом; если бы моральная точка зрения духа не была также правом, свободой в одной из ее форм, она вообще не могла бы вступить в коллизия с правом личности или с каким-либо другим правом, потому что такое право содержит в себе понятие свободы, высшее определение духа, по отношению к которому иное есть нечто лишенное субстанции. Но в коллизии содержится и другой момент, а именно что все эти формы права ограничены и, следовательно, подчинены друг другу; только право мирового духа есть неограниченно абсолютное.

[90]

§ 31

Метод, согласно которому в науке понятие развивается из себя самого и есть лишь *имманентное* продвижение и порождение своих определений — продвижение не посредством уверения, что *существуют* различные отношения, и посредством следующего затем *применения* всеобщего к такому откуда-то взятому материалу, — этот метод здесь также предполагается известным из «Логики».

*Примечание.* Движущий принцип понятия в качестве не только разрушающего, но и порождающего обособления всеобщего я называю *диалектикой*, следовательно, это диалектика не в том смысле, что она разрушает, запутывает, ведет в разные стороны данные чувства и вообще предмет непосредственного сознания, положение и т. д. и ставит своей целью

лишь доказать противоположное. Не этот негативный способ рассуждения, который часто встречается и у Платона, я называю диалектикой. Эта отрицательная диалектика может рассматривать как свой последний результат нечто противоположное определенному представлению, причем либо решительно, как скептицизм древних, согласно которому вывод сводился к противоречию данному представлению, либо более неопределенно, как возможность приближения к истине, — вывод современной половинчатости в мышлении. Высшая диалектика понятия состоит в том, чтобы рассматривать определение не только как предел и нечто противоположное, но породить из него позитивное содержание и позитивный результат, посредством чего она только и есть развитие и имманентное продвижение. Такая диалектика есть не внешнее деяние субъективного мышления, а собственная душа содержания, из которой органически вырастают ее ветви и плоды. Мышление в качестве субъективного лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, ничего со своей стороны к нему не добавляя. Рассматривать что-либо разумно означает не привносить извне разум в этот предмет, обрабатывая его таким образом, но видеть предмет для себя разумным; здесь дух в своей свободе, высшая вершина самосознательного разума, сообщает себе действительность и порождает себя как существующий мир; дело науки только в том, чтобы осознать эту собственную работу разума предмета.

#### § 32

*Определения*, возникающие в процессе развития понятия, с одной стороны, сами суть понятия, с другой — так

[91]

как понятие есть существенно идея, они выступают в форме наличного бытия, и ряд таких понятий есть вместе с тем и ряд образований; так их и следует рассматривать в науке.

*Примечание.* В более спекулятивном смысле способ наличного бытия понятия и его определенность — одно к то же. Однако следует заметить, что моменты, результат которых есть определенная далее форма, предшествуют ему в научном развитии идеи как определения понятия, но

не во временном развитии как образования. Так, идея, определенная как семья, имеет своей предпосылкой определения понятия, результатом которых она будет представлена в дальнейшем изложении. Однако то, что внутренние предпосылки и для себя уже существуют как образования, как право собственности, договор, моральность, — это другая сторона развития, которое лишь в высшей, более завершённой стадии образования приходит к этому свойственному ей оформленному наличному бытию своих моментов.

*Прибавление.* Идея должна все больше развиваться в себе, поскольку вначале она лишь абстрактное понятие. Но это начальное абстрактное понятие никогда не теряется, оно становится все богаче в себе, и последнее его определение — самое богатое. Прежде лишь в себе сущие определения достигают благодаря этому своей свободной самостоятельности, но таким образом, что понятие остается прочно соединяющей их душой, которая лишь посредством имманентного действия достигает своих собственных различий. Поэтому нельзя сказать, что понятие приходит к чему-то новому, в этом развитии последнее определение вновь совпадает с первым. Если, таким образом, кажется, что понятие в своем наличном бытии распалось, то это лишь видимость, которая и оказывается таковой в дальнейшем движении, так как все единичности в конце концов вновь возвращаются в понятие всеобщего. В эмпирических науках обычно анализируют то, что преднайдено в представлении, и, когда единичное приводят к тому, что в них общее, это называют понятием. Мы так не поступаем, ибо хотим только наблюдать, как понятие само определяет себя, и заставляем себя ничего не прибавлять к этому процессу из нашего мнения и мышления. То, что мы получаем таким образом, есть ряд мыслей и другой ряд, ряд наличие сущих форм, причем может случиться, что временная последовательность окажется в действительном явлении иной, чем последовательность понятия. Так,

[ 92 ]

например, нельзя сказать, что собственность существовала раньше семьи, и тем не менее она рассматривается до нее. Здесь, следовательно,

можно было бы задать вопрос, почему мы не начинаем с высшего, т. е. с конкретно истинного Ответом будет: именно потому, что мы хотим видеть истинное в форме результата, а для этого существенно необходимо сначала постигнуть само абстрактное понятие. То, что действительно, образ понятия, тем самым для нас — последующее и дальнейшее, хотя бы оно и было первым в самой действительности. Наше продвижение состоит в том, чтобы абстрактные формы явили себя не как для себя пребывающие, а как неистинные,

## ДЕЛЕНИЕ

### § 33

Воля — по последовательности ступеней в развитии идеи в себе и для себя свободной воли —

А) непосредственна; поэтому ее понятие абстрактно — личность (Personlichkeit), и ее наличное бытие — непосредственно внешняя вещь; это — сфера абстрактного или формального права;

В) воля, непосредственно рефлексированная в себя из внешнего наличного бытия, определенная в качестве субъективной единичности в противопоставлении всеобщему; это всеобщее есть отчасти в качестве внутреннего — добро, отчасти в качестве внешнего — наличный мир, и обе эти стороны идеи суть лишь как опосредованные друг другом; идея в ее раздвоении или особенном существовании, право субъективной воли в отношении к праву мира и к праву идеи, но идеи, сущей лишь в себе, — это сфера моральности;

С) единство и истина этих обоих абстрактных моментов — мыслимая идея добра, реализованная в рефлексированной в себя воле и во внешнем мире, так что свобода как субстанция существует 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) в своем раздвоении и явлении; — гражданское общество;

с) государство как всеобщая и объективная свобода, остающаяся таковой и в свободной самостоятельности особенной воли. Этот

действительный и органический

[93]

дух  $\alpha$ ) народа, проходя  $\beta$ ) через отношение друг к другу особенных духов различных народов,  $\gamma$ ) получает действительность и открывается во всемирной истории как всеобщий мировой дух, право которого есть *наивысшее*.

Что предмет — или содержание, — положенный сначала согласно своему *понятию* или таким, каков он в себе имеет форму *непосредственности* или бытия, предполагается известным из спекулятивной логики; другое дело — понятие, которое есть для себя в *форме понятия*; оно уже не есть нечто непосредственное. Предполагается также известным и принцип, определяющий деление. 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 вообще не есть внешнее деление, не внешняя классификация наличного материала, проведенная соответственно одному или нескольким принятым основаниям деления, а имманентное различение, совершаемое самим понятием. *Моральность* и *нравственность*, которые обычно считают одинаковыми по их значению, здесь взяты в существенно различных смыслах. Кажется, впрочем, что и представление также проводит между ними различие; Кант пользуется в своем словоупотреблении преимущественно выражением *моральность*, и практические принципы этой философии полностью ограничиваются этим понятием и даже делают невозможной точку зрения *нравственности*, более того, совершенно уничтожают и возмущают ее. Но даже если бы моральность и нравственность были этимологически равнозначными, это не мешало бы использовать эти различные слова для обозначения различных понятий.

*Прибавление.* Говоря здесь о праве, мы имеем в виду не только гражданское право, которое обычно под этим понимают, но также и моральность, нравственность и всемирную историю, которые также сюда относятся, так как понятие объединяет мысли согласно истине. Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна прежде всего дать себе

наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия суть вещи, другими словами, внешние предметы. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*, — сфера формального и абстрактного права; в эту сферу с таким же основанием должна входить и собственность в ее опосредованной форме в виде *договора*, и право в его нарушении, как *преступление и наказание*. Свобода, которую мы здесь

[94]

имеем, есть то, что мы называем лицом, т. е. субъектом, свободным, а именно свободным для себя и дающим себе наличное бытие в вещах. Однако эта голая непосредственность наличного бытия не соответствует свободе, и отрицание этого определения есть сфера *моральности*. Я уже свободен не только в этой непосредственной вещи, но и в снятой непосредственности, т. е. я свободен в самом себе, в субъективном. В этой сфере все дело в моем понимании и намерении, моей цели, поскольку внешнее полагается как безразличное, но добро, которое есть здесь всеобщая цель, не должно оставаться только в моих помыслах, оно должно реализоваться. Субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т. е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось во внешнем существовании. Как моральность, так и предыдущий момент формального права суть абстракции, истина которых есть *нравственность*. Следовательно, нравственность есть единство воли в ее понятии и воли единичного, т. е. субъекта. Ее первое наличное бытие есть вновь природное наличное бытие в форме любви и чувства — *семья'*, индивид снял здесь свою непокорную личность и находится вместе со своим сознанием внутри некоего целого. Однако на следующей ступени мы видим утрату нравственности в собственном смысле слова и субстанциального единства: семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, объединенные лишь узами потребности друг в друге. Эту ступень *гражданского общества* часто считали государством. Но *государство* есть лишь третье — нравственность, дух, где происходит необычайное объединение самостоятельности

индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчиненная лишь высшей абсолютной истине мирового духа.

[95]

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### АБСТРАКТНОЕ ПРАВО

#### § 34

В себе и для себя свободная воля так, как она есть в своем *абстрактном* понятии, есть в определенности *непосредственности*. Согласно последней, она есть своя негативная по отношению к реальности, лишь абстрактно соотносящаяся с собой действительность — в себе *единичная* воля субъекта. В соответствии с моментом *особенности* воли она обладает более пространным содержанием определенных целей и в качестве *исключающей единичности* имеет вместе с тем это содержание как внешний, непосредственно преднайденный мир.

*Прибавление.* Если мы говорим, что в себе и для себя свободная воля так, как она есть в своем абстрактном понятии, есть в определенности непосредственности, то под этим надо понимать следующее. Завершенной идеей воли было бы состояние, в котором понятие полностью реализовало бы себя и в котором его наличное бытие было бы не чем иным, как развитием его самого. Но вначале понятие абстрактно, а это означает, что все определения, правда, содержатся в нем, но только содержатся; они суть только в себе и еще не развиты в самих себе в тотальность. Если я говорю, что я свободен, то это я — еще лишенное противоположности в-себе-бытие, напротив, в моральном уже есть противоположность, ибо там я предстаю как единичная воля, а добро есть всеобщее, хотя оно находится во мне самом. Следовательно, здесь воля уже имеет в самой себе различия между единичностью и всеобщностью и, стало быть, определена. Однако вначале этого различия ее нет, ибо в первом абстрактном единстве еще нет поступательного движения и опосредования:

воля, таким образом, пребывает в форме

непосредственности, бытия. Существенное понимание, которого здесь надо достигнуть, состоит в том, что эта первая неопределенность сама есть определенность. Ибо неопределенность заключается в том, что между волей и ее содержанием еще нет различия, но сама неопределенность, будучи противоположна определенному, обретает определение быть чем-

[96]

то определенным: определенность составляет здесь абстрактное тождество. Благодаря этому воля становится единичной волей — *лицом*.

### § 35

*Всеобщность* этой для себя свободной воли есть формальное, самосознательное, в остальном лишенное содержания *простое* соотношение с собой в своей единичности, тем самым субъект есть *лицо* (Person). В личности заключено, что я в качестве этого представляю собой полностью определенное во всех аспектах (во внутреннем произволе, влечении, вожделении, равно как и по непосредственному внешнему наличному бытию) и конечное, однако совершенно чистое соотношение с собой и тем самым знаю себя в конечности *бесконечным, всеобщим и свободным*.

*Примечание.* Личность начинается только здесь, поскольку субъект имеет самосознание не только вообще о себе как конкретном, каким-либо образом определенном, но самосознание о себе как о совершенно абстрактном Я, в котором всякая конкретная ограниченность и значимость отрицаются и признаются незначимыми. В личности есть поэтому знание себя как *предмета*, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому пребывающего в чистом тождестве с собой. Индивиды и народы еще не обладают личностью, пока они еще не достигли 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, дух имеет предметом и целью себя как абстрактное и свободное Я и, таким образом, есть *лицо*.

*Прибавление.* Для себя сущая, или абстрактная,

воля есть лицо. Высшее в человеке есть то, что он — лицо, и тем не менее уже в самой этой голой абстракции лицо есть нечто презрительное. Лицо существенно отлично от субъекта, ибо субъект — лишь возможность личности, поскольку каждое живое существо есть субъект. Следовательно, лицо есть субъект, для которого эта субъективность есть, ибо в качестве лица я всецело для себя: оно есть единичность свободы в чистом для-себя-бытии. В качестве этого лица я знаю себя свободным в себе самом и могу абстрагироваться от всего, ибо ничто не стоит передо мной как чистой личностью, и все-таки я как этот есть нечто совершенно определенное: мне столько-то лет, я такого-то роста,

[97]

нахожусь в этом пространстве и обладаю многими другими возможными частными чертами. Следовательно, лицо — одновременно высокое и совсем низменное; в нем дано это единство бесконечного и совершенно конечного, определенной границы и совершенно безграничного. Только величие лица может выдержать это противоречие, которого ничто природное не имеет в себе и не могло бы вынести.

### § 36

1) Личность содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права. Отсюда веление права гласит: *будь лицом и уважай других в качестве лиц.*

### § 37

2) *Особенность* воли есть, правда, момент всего сознания воли (§ 34), но в абстрактной личности как таковой она еще не содержится. Поэтому она хотя и дана, но еще отличается от личности, от определения свободы, дана как вожеление, потребность, влечения, случайное желание и т. д. В *формальном* праве дело заключается поэтому не в особенном интересе, в моей пользе или моем благе, а также не в особенном основании определения моей воли, не в усмотрении и намерении.

*Прибавление.* Поскольку в лице особенность еще не существует как свобода, то все, что связано с

особенностью, есть здесь нечто безразличное. Если у кого-либо нет никакого другого интереса, кроме его формального права, то оно может быть просто упрямством, как это часто бывает у душевно ограниченных и бедных сердцем людей, ибо грубый человек упорно отстаивает свое право, тогда как человек благородного образа мыслей принимает во внимание и другие стороны дела. Абстрактное право есть, следовательно, только голая возможность и поэтому нечто формальное по сравнению со всем объемом отношения. Поэтому правовое определение есть полномочие, но совсем не абсолютно необходимо, чтобы я добивался осуществления моего права, так как оно лишь одна сторона всего отношения в целом. Возможность есть бытие, значение которого состоит в том, что оно также и не есть бытие.

#### § 38

По отношению к конкретному поступку, а также моральным и нравственным отношениям абстрактное право

[98]

есть по сравнению с их дальнейшим содержанием лишь возможность, и определение права поэтому лишь дозволение или полномочие. На том же основании, а именно вследствие его абстрактности, необходимость этого права ограничивается негативным — не нарушать прав личности и всего вытекающего из этих прав. Поэтому существуют лишь правовые запреты, и в основании позитивной формы правовых предписаний, рассматриваемых со стороны их последнего содержания, лежит запрет.

#### § 39

3) Принимающая решения и непосредственная единичность лица соотносится с преднайденной природой, которой, таким образом, водворяющая личность противостоит как нечто субъективное, но для этой личности как в себе бесконечной и всеобщей ограничение быть только субъективной противоречиво и ничтожно. Она — деятельность, снимающая ограничение и придающая себе реальность, или, что то же самое, полагающая наличное бытие природы как свое.

#### § 40

Право есть прежде всего непосредственное

наличное бытие, которое дает себе свободу непосредственным образом:

а) *владение*, которое есть *собственность*; свобода здесь — свобода абстрактной воли вообще, или именно поэтому некоего *единичного*, соотносящегося лишь с собой лица.

б) Лицо, отличая себя от себя, относится к *другому лицу*, и оба обладают друг для друга наличным бытием только как собственники. Их в себе сущее тождество получает существование посредством перехода собственности одного в собственность другого при наличии общей воли и сохранения их права — в *договоре*.

с) Воля как (а) в своем соотношении с собой, различенная не от другого лица (б), а в себе самой, есть как *особенная* воля, отличная от себя и противоположная себе как в себе и для себя сущей, — *направо* (Unrecht) и *преступление*.

*Примечание.* Деление права на *лично-вещное* право и право на *иски*, как и многие другие подобные деления, имеет своей целью прежде всего привести во внешний порядок массу подлежащего неорганического материала. В этом делении путаница заключается главным образом

[99]

в том, что беспорядочно смешиваются права, имеющие своей предпосылкой такие субстанциальные отношения, как семья и государство, и права, относящиеся только к абстрактной личности. Этой же путаницей страдает кантовское и вообще излюбленное деление на *вещные*, *личные* и *вещно-личные* права. Нас завело бы слишком далеко подробное рассмотрение нелепости и бессмысленности лежащего в основе римского права деления на *личное* и *вещное* право (право на иски касается судопроизводства и сюда не относится). Достаточно ясно, что только *личность* имеет право на *вещи*, и поэтому личное право есть по существу *вещное право*, если понимать вещь в ее общем смысле как внешнее по отношению к свободе, то внешнее, к которому относятся также мое тело, моя жизнь. Это *вещное право* есть право *личности* как *таковой*. Что же касается так называемого *личного права* в римском праве, то человек может быть лицом, лишь обладая известным статусом (Heineccii Elem. Jur. Civ., § LXXV); тем

самым в римском праве даже сама личность, противопоставленная рабству, есть лишь сословие, состояние. В содержание римского так называемого личного права помимо права на владение рабами, к которым принадлежат и дети, входят и состояние бесправия (*capitis diminutio*), и семейные отношения. У Канта, наконец, семейные отношения — носящие вещный характер личные права. Римское личное<sup>22</sup> право есть поэтому во всяком случае не право лица как такового, а лишь право особенного лица; ниже будет показано, что семейные отношения имеют своей субстанциальной основой скорее отказ от личности. Рассмотрение права лица, определенного как особенное, до рассмотрения общих прав личности не может не представляться превратным. У Канта личные права — это права, возникающие из договора, по которому я обязуюсь что-либо предоставить, выполнить — *jus ad rem* римского права, возникающего из *obligatio*. Правда, выполнить что-либо по договору обязано только лицо, так же как только лицо приобретает право на выполнение такого обязательства, но называть на этом основании подобное право личным нельзя; всякий вид права принадлежит лишь лицу, и объективно право, основанное на договоре, есть право не на лицо, а лишь на нечто ему внешнее или право на нечто отчуждаемое от него — всегда право на вещь.

[100]

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### СОБСТВЕННОСТЬ

#### § 41

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

*Прибавление.* Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребностей, а в том, что снимается голая субъективность личности.

Лишь в собственности лицо выступает как разум. Даже если первая реальность моей свободы находится во внешней вещи, тем самым есть дурная реальность, но ведь абстрактная личность именно в ее непосредственности не может иметь иное наличное бытие, чем наличное бытие в определении непосредственности.

#### § 42

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

*Примечание.* Слово *вещь* (Sache), как и слово «объективное», может иметь противоположное значение; в одном случае, когда говорят: *в этом суть дела* (das ist die Sache), все дело в *вещи*, не в лице — оно имеет *субстанциальное* значение; в другом, когда вещь противопоставляют лицу (т.е. не особенному субъекту), вещь есть нечто *противоположное субстанциальному*, лишь внешнее по своему определению. То, что представляет собой нечто внешнее для свободного духа, который необходимо отличать от просто сознания, есть в себе и для себя *внешнее*, поэтому определение понятия *природы* гласит: она есть *внешнее себе самой*.

*Прибавление.* Так как вещь лишена субъективности, она внешнее не только субъекту, но и себе самой. Пространство и время суть таким образом *внешние*. Я в качестве чувственного — *сам внешний*, пространственный и временной. Имея чувственные созерцания, я имею их от того, что внешне себе самому. Животное может созерцать, но душа животного имеет своим предметом не душу, не самого себя, а нечто внешнее.

[101]

#### § 43

Лицо как *непосредственное* понятие и тем самым существенно *единичное* обладает *природным* существованием частично в себе самом, частично как такое, к чему оно относится как к *внешнему миру*. Здесь, где лицо само еще относится в стадии своей первой непосредственности, речь пойдет только о вещах, как они непосредственно суть, а не об определениях, которыми они способны стать через опосредование воли.

*Примечание.* Духовные способности, науки, искусства, собственно религиозное (проповеди, обедни, молитвы, благословения освященными предметами), изобретения и т. д. становятся предметами договора, приравняются к признанным вещам по способу покупки, продажи и т. д. Можно задать вопрос: находится ли художник, ученый и т. п. в юридическом владении своим искусством, своей наукой, своей способностью читать проповедь, обедню, т. е. представляют ли подобные предметы вещи? Затруднительно назвать подобное умение, знание, способности и т. д. вещами, так как, с одной стороны, о такого рода владении ведутся переговоры и заключаются договоры как о вещах, с другой – это владение есть нечто внутреннее, духовное, рассудок может оказаться в сомнении по поводу их юридической квалификации, ибо он исходит из противоположности: *либо* вещь, *либо* не вещь (так же как *либо* бесконечно, *либо* конечно). Знания, науки, таланты и т. д., правда, свойственны свободному духу и представляют собой его внутренние качества, а не нечто внешнее; однако он может также посредством овнешнения придать им внешнее существование и *отчуждать* их (см. ниже), вследствие чего они подводятся под определение вещей. Следовательно, они не с самого начала нечто непосредственное, а становятся таковыми лишь через опосредствование духа, низводящего свою внутреннюю сущность до непосредственности и внешнего. Согласно неправовому и безнравственному определению римского права, дети были для отца *вещами*, и тем самым он находился в юридическом владении своими детьми, хотя вместе с тем был связан и нравственным отношением любви к ним (которое, впрочем, несомненно должно было быть очень ослаблено этим неправовым определением). Здесь, таким образом, имело место соединение, но совершенно неправовое, соединение обоих определений – вещи и не-вещи. В абстрактном праве, которое имеет своим предметом только лицо как таковое, тем самым особенное,

[102]

что принадлежит к наличному бытию и сфере его свободы лишь постольку, поскольку оно есть нечто отделимое и непосредственно отличное от лица

независимо от того, составляет ли это его существенное определение, или он может обрести его лишь посредством субъективной воли, — в этом абстрактном праве умения, науки и т. п. принимаются во внимание лишь в зависимости от юридического владения ими; владение телом и духом, которое достигается образованием, занятиями, привычками и т. д. и представляет собой *внутреннюю собственность духа*, здесь рассматриваться не будет. О переходе же такой духовной собственности во-вне, где она подпадает под определение юридически-правовой собственности, речь пойдет лишь при рассмотрении *отчуждения*.

#### § 44

Лицо имеет право помещать свою волю в каждую вещь, которая благодаря этому становится *моей*, получает мою волю как свою субстанциальную цель, поскольку она в себе самой ее не имеет, как свое определение и душу; это абсолютное *право человека на присвоение* всех вещей.

*Примечание.* Так называемая философия, которая приписывает непосредственным единичным вещам, безличному, реальность в смысле самостоятельности и истинного в себе и для себя бытия, так же как и та философия, которая утверждает, что дух не может познать истину и не может знать, что есть вещь в себе, непосредственно опровергается отношением свободной воли к этим вещам. Если для сознания, созерцания и представления так называемые *внешние вещи* имеют видимость самостоятельности, то свободная воля есть, напротив, идеализм, истина такой действительности.

*Прибавление.* Все вещи могут стать собственностью человека, поскольку он есть свободная воля и в качестве такового есть в себе и для себя, противостоящее же ему этим свойством не обладает. Следовательно, каждый имеет право сделать свою волю вещью или вещь своей волей, другими словами, снять вещь и переделать ее в свою, ибо вещь как внешнее не имеет самоцели, не есть бесконечное соотношение с самой собой, а есть нечто внешнее самой себе. Подобное же внешнее представляет собой и живое существо (животное) и тем самым само есть вещь. Только воля бесконечна, *абсолютна* по отношению ко всему остальному, тогда

как другое со своей стороны лишь

[103]

*относительно*. Присвоить, следовательно, означает в сущности лишь манифестировать господство моей воли над вещью и показать, что вещь не есть в себе и для себя, не есть самоцель. Это манифестирование совершается посредством того, что я привношу в вещь другую цель, иную, чем та, которую она непосредственно имела; я даю живому существу в качестве моей собственности иную душу, не ту, которую оно имело; я даю ему мою душу. Свободная воля есть, следовательно, идеализм, не рассматривающий вещи такими, каковы они в себе и для себя, тогда как реализм объявляет их абсолютными, невзирая на то что они находятся только в форме конечности. Уже животное не разделяет этой реалистической философии, ибо оно пожирает вещи и доказывает этим, что они не абсолютно самостоятельны.

§ 45

То, что я обладаю чем-то в моей внешней власти, составляет *владение*, равно как и особенный аспект — то, что я, побуждаемый естественной потребностью, влечением и произволом, делаю нечто моим, — есть особенный интерес владения. А тот аспект, что я в качестве свободной воли для себя предметен во владении и тем самым только представляю собой действительную волю, составляет во владении истинное и правовое определение *собственности*.

*Примечание*. Обладание собственностью является средством по отношению к потребности, когда ее делают первым; истинное же положение состоит в том, что с точки зрения свободы собственность как ее первое наличное бытие есть существенная цель для себя.

§ 46

Поскольку в собственности моя воля как личная воля, тем самым как воля единичного, становится для меня объективной, то собственность получает характер *частной собственности*, а общая собственность, которая по своей природе может быть в единичном владении, получает определение *расторжимой* в себе общности, оставляя в которой мою долю само по себе дело произвола.

*Примечание.* Пользование стихийными (elementari-sche) предметами не может по своей природе сделаться частным, стать предметом частного владения. В римских аграрных законах отражена борьба между общей и част-

[104]

ной собственностью на землю; частная собственность как более разумный момент должна была одержать верх, хотя и за счет другого права. Семейно-заповедная собственность содержит момент, которому противостоит право личности, а следовательно, и частной собственности. Но может оказаться необходимым подчинить определения, касающиеся частной собственности, более высоким сферам права — общественному союзу, государству, как, например, в тех случаях, когда речь идет об особенности частной собственности так называемого морального лица, о собственности мертвой руки. Однако такие исключения не могут быть случайными, основанными на частном произволе, частной выгоде, их основанием может быть только разумный государственный организм. В идее платоновского государства содержится в качестве общего принципа неправо по отношению к лицу, лишение его частной собственности<sup>23</sup>. Представление о благочестивом или дружеском и даже насильственном братстве людей, в котором существует общность имущества и устранен принцип частной собственности, может легко показаться приемлемым умонастроению, которому чуждо понимание природы свободы духа и права и постижение их в их определенных моментах. Что же касается моральной или религиозной стороны, то Эпикур отсоветовал своим друзьям, намеревавшимся создать подобный союз на основе общности имущества, именно по той причине, что это доказывает отсутствие взаимного доверия, а те, кто не доверяет друг другу, не могут быть друзьями (Diog. Laert. I. X. п. VI<sup>24</sup>).

*Прибавление.* В собственности моя воля лична, но лицо есть некое это; следовательно, собственность становится личным этой воли. Так как я даю моей воле наличное бытие через собственность, то собственность также должна быть определена как эта, моя. В этом состоит важное учение о необходимости частной собственности. Если

государство и может делать исключения, то только оно и может их делать. Однако часто, особенно в наше время, оно восстанавливало частную собственность. Так, например, многие государства с полным основанием устранили монастыри, так как общественный союз в конце концов не имеет такого права на собственность, как отдельное лицо.

[105]

§ 47

В качестве лица я сам *непосредственно единичный*; в дальнейшем своем определении это означает прежде всего: я живу в этом *органическом теле*, которое есть по своему содержанию мое *всеобщее* нераздельное внешнее наличное бытие, реальная возможность всякого далее определенного наличного бытия. Но в качестве лица я имею вместе с тем *мою жизнь и мое тело*, как и другие вещи, лишь постольку, *поскольку на это есть моя воля*.

*Примечание.* Обстоятельство, что я живу и имею органическое тело в том аспекте, в котором я существую не как для себя сущий, а как непосредственное понятие, основано на понятии жизни и понятии духа как души — на моментах, заимствованных из натурфилософии.

Я обладаю этими членами, этой жизнью, только *поскольку я хочу*; животное не может само себя изувечить или лишить себя жизни, а человек может.

*Прибавление.* Животные, правда, владеют собой: их душа владеет их телом, но у них нет права на свою жизнь, потому что они ее не водят.

§ 48

Тело, *поскольку оно есть непосредственное наличное бытие*, не соответствует духу; для того чтобы быть его послушным органом и одушевленным средством, оно должно сначала быть *взято духом во владение* (§ 57). Но *для других я существенно свободен* в своем теле, каким я его непосредственно имею.

*Примечание.* Лишь потому, что я живу в теле как нечто свободное, нельзя злоупотреблять этим живым наличным бытием, используя его как вьючное животное. *Поскольку я живу*, моя душа (понятие и — более высоко — свободное) и тело не отделены друг от друга, тело есть наличное бытие свободы, и я ощущаю в нем. Поэтому только лишенный идеи

софистический рассудок может проводить такое различие, будто вещь в себе, душа, не затрагивается или не задевается, когда истязают тело, и существование лица зависит от власти другого. Я могу уйти из своего существования в себя и сделать его внешним, могу удалить из себя особенное ощущение и быть свободным в оковах. Но это — моя воля, для другого я существую в моем теле; для другого я свободен лишь как свободный в наличном бытии, это — тождественное предложение. Насилие, совершенное другими над моим телом, есть насилие, совершенное надо мной.

[106]

То обстоятельство, что прикосновение к моему телу и насилие над ним я непосредственно ощущаю как нечто касающееся меня как действительного и наличного, составляет разницу между личным оскорблением и ущербом, нанесенным моей внешней собственности, в которой моя воля не присутствует в такой непосредственной наличности и действительности.

§ 49

По отношению к внешним вещам разумное состоит в том, чтобы я владел собственностью; а сторона особенного охватывает субъективные цели, потребности, произвол, таланты, внешние обстоятельства и т.д. (§ 45); от этого зависит владение просто как таковое, но в сфере абстрактной личности этот особенный аспект еще не положен тождественным со свободой. Чем я владею и как велико мое владение, есть, следовательно, правовая случайность.

*Примечание.* В личности разные лица равны между собой, если говорить о разных лицах там, где еще нет таких различий. Но это бессодержательное, пустое, тавтологичное предложение, ибо лицо в качестве абстрактного и есть еще не обособленное и не положенное в определенном различии. Равенство есть абстрактное рассудочное тождество, которое прежде всего имеет в виду рефлектирующее мышление, а тем самым и духовная посредственность вообще, когда оно встречается с отношением единства к различию. Здесь равенство было бы лишь равенством абстрактных лиц как таковых, вне которых именно поэтому остается все, что относится к владению,

этой почве *неравенства*. Часто выставлявшееся требование *равенства* в распределении земли или даже всего остального имущества есть тем более пустая и поверхностная рассудочность, что в эту особенность входят не только случайности внешней природы, но и весь объем духовной природы в ее бесконечных особенностях и различиях, а также в ее развившемся в организм разуме. Не следует говорить о *несправедливости природы* в неравном распределении владений и состояний, ибо природа несвободна и поэтому не может быть ни справедливой, ни несправедливой. Что все люди должны обладать средствами, которые позволяли бы им удовлетворять свои потребности, — отчасти моральное требование, которое, будучи высказано в такой неопределенной форме, есть, правда, благое пожелание, но, подобно всем благим поже-

[107]

ланиям, не объективно существующее желание; отчасти же средства к существованию — нечто совсем другое, чем *владение*, и относятся к другой сфере, сфере гражданского общества.

*Прибавление.* К тому же равенство, которое хотели бы ввести в распределение имущества, все равно было бы через короткое время нарушено, так как состояние зависит от трудолюбия. То, что осуществлено быть не может, не следует и пытаться осуществить. Ибо люди действительно равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения. Из этого вытекает, что каждый человек должен был бы обладать собственностью. Поэтому если мы хотим говорить о равенстве, то рассматривать следует именно это равенство. Определение же особенности, вопрос, как велико то, чем я владею, выходит за пределы этого равенства. Здесь утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность.

—Скорее особенность есть то, в чем находит себе место неравенство, и равенство было бы здесь неправом. Совершенно верно, что люди часто хотят завладеть имуществом других, но это-то и противоречит праву, ибо право есть то, что остается безразличным к особенности.

## § 50

Что вещь принадлежит тому, кто *случайно первым* до времени вступил во владение ею, есть, поскольку второй не может вступить во владение тем, что уже есть *собственность* другого, непосредственно понятное, излишнее определение.

*Прибавление.* Предшествовавшие определения касались преимущественно положения, согласно которому личность должна иметь наличное бытие в собственности. Что первый завладевший имуществом есть и собственник, вытекает из сказанного выше. Первый есть собственник по праву не потому, что он первый, а потому, что он — свободная воля, ибо первым он становится лишь потому, что после него приходит другой.

## § 51

Для собственности как *наличного бытия* личности недостаточно моего *внутреннего* представления и моей воли, что нечто должно быть *моим*, для этого требуется *вступить во владение* им. Наличное бытие, которое такое

[108]

ведение тем самым получает, включает в себя и признание других. Что вещь, во владение которой я могу вступить, должна быть *бесхозной* (как в § 50), — само собой разумеющееся отрицательное определение или, скорее, связано с предвосхищаемым отношением к другим.

*Прибавление.* В том, что лицо помещает свою волю в вещь, состоит понятие собственности, все остальное — "лишь его реализация. Внутренний акт моей воли, который говорит, что нечто есть мое, должен быть признан и другими. Если я делаю вещь моей, я сообщаю ей этот предикат, который должен проявляться в ней во внешней форме, а не оставаться только в моей внутренней воле. Среди детей часто случается, что они, протестуя против владения вещью другими, заявляют, что хотели этого раньше, но для взрослых этого воления недостаточно, ибо форма субъективности должна быть удалена и должна достигнуть объективности.

## § 52

Вступление во владение вещью делает ее *материю* моей собственностью, так как материя для себя не

принадлежит себе.

*Примечание.* Материя оказывает мне противодействие (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 это для-себя-бытие материи не имеет истины. Овладение как *внешнее деяние*, посредством которого осуществляется всеобщее право присвоения вещей природы, вступает в условия физической силы, хитрости, ловкости, вообще в условия опосредования, с помощью которых нечто овладевается телесным образом. Сообразно качественным различиям вещей природы захват и вступление во владение ими имеют бесконечно разнообразное значение и столь же бесконечную ограниченность и случайность. Вообще род и стихийное как таковое не суть *предметы единичной личности*, для того чтобы стать таковыми и сделаться доступными овладению, они должны сначала быть разрознены (один вдох воздуха, один глоток воды). В невозможности вступить во владение внешним родом как таковым и стихийным следует рассматривать как последнее не внешнюю, физическую невозможность, а то, что лицо

[109]

в качестве воли определяет себя как единичность и в качестве лица есть вместе с тем непосредственная единичность, а тем самым в качестве таковой и относится к внешнему как к единичностям (§ 13 прим., § 43). Поэтому захват и внешнее владение всегда оказываются бесконечным образом более или менее неопределенными и несовершенными. Однако материя никогда не бывает без существенной формы, и лишь через нее она есть нечто. Чем больше я присваиваю себе эту форму, тем больше я вступаю в *действительное* владение вещью. Поглощение средств питания есть проникновение в них и изменение их качественной природы, благодаря которой они до поглощения их были тем, чем они были. Совершенствование моего органического тела, освоение разного рода умений, так же как и

формирование моего духа, есть тоже более или менее совершенное овладение и проникновение; именно дух я могу наиболее совершенно сделать своим. Однако эта *действительность овладения* отличается от собственности как таковой, завершающейся благодаря свободной воле. По отношению к воле у вещи нет сохраненного ею для себя своеобразия, хотя во владении как внешнем отношении еще остается нечто внешнее. Что касается пустой абстракции материи без свойства, которая в собственности якобы остается вне меня и вещи, то мысль должна ее преодолеть.

*Прибавление.* Фихте<sup>25</sup> поставил вопрос: становится ли материя моей, если я ее формирую? Если следовать ему, то другой может взять золото изготовленного мною бокала, если при этом он только не повредит моей работе. Сколь ни отделяемо это друг от друга в представлении, на самом деле это различие не более, чем казуистика, ибо если я вступаю во владение полем и обрабатываю его, то моя собственность не только борозда, но и все остальное, связанная с ним земля. Я хочу вступить во владение этой материей, этим целым, поэтому она не остается бесхозной, своей собственной; ибо если материя и остается вне формы, которую я придал предмету, то именно форма и есть знак того, что вещь должна быть моей. Поэтому она не остается вне моей воли, вне того, что я хотел. Здесь, следовательно, нет ничего, во владение чем мог бы вступить другой.

### § 53

Ближайшие определения собственности даются отношением воли к вещам; собственность есть а) непосред-

[110]

ственное *вступление во владение*, поскольку воля имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то *позитивном*, б) поскольку вещь есть нечто негативное по отношению к воле, последняя имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то, что должно быть отрицаемо, — *потребление*, у) рефлексия воли из вещи в себя — *отчуждение* (Veraufgierung) — *позитивное, негативное и бесконечное суждение воли о вещи*.

#### А. Вступление во владение

## § 54

Вступление во владение есть отчасти непосредственный *физический захват*, отчасти *формирование*, отчасти просто *обозначение*.

*Прибавление.* Эти способы вступления во владение содержат продвижение от определения единичности к определению всеобщности. Физический захват может иметь место лишь по отношению к единичной вещи, между тем обозначение есть, напротив, вступление во владение через представление. Я отношусь при этом как представляющий и полагаю, что вещь — моя в ее целостности, а не только та ее часть, во владение которой я могу физически вступить.

## § 55

α) *Физический захват* есть с чувственной стороны наиболее совершенный способ, поскольку в этом акте владения я непосредственно присутствую, и тем самым моя воля также непосредственно познаваема; однако этот способ вообще лишь субъективен, временен и чрезвычайно ограничен как по объему, так и вследствие качественной природы предметов. Посредством связи, в которую я могу привести нечто с вещами, уже раньше ставшими моими собственными, или посредством некоей случайно возникшей связи, или через другие опосредования объем этого вступления во владение несколько расширяется.

*Примечание.* Механические силы, оружие, инструменты расширяют сферу моей власти. Такие связи, как, например, смывание моей земли морем, рекой, наличие граничащей с моей непреложной собственностью земли, годной для охоты, пастбища и другого рода использования, наличие камней и иных минеральных залежей под моим пахотным полем, кладов на моем участке или под ним и т. д., или связи, которые возникают лишь временно и случайно (подобно части так называемых естественных

[111]

приращении, аллювиальных отложениях и т. п., а также выбросы на берег), — все это, правда, приращение к моему имуществу, но в качестве органического отношения они не внешнее приращение к другой вещи, которой я владею, и поэтому носят совсем иной характер, чем другие приращения, — все

это отчасти *возможности*, позволяющие одному владельцу скорее, чем другому, вступить во владение определенными предметами, отчасти же прибавившееся может рассматриваться как *несамостоятельная акциденция вещи*, к которой она прибавилась (*Foetura*). Это вообще *внешние соединения*, не связанные узами понятия и жизненности. Поэтому они служат рассудку для привлечения и взвешивания оснований «за» и «против» и позитивному законодательству для вынесения решений в соответствии с большей или меньшей существенностью или несущественностью отношений.

*Прибавление.* Вступление во владение есть нечто единичное: я беру во владение не более того, чем то, чего я касаюсь своим телом, но второе следствие сразу же сводится к тому, что внешние предметы обладают большим протяжением, чем то, которое я могу охватить. Владея чем-то, я оказываюсь владельцем и другого, связанного с ним. Я совершаю вступление во владение рукой, но ее охват может быть расширен. Рука есть тот важный орган, которого не имеет ни одно животное, и то, что я беру ею, может само стать средством, которое позволит мне брать и дальше. Когда я владею чем-либо, рассудок тотчас же полагает, что мое не только непосредственно то, чем я овладел, но и то, что с ним связано. Здесь позитивное право должно дать свои установления, так как из понятия ничего больше вывести нельзя.

#### § 56

β) *Посредством формирования* определение, что есть нечто мое, обретает для себя *пребывающую* внешность и перестает быть ограниченным моим присутствием в этом пространстве и в этом времени и наличием моего знания и воления.

*Примечание.* Тем самым придание формы есть наиболее соответствующее идее вступление во владение, потому что оно соединяет в себе субъективное и объективное; впрочем, но качественной природе предметов и различию субъективных целей оно бесконечно различно. Сюда относится и формирование органического, в котором то, что я в нем произвожу, не остается внешним, а assi-

милируется; обработка земли, возделывание растений, приручение, питание животных и уход за ними; далее опосредующие устройства для пользования стихийными материями или силами, организованное воздействие одной материи на другую и т. д.

*Прибавление.* Это формирование может эмпирически принимать самый разнообразный характер. Поле, которое я обрабатываю, получает тем самым форму. В отношении к неорганическому формированию не всегда прямое. Если я сооружаю, например, ветряную мельницу, то я не придаю форму воздуху, но делаю форму для пользования воздухом, который у меня не могут отнять на том основании, что я не придаю форму ему самому. И то, что я щажу дичь, также может рассматриваться как придание формы, ибо это поведение, цель которого — сохранить предмет. Дрессировка животных, конечно, более прямое, более исходящее от меня формирование.

#### § 57

Человек по своему непосредственному существованию в себе самом есть нечто природное, внешнее своему понятию; лишь посредством усовершенствования своего собственного тела и духа, существенно же благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное, он вступает во владение собой и становится собственностью самого себя и по отношению к другим. Это вступление во владение есть вместе с тем также и полагание в действительность того, что он есть по своему понятию (как возможность, способность, склонность), посредством чего оно только теперь полагается как его, полагается как предмет, различается от простого самосознания и тем самым становится способным получить форму вещи (ср. прим. к § 43).

*Примечание.* Утверждение правомерности рабства (во всех его ближайших обоснованиях — физической силой, взятием в плен, спасением и сохранением жизни, содержанием, воспитанием, благодеяниями, собственным согласием раба и т. д.), так же как и оправдание господства в качестве права господ вообще, и все исторические воззрения на правовой характер рабства и господства основываются на

точке зрения, которая берет человека как *природное существо*, берет его вообще со стороны *существования* (куда относится и произвол), что не соответствует его понятию. Утверждение абсолютно неправового характера рабства, напротив, исходит из *понятия* чело-

[113]

века как духа, как в себе свободного и односторонне в том отношении, что принимает человека как свободного *от природы* или, что то же самое, принимает за истинное понятие как таковое в его непосредственности, а не идею. Эта *антиномия*, как и всякая антиномия, покоится на формальном мышлении, которое фиксирует и утверждает оба момента идеи раздельно, каждый для себя, тем самым не соответственно идее и в его неистинности. Свободный дух состоит именно в том (§ 21), что он не есть лишь понятие или только в себе, но снимает этот формализм самого себя, а тем самым и непосредственное природное существование и дает себе существование только как свое, как свободное существование. Та сторона антиномии, которая утверждает свободу, обладает поэтому тем преимуществом, что содержит абсолютную *исходную точку* — но лишь исходную точку — истины, между тем как другая сторона, останавливающаяся на лишенном понятия существовании, не содержит ничего от разумности и права. Точка зрения свободной воли, с которой начинается право и наука о праве, уже вышла за пределы той неистинной точки зрения, согласно которой человек есть природное существо и лишь в себе сущее понятие и потому способен быть рабом. Это прежнее неистинное явление касается лишь того духа, который еще находится на стадии своего сознания; диалектика понятия и лишь непосредственного сознания свободы вызывает в нем *борьбу за признание и отношение господства и рабства*. А от понимания самого объективного духа, содержания права, лишь в его субъективном понятии, а тем самым и от понимания просто как *долженствования* того, что человек в себе и для себя не определен к рабству, — от этого нас ограждает познание, согласно которому идея свободы истинна лишь как государство.

*Прибавление.* Если твердо придерживаться той

стороны антиномии, согласно которой человек в себе и для себя свободен, то этим отвергается рабство. Но то, что некто есть раб, коренится в его собственной воле, так же как в воле народа коренится то, что он подвергается угнетению. Следовательно, это неправоное деяние не только тех, кто обращает людей в рабство, или тех, кто угнетает народ, но и самих рабов и угнетаемых. Рабство относится к стадии перехода от природности человека к истинно нравственному состоянию: оно относится к миру, в котором неправо еще есть право. Здесь силу имеет неправо и столь же необходимо находится на своем месте.

[114]

§ 58

γ) Вступление во владение, не действительное для себя, а лишь представляющее мою волю, есть знав на вещи, значение которого должно состоять в том, что я вложил в нее свою волю. Это вступление во владение очень неопределенно по предметному объему и значению.

*Прибавление.* Вступление во владение посредством обозначения есть наиболее совершенное из всех, ибо и другие виды вступления во владение содержат в себе в большей или меньшей степени действие знака. Когда я беру какую-нибудь вещь или придаю ей форму, то последний смысл этого есть также знак, а именно для других, чтобы исключить их и показать, что я вложил свою волю в вещь. Понятие знака состоит именно в том, что вещь считается не тем, что она есть, а тем, что она должна означать. Кокарда, например, означает принадлежность к гражданству некоего государства; хотя цвет никак не связан с нацией, он изображает не себя, а нацию. Тем, что человек может давать знак и приобретать посредством него имущество, он показывает свое господство над вещами.

### *В. Потребление (Gebrauch) вещи*

Через вступление во владение вещь получает предикат *моя*, и воля находится в *ПОЗИТИВНОМ* отношении к ней. В этом тождестве вещь положена так же и как некое *НЕГАТИВНОЕ*, и моя воля в этом определении есть *ОСОБЕННАЯ* воля, потребность, желание и т. д. Однако моя потребность как

особенность *некоей* воли есть позитивное, то, что получает удовлетворение, а вещь в качестве самого по себе негативного есть лишь *для потребности* и *служит* ей. *Потребление* есть эта реализация моей потребности посредством изменения, уничтожения, поглощения вещи, лишенная самости природа которой тем самым открывается, и вещь таким образом выполняет свое назначение.

*Примечание.* Что потребление есть *реальная* сторона и действительность собственности, это кажется представлению, когда оно рассматривает собственность, из которой не делают употребления, как мертвую и бесхозную и при неправомерном овладении которой ссылаются на то, что собственник не употребляет ее. Но воля собственника, согласно которой вещь принадлежит ему, есть первая субстанциальная основа, а дальнейшее определение

[115]

потребления вещи лишь явление неособенный способ, имеющий меньшее значение, чем та всеобщая основа.

*Прибавление.* Если я, пользуясь знаком, вообще вступаю во владение вещью всеобщим образом, то в потреблении содержится еще более общее отношение, поскольку вещь тогда не признается в своей особенности, а отрицается мною. Вещь низведена до степени средства удовлетворения моей потребности. Когда я и вещь встречаемся, то для того, чтобы мы стали тождественны, один из нас должен потерять свое качество. Но я — живой, водящий и истинно утверждающий; вещь, напротив, есть нечто природное. Следовательно, погибнуть должна она, а я сохраняю себя, что представляет собой вообще преимущество и разум органического.

#### § 60

*Пользование* (Benutzung) вещью при непосредственном ее захвате есть для себя *единичное* вступление во владение. Но поскольку пользование основано на длительной потребности и представляет собой повторяющееся пользование возобновляющимся продуктом, поскольку оно ограничивает себя для сохранения возможности возобновления, постольку эти и другие обстоятельства превращают *единичное* непосредственное овладение в *знак* того, что оно должно иметь значение всеобщего вступления во

владение, а тем самым и вступления во владение стихийной или органической основой или другими условиями подобных продуктов.

#### § 61

Поскольку субстанция вещи для себя, которая есть моя собственность, есть ее внешность, т. е. ее несубстанциальность, — она не есть по отношению ко мне конечная цель в себе самой (§ 42) — и эта реализованная внешность есть потребление или пользование ею, то все потребление в целом или пользование есть вещь во всем ее объеме, так что, если мне принадлежит право на первое, я — собственник вещи, от которой за пределами всего объема потребления не остается ничего, что могло бы быть собственностью другого.

*Прибавление.* Отношение потребления к собственности такое же, как отношение субстанции к акцидентному, внутреннего к внешнему, силы к ее проявлению. Последнее есть, лишь поскольку она проявляется, поле есть поле лишь постольку, поскольку оно дает урожай. Поэто-

[116]

му тот, кому принадлежит пользование полем, — собственник всего, и признание еще другой собственности другого над предметом не более, чем пустая абстракция.

#### § 62

Поэтому мое право на частичное или временное потребление, так же как на частичное или временное владение (как сама частичная или временная возможность потреблять вещь), которое мне предоставлено, отличается от собственности на саму вещь. Если бы весь объем потребления был моим, а абстрактная собственность принадлежала бы другому, то вещь в качестве моей была бы полностью проникнута моей волей (предшествующий параграф и § 52) и вместе с тем в ней присутствовало бы нечто непроницаемое для моей воли, а именно воля, к тому же пустая воля другого. Тем самым я был бы для себя в вещи как позитивная воля объективным и одновременно необъективным — отношение абсолютного противоречия. Поэтому собственность есть по существу свободная, полная собственность.

*Примечание.* Различие между правом на полный объем потребления и абстрактной собственностью

принадлежит пустому рассудку, для которого идея (здесь идея — единство собственности или также личной воли вообще и ее реальности) не есть истинное, а истинным признаются оба этих момента в их обособлении друг от друга. Поэтому это различие в качестве действительного есть отношение пустого господства, которое (если считать помешательством не только непосредственное противоречие между представлением субъекта и его действительностью) могло бы быть названо помешательством личности, так как мое в одном и том же должно было бы без всякого опосредования оказаться одновременно моей единичной исключающей волей и другой единичной исключающей волей. В Institut. libr. II. tit. IV<sup>26</sup> говорится: usufructus est jus alienis rebus utendi, fruendi salva тегиш substantia. Дальше там же сказано: не tamen in universuin inutiles essent proprietates, semper abscedente usufructu: placuit certis inodis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti. Placuit<sup>27</sup> — как будто бы только желание или решение придало упомянутому пустому различию смысл посредством этого определения. Proprietas semper abscedente usufructu<sup>28</sup> была бы не только inutilis, но вообще не была бы уже proprietas. Пояснять другие различия самой собственности, такие, как, на-

[117]

пример, деление собственности на res mancipi<sup>30</sup> и пес mancipi<sup>31</sup>, на dominium Quiritarium<sup>32</sup> и Bonitarium<sup>33</sup> и тому подобное, здесь не место, поскольку они не имеют отношения к какому бы то ни было определению понятия собственности и представляют собой лишь исторические тонкости этого права. Но отношения dominii directi<sup>34</sup> и dominii utilis<sup>35</sup>, эмфитевтический договор и дальнейшие отношения ленных владений с их наследственными и другими поземельными повинностями в их разнообразных определениях содержат, если такие повинности не подлежат выкупу, с одной стороны, вышеуказанное различие, с другой — не содержат его, именно потому что с dominium utile связаны повинности, благодаря чему do-minium directum становится одновременно и dominium utile. Если бы такие отношения не

содержали ничего, кроме такого различия в его строгой абстрактности, то в нем противостояли бы друг другу, собственно говоря, не два господина (*domini*), а собственник и «пустой» владелец. Но из-за повинностей здесь в отношении друг к другу находятся два собственника. Однако они не находятся в отношении общей собственности. Но к такому отношению переход от предыдущего ближе всего; этот переход начинается уже в том случае, когда в *dominium directum* доход исчисляется и рассматривается как его существенная сторона, вследствие чего то, что не поддается исчислению в господстве над собственностью и раньше считалось благородным, ставится ниже *utile*, которое здесь есть разумное.

Около полутора тысяч лет назад благодаря христианству начала утверждаться свобода лица и стала, хотя и у незначительной части человеческого рода, всеобщим принципом. Что же касается свободы собственности, то она, можно сказать, лишь со вчерашнего дня получила кое-где признание в качестве принципа. Это может служить примером из всемирной истории, который свидетельствует о том, какой длительный срок нужен духу, чтобы продвинуться в своем самосознании, и который может быть противопоставлен нетерпению мнения.

#### § 63

Вещь в потреблении единична, определена по качеству и количеству и соотносится со специфической потребностью. Но ее специфическая годность, определенная количественно, одновременно сравнима с другими вещами той же годности, равно как и специфическая потребность,

[118]

удовлетворению которой она служит, есть вместе с тем потребность вообще и как таковая может быть сравнена по своей особенности с другими потребностями, а соответственно этому и вещь может быть сравнена с другими вещами, которые пригодны для удовлетворения других потребностей. Эта всеобщность вещи, простая определенность которой проистекает из ее частного характера, но так, что при этом абстрагируется от ее специфического качества, есть ценность вещи, в которой ее истинная субстанциальность определена, и есть

предмет сознания. В качестве полного собственника вещи я собственник как ее ценности, так и ее потребления.

*Примечание.* Собственность владельца лена отличается тем, что он лишь собственник потребления вещи, но не ее ценности.

*Прибавление.* Качественное исчезает здесь в форме количественного. Говоря о потребности, я как бы указываю заголовок, под который можно подвести самые разнообразные вещи, а общее в них позволяет мне тогда их измерить. Следовательно, мысль движется здесь от специфического качества вещи к безразличию этой определенности, тем самым к количеству. Нечто подобное происходит и в математике. Когда я определяю, например, что такое круг, эллипс и парабола, мы видим, что они оказываются специфически различными. Несмотря на это, различие этих различных кривых определяется только количественно, а именно так, что имеет значение лишь количественное различие, относящееся к коэффициентам, к чисто эмпирической величине. В собственности количественная определенность, выступающая из качественной определенности, есть ценность. Качественное дает здесь количество для количественного измерения, и в качестве такового оно так же сохраняется, как и снимается. Когда мы рассматриваем понятие ценности, мы в самой вещи видим лишь знак, и она имеет значение не сама по себе, а лишь как то, чего она стоит. Вексель, например, представляет не свою бумажную природу, а есть лишь знак другого всеобщего — ценности. Ценность вещи может быть очень различной в отношении к потребности, но если мы хотим выразить не специфическую, а абстрактную сторону ценности, то это будут деньги. Деньги служат представителем всех вещей, но так как они не представляют собой саму потребность, а служат лишь ее знаком, они сами в свою очередь управляются специфической ценностью, которую они в качестве абстрактного

[119]

только выражают. Можно вообще ' 'быть собственником вещи, не являясь вместе с тем собственником ее ценности. Семья, которая не может продать или заложить свое имение, не является хозяином его ценности. Но так как эта форма собственности не

соответствует ее понятию, то подобные ограничения (лены, фидеикомиссы) большей частью исчезают.

#### § 64

Приданная владению форма и знак — сами по себе внешние обстоятельства без субъективного присутствия воли, которая только и составляет их значение и ценность. Однако это присутствие, которое представляет собой потребление, пользование или какое-либо иное проявление воли, происходит во *времени*, по отношению к которому *объективность* есть *продолжение* этого проявления. Без этого вещь в качестве покинутой действительностью воли и владения становится бесхозной, поэтому я теряю или приобретаю собственность посредством *давности*.

*Примечание.* Поэтому давность введена в право не только из внешнего соображения, противного строгому праву, не по тому соображению, что этим пресекаются споры и недоразумения, которые могли бы быть внесены в прочность права собственности старыми притязаниями и т. д. Давность основывается на определении *реальности* собственности, на необходимости, чтобы проявилась воля обладать чем-то. *Государственные памятники* — это национальная собственность, или по сути дела они вообще имеют значение как живые и самостоятельные цели благодаря пребывающей в них душе; оставленные этой душой, они становятся с этой стороны для нации бесхозными и случайной частной собственностью, как, например, произведения греческого и египетского искусства в Турции. *Право частной собственности* семьи писателя на его произведения теряется вследствие давности по таким же основаниям; они становятся бесхозными в том смысле, что (противоположно тому, что происходит с упомянутыми памятниками) переходят во всеобщую собственность, а со стороны особенного пользования вещь — в случайное частное владение. Простой участок земли, освященный в качестве гробницы или для себя предназначенный на вечные времена к *неупотреблению*, содержит в себе пустой неналичный произвол, нарушением которого не нарушается ничего действительного и почитание которого поэтому и не может быть гарантировано.

*Прибавление.* Давность основана на предположении, что я перестал рассматривать вещь как свою. Ибо для того чтобы нечто оставалось моим, требуется продолжение выражения моей воли, а это выражается в потреблении или хранении. В период Реформации утрата общественными памятниками своей ценности часто проявлялась по отношению к поминальным вкладам. Дух старого вероисповедания, т. е. в данном случае поминальных вкладов, отлетел, и поэтому можно было вступить во владение ими как собственностью.

### *С. Отчуждение собственности*

#### § 65

Я могу отчуждать мою собственность, так как она моя лишь постольку, поскольку я вкладываю в нее мою волю, так что я вообще отстраняю от себя свою вещь как бесхозную или передаю ее во владение воле другого, но я могу это сделать лишь постольку, поскольку вещь по своей природе есть нечто внешнее.

*Прибавление.* Если давность есть отчуждение с непрямо выраженной волей, то истинное отчуждение есть волеизъявление, что я не хочу более рассматривать вещь как (Мую. Все это в целом можно понимать и так, что отчуждение есть истинное вступление во владение вещью. Непосредственное вступление во владение есть первый момент собственности. Собственность приобретается также Посредством потребления, и третий момент есть единство (этих двух моментов – вступление во владение посредством отчуждения.

#### § 66

*Неотчуждаемы* поэтому те блага или, вернее, те субстанциальные определения – и право на них не уничтожается давностью, – которые составляют собственную мою личность и всеобщую сущность моего самосознания, равно как моя личность вообще, моя всеобщая свобода воли, нравственность, религия.

*Примечание.* То, что дух представляет по своему понятию или в себе, он представляет собой и в наличном бытии и для себя (тем самым лицо способно обладать собственностью, обладает нравственностью, религией), эта идея есть сама его понятие (как *causa sui*, т. е. как свободная причина, он есть

нечто такое, *cujus natura pop potest concipi nisi existens*<sup>36</sup>) (Спиноза. Этика. С. 1. Опред. 1).

[121]

Именно в этом понятии, согласно которому он есть то, что он есть, *лишь через себя самого* и как *бесконечное возвращение в себя* из природной непосредственности своего наличного бытия, и заключается возможность противоречия между тем, что он есть *лишь в себе*, а не также и *для себя* (§ 57), и, наоборот, между тем, что он есть *для себя*, а не в себе (в воле — злое); в этом же заключается возможность *отчуждения личности* и ее субстанционального бытия — происходит ли это отчуждение бессознательно или с ясно выраженным намерением. Примерами отчуждения личности служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т. д., отчуждение разумности интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершить (если кто-либо решительно готов наняться для совершения грабежа, убийства и т. д. или возможного преступления), что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной и т. д. Право на такое неотчуждаемое не утрачивается вследствие давности, ибо акт, посредством которого я вступаю во владение моей личностью и субстанциональной сущностью, делаю себя правомочным и вменяемым, моральным, религиозным, изымает эти определения из той внешней сферы, которая только и сообщала им способность быть владением другого. С этим снятием внешности отпадают определения времени и все те основания, которые могут быть заимствованы из моего прежнего согласия или попустительства. Это мое возвращение в себя самого, посредством чего я делаю себя существующим как идея, как правовое и моральное лицо, снимает прежнее отношение и прежнее неправо, которые я и другой нанесли моему понятию и разуму тем, что позволили обращаться и сами обращались с бесконечным существованием самосознания как с чем-то внешним. Это мое возвращение в себя выявляет противоречие, заключающееся в том, что я отдал другим во владение мою правоспособность,

нравственность, религиозность, — все то, чем я сам не владел и что, с той поры, как я им владею, по существу существует именно как мое, а не как нечто внешнее.

*Прибавление.* В природе вещей заключается, что раб имеет абсолютное право освободиться, что, если кто-нибудь запродаст свою нравственность, нанявшись на грабеж и убийство, это в себе и для себя не имеет силы и каждый

[122]

имеет право расторгнуть этот договор. Так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо подобные глубокие внутренние вопросы человек должен решать лишь сам. Религиозность, часть которой передается другому, уже не есть религиозность, ибо дух един и он должен обитать во мне; мне должно принадлежать объединение в-себе и для-себя-бытия.

§ 67

*Отдельные продукты моего особенного, физического и духовного умения, а также возможной деятельности и ограниченное во времени потребление их я могу отчуждать другому, так как они вследствие этого ограничения получают внешнее отношение к моей тотальности и всеобщности. Отчуждением посредством работы всего моего конкретного времени и тотальности моей продукции я сделал бы собственностью другого их субстанциальность, мою всеобщую деятельность и действительность, мою личность.*

*Примечание.* Это такое же отношение, как то, которое было выше, в § 61, между субстанцией вещи и ее пользованием', подобно тому как второе отлично от первой лишь постольку, поскольку оно ограничено, так же и пользование моими силами отлично от них самих, а тем самым и от меня лишь постольку, поскольку пользование количественно ограничено; *тотальность* проявлений силы есть сама сила, *тотальность* акциденций — субстанция, *Обособлений* — всеобщее.

*Прибавление.* Указанное здесь различие есть различие между рабом и современной прислугой или поденщиком. Афинский раб выполнял, быть может, более легкие обязанности и более духовную работу,

чем, как правило, наша прислуга, но он все-таки был рабом, потому что весь объем его деятельности был отчужден господину.

#### § 68

Своеобразие в духовной продукции может благодаря способу своего проявления непосредственно перейти в такую внешнюю сторону вещи, которая может быть затем произведена и другими; так что с ее приобретением нынешний собственник, помимо того что он этим может присвоить сообщенные мысли или техническое изобретение — возможность, которая часто (в литературных произведениях) составляет единственное определение и цен-

[123]

ность приобретения, — становится владельцем *общего* способа такого выражения себя и многообразного создания таких вещей.

*Примечание.* В произведениях искусства форма воплощения мысли во внешнем материале есть в качестве вещи настолько своеобразие произведшего его индивида, что подражание этой форме есть существенно продукт собственного духовного и технического умения. В литературном произведении форма, посредством которой оно есть внешняя вещь, представляет собой, так же как в техническом, изобретении, нечто *механическое* — в первом случае потому, что мысль дана лишь в ряде разрозненных абстрактных знаков, а не в конкретных образах, во втором потому, что оно вообще имеет механическое содержание и способ создания таких вещей как вещей вообще относится к числу обычного умения. Между крайностями — произведением искусства и ремесленной продукцией — существуют, впрочем, различные переходы, в которых содержится то больше, то меньше от одного или другого.

#### § 69

Так как приобретатель такого продукта обладает полнотой потребления и ценности экземпляра как *единичного*, то он полный и свободный собственник его как единичного, хотя автор произведения или изобретатель технического устройства и остается собственником *общего* способа размножения такого рода продуктов и вещей;

этот общий способ он непосредственно не отчуждает и может сохранить его как проявление

самого себя.

*Примечание.* Искать субстанциальное в праве писателя и изобретателя следует прежде всего не в том, что при отчуждении отдельного экземпляра писатель или изобретатель произвольно ставит условием, чтобы переходящая тем самым во владение другого возможность производить в качестве вещей подобные продукты не стала собственностью этого другого, а осталась бы собственностью изобретателя. Первый вопрос состоит в том, допустимо ли в понятии такое отделение собственности на вещь от данной вместе с ней возможности также и производить ее и не устраняет ли оно полную, свободную собственность (§ 62), — и уже только после решения этого вопроса в утвердительном смысле — от произвола первого духовного производителя зависит, сохранит ли он для себя эту возможность или будет отчуждать ее как некую ценность

[124]

или не станет придавать ей для себя никакой ценности и вместе с отказом от единичной вещи откажется и от этой возможности. Своеобразие этой возможности заключается в том, что она представляет в вещи ту сторону, в соответствии с которой вещь не только владение, но и имущество (см. ниже § 170 и след.), так что оно состоит в особом способе внешнего потребления вещи, отличного и отделимого от потребления, к которому вещь непосредственно предназначена (оно не есть, как это обычно называют, *accessio naturalis*<sup>37</sup>, подобно *foetura*). Так как отличие относится к тому, что по своей природе делимо, к внешнему потреблению, то Сохранение одной части при отчуждении другой части потребления не есть сохранение господства без *utile*. Чисто негативным, но и наипервейшим поощрением наук и искусств является принятие мер, задача которых — защитить тех, кто работает в этой области, от воровства и обеспечить их собственность, подобно тому как наипервейшим и важнейшим поощрением торговли и промышленности была защита их от грабежей на дорогах. Впрочем, поскольку продукт духовной деятельности обладает тем определением, что он воспринимается другими индивидами и усваивается их

представлением, памятью, мышлением и т.д., и проявления этих индивидов, посредством которых они превращают *выученное* ими (ибо *выучить* означает не только *выучить* на память, *наизусть* слова — мысли других могут быть восприняты лишь мышлением, и это восприятие мышлением (*Nachdenken*) есть также обучение) в свою очередь в *отчуждаемую вещь*, легко принимают какую-либо своеобразную *форму*, вследствие чего они могут рассматривать возникающее из этого достояние как свою собственную и утверждать для себя право на подобную продукцию. Распространение наук вообще и определенное дело преподавания в частности представляют собой о своем назначении и обязанности, определеннее всего позитивных наук — учении церкви, юриспруденции и т. д., — повторение установленных, вообще уже высказанных и воспринятых извне мыслей, тем самым они содержатся и в произведениях, которые ставят своей целью утверждение и распространение наук. В какой мере возникающая в этом повторном высказывании *форма* превращает сокровищницу наличных научных данных, и в особенности мысли тех других людей, которые еще сохраняют внешнюю собственность на продукты своего духовного творчества, в специальную Духовную собствен-

[125]

ность воспроизводящего ее индивида, в какой мере это дает или не дает ему право превратить их и в свою внешнюю собственность, в какой мере подобное повторение в литературном произведении становится *плагиатом*, не может быть установлено путем точного определения и, следовательно, не может быть отражено в праве посредством особого закона. Плагиат должен был бы поэтому быть делом *чести*, и честь должна была бы предотвращать его. Поэтому законы против *перепечаток* достигают своей цели — правового обеспечения собственности писателя и издателя — в определенной, но очень ограниченной мере. Легкая возможность намеренно изменить кое-что в *форме* иди изобрести незначительную модификацию в большей науке, всеохватывающей теории, являющейся творением другого, и даже просто невозможность дословно передать воспринятое приводят для себя, помимо осуществления тех особых

целей, для которых необходимо такое повторение, также к бесконечному многообразию изменений, накладывающих на чужую собственность более или менее поверхностную печать своего; об этом свидетельствуют сотни и сотни компендиев, извлечений, сборников и т. д., учебников по арифметике, геометрии, назидательных сочинений и т. д., об этом свидетельствует тот факт, что всякая новая мысль об издании критического журнала, альманаха муз, энциклопедического словаря и т. д. тотчас может быть повторена под тем же или несколько измененным названием в качестве чего-то своего, вследствие чего выгода, которую писатель или сделавший открытие предприниматель ждал от своего произведения или пришедшей ему в голову мысли, уничтожается, обе стороны или одна из них разоряется. Что же касается влияния чести на предотвращение плагиата, то поразительно, что мы больше не слышим разговоров о плагиате или даже *научном воровстве* — либо потому, что честь оказала свое действие и покончила с плагиатом, либо потому, что плагиат перестал быть несовместимым с честью и что его перестали воспринимать таковым, либо потому, что самая незначительная выдумка или изменение внешней формы считается столь высоко оригинальным продуктом самостоятельной мысли, что мысль о плагиате вообще не возникает.

#### § 70

*Всеохватывающая* тотальность *внешней* деятельности, *жизнь*, не есть нечто внешнее по отношению к личности,

[126]

которая есть *эта* тотальность и *непосредственно* такова. Отчуждение жизни или жертвование ею есть скорее противоположное наличному бытию *этой* личности. Поэтому я вообще не имею права на отчуждение, и лишь нравственная идея, в которой *эта непосредственно* единичная личность в себе погибла и которая есть ее *действительная* сила, имеет на это право, так что, подобно тому как *жизнь* в качестве таковой *непосредственна*, и смерть есть ее *непосредственная* негативность и поэтому должна быть встречена извне как естественное явление или произойти на службе идее от чужой руки.

*Прибавление.* Отдельная личность есть в самом деле нечто подчиненное, обязанное посвятить себя нравственному закону. Поэтому, если государство требует жизни индивида, он должен отдать ее, но имеет ли человек право сам лишиться себя жизни? Можно, конечно, рассматривать самоубийство как храбрость, но как дурную храбрость портных и служанок. Можно также рассматривать его как несчастье, поскольку к этому приводит душевный разлад, но главный вопрос заключается в том, имею ли я на это право. Ответ будет гласить: я, как этот индивид, не являюсь хозяином моей жизни, ибо всеохватывающая тотальность деятельности, жизнь, не есть нечто внешнее по отношению к личности, которая сама есть непосредственно эта тотальность. Если поэтому говорят о праве, которое лицо имеет на свою жизнь, то это противоречие, ибо это означало бы, что лицо имеет право на себя. Но этого права оно не имеет, так как оно не стоит над собой и не может себя судить. Если Геракл сжег себя, если Брут бросился на свой меч, то это поведение героя по отношению к своей личности; однако когда вопрос ставится о простом праве убить себя, то в этом должно быть отказано и героям.

*Переход от собственности к договору*

§ 71

В качестве определенного бытия наличное бытие существенно есть бытие для другого (см. выше прим. к § 48); собственность с той стороны, с которой она есть в качестве внешней вещи наличное бытие, есть для других внешностей и в связи последних необходимость и случайность. Но в качестве наличного бытия воли она как то, что есть для другого, есть лишь для воли другого лица. Это отношение воли к воле есть своеобразная и подлин-

[127]

ная почва, на которой свобода обладает *наличным бытием*. Это опосредование, заключающееся в том, что я обладаю собственностью уже не только посредством вещи и моей субъективной воли, а также посредством другой воли и, следовательно, в некоей общей воле, составляет сферу *договора*.

*Примечание.* Разум делает столь же необходимым, чтобы люди вступали в договорные отношения —

дарили, обменивались, торговали и т. д., — как то, чтобы они имели собственность (§ 45, прим.). Если для их сознания к заключению договора приводит потребность вообще, благожелательность, стремление к пользе, то в себе их приводит к этому разум, а именно идея реального (т. е. наличного лишь в воле) наличного бытия свободной личности. Договор предполагает, что вступающие в него признают друг друга лицами и собственниками; так как он есть отношение объективного духа, то момент признания в нем уже содержится и предполагается (ср. § 35, 57, прим.).

*Прибавление.* В договоре я обладаю собственностью — посредством общей воли; именно интерес разума состоит в том, чтобы субъективная воля стала более всеобщей и возвысилась до этого осуществления. Следовательно, определение этой воли в договоре остается, но в общности с некоей другой волей. Напротив, всеобщая воля выступает здесь еще только в форме и образе общности.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### ДОГОВОР

#### § 72

Собственность, чья сторона наличного бытия или *внешности* не есть больше только вещь, а содержит в себе момент некоей (и, следовательно, другой) воли, осуществляется посредством договора как процесса, в котором воплощается и опосредуется противоречие, состоящее в том, что я являюсь и остаюсь для себя сущим, исключаящим другую волю собственником в той мере, в какой я в воле, тождественной с другой волей, перестаю быть собственником.

#### § 73

Я не только могу (§ 65) отчуждать собственность как внешнюю вещь, но и *вынуждаюсь* понятием отчуждать ее как собственность, дабы моя воля как *налично сущая* была

[128]

для меня предметной. Однако в соответствии с этим моментом моя воля в качестве отчужденной есть вместе с тем *другая* воля. Тем самым то, в чем эта необходимость понятия реальна, есть *единство*

различных волей, в котором, следовательно, их различность и своеобразие отрекаются от себя. Однако в этом тождестве воля содержится (на этой ступени) также и то, что каждая воля есть и остается *не тождественная* другой, для себя своей волей.

#### § 74

Тем самым это отношение есть опосредование воли, тождественной в абсолютном различии для себя сущих собственников, в котором содержится, что каждый из них по своей воле и воле другого *перестает* быть собственником, *остается* им и *становится* им; это отношение есть опосредование воли в отказе от некоей, а именно единичной собственности и воли принять таковую, т. е. собственность другого, причем в такой тождественной связи, что одно воление приходит к решению лишь постольку, поскольку налично другое воление.

#### § 75

Так как обе договаривающиеся стороны относятся друг к Другу как *непосредственные* самостоятельные лица, то договор исходит а) из *произвола*; р) тождественная воля, вступающая в наличное бытие посредством договора, есть лишь *им положенная*, тем самым лишь *общая*, а не в себе и для себя всеобщая воля; предметом договора является *единичная внешняя* вещь, ибо только подобная вещь подчинена их голому произволу отчуждать ее (§ 65 и след.).

*Примечание.* Нельзя поэтому подводить под понятие договора *брак*; такое, надо сказать, позорное подведение дано у *Канта* (*Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre. S. 106 ff.*)<sup>38</sup>. Также не состоит в договорном отношении природа *государства* независимо от того, рассматривается ли государство как договор всех со всеми или как их договор с государем или правительством. Привнесение договорного отношения, так же как и отношений частной собственности вообще, в государственное отношение привело к величайшей путанице в государственном праве и действительности. Подобно тому как в прежние времена права и обязанности государства рассматривались и утверждались как *непосредственная частная* собственность особых индивидов, противостоящая

правам государя и государ-

[129]

ства, так в новейшее время права государя и государства рассматривались как предметы договора и основанные на нем как нечто лишь *общее* в воле, возникшее из произвола людей, объединенных в государство. Сколь ни различны, с одной стороны, обе эти точки зрения, обеим им присуще то общее, что они переносят определения частной собственности в сферу совсем иную и более высокую по своей природе (см. ниже: Нравственность и государство).

*Прибавление.* В последнее время стали очень охотно рассматривать государство как договор всех со всеми. Все, как утверждают, заключили договор с государем, а он в свою очередь — с подданными. Это воззрение возникло как результат того, что поверхностно мыслили лишь одно единство различных волей. Но в договоре ведь имеются две тождественные воли, обе они лица и желают остаться собственниками, следовательно, договор исходит из произвола лица, и эта исходная точка общая для договора и брака. Совсем по-иному обстоит дело в государстве, ибо индивиды не могут по своему произволу отделиться от государства, так как они являются его гражданами с природной стороны. Разумное назначение человека — жить в государстве, а если еще нет государства, то есть требование разума, чтобы оно было основано. Государство должно давать разрешение вступить в него или выйти из него; это, следовательно, не зависит от произвола отдельных людей, и государство зиждется тем самым не на договоре, предпосылкой которого служит произвол. Неверно утверждать, что основание государства зависит от произвола всех, напротив, каждому абсолютно необходимо быть в государстве. Серьезный прогресс, достигнутый государством в новое время, состоит в том, что оно остается целью в себе и для себя и что каждый не может, как это было в средние века, действовать по отношению к нему, руководствуясь частными соглашениями.

#### § 76

Договор *формален*, поскольку те два согласия, посредством которых осуществляется общая воля, — негативный момент отчуждения вещи и позитивный момент ее принятия — разделены между двумя

контрагентами — дарственный договор. Реальным же он может быть назван, поскольку каждая из обеих договаривающихся волей есть тотальность этих различных моментов и тем самым в одинаковой степени становится и остается собственником — меновой договор.

[130]

*Прибавление.* Для договора требуются два согласия на две вещи: я хочу приобрести собственность и отказаться от собственности. Реален тот договор, в котором каждый совершает все — отказывается от собственности и приобретает ее, оставаясь в самом отказе собственником. Формален тот договор, по которому лишь одна сторона приобретает собственность или отказывается от нее.

§ 77

Поскольку в реальном договоре каждый сохраняет ту же собственность, с которой он вступает в договор и от которой он одновременно отказывается, то эта остающаяся тождественной собственностью отлична в качестве в себе сущей в договоре от внешних вещей, которые при обмене меняют собственника. Она — ценность, по которой предметы договора при всем внешнем качественном различии вещей равны друг другу, есть их всеобщее (§ 63).

*Примечание.* Определение, что *laesio enormis*<sup>39</sup> аннулирует взятые на себя в договоре обязательства, имеет, таким образом, свой источник в понятии договора и, ближе, в том моменте, что лицо, вступившее в договор посредством отчуждения своей собственности, остается собственником и, в более точном определении, в количественном отношении таким же. Нанесенный ущерб был бы не только огромен (таковым он считается, если превышает половину ценности), но и бесконечен, если бы в договоре или вообще стипуляции шла речь об отчуждении неотчуждаемого имущества. Стипуляция отличается от договора прежде всего по своему содержанию — тем, что она являет собой отдельную часть или момент всего договора, затем также и тем, что она представляет собой формальное установление договора; об этом будет сказано позже. С этой стороны она содержит только формальное определение договора — согласие одной стороны нечто совершить и согласие другой принять

это; поэтому ее причисляли к так называемым *одно-*  
*сторонним* договорам. Деление договоров на  
односторонние и двусторонние, так же как и другие  
деления их в римском праве,— частью поверхностные  
сопоставления по отдельному, часто внешнему  
признаку, такому, например, как способ и характер  
формального аспекта, частью же в них смешиваются  
среди прочего определения, касающиеся самой  
природы договора, и определения, которые относятся  
лишь к осуществлению права (*actiones*) и правовым

[131]

действиям, согласно позитивному закону, часто же  
происходят из совершенно внешних обстоятельств и  
противоречат понятию права.

#### § 78

Различие между собственностью и владением,  
субстанциальной и внешней сторонами (§ 45),  
превращается в договоре в различие между общей  
волей как *соглашением* и осуществлением его  
посредством *выполнения*. Заключенное соглашение  
есть в отличие от выполнения для себя  
представляемое, которому поэтому, согласно своеоб-  
разному способу *наличного бытия представлений* в  
*знаках* (Энциклопедия философских наук, § 458 и  
след.), надлежит дать особое *наличное бытие* в  
выражении *стипуляции* посредством формальных жестов  
и других символических действий, в особенности с  
помощью определенного объяснения посредством *речи*,  
элемента, наиболее достойного духовного  
представления.

*Примечание.* Стипуляция по этому определению  
есть, правда, форма, посредством которой  
содержание, заключенное в договоре, имеет свое  
наличное бытие пока только как *представляемое*. Но  
представление есть лишь форма и не имеет такого  
смысла, будто содержание есть еще нечто  
субъективное, которое можно желать и хотеть таким  
или иным, но содержание есть совершенное волей  
окончательное решение об этом предмете.

*Прибавление.* Подобно тому как в учении о  
собственности мы имели различие между  
собственностью и владением, между субстанциальным  
и лишь внешним, так в договоре мы имеем различие  
между общей волей как соглашением и особенной  
волей как выполнением. Природа договора

предусматривает, чтобы проявлялась как общая, так и особенная воля, потому что здесь воля относится к воле. Соглашение, проявляющееся в знаке, с одной стороны, и выполнение — с другой, у цивилизованных народов разделены, тогда как у примитивных народов они могут совпадать. В лесах Цейлона существует ведущий торговлю народ: люди выкладывают свою собственность и спокойно ждут, пока придут другие и предложат в обмен свою; здесь немое волеизъявление не различается от выполнения.

#### § 79

Стипуляция содержит сторону воли, тем самым и *субстанциальный* правовой элемент в договоре, по отношению

[132]

к которому сохраняющееся еще, пока договор не выполнен, владение есть для себя лишь внешнее, имеющее свое определение только в этом аспекте. Посредством стипуляции я отказался от своей собственности и от особенного произвола по отношению к ней; она стала уже *собственностью другого*, поэтому стипуляция юридически непосредственно обязывает меня к *выполнению*.

*Примечание.* Различие между простым обещанием и договором заключается в том, что при обещании то, что я хочу подарить, сделать, выполнить, выражено как относящееся к *будущему* и остается еще субъективным определением моей воли, которое я поэтому могу еще изменить. Напротив, стипуляция договора уже сама есть *наличное бытие* решения моей воли в том смысле, что я отчуждаю мою вещь, что она уже *теперь* перестала быть моей собственностью и я уже признаю ее собственностью другого. Различие в римском праве между *actum* и *contractus* — различие дурного рода. *Фихте*<sup>40</sup> когда-то высказал утверждение, что *обязательство* соблюдать договор *вступает* для меня в силу лишь с того момента, когда мой контрагент приступает к выполнению своего обязательства, ибо до этого я не уверен в том, *серьезно* ли относился другой к своему *заявлению*; поэтому обязательство до выполнения носит по своей природе только *моральный*, а не правовой характер. Однако изъявление стипуляции не есть изъявление вообще, а содержит установленную *общую волю*, в которой произвол *умонастроения* и его

изменения снят. Речь, следовательно, идет не о том, что другой мог быть или стать б глубине души иначе настроенным, а о том, имеет ли он на это право. Возможность неправового произвола я сохраняю и тогда, когда другой уже начинает выполнять свои обязательства. Это воззрение Фихте сразу же обнаруживает свою ничтожность тем, что правовое в договоре основано на дурной бесконечности, на процессе, уходящем в бесконечность, на бесконечной делимости времени, материи, деятельности и т. д. *Наличное бытие*, которое воля имеет в формальности жеста или в для себя определенной речи, есть уже ее — как интеллектуальной воли — полное наличное бытие, по отношению к которому выполнение является лишенным самости следствием. То, что в позитивном праве существуют так называемые *реальные* контракты в отличие от так называемых *консенсуальных* контрактов в том смысле, что первые рассматриваются как имеющие полную силу лишь в том случае, если к согласию присоединяется действительное выполнение (*res, traditio rei*), к делу не относится.

[133]

Реальные контракты частью представляют собой особые случаи, когда эта передача только и делает для меня возможным выполнить со своей стороны свое обязательство и выполнение моего обязательства относится лишь к вещи, поскольку она будет в моих руках, как, например, при ссуде, контракте о займе и передаче на хранение (это может относиться и к другим договорам), — обстоятельство, которое касается не природы отношения стипуляции к выполнению обязательств, а самого способа их выполнения; частью же здесь вообще предоставляется произволу устанавливать в договоре, что выполнение обязательств одной стороной происходит не из договора как такового, а только из выполнения обязательств другой стороной.

§ 80

*Деление* договоров и основанное на этом осмысленное рассмотрение их видов следует черпать не во внешних обстоятельствах, а в различиях, лежащих в природе самого договора. Это различия между формальным и реальным договором, затем между

собственностью, владением и потреблением, между ценностью и специфической вещью. Тем самым мы получаем *следующие виды* (данное здесь деление в целом совпадает с Кантовым делением, данным в «*Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*<sup>41</sup>. S. 120 ff., и давно можно было бы ожидать, что это разумное деление вытеснит обычную рутину деления договоров на реальные и консенсуальные, названные и неназванные контракты и т. п.).

#### *А. Дарственный договор, а именно:*

1) передача вещи, так называемое *дарение* в собственном смысле;

2) *предоставление* вещи на время как дарение ее части или *ограниченного пользования* ею и ее *потребления*; предоставивший вещь в пользование остается при этом ее собственником (*mutuum* и *commodatum* без процентов). При этом вещь может быть *специфической*, или, даже будучи таковой, рассматриваться как *всеобщая*, или, наконец, считаться (как деньги) для себя *всеобщей*;

3) *дарение услуги* вообще, например простого хранения собственности (*depositum*). Дарение вещи с особым условием, что другой станет ее собственником только *после*

[134]

*смерти дарителя*, т. е. когда тот уже и так не есть больше собственник; *завещательное распоряжение* не лежит в понятии договора, а предполагает существование гражданского общества и позитивного законодательства.

#### *В. Меновой договор*

1) *Мена* как таковая:

α) обмен *вещи* вообще, т. е. специфической вещи, на другую, равную ей вещь;

β) *купля* или *продажа* (*eintio venditio*); обмен *специфической вещи* на вещь, которая определена как *всеобщая*, т. е. которая действует как ценность и не имеет другого специфического назначения к использованию, — на *деньги*.

2) *Отдача внаем* (*locatio conductio*), отчуждение *временного пользования* собственностью за *наемную плату*, а именно:

α) *специфической* вещью, собственно отдача внаем, или β) *всеобщей* вещью, так что заимодавец остается лишь ее собственником, или, что то же самое, собственником ее *ценности*, — заем (*mutuum*, в первом случае — также *commodatum* с платой за наем; дальнейший эмпирический характер вещи — палка ли она, утварь, дом и т. д., *res fungibilis* или по *fungibilis* — влечет за собой, как при одалживании, дарение № 2, другие, особенные, впрочем не имеющие большого значения, определения).

3) *Договор о платном найме* (*locatio operae*), отчуждение *моей производительности* или *услуг*, поскольку они отчуждаемы, на ограниченное время или с каким-либо другим ограничением (см. § 67).

Этому родствен *мандат* и другие договоры, при которых выполнение обязательств покоится на характере и доверии или на высших талантах и выступает *несоизмеримость* выполненного с внешней ценностью (именуемой здесь не *платой*, а *гонораром*).

#### *С. Восполнение договора (cautio) обеспечением посредством залога*

*Примечание.* По договорам, которым я отчуждаю пользование вещью, я уже не владею ей, но все еще остаюсь ее собственником (как при сдаче внаем). Затем я могу по меновым договорам, по договорам купли-продажи, а также по дарственным договорам стать собственником вещи

[135]

еще не вступив во владение ею, как и вообще такое разделение происходит в отношении какого бы то ни было выполнения обязательства, если не имеет места *одновременное выполнение* своих обязательств обоими контрагентами. При *залоге* я либо остаюсь *действительным владельцем ценности*, которая все еще или уже моя *собственность*, либо в другом случае я получаю такую возможность, не владея *специфической* вещью, которую я передаю другому и которая сделается *моей* потом. Эта *специфическая* вещь есть при *залоге* моя *собственность*, но лишь по *ценности* *моей* *собственности*, предоставленной другому во владение, или *собственности*, которую другой должен предоставить мне; со стороны ее *специфического* характера и ее *прибавочной*

стоимости она остается собственностью залогодателя. Залог есть поэтому не договор, а стипуляция (§ 77) – момент, дополняющий договор в отношении владения собственностью. *Ипотека, поручительство* суть лишь частные формы залога.

*Прибавление.* При рассмотрении договора мы провели различие, согласно которому посредством соглашения (стипуляции) собственность, правда, становится моей, но я не владею ею и обретаю это владение только посредством выполнения обязательства. Если же я собственник с самого начала, то целью залогового обеспечения является, чтобы я одновременно вступил и во владение ценностью собственности и, таким образом, уже в соглашении было обеспечено выполнение договора. Особым видом залогового обеспечения является поручительство, при котором кто-либо предоставляет свое обещание, свой кредит как гарантию выполнения моих обязательств. Здесь посредством лица осуществляется то, что при залоге осуществляется лишь вещно.

#### § 81

В отношении непосредственных лиц друг к другу вообще их воля есть столь же *особенная*, сколь в себе *тождественная* и сообща положенная ими в договоре. Поскольку они *непосредственные* лица, совпадение их *особенной* воли с в себе *сущей* волей, которая существует лишь посредством *особенной* воли, случайно. В качестве *особенной* воли, для себя от всеобщей воли *отличной*, она выступает в произволе и случайности усмотрения и воления, противного тому, что есть в себе право; это – *неправо*.

*Примечание.* Переход к неправо основан на высшей логической необходимости того, чтобы моменты понятия –

[136]

здесь право в себе, или воля как *всеобщая*, и право в его *существовании*, которое и есть *особенность* воли, – были положены как *для себя разные*, что принадлежит к *абстрактной реальности* понятия. Но эта *особенность* воли для себя есть произвол и случайность, от которых я отказался в договоре лишь как от произвола по отношению к *единичной* вещи, а не как от произвола и случайности самой

воли.

*Прибавление.* В договоре мы имели отношение двух волей как некоего общего. Но эта тождественная воля есть лишь относительно всеобщая, положенная всеобщая воля и, следовательно, еще находится в противоположности особенной воле. В договоре, в соглашении, правда, заключено право требовать выполнения обязательства; однако оно в свою очередь дело особенной воли, которая в качестве таковой может действовать противно в себе сущему праву. Здесь, следовательно, появляется отрицание, которое уже раньше заключалось во в себе сущей воле; это отрицание и есть *неправо*. Ход развития вообще состоит в том, чтобы очистить волю от ее непосредственности и таким образом вызвать из ее общности особенность, которая выступает против этой общности. В договоре приходящие к соглашению стороны еще сохраняют свою особенную волю; следовательно, договор еще не вышел за пределы произвола и тем самым он остается во власти неправа.

### РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

#### НЕПРАВО (UNRECHT)

##### § 82

В договоре право в себе как *положенное* есть его внутренняя всеобщность как *общее* произвола и особенной воли. Это *явление* права, в котором оно и его существенное наличное бытие, особенная воля, непосредственно, т. е. случайно, совпадают, переходит в *неправе* в *видимость* — в противопоставление друг другу права в себе и особенной воли, в которой право в себе становится *особенным* правом. Однако истина этой видимости состоит в том, что она ничтожна и что право восстанавливается посредством отрицания этого своего отрицания; посредством этого процесса своего опосредования, возвращения к себе из своего отрицания, оно определяет себя как *действительное* и *действующее*, тогда как вначале оно было только в себе и нечто *непосредственное*.

*Прибавление.* Право в себе, всеобщая воля, как суще-

ственно определяемое особенной волей, находится в отношении к несущественному. Это отношение сущности к ее явлению. Хотя явление и соответствует сущности, оно, рассматриваемое с другой стороны, несоответственно ей, ибо явление есть ступень случайности, сущность в ее отношении к несущественному. В неправу же явление движется к видимости. Видимость есть наличное бытие, несоответственное сущности, пустое отделение и положенность сущности, так что в обеих различие выступает как разность. Поэтому видимость есть неистинное, которое, желая быть для себя, исчезает, и в этом исчезновении сущность показала себя как сущность, т. е. как власть. Сущность подвергла отрицанию свое отрицание и таким образом вышла укрепленной. Неправо есть такая видимость, и посредством ее исчезновения право получает определение прочного и действующего. То, что мы здесь назвали сущностью, есть право в себе, по отношению к которому особенная воля снимает себя как неистинную. Если раньше право имело лишь непосредственное бытие, то теперь, возвратившись из своего отрицания, оно становится *действительным*, ибо действительность есть то, что действует и сохраняет себя в своем инобытии, тогда как непосредственное еще восприимчиво к отрицанию.

## § 83

Право, которое в качестве *особенного* и, следовательно, многообразного получает в противоположность своей в себе сущей всеобщности и простоте форму *видимости*, есть такая видимость частью в себе или непосредственно, частью полагается как *видимость посредством субъекта*, частью вообще как *ничтожное*; это *непреднамеренное* или *гражданское неправу, обман и преступление*.

*Прибавление.* Неправо есть, следовательно, видимость сущности, полагающая себя как самостоятельную. Если видимость есть только в себе, а не также и для себя, т. е. если неправу представляется мне правом, то это неправу непреднамеренно. Здесь видимость для права, но не для меня. Второй вид неправу — обман. Здесь неправу не есть видимость для права в себе, но проявляется в том, что я представляю другому

видимость как право. Когда я обманываю, право есть для меня видимость. В первом случае неправо было видимостью для права; во втором — для меня самого, в ком воплощено неправо, право есть лишь видимость. И наконец, третий вид неправа есть преступление. Оно есть неправо в себе и для меня: здесь я хочу

[138]

неправа и не прибегаю даже к видимости права. Тот, по отношению к которому совершается преступление, и не должен рассматривать в себе и для себя сущее неправо как право. Различие между преступлением и обманом состоит в том, что в обмане в форме его совершения еще заключено признание права, чего уже нет в преступлении.

#### *А. Непреднамеренное неправо*

##### § 84

Поскольку воля есть в себе всеобщее, вступление во владение (§ 54) и договор для себя и по их особенным видам, представляющие собой ближайшим образом различные проявления и следствия моей воли, суть основания права в отношении признания другими. Во внеположенности друг другу и многообразии оснований права заключено то, что они в отношении к одной и той же вещи могут принадлежать различным лицам, каждое из которых, исходя из своего особого основания права, рассматривает вещь как свою собственность; из этого возникают *правовые коллизии*.

##### § 85

Такая коллизия, в которой изъявление притязания на вещь исходит из *правового основания* и которая составляет сферу *гражданского правового спора*, содержит признание права как чего-то всеобщего и решающего, так что вещь должна принадлежать тому, кто имеет на это право. Спор касается лишь *подведения* вещи под собственность той или другой стороны; это *простое отрицательное суждение*, в котором в предикате мое отрицается лишь особенное.

##### § 86

У сторон признание права связано с противоположным особенным интересом и со столь же

противоположным воззрением. Против этой *видимости* сразу же выступает б *ней самой* (предш. §) как представляемое и требуемое право в себе. Однако сначала оно выступает только как *долженствование*, ибо еще нет такой воли, которая освободилась бы от непосредственности интереса и имела бы в качестве особенной воли своей целью всеобщую волю; она также не определена здесь как такая признанная действительность, перед лицом которой стороны отказались бы от своего особенного воззрения и интереса.

*Прибавление.* То, что есть в себе право, имеет опреде-

[139]

ленное основание, и мое неправо, которое я считаю правом, я тоже защищаю, руководствуясь каким-либо основанием. По самой своей природе конечное и особенное неизбежно допускают случайности; следовательно, коллизии должны здесь возникать, ибо мы находимся на ступени конечного. Это первое неправо отрицает только особенную волю, ко всеобщему же праву уважение сохраняется; следовательно, это вообще самое незначительное неправо. Если я говорю, что роза не красная, то я все-таки признаю, что она имеет цвет, поэтому я не отрицаю род, а отрицаю лишь особенное, красный цвет. Так же и здесь признается право, каждое лицо хочет правого и добивается лишь того, чтобы с ним поступили в соответствии с правом; его неправо состоит только в том, что оно считает правом то, чего оно хочет.

*В. Обман*

§ 87

Право в себе в его отличие от права как особенного и налично сущего определено, правда, в качестве *требуемого* как существенное, но есть вместе с тем в этом своем качестве *только* требуемое, с этой стороны нечто лишь субъективное, тем самым несущественное и только кажущееся. Так, всеобщее, низведенное особенной волей до чего-то только кажущегося — в договоре ближайшим образом в лишь внешнюю общность воли, — есть *обман*.

*Прибавление.* На этой второй ступени неправа относятся с уважением к особенной воле, но не к

всеобщему праву. При обмане особенная воля не нарушается, так как обманутого заставляют верить, что с ним поступают соответственно праву. Следовательно, требуемое право положено как субъективное и только кажущееся, что и составляет обман.

#### § 88

По договору я приобретаю собственность в виде особенного характера вещи и вместе с тем по ее внутренней всеобщности частью по *ценности*, частью же из *собственности* другого. Вследствие произвола другого мне могут представить в отношении этого ложную видимость, так что договор в качестве обоюдного свободного менового соглашения об *этой* вещи окажется правильным по ее *непосредственной* единичности, но в нем будет отсутствовать сторона в себе

[140]

*сущего* всеобщего. (Бесконечное суждение по его позитивному выражению или тождественному суждению.)<sup>42</sup>

#### § 89

Чтобы против принятия вещи только как *этой* и против только *мнящей*, а также произвольной воли объективное или всеобщее было частью узнано в качестве *ценности*, частью имело силу в качестве права, частью же чтобы противный праву субъективный произвол снимался, — все это пока здесь также только требование.

*Прибавление.* За гражданское и непреднамеренное неправое не полагается наказания, ибо я здесь не хотел ничего противоречащего праву. Напротив, обман влечет за собой наказание, ибо здесь речь идет о нарушении права.

### С. Принуждение и преступление

#### § 90

В том обстоятельстве, что в собственности моя воля вкладывает себя во *внешнюю вещь*, заключается, что так же, как она в этой вещи рефлектируется, она берется вместе с ней и полагается под власть необходимости. Воля может в этой вещи частью вообще подвергаться *насилию*, частью может быть вынуждена насилием согласиться в качестве условия

какого-либо владения или позитивного бытия на жертву или какое-либо действие — подвергнуться принуждению.

*Прибавление.* Подлинное неправое представляет собой преступление, в котором не уважается ни право в себе, ни право, каким оно мне кажется, в котором, следовательно, нарушены обе стороны, объективная и субъективная.

#### § 91

Человека можно как живое существо *принудить* (*bezwungen werden*), т. е. подчинить власти других его физическую и вообще внешнюю сторону, но свободная воля в себе и для себя *принуждена* быть не может (§5), разве только поскольку она сама не отступает из внешнего, в котором ее удерживают, или из представления о нем (§ 7). Принудить к чему-то можно только того, кто хочет, чтобы его *принудили*.

#### § 92

Так как воля есть идея или действительно свободна лишь постольку, поскольку она имеет наличное бытие,

[141]

а наличное бытие, в которое она себя вложила, есть бытие свободы, то насилие или принуждение непосредственно само разрушает себя в своем понятии как изъявление воли, которое снимает изъявление или наличное бытие воли. Поэтому насилие или принуждение, взятое абстрактно, *неправомерно*.

#### § 93

Реальное представление того, что оно разрушает себя в своем понятии, принуждение находит в том, что *принуждение снимается принуждением*, поэтому оно не только обусловлено правом, но и необходимо, а именно как *второе* принуждение, которое есть снятие первого принуждения.

*Примечание.* Нарушение — действием или бездействием — договора посредством невыполнения условий соглашения или правовых обязанностей по отношению к семье, государству есть постольку первое принуждение или во всяком случае насилие, поскольку я удерживаю собственность, принадлежащую другому, или лишаю его того, что был обязан ему предоставить. Правда, принуждение педагога или

принуждение, направленное против дикости и грубости, являет себя как первое, а не следующее за предшествующим принуждением. Однако только природная воля есть в себе насилие над в себе сущей идеей свободы, которую надлежит защитить от такой необразованной воли и заставить последнюю признать ее значимость. Нравственное наличное бытие в семье или государстве либо уже положено — тогда эти проявления природной воли суть насильственные действия против него, либо существует только естественное состояние, состояние насилия вообще — тогда идея обосновывает против него *право героев*.

*Прибавление.* В государстве нет больше места героям, они встречаются только в период необразованности. Их цель правовая, необходимая и государственная, и они осуществляют ее как свое дело. Герои, основывавшие государства, создававшие семью и вводившие земледелие, совершали это, разумеется, не как их признанное право, и эти действия являют себя еще как их особенная воля, но в качестве высшего права идеи по отношению к естественному состоянию это принуждение, совершаемое героями, есть правовое принуждение, ибо немногого можно достигнуть добром против власти природы.

[142]

§ 94

Абстрактное право есть *принудительное право*, так как неправо по отношению к нему есть насилие над наличным бытием моей свободы во *внешней вещи*; сохранение этого наличного бытия в противовес насилию есть тем самым внешнее действие и насилие, снимающее то первое насилие.

*Примечание.* Определять сразу же заранее абстрактное или строгое право как такое право, к соблюдению которого можно принудить, — значит понимать его, исходя из следствия, которое появляется лишь окольным путем неправа.

*Прибавление.* Здесь следует главным образом обратить внимание на различие между правовым и моральным. В области морального, т. е. при моей рефлексии в меня, есть также двойственность, ибо добро — для меня цель, и я должен определять себя согласно этой идее. Наличное бытие добра есть мое решение, и я осуществляю его в себе, но это

наличное бытие всецело внутренне, и поэтому принуждение не может иметь места. Поэтому государственные законы не могут распространяться на убеждения, ибо в области морального я есть для себя самого и насилие здесь не имеет смысла.

#### § 95

Первое принуждение как насилие, совершенное свободным, насилие, которое нарушает наличное бытие свободы в его конкретном смысле, нарушает право как право, есть преступление — бесконечно негативное суждение в его полном смысле, посредством которого подвергается отрицанию не только особенное, подведение вещи под мою волю (§ 85), но одновременно и всеобщее, бесконечное в предикате мое, правоспособность и притом без опосредствования моего мнения (как при обмане, § 88). Это сфера уголовного права.

*Примечание.* Право, нарушение которого есть преступление, имеет, правда, пока лишь вышеуказанные формы, и преступление, следовательно, лишь ближайший смысл, относящийся к этим определениям. Но субстанциальное в этих формах есть всеобщее, которое остается одним и тем же в своем дальнейшем развитии и формировании, а поэтому остается таким же по своему понятию, и его нарушение — преступление. Определение, которому мы должны будем уделить внимание в следующем параграфе,

[143]

касается также особенного, более определенного содержания, например лжеприсяги, государственного преступления, подделки монет, векселей и т. д.

#### § 96

Поскольку поражать можно только *налично сущую* волю, а она вступила в наличном бытии в сферу количественного объема, а также качественных определений и, следовательно, в зависимости от того и другого различна, то для объективной стороны преступления составляет разницу, поражено ли такое наличное бытие и вообще его определенность во всем их объеме, тем самым в равной их понятию бесконечности (как в убийстве, рабстве, насилии над религиозными убеждениями и т. д.), или лишь в одной его части, а также со стороны какой именно его качественной

определенности.

*Примечание.* Воззрение стоиков<sup>43</sup>, согласно которому существует лишь одна добродетель и один порок, драконовское законодательство<sup>44</sup>, карающее за каждое преступление смертью, а также грубость формальной чести, вкладывающей бесконечную личность в каждое оскорбление, имеют то общее, что они не идут дальше абстрактного мышления о свободной воле и личности и не берут ее в ее конкретном и определенном наличном бытии, которое она как идея должна иметь. Различие между грабежом и воровством относится к качественной стороне – в первом случае ущерб наносится мне также и как наличному сознанию, следовательно, как этой субъективной бесконечности, и ко мне применяется личное насилие. Некоторые качественные определения, такие, как угроза общественной безопасности, имеют своим основанием отношения, которые будут определены далее, но часто понимаются только окольным путем, по их следствиям, вместо того чтобы понять их из понятия предмета; так, более опасное преступление есть для себя по его непосредственному характеру, также и более серьезное нарушение права по своему объему или качеству. Субъективное моральное качество относится к более высокому различию; оно зависит от того, насколько событие или деяние вообще есть действие и касается самой его субъективной природы; но об этом ниже.

*Прибавление.* Мысль не может нам указать, какому именно наказанию должен быть подвергнут совершивший то или иное преступление, для этого необходимы позитивные определения. Благодаря прогрессу образования

[144]

воззрения на преступления, однако, смягчаются, и в настоящее время наказания далеко не так суровы, как сто лет назад. Другими стали не преступления или наказания, а отношение между ними.

§ 97

Совершенное нарушение права как права есть, правда, позитивное внешнее существование, но такое, которое ничтожно в себе. Проявление этой его ничтожности есть также вступающее в существование уничтожение этого нарушения –

действительность права как его опосредующая себя собой через снятие своего нарушения необходимость.

*Прибавление.* Посредством преступления нечто изменяется, и предмет существует в этом изменении, но это существование есть противоположность себя самого и тем самым в себе ничтожно. Ничтожность состоит в том, что право снято как право. Именно право как абсолютное не может быть снято, следовательно, проявление преступления ничтожно в себе, и эта ничтожность есть сущность преступного действия. Но то, что ничтожно, должно проявить себя как таковое, т. е. выставить себя как то, что само должно быть наказано. Совершение преступления не есть первое, позитивное, к которому наказание присоединяется как отрицание, а есть негативное, так что наказание есть только отрицание отрицания. Действительное право есть снятие этого нарушения, именно этим снятием право показывает свою действительность и утверждает себя как необходимое опосредованное наличное бытие.

#### § 98

Нарушение права, которым затрагивается лишь внешнее наличное бытие или владение, есть зло, ущерб какому-нибудь виду собственности или имущества; снятие нарушения как нанесения ущерба есть гражданское удовлетворение в виде возмещения в той мере, в какой вообще таковое возможно.

*Примечание.* Уже в этом аспекте удовлетворения, если причиненный вред есть разрушение и вообще невозстановим, вместо качественного специфического характера ущерба должен выступать его всеобщий характер в качестве ценности.

[145]

#### § 99

Но поражение, нанесенное в себе сущей воле (а тем самым также и этой воле нарушителя, как и воле испытывавшего нарушение и вообще всех), не имеет в этой в себе сущей воле как таковой позитивного существования так же, как не имеет его в простом продукте. Для себя эта в себе сущая воля (право, закон в себе) есть то, что не существует внешне, а следовательно, и не может быть нарушено. Также лишь нечто негативное есть нарушение для особенной воли испытывавшего нарушение и остальных. Позитивное существование нарушения есть только как особенная

воля преступника. Поражение этой воли в качестве налично сущей есть, следовательно, снятие преступления, которое в противном случае сохраняло бы значимость, и есть восстановление права.

*Примечание.* Теория наказания — одна из тех частей позитивной науки о праве, которая хуже других была разработана в новейшее время, так как в этой теории применения рассудка недостаточно, все дело существенно в понятии. Если рассматривать преступление и его снятие, которое в дальнейшем определено как наказание, только как зло вообще, то можно в самом деле считать неразумным хотеть зла лишь потому, что уже существует другое зло (Клейн. Основы уголовного права, § 9f.<sup>45</sup>). Это поверхностное понимание наказания как зла является первым, что предпосылается в различных теориях наказания — в теории предотвращения преступления, теории устрашения, угроз, исправления и т. д., а то, что должно произойти в результате наказания, определяется в них столь же поверхностно, как благо. Но здесь речь идет не о зле и не о том или ином хорошем результате, все дело в неправе и справедливости. Однако посредством тех поверхностных точек зрения объективное рассмотрение справедливости, первой и субстанциальной точки зрения на преступление, отодвигается и само собой получается, что существенной становится моральная точка зрения, субъективная сторона преступления, перемешанная с тривиальными психологическими представлениями о возбудимости и силе чувственных побуждений, сопротивляющихся разуму, о принуждении и воздействии, оказываемых психикой на представление (будто оно не было бы также низведено свободой до чего-то только случайного). Различные соображения, относящиеся к наказанию как явлению и к его отношению к особенному сознанию и касающиеся следствий, которые наказание вызывает в представлении (уст-

[146]

рашает, исправляет и т. д.), имеют существенное значение на своем месте, причем лишь в отношении модальности наказания, однако предполагают как свою предпосылку обоснование, что наказание в себе и для себя справедливо. В данном рассмотрении

этого вопроса важно лишь показать, что преступление, причем не как причина возникновения зла, а как нарушение права в качестве права, должно быть снято, а затем показать, каково то существование, которым обладает преступление и которое должно быть снято. Это существование и есть подлинное зло, которое необходимо устранить, и существенный пункт — выяснить, в чем оно состоит; до тех пор пока не будут определенно познаны относящиеся к этому понятия, в воззрениях на наказание будет царить путаница.

*Прибавление.* Фейербах в своей теории наказания<sup>46</sup> основывает наказание на угрозах и полагает, что, если кто-нибудь, несмотря на угрозу, совершает преступление, наказание должно последовать потому, что преступник знал о нем раньше. Но как обстоит дело с правомерностью угрозы? Она исходит из понимания человека как несвободного и хочет принудить его к определенному поведению посредством представления о грозящем ему зле. Но право и справедливость должны корениться в свободе и воле, а не в несвободе, к которой обращается угроза. Такое обоснование наказания похоже на то, будто замахиваются палкой на собаку, и с человеком обращаются не соответственно его чести и свободе, а как с собакой. Угроза, которая в сущности может довести человека до такого возмущения, что он захочет доказать по отношению к ней свою свободу, совершенно устраняет справедливость. Психологическое принуждение может относиться только к качественным и количественным различиям преступлений, а не к природе самого преступления, и кодексам законов, возникшим на почве этого учения, недостает тем самым надлежащего фундамента.

#### § 100

Наказание, карающее преступника, не только справедливо в себе — в качестве справедливого оно есть вместе с тем его в себе сущая воля, наличное бытие его свободы, его право,— но есть также право, положенное в самом преступнике, т. е. в его налично сущей воле, в его поступке. Ибо в его поступке как поступке разумного существа заключено, что он нечто всеобщее, что им устанавливается закон, который преступник в этом

поступке признал для

[147]

себя, под который он, следовательно, может быть подведен как под свое право.

*Примечание.* Беккариа<sup>47</sup>, как известно, отрицал право государства присуждать к смертной казни, так как нельзя предположить, что в общественном договоре содержится согласие индивидов на то, чтобы их обрекали на смерть, скорее следует допустить обратное. Но государство вообще не есть договор (см. § 75), а защита и обеспечение жизни и собственности индивидов в качестве единичных не есть необходимо его субстанциальная сущность; государство есть то наивысшее, которое притязает на саму эту жизнь и собственность и требует, чтобы они были принесены в жертву. Далее, государство должно утвердить с согласия отдельных людей или без их согласия — не только понятие преступления, разумность этого понятия в себе и для себя, но в деянии преступника заключена и формальная разумность, воление единичного человека. В том, что наказание рассматривается как содержащее его собственное право, преступник почитается как разумное существо. Эта честь не будет ему воздана, если понятие и мерило его наказания не будут взяты из самого его деяния; так же и в том случае, если рассматривать его как вредного зверя, которого следует обезвредить или стремиться запугать и исправить его. Что же касается, далее, способа существования справедливости, то форма, которую она имеет в государстве, а именно наказание, не единственная форма, и государство не есть предпосылка, обуславливающая собой справедливость.

*Прибавление.* То, что требует Беккариа, а именно что человек сам должен дать согласие на наказание, совершенно правильно, однако преступник дает это согласие уже своим деянием. Как природа преступления, так и собственная воля преступника требуют, чтобы исходящее от него нарушение права было снято. Несмотря на это, усилия Беккариа, направленные на отмену смертной казни, оказали благотворное воздействие. Хотя ни Иосиф II, ни французы не сумели провести полную ее отмену, однако все-таки это привело к тому, что начали понимать, какие преступления заслуживают смертной

казни и какие ее не заслуживают. Благодаря этому смертная казнь стала реже, как и подобает этой высшей мере наказания.

#### § 101

Снятие преступления есть возмездие постольку, поскольку это возмездие есть по своему понятию нарушение

[148]

нарушения и поскольку преступление по своему наличному бытию имеет определенный качественный и количественный объем и тем самым его отрицание как наличное бытие имеет такой же объем. Это зиждущееся на понятии тождество есть, однако, равенство не по специфическому, а по в себе сущему характеру нарушения, по его ценности.

*Примечание.* Так как в обычной науке предполагается, что дефиницию определения — здесь наказания — следует брать из всеобщего представления, основанного на психологическом опыте сознания, то этот опыт несомненно показал бы, что вызванное преступлением всеобщее чувство народов и индивидов гласит и всегда гласило, что преступление заслуживает наказания и что с преступником следует поступить так же, как поступил он. Непонятно, почему эти науки, определения которых исходят из всеобщего представления, в данном, случае принимают положения, противоречащие тому, что тоже является так называемым всеобщим фактом сознания. Однако главную трудность в представлении о возмездии внесло определение равенства. К тому же справедливость определения наказаний по их качественному и количественному характеру — нечто более позднее, чем субстанциальность самого предмета. Если даже для этих дальнейших определений следовало бы искать другие принципы, чем для всеобщего в наказании, то оно тем не менее остается тем, что оно есть. Однако, вообще говоря, само понятие должно содержать основной принцип и для особенного. Но это определение понятия следует видеть в той необходимой связи, которая заключается в том, что преступление как в себе ничтожная воля тем самым содержит в себе свое уничтожение, являющее себя как наказание. Именно это внутреннее тождество отражается для рассудка

во внешнем существовании как равенство. Качественный же и количественный характер преступления и его снятия относится к сфере внешнего, а в нем и вообще невозможно абсолютное определение (ср. § 49); такое абсолютное определение остается в области конечного лишь требованием, которое рассудок должен все более ограничивать, что чрезвычайно важно, но которое продолжается до бесконечности и допускает лишь приближение, сохраняющееся на долгое время. Если же мы не только не примем во внимание эту природу конечного, а окончательно остановимся на абстрактном специфическом равенстве, то возникнет не только непреодолимая трудность в определении наказаний (осо-

[149]

бенно если психология еще привнесет силу чувственных побуждений и связанную с этим — как угодно — то ли тем большую силу злой воли или тем меньшую силу и свободу воли вообще), но очень легко будет изобразить возмездие в виде наказания (как воровство за воровство, грабеж за грабеж, око за око, зуб за зуб, при этом вполне можно себе представить преступника одноглазым или беззубым) как абсурд, с которым, однако, понятие ничего общего не имеет и который всецело должен быть отнесен за счет того привнесенного специфического равенства<sup>48</sup>. Ценность как внутренне равное в вещах, которые в своем существовании по своей специфике совершенно различны, есть определение, встречающееся уже в договорах (см. выше), а также в предъявляемом преступнику гражданском иске, посредством чего представление выходит за пределы непосредственного характера вещи и поднимается до всеобщего. В преступлении, в котором бесконечное в деянии есть основное определение, в большей степени исчезает лишь внешне специфическое, и равенство остается только основным правилом установления того существенного, что заслужено преступником, а не внешней специфической формы возмездия. Лишь со стороны этой внешней формы воровство, грабеж, а также наказания в виде денежных штрафов и тюремного заключения и т. п. совершенно неравны, но по своей ценности, по тому их всеобщему свойству, что они нарушения, они

*сравнимы*. Как уже было указано, искать приближения к равенству этой их ценности – дело рассудка. Если в себе сущая связь между преступлением и его уничтожением, а также мысль о *ценности* и сравнимости того и другого не постигнута, то можно дойти до того, чтобы видеть (Клейн. Основы уголовного права, § 9) в подлинном наказании лишь *произвольную* связь зла с недозволенным деянием.

*Прибавление*. Возмездие есть внутренняя связь и тождество двух определений, которые представляются различными и отличаются также друг от друга по своему внешнему существованию. Возмездие, настигающее преступника, выглядит как чужое определение, ему не принадлежащее, однако наказание, как мы видели, есть только проявление преступления, т. е. другая половина, которая необходимо предполагается первой. В возмездии на первый взгляд отвращает то, что оно являет себя как нечто аморальное, как месть и может, таким образом, рассматриваться как нечто личное. Но не личное, а само понятие осуществляет возмездие. *Мне отмщение*, говорит Бог в Биб-

[150]

лии<sup>49</sup>, и если кто-либо захочет видеть в слове «возмездие» представление об особом желании субъективной воли, то следует сказать, что слово «возмездие» означает лишь обращение самой формы преступления против себя. Евмени-ды<sup>50</sup> спят, но преступление пробуждает их, и таким образом выступает собственное деяние преступника. Если в возмездии вообще невозможно достигнуть специфического равенства, то дело обстоит иначе при совершении убийства, которое неминуемо карается смертью. Ибо так как жизнь составляет наличное бытие во всем его объеме, то наказание не может заключаться в некоей *ценности*, которой не существует, но также должно состоять только в лишении жизни.

## § 102

В этой сфере непосредственности права снятие преступления есть прежде всего месть, справедливая по своему *содержанию*, поскольку она есть возмездие. Но по своей *форме* она – деяние *субъективной* воли, которая может вкладывать свою *бесконечность* в каждое нарушение и справедливость

которой поэтому вообще случайна; для другого она также только особенная воля. Будучи позитивным деянием особенной воли, месть становится новым нарушением; в качестве такого противоречия она оказывается внутри продвижения, уходящего в бесконечность, и передается по наследству от поколения к поколению.

*Примечание.* Там, где преступление преследуется и карается не как *crimini publica*, а как *privata* (например, воровство и грабеж у древних евреев и римлян, некоторые преступления и теперь у англичан и т. д.), наказание сохраняет еще в какой-то степени характер мести. От частной мести отличается отмщение, совершаемое героями, ищущими приключений рыцарями и т. д., относящееся ко времени возникновения государств.

*Прибавление.* В таком состоянии общества, когда нет ни судей, ни законов, наказание всегда сохраняет форму мести, и эта форма остается несовершенной, поскольку она есть деяние субъективной воли и, следовательно, не соответствует содержанию. Лица, действующие в суде, правда, также суть лица, но их воля есть всеобщая воля закона, и они не стремятся вкладывать в наказание то, чего нет в природе вещей. Напротив, потерпевшему неправо являет себя не в его количественном и качественном ограничении, а только как неправо вообще, и он может не соблюсти ме-

[151]

ры в возмездии, что в свою очередь привело бы к новому не праву. У необразованных народов месть бессмертна, как, например, у арабов, где помешать ей может лишь высшая сила или невозможность совершения акта мести; в ряде современных законодательств еще сохраняется остаток прежних представлений о мести, поскольку индивидам предоставляется самим решить, передадут ли они дело в суд или нет.

### § 103

Требование разрешить это противоречие (как и противоречие при ином неправе, § 86, 89), которое здесь существует в способе снятия неправа, есть требование освобожденной от субъективного интереса и формы, а также от случайности силы,

следовательно, не мстящей, а наказующей справедливости. В этом заключено прежде всего требование воли, которая в качестве особенной, субъективной воли водит всеобщее как таковое. Однако такое понятие моральности не есть лишь требуемое — оно само возникло в этом движении.

### *Переход от права к моральности*

#### § 104

Преступление и мстящая справедливость представляют собой ту форму развития воли, в которой она вступила в пределы различия между всеобщей в себе и единичной для себя сущей волей, противоположной первой, и далее, когда в себе сущая воля посредством снятия этой противоположности возвратилась в себя и таким образом сама стала для себя сущей и действительной. Тем самым право, подтвержденное в противопоставлении лишь для себя сущей единичной воле, есть и имеет силу как действительное посредством своей необходимости. Это формирование есть также получившая дальнейшее развитие внутренняя определенность понятия воли. Согласно ее понятию, ее осуществление в ней самой означает, что сняты в-себе-бытие и та форма непосредственности, в которой она ближайшим образом пребывает в абстрактном праве (§ 21), что воля полагает себя ближайшим образом в противоположности между всеобщей в себе сущей волей и единичной для себя сущей волей, а затем посредством снятия этой противоположности, отрицания отрицания, определяет себя как волю в своем наличном бытии, свободную не только в себе, но и для самой себя, как соотносящую себя с собой негативность.

[152]

Свою личность, в качестве которой воля только и есть в абстрактном праве, воля имеет теперь своим предметом. Такая для себя бесконечная субъективность свободы составляет принцип моральной точки зрения.

*Примечание.* Если мы присмотримся более внимательно к тем моментам, проходя через которые понятие свободы развивается из сначала абстрактной определенности воли в соотносящую себя с самой

собой определенность воли, следовательно, в самоопределение субъективности, то мы увидим, что в собственности эта определенность есть абстрактное мое и поэтому пребывает во внешней вещи, что в договоре эта определенность есть опосредованное волей и лишь общее мое, в неправу же воля правовой сферы, ее абстрактное в-себе-бытие, или непосредственность, положена как случайность единичной волей, которая и сама случайна. С моральной точки зрения эта случайность преодолена так что она сама как рефлексированная в себя и тождественная с собой есть бесконечная, в себе суцая случайность воли, ее субъективность.

*Прибавление.* К истине относится то, что понятие обладает бытием и что это наличное бытие ему соответствует. В праве воля имеет свое наличное бытие во внешнем; дальнейшее, однако, заключается в том, что воля должна иметь это наличное бытие в самой себе, во внутреннем; она должна быть для себя самой, быть субъективностью и иметь себя против себя самой. Это отношение к себе есть утвердительное отношение, но достигнуть его она может лишь посредством снятия своей непосредственности. Снятая в преступлении непосредственность ведет, таким образом, через наказание, т. е. через ничтожность этой ничтожности, к утверждению — в моральности.

[153]

---

i  
ii  
iii  
iv  
v  
vi  
vii  
viii  
ix  
x  
xi  
xii  
xiii  
xiv  
xv  
xvi  
xvii  
xviii  
xix  
xx  
1  
2

---

3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50