

Філософська  
думка

Георг В. Ф. Гегель

ОСНОВИ  
ФІЛОСОФІЇ  
ПРАВА



Георг Вільгельм Фрідріх Гегель

---

ОСНОВИ  
ФІЛОСОФІЇ ПРАВА,  
АБО  
ПРИРОДНЕ ПРАВО  
І ДЕРЖАВОЗНАВСТВО

**GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL**

---

**GRUNDLINIEN  
DER PHILOSOPHIE DES RECHTS,  
ODER NATURRECHT  
UND STAATSWISSENSCHAFT  
IM GRUNDRISSE**

**ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ**

---

**ОСНОВИ  
ФІЛОСОФІЇ ПРАВА,  
АБО  
ПРИРОДНЕ ПРАВО  
І ДЕРЖАВОЗНАВСТВО**

Переклад з німецької  
*Романа Осадчука та Миколи Кушніра*

«Юніверс»  
Київ — 2000

**Г27** У своєму філософському трактаті Г. В. Ф. Гегель (1770 — 1831) докладно аналізує державу як таку, з усіма її атрибутами. Окрім цього, торкається моралі, а також сім'ї і сімейного законодавства. Розглядає структуру громадянського суспільства, різні форми правління — від первісних до цивілізованих, вказує їхні переваги та недоліки в історичному плані. Зокрема, автор наголошує на перевазі північногерманського способу правління.

Редактор  
*Петро Соколовський*

Це видання підтримане фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним фондом «Відродження» (Київ).

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institut — Budapest and International Renaissance Foundation — Kyiv.

---

Видання цієї книжки здійснено за фінансової підтримки Inter Nationes, Бонн.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn gefördert.

Перекладено за виданням: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Ausg. In Schriftenreihe «Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft», Suhrkamp, 5. Aufl., Frankfurt am Main, 1996.*

© МП «Юніверс», Р. Осадчук, М. Кушнір, переклад;  
І. Коптілов, художнє оформлення, 2000.

## Передмова

Безпосереднім приводом до видання цих основ *філософії права* стала потреба дати моїм слухачам посібник до лекцій, які я читаю, відповідно до моєї посади. Цей підручник становить детальніше й значно систематичніше викладення тих основних понять, про які йдеться у відповідній частині «Енциклопедії філософських наук» (Гайдельберг, 1817 р.)<sup>1</sup>, підготовленої так само для моїх лекцій. Проте поява цієї праці в друкованому вигляді для ширшої публіки змушує мене розлогіше розвинути тут ті *зауваження*, які, спершу, в короткій формі вказували на споріднені й відмінні уявлення, прояснювали ближчі й подальші наслідки і таке інше, чому й були присвячені відповідні роз'яснення на лекціях; таким чином, прояснювався абстрактний зміст тексту й більшою мірою враховувались уявлення сьогодення. Так постав цілий ряд далекосяжніших зауважень, які за стилем і значенням виходили за рамки традиційного компендіуму. Власне компендіум має цілісно окреслювати певну науку, хоча своєрідно допускаються невеликі додатки в різних місцях, що вказують на поєднання й порядок важливих моментів змісту, який виступає як давно затверджений і відомий, подібно до будь-якої форми, що має давно визначені правила й методи. Від філософського огляду не очікують такого покрою десь уже тому, що праці в галузі філософії є часом такими ж ефемерними, як пряжа Пенелопи, що існувала всього одну ніч і кожного дня плелася спочатку.

І справді, цей огляд відрізняється від звичайного компендіуму своїм методом, який тут якраз визначальний. Ми виходили з передумови, що в філософії просування від однієї матерії до іншої й до наукового доказу, — цей, власне, спекулятивний спосіб пізнання, — суттєво відрізняється від інших пізнавальних процесів. І тільки розуміння такої відмінності необхідне для того, щоб вивести філософію з того ганебного занепаду, до якого вона скотилася в наш час.

Недостатність форм і правил формальної логіки — дефініції, диференціації та висновку — як правил абстрактного пізнання, визнана — або ж більше такою відчувається — спекулятивною наукою, але як зрозуміти відки-

---

<sup>1</sup> Параграфи, які наводить Гегель, посилаючись на власні твори, відповідають першому виданню.

дання цих правил, ніби обтяжливих пут, на користь вільної розмови серця, опори на фантазію й випадковий ракурс; врешті, і в такому разі не обійтися без міркування й поєднання думок, тож підсвідомо відбувається повернення до зневаженого методу цілком звичних умовиводів і міркувань. Природу спекулятивного знання я детально описав у моїй «Науці логіки»; тому в цьому огляді лише в деяких місцях дано пояснення стосовно ходу й методу дослідження. При конкретних і таких різноманітних властивостях предмета дослідження доводиться нехтувати логічним ходом у незначних деталях. Тим, хто обізнаний із науковим методом, такий детальний підхід міг би здатися надто доскіпливим, з другого боку, здається самоочевидним, що єдність і розвиток її частин базуються на логічній основі. Я бажав би, щоб саме таким чином сприймали й оцінювали цей трактат. Адже тут ідеться про науку, а в науці зміст тісно прив'язаний до форми.

Ті, що начебто найгрунтовніше беруться до справи, часто заявляють, ніби форма — це лише щось зовнішнє і не важливе для суті, вони вважають, що головне завдання письменника або філософа — відкривати істину, говорити істину, поширювати істину й істинні поняття. Якщо ж подивитися, як усе відбувається насправді, то бачимо, як затягують стару пісню, що лунає на всі боки, — така справа похвальна з точки зору поширення освіти й пробудження умів, якщо не бачити в цьому просто зайву діяльність: «вони ж бо вже мають Мойсея і пророків, то хай вони слухають тих самих». Насамперед виникає багато нагод дивуватися тону й претензії, яка в ньому вгадується, так ніби світові бракувало якраз цих ревних поширювачів істин, так ніби стара пісня приносить нові й нечувані істини, які саме «в наш час» особливо варті уваги. Окрім того, ми бачимо, як оті істини відкриваються нам з одного боку, водночас зтираючи інші істини з другого боку. Як у цій тісняві істин вирізнити серед старого й нового те, що залишиться, як виявити його в безформних пустопорожніх дослідженнях, що протиставити, на що спертися, крім науки?

Зрештою, істина про право, моральні устої й державу настільки ж стара, наскільки відкрито дана в самих суспільних законах, у суспільній моралі й релігії. Що ж іще впливає з цієї істини, адже мислячий розум не задовольняється лише тим, що має цю істину, але хоче також її зрозуміти й надати внутрішньо осмисленому змісту відповідної форми, яка узгоджується з вільним мисленням, що не може зупинитись на даному, незалежно від того, чи впливає вона із зовнішнього позитивного авторитету держави, або згоди людей, або з авторитету внутрішнього почуття й серця, що спирається на безпосереднє підтвердження духу, — насправді, це дане впливає з самого себе й вимагає якнайточнішого внутрішнього зв'язку з істиною?

Проста позиція неупередженої людини полягає в тому, що вона з довірою й переконанням дотримується публічно визнаної істини, будує на цій твердій

основі свої вчинки й посідає надійне місце в житті. Але проти цієї простої позиції висувають удавану трудність: як саме з нескінченно *різноманітних думок* виявити загальновизнану й правильну; це збентеження може легко здатися справжньою, серйозною проблемою. Насправді, ті, хто займаються цією проблемою, опиняються в пастці, вони не бачать за деревами лісу, перед ними лише власноручно створені збентеження й труднощі, які виступають доказом того, що вони шукають щось інше, аніж загальновизнане й чинне, аніж сутність правильного й морального. І якби вони дійсно переймалися цим, а не *марнолюбством* і *вирізненням* мислення й буття, то дотримувались би субстанційного правильного, а саме, моральних і державних приписів, й відповідно скеровували б своє життя. Інша трудність полягає в тому, що людина *мислить* і шукає в мисленні свою свободу й причину моральності. Це право, хоч би яким високим і богоданим воно було, перетворюється на неправу, якщо тільки воно узгоджується з мисленням, а мислення сприймається як вільне тільки тоді, коли воно відхиляється від *узвичаєного* й *чинного* й уміє знайти щось *особливе*.

У наш час вельми поширилось уявлення, що свобода мислення й духу взагалі проявляється тільки через відхилення, а то й через ворожість до загально-визнаного, а особливо, *пов'язаного з державою*; з цього випливає, що головне завдання філософії держави, це начебто винайдення певної *теорії*, а саме, нової й особливої теорії. Якщо розглядати це уявлення й пов'язані з ним дії, то може здатися, що в світі не існує жодної держави й жодної конституції, тож, ніби зараз, — і це *зараз* триває вже досить довго, — треба почати від самого початку, і що суспільний світ чекав якраз на *сьогоднішню* думку, на сьогоднішнє дослідження й обґрунтування. Що стосується *природи*, то тут усі погоджуються, що філософія має пізнати її такою, *якою вона є*, що філософський камінь схований не *де-небудь*, а *в самій природі*, що вона *сама по собі* наділена смыслом, і що знання про її теперішній, дійсний смисл досягаються через дослідження й розуміння не поверхового в зовнішніх проявах і випадковостях, а саме її вічної гармонії, як її *іманентного* закону й сутності. На противагу цьому, *суспільний світ*, який самоусвідомлюється і втілюється через державу, не має щастя розглядатись як осмислений. Хоча, насправді, саме тут проявив себе розум, набрав сил, розвинувся, утвердився й став невід'ємним елементом.

*Додаток*<sup>2</sup>. Існує два види законів: закони природи й закони права; закони природи абсолютні й чинні такими, якими вони є, — вони не старіють, хоча в окремих випадках можуть бути порушені. Аби знати, що означають закони природи, ми маємо вивчити їх, бо ці закони істинні; ли-

<sup>2</sup> Цей додаток узято з лекції про природне право й державознавство за зимовий семестр 1822 — 1823 років.

ше наші уявлення про них можуть бути хибними. Масштаб цих законів лежить поза нами, і наше пізнання нічого не додає до них, не змінює їх; ми можемо лише розширювати власне знання про ці закони. Знання права, з одного боку, має таку саму природу, а з другого боку — ні. Ми також вивчаємо ці закони, сприймаючи їх як абсолют, десь у такий спосіб поводить ся простий громадянин і не набагато інакше позитивний юрист. Але відмінність полягає в тому, що при розгляді правових законів дух спостереження стоїть вище них, і вже сама різноманітність цих законів вказує на те, що вони не є абсолютні. Правові закони *насаджено* людьми й *традиційні*. У зв'язку з цим внутрішній голос може вступати з ними в колізію або погоджуватись. Людина не вдовольняється існуючим, а твердить, що має в собі самій масштаб того, що становить право, який може бути підкорений необхідності й владі зовнішнього авторитету, але ніколи — необхідності природи, бо внутрішній голос завжди каже людині, як мусить бути, і собі вона знаходить у самій собі підтвердження чи заперечення чинних правил. Вища істина в природі — це існування її закону *як таке*; в правових законах це не так, адже тоді кожен міг би вимагати, щоб ці закони відповідали саме його критеріям. Таким чином, тут існує можлива суперечність між тим, що є, і тим, що має бути; правом, що існує в собі й для себе, і яке залишається без змін, і сваволею визначення того, що має діяти як право. Таке розділення й така боротьба існують лише на терені духу, а що переваги духу поєднуються з неспокоєм і нещастям, то людина від сваволі життя часто звертається до спостережень над природою й повинна розглядати її як приклад. Якраз суперечність між правом, що існує в собі й для себе, та сваволею, що чинна замість права, й викликає потребу ґрунтового пізнання істини. Людина повинна збагнути сенс пізнання, ми ж повинні розглянути сенс права, саме це й становить предмет нашої науки, на противагу позитивній юриспруденції, яка часто займається лише суперечностями. Для сучасного світу виникла ще одна нагальна потреба пізнання права, адже в старі часи існувала повага й побожна шанобливість до діючого закону, а сьогоднішня освіта призвела до іншого повороту, тепер ставиться під сумнів усе, що існує. Сьогоднішньому буттю протистоять теорії, які хочуть виглядати як такі, що необхідні в собі й для себе. Окрім того, існує ще особлива потреба вирізнити й зрозуміти думки, пов'язані з правом. Оскільки думка зайняла зараз найвищий ранг, то й право потрібно розглядати як напрям думки. Може видатися, що такий підхід відчиняє двері для випадкових точок зору про думку як право, але істинна думка — це не точка зору на певну річ, а саме поняття речі. Поняття речі не приходить до нас від природи. Кожна людина має пальці, може тримати пензля й фарби, та не кожна може бути художником. Так само й з мис-

ленням. Правова думка — це не якась перша-ліпша думка, що може спасти будь-кому, істинна думка — це знання й пізнання речі, а наше пізнання, окрім того, має бути науковим. (*Кінець додатку.*)

Духовний світ набагато більше підпорядкований випадку й сваволі, він видається *покинутим Богом*, тож через цей атеїзм морального світу *істина* опиняється *за його межами*; але водночас не можна залишати поза увагою розум, тож істина — це лише одна проблема. Саме в цьому полягає виправдання, ба навіть обов'язок кожної мислячої людини зробити й свою спробу, але *не шукаючи* філософського каменя, адже філософування в наш час заступило такий пошук, і кожен абсолютно переконаний, що філософський камінь належить саме йому. Проте часом буває так, що ті, хто живе цією дійсністю держави, в якій вони задовольняють свою потребу до знання й до волі,— а таких багато, навіть не лише ті, хто думає, що знає, в принципі, мова йде *про всіх*,— тож принаймні, ті, що *свідомо* знаходять своє задоволення в державі, сприймають такі спроби й запевнення зі сміхом, або як веселу, або дещо серйознішу, захоплюючи або небезпечну, але, врешті, порожню гру. Такий неспокійний потяг до рефлексії та марнославства, як і сприйняття та реакція, які з цього постають, тільки видаються річчю в собі, що розвивається своїм чином; але, насправді, через подібне відображення, загалом уся *філософія* сприймається з великою зневагою й недовірою. Найбільшою зневагою для філософії є те, що кожен переконаний, ніби в цій науці досить обізнаний і здатний брати участь у філософській дискусії. Подібна зневага — буцімто кожен відразу тут стає компетентний — не проявляється щодо жодного іншого виду мистецтва чи галузі науки.

І справді, те, що з такою претензією говорить сучасною філософією про державу, утверджує в переконанні кожного, хто хотів би приєднатися до дискусії, що й він здатний на подібні міркування, таким чином, утверджуючись у переконанні, що й він володіє філософією. Зрештою й сама так звана філософія чітко заявила, що *власне істина не може бути пізнаною*, а істинне те, навіть стосовно таких речей, як держава, уряд, державний устрій, що кожен *висловлює своїм серцем, душею й натхненням*. Хіба ж не про це так багато говорили, особливо звертаючись до молоді? І молодь, звичайно, слухала. Принцип *«своїм дає він, і коли сплять вони»* був застосований до науки, тож кожного сплячого зарахували до *своїх*, а навіяні уві сні поняття сприймалися за чисту монету. Пан Фриз\*, один з вождів того мілководдя, який називає себе філософом, за святкової, публічної нагоди, що вже стала сумнозвісною, наважився в своїй промові привселюдно викласти власне бачення держави й

\* Про мілководдя його науки я засвідчую в книзі «Наука логіки» (Нюрнберг, 1812 р.), Вступ, с. ХУІІ (т. 5, с. 47, видання *Suhrkamp*).

державного устрою: «...у народі, серед якого панував би дійсний дух єдності, кожна справа суспільного значення діставала б *життя знизу, від народу*, кожному окремому завданню народної освіти й служіння народові присвячували б себе *живі спільноти*, поєднані непорушними, священними узами дружби» і т. д.<sup>3</sup>

Суть цього мілководдя полягає в тому, що, замість розвитку думки й понять, наука скеровується на безпосереднє сприймання й випадкові уявлення; так само, як і складне розгалуження суспільного, в якому центральне місце посідає держава з її архітектонікою розумного, її чітким розподілом кіл суспільного життя і її виправданням у суворих пропорціях, що утримують кожну колону, кожну арку і контрфорс, забезпечуючи міцність цілого через гармонію її членів,— ця складна споруда розчиняється в каші міркувань «серця, дружби й натхнення». Світ не існує за уявленнями Епікура, а якби суспільний світ і спирався на такі уявлення суб'єктивної випадковості думки й сваволі, то вже б геть занепав. Для чого ж була потрібна багатотисячолітня робота розуму та її осмислення, врешті, усі зусилля пізнання й раціональних поглядів, що випливають із поняття мислення, якщо існує такий простий домашній засіб, як *почуття*? Серйозний авторитет, *Мефістофель* Гете каже в цьому зв'язку приблизно такі слова:

Якщо зневажиш розум і науку —  
найвищий дар людей,—  
то віддаси себе ти чорту  
й навіки пропадеш.

Легко уявити, що такі погляди набувають також форм *побожності*, адже чим тільки не намагалась узаконити себе ця маячня! Її прихильники вважали, що саме з Божого благословіння і завдяки Біблії вони можуть із повним правом зневажати моральний порядок і об'єктивність законів. Але хіба ж це побожність, яка від природно збагаченої світової істини залишає лише споглядання почуттів. Якщо вона дійсно справжня, то вона полишає подібну форму, щойно, виходячи з середини, потрапляє на денне світло одкровенного багатства ідеї, й зі свого внутрішнього служіння Богу приносить пошанування в собі й для себе існуючої істини й законів, що стоїть вище суб'єктивної форми почуття.

<sup>3</sup> Як об Фрідріх Фриз (1773 — 1843) — професор філософії та математики, попередник Гегеля в Гайдельберзі — у 1817 році на Вартбурзькому святі, де студентське братство вшанувало річницю Реформації, виголосив промову, через яку тимчасово був усунутий від викладання, див.: «Вільна промова проф. Фриза до німецького студентського братства», в: *Oppositionsblatt oder Weimarsche Zeitung*, 1817, п. 257. (Прим. перекл.)

Треба звернути увагу на особливу форму нечистого сумління, що виявляється в красномовстві, яким чваниться оте мілководдя; цікаво, що там, де воно *найбездуховніше*, найбільше говориться про *дух*, де воно наймертвіше та найнудніше, найчастіше вживаються слова «*життя*» та «*втілити в життя*», де воно найбільше виявляє егоїзм порожньої зарозумілості, найчастіше злітає з уст слово «*народ*». Власний знак, що його воно несе на чолі, — це ненависть до закону. Право й моральні устої, дійсний світ права й моральності можна охопити *думкою*, через думку цей світ набуває осмисленої форми, а саме, загальності й визначеності, і це виступає законом, який те почуття, що діє за своїми уподобаннями, й совість, для якої правильне є суб'єктивним переконанням, розглядає як найворожіше. Форма *правильного* як *обов'язок* і як *закон* сприймається таким почуттям як *мертва, холодна літера і пуга*; адже це почуття не пізнає в законі себе, або впізнає невільним, оскільки закон — це розум предмета і він не дає почуттю тішитися зі своєї винятковості. Тому закон, як буде зауважено в цій книжці, подібний до єврейського слова Шіболет<sup>4</sup>, за яким визначали лжебратів та лжедрузів народу.

Відколи софістика сваволі привласнила собі ім'я філософії й змогла схилити значну частину публіки до думки, буцімто такий напрям і є філософією, стало майже непристойно говорити по-філософському про природу держави; і не треба нарікати на правочинних людей, якщо вони втрачають терпець, щойно зачувши про філософське державознавство. Ще менше доводиться дивуватися з того, що уряди, врешті, звернули увагу на саме такий спосіб філософування, адже у нас і так, на відміну від греків, займатися філософією як приватним мистецтвом неможливо; вона існує як офіційне заняття, що заторкує життя суспільства й застосовується майже виключно на державній службі. Якщо уряди висловили таку довіру своїм вченим, які присвятили себе цій науці, і цілковито покладаються на них у всьому, що стосується викладання й розробки філософії, — хоча часом це було не стільки проявом довіри, скільки проявом байдужості до самої науки, і кафедри її залишено лише через традицію (у Франції, наскільки мені відомо, кафедри метафізики були, у всякому разі, дійсно зліквідовані), — то їм у певних випадках погано відплатили за ту довіру; а там, де можна скоріше говорити про байдужість, результат — зникнення ґрунтового пізнання — варто розглядати як кару за таку байдужість. На перший погляд може здатися, що поверховість найбільше відповідає зовнішньому порядку й спокою, оскільки вона не лише не пов'язана з субстанцією речей, але навіть не запідозрює про її існування; отже проти неї, здавалось би, нічого не скажеш принаймні з поліцейської точки зору, якщо не зважати на те, що для

<sup>4</sup> Євр. *Schiboleth* означає «колосок» — пароль, через неправильну вимову якого прихильники судді Єфтаха визначали родову приналежність біженців-єврейців (див. Книгу Суддів, 12, 5 і далі). (Прим. перекл.)

держави потрібна також глибока освіта й розуміння, і держава вимагає цього від науки.

Проте поверховість у філософії, оскільки вона заторкує питання моральності, права й обов'язку взагалі, приходить за логікою речей до тих принципів, які й становлять поверховість у цій сфері, до принципів *софістів*, так добре нам відомих із творів Платона,— до принципів, які визначають право через *суб'єктивні цілі й дулки*, через *суб'єктивне почуття й особисте переконання*, до принципів, які ведуть до знищення як внутрішньої моральності, добропорядності й совісті, любові й права в стосунках між приватними особами, так і публічного порядку й державних законів. Значення, що їх такі явища мають набути для урядів, неможливо визначити, посилаючись на звання, яке спирається на висловлену довіру й авторитет посади і яке здатне поставити перед державою вимогу не перешкоджати тому, що затуманює субстанційне джерело вчинків, загальні принципи, не перешкоджати навіть виявленій упертості, наче так воно й має бути. *Кому Бог дає посаду, тому він дає і розум* — цьому старому жарту навряд чи нададуть серйозного значення в наш час.

У тому, що уряди через ряд обставин згадали про значення філософії, не можна не побачити момент покровительства й заохочення, якого в ряді аспектів стало потребувати заняття філософією. Адже коли ми бачимо, як у таких численних творах, присвячених позитивним наукам, а також у релігійно-повчальній та іншій літературі невизначеного змісту не тільки висловлюється те презирство до філософії, про яке йшлося вище, що ті, хто виявили себе цілком відсталими в культурі мислення і для кого філософія — то зовсім чужа царина, не лише трактують її як те, в чому вони вже давно розібралися, але й виступають проти філософії, оголошують її зміст — *що досягає пізнання Бога*, фізичної й духовної природи, а отже, *пізнання істини* — недолугою, ба навіть гріховною претензією; коли ми бачимо, як звинувачують, принижують і засуджують *розум* і знову *розум*, і в нескінченних повторях знову *розум*, або, коли нам, у крайньому разі, дають зрозуміти, наскільки обтяжливими для значної частини діяльності, що зветься науковою, стають такі невідступні вимоги поняття, коли, повторюю, перед тобою виникають ось такі явища, то видається маловірогідною думка, що з цього боку традиція не знайшла б поваги й не була б достатнім підґрунтям, аби гарантувати заняттям філософією *терпимість* і офіційне існування\*. Поширені в наш час декламації та звину-

\* Такі міркування спали мені на думку за читанням листа Йоганна Мюллера (*Werke*, Teil VIII, S. 56, Tübingen, 1810 — 1819), де він, говорячи про ситуацію в Римі в 1803 році, коли місто було під владою французів, пише, зокрема, так: «Професор, якого запитали про стан публічних навчальних закладів, відповів: «On les tolère comme les bordels» («З ними миряться, як з борделями»). Іноді можна навіть чути, як рекомендують займатися так званим вченням про розум, а саме *логікою*, спираючись, певне, на переконання, що її, як суху й безплідну науку, або взагалі не стануть вивчати,

вачення філософії становлять дивну картину: з одного боку, вони знаходять своє виправдання в тій поверховості, до якої zdeградувала ця наука, а з другого боку — вони самі закореніли в тій сфері, супроти якої так невдячно націлюють свої випади. Адже через те, що так зване філософування оголосило пізнання істини марною затією, воно *нівелювало* всі думки й усі предмети — подібно вчинили *римські* імператори, в своєму деспотизмі *зрівнявши* патрициїв і рабів, чесноту і гріх, честь і безчестя, знання і невігластво, — тож поняття істинного, закони моральності стають всього лише точками зору й суб'єктивними переконаннями, а найзлочинніші принципи, представлені як *переконання*, виявляються рівними цим законам, які становлять інтерес усіх мислячих людей і пов'язують світ моральності.

Саме тому варто визнати справжнім *щастям* для науки, — а ми вже наголошували, що це справді необхідність, яка *криється в природі предмета*, — що це філософування, яке в ранзі шкільної премудрості могло й далі сукати свою нитку, зіткнулося з дійсністю, в якій до принципів права й обов'язків ставляться з усією серйозністю і яка існує завдяки усвідомленню цих принципів, і що, таким чином, справа дійшла до *відкритого* розриву. Саме питання про *ставлення філософії до дійсності* й містить у собі найбільші непорозуміння, отож, я повертаюсь до того, на чому вже наголошував: філософія, саме тому, що вона — це *проникнення в розумне, осягнення наявного й дійсного*, але ніяк не зосередження на потойбічному началі, яке існує бозна-де, точніше, можна з певністю сказати де, а саме в помилковості однобокого, порожнього мудрування. У подальшому викладі я зауважую, що навіть республіка *Платона*, що стала прикладом *порожнього ідеалу*, по суті, відображала не що інше, як природу моральних устоїв Греції, і що потім *Платон*, усвідомлюючи, що в неї вривається глибший принцип, який уписувався лише як непогамовне прагнення, а отже, як загибель, мав би, виходячи саме з цього прагнення, шукати, чим зарадити проти нього, проте шукати цю допомогу, що мала прийти згори, він міг щонайперше саме в *зовнішній особливій формі моральних устоїв Греції*, завдяки цьому він розраховував подолати той хибний принцип і, таким чином, надто зашкодив її глибокому потягу, вільній, необмеженій особистості. Проте саме в такий спосіб *Платон* проявив велич свого духу завдяки тому, що саме цей принцип, навколо якого обертається визначальна особливість його ідеї, і є тією віссю, навколо якої оберталось очікуване тоді переоблаштування світу.

Що розумне — те дійсне;

І що дійсне — те розумне.

---

або якщо це раптом і трапиться, в ній знайдуть самі тільки беззмстовні формули, які, отже, нічого не дають і не шкодять, і, таким чином, ця порада не завдасть жодної шкоди, хоча не принесе й користі.

Цього переконання дотримується кожна безпосередня свідомість, як і філософія; на це переконання філософія спирається, розглядаючи як *духовний*, так і *природний* універсум. Якщо рефлексія, почуття чи будь-яка форма суб'єктивної свідомості розглядає *теперішнє* як щось *марне*, вважає себе вищою від нього й наділеною кращим знанням, то вона перебуває в марноті, а оскільки вона дійсна лише в теперішньому, то вона сама — марнолюбство. Якщо ж, навпаки, *ідея* вважається чимось більшим, ніж ідея або уявлення певної точки зору, то завдяки філософії ми приходимо до розуміння того, що дійсність — це тільки ідея. Вся справа в тому, щоб за видимістю тимчасового й минушого пізнати субстанцію, яка іманентна, і вічне, що присутнє в теперішньому. Адже, вступаючи в своїй дійсності водночас і в зовнішнє існування, розумне — синонім ідеї — постає в нескінченному розмаїтті форм, явищ, утворень, оточує своє ядро строкатою корою, в якій, передовсім, оселяється свідомість, через яку проникає тільки поняття, аби намацати внутрішній пульс і відчутти його ритм, зокрема, й на зовнішніх утвореннях. Проте нескінченно різноманітні відносини, що складаються в цій зовнішній оболонці завдяки відчуттю їх сутності, цей нескінченний матеріал і його регуляція не становлять предмета філософії. Інакше б вона втручалася в хід речей, що її не обходять; у цій сфері даремними будуть її потуги давати добрі поради; *Платон* міг би утриматись від рекомендації покоївкам не стояти з дітьми на однім місці, а знай колисати їх, а *Фіхте* міг би утриматись від конструювання, — так тоді називали вдосконалення, — *паспортної* системи, яке зводилось до того, що в паспорти підозрілих осіб вносили не лише особисті прикмети, але й їхні зображення. Такі міркування позбавлені й сліду філософії, а сама філософія тим більше може відмовитися від подібної ультрапремудрості, що стосовно нескінченної маси предметів вона має виявляти надзвичайну ліберальність. Таким чином наука покаже, що їй цілком чужа та ненависть, яку марнолюбне всезнайство виявляє щодо безлічі обставин і інститутів, — та ненависть, у якій дріб'язковість може найбільше задовольнити себе, адже лише в такий спосіб вона віднаходить почуття власної гідності. Отже ця праця, оскільки в ній міститься наука про державу, буде спробою осягнути й *відобразити державу як розумне в собі*. Як філософський твір, ця праця повинна триматись якнайдалі від конструювання *держави такою, якою вона має бути*; присутнє тут повчання не повинне бути скерованим на те, щоб повчати державу, якою їй слід бути; мета полягає в тому, аби показати, як держава, цей універсум моральності, має бути пізнаною.

*Hic Rhodus, hic saltus*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Тут Родос, тут стрибай (*лат.*) — грецький і латинський вислів. (*Прим. перекл.*)

Завдання філософії — осягнути те, що є, адже те, що є, — це розум. Що ж стосується окремих людей, то, звичайно, кожен з них — *син свого часу*; і філософія — це також час, *осмислений у думці*. Недолугим було б припущення, що якась філософія може вийти за межі сучасного для неї світу, так само недолуго припускати, що індивід здатен перескочити через свою епоху, перескочити через Родос. Якщо ж його теорія дійсно виходить за межі епохи, якщо він буде світ, яким той має бути, то такий світ хоча й існує, але тільки в його уяві, в такій стихії, яка надає змогу створити все, що завгодно.

Дещо переінакшений вищезгаданий вислів звучав би так:

*Тут троянда, тут танцюй.*

Те, що лежить між розумом як духом, що усвідомлює себе, і розумом як наявною дійсністю, те, що відрізняє перший від другого й не дає знайти в ньому задоволення, — це закони певної абстракції, що не досягла звільнення через поняття. Пізнати розум як троянду на хресті сучасності й зрадіти цьому — це розумне осягнення є *примиренням* з дійсністю, яке філософія дає тим, хто якось почув внутрішній голос, що вимагав *осягнення* через поняття й збереження суб'єктивної свободи не в особистому й випадковому, а в тому, що існує в собі й для себе.

Це становить також конкретне розуміння того, що вище було означене абстрактніше як *єдність форми й змісту*, адже *форма* в її найконкретнішому значенні — це розум як пізнання, що осягає світ у поняттях, а зміст — то розум як субстанційна сутність моральної й природної дійсності; усвідомлена тотожність обох — це філософська ідея. Існує якась велика впертість, що дає честь людині, в рішенні не визнавати жодних моральних переконань доти, доки воно не одержить виправдання шляхом мислення, і така впертість — це характерна риса нового часу, а також становить один із принципів протестантизму. Те, що *Лютер* уперше сприйняв у почутті й свідченні духа як віру, — це той самий дух, який досяг більшої зрілості й прагне розуміти через *поняття*, звільнити себе в такий спосіб у теперішньому часі й завдяки цьому віднайти себе в ньому. Як мовиться в тепер уже знаменитому афоризмі — половинчаста філософія віддаляє від Бога (це та ж сама половинчастість, яка розуміє пізнання як *наближення* до істини), тимчасом як істинна філософія веде до Бога — цей афоризм цілком стосується й держави. Розум не вдовольняється наближенням, яке ні холодне ні гаряче, а лише просуває думку чимраз далі, та ще менше він вдовольняється холодним відчаєм, що допускає, ніби в минушому житті все погане чи принаймні посереднє, і годі чекати від нього чогось іншого, а тому варто примиритися з дійсністю; але саме пізнання дає нам більше примирення з життям.

Що ж до *повчання*, яким має бути світ, то до сказаного вище можна додати,

що для цього філософія завжди приходить надто пізно. Як думка про світ, вона з'являється лише по тому, як дійсність закінчила процес свого формування й досягла власного завершення. Те, чого нас учить поняття, неодмінно показує й історія,— тільки в пору зрілості дійсності ідеальне виступає поряд із реальним і буде для себе в образі інтелектуального царства той-таки світ, досягнутий у своїй субстанції. Коли філософія береться малювати своєю сірою фарбою по сірому тлу, тоді вже певна форма життя стала старою, і сірим по сірому її омолодити годі, її можна лише досягнути, сова Міневри починає літати, лише як опускаються сутінки.

Але час завершити цю передмову; як передмова, вона повинна тільки зовнішньо й суб'єктивно сказати кілька слів про позицію цього твору, який спонукав до неї. Вести мову про філософський зміст можна, лише трактуючи його по-науковому й об'єктивно; з цієї ж причини заперечення іншого плану, які не стосуються розгляду предмета, автор змушений буде розглядати, лише як суб'єктивну післямову й необґрунтовані заперечення й залишитися до них байдужим.

*Берлін, 25 червня 1820 р.*

## ВСТУП

### §1

Предметом *філософського правознавства* є *ідея права*, поняття права і його здійснення.

Філософія має справу з ідеями, а не з так званими *голими поняттями*, які вона розглядає, здебільше, як односторонні й неістинні, тоді як власне *поняття* (не те, що часто так називають і що, насправді, лише міркування) має в собі те, чим наділена дійсність, і, таким чином, саме становить дійсність. Будь-яка дійсність за межами визначення поняття — це тимчасове *буття*, зовнішня випадковість, точка зору, беззмістовний прояв, неістинність, ілюзія і т.д. *Оформлення*, що його набуває поняття в своєму здійсненні, проливає світло на саме поняття, воно відмінне від *форми*, яка, власне, й є *поняттям*, виступаючи іншим важливим моментом ідеї.

*Додаток.* Поняття і його існування — це дві сторони, роз'єднані, але єдині, як душа й тіло. Тіло — те ж саме життя, що й душа, та все ж ці дві сторони життя можна вирізнити кожну окремо. Душа без тіла була б неживою, і так само навпаки. Таким чином, *буття* поняття — це його тіло, якому належить душа, що його породила. Зерно містить у собі ціле дерево й має його силу, водночас воно ще ним не є. Дерево, в цілому, відповідає простій будові зерна. Якщо тіло не відповідає своїй душі, воно стає чимось жалюгідним. Єдністю *буття* й *поняття*, тіла й душі виступає ідея. Вона — не лише гармонія, а цілковите проникнення. Не існує життя, яке б не було в певному розумінні ідеєю. Ідея права — це свобода, і для того, щоб її досягнути, треба розглянути її поняття й її *буття*.

### §2

Правознавство — *розділ філософії*. Воно містить ідею, що виступає розумом предмета, розвиваючись із поняття, або, інакше кажучи, ідея — це власний іманентний розвиток предмета, який бачить самого себе. Як частина цілого, правознавство має певну висхідну точку, яка є *ре-*

зультатом і істинністю того, що *передувало* цьому й що також визна-чають як *доказ*. Таким чином, саме становлення поняття права вихо-дить за межі правознавства, дедукція цього поняття зумовлена, і його слід сприймати як *даність*.

*Додаток.* Філософія утворює коло: оскільки вона має взагалі бу-ти початком, то містить у собі те первинне, безпосереднє, недоведе-не, що ще не результат. Філософія починає з того, що відносно і що на кінцевій точці має перетворитись на результат. Філософія — це послідовність, що не висить у повітрі, вона не має безпосереднього початку, вона утворює коло. (*Кінець додатку.*)

За формальною, нефілософською науковою методою спочатку шукають і потребують для роботи *дефініцію*, яка надає принаймні зовнішньої наукової форми предмету дослідження. Позитивне правознавство не повинне йти цим шляхом ще й тому, що воно має, передовсім, визначити, що правомірне, тобто, якими є особ-ливі законодавчі визначення. Ось чому застерігають, що кожна де-фініція в праві небезпечна (*omnis definitio in jure civili periculosa*). І дійсно, чим непов'язаніші й непослідовніші умови певного пра-ва, тим менша можливість дефініцій, оскільки дефініції мають ви-ражати, здебільше, загальні визначення, тоді як непослідовність призводить до суперечності, неправове стає видимим у своїй на-готі. Так, наприклад, для римського права була б неможливою де-фініція *людини*, адже раб не підпадав би під це визначення, для йо-го стану таке поняття було неабияк спотворене; так само ризико-ваною для багатьох систем була б дефініція власності або власни-ка. Визначення дефініції часто впливає з етимології, принаймні виводиться звідти й абстрагується з конкретних випадків, в основі яких лежать почуття й уявлення людей. Правильність дефініції визначається через порівняння з існуючими уявленнями. За цією методою залишається поза увагою якраз те, що важливе з наукової точки зору, а саме: в плані змісту — *необхідність речі* в собі й для себе самої (тут — *необхідність права*), в плані форми — природа поняття. Для філософського способу пізнання найголовніше — це *необхідність* поняття, його дія як *результат*, його становлення че-рез доказ і дедукцію. Що ж до *змісту для себе*, то тут важливо ви-явити відповідності поняття в уявленнях і мові. Проте поняття в собі й у своїй *істинності*, і поняття в *уявленні*, можуть і повинні відрізнятись за формою й образом. Якщо ж уявлення виявляється істинним за своїм змістом, то поняття як таке за своєю природою проявиться в уявленні, тобто уявлення піднесеться до форми по-

няття. Проте уявлення рідко може бути критерієм і масштабом самодостатнього й істинного для себе поняття, частіше уявлення само черпає істинність із поняття, коригується й пізнається як таке. Якщо ж замість способу пізнання, пов'язаного з формальностями дефініцій, умовиводів і доказів, використовується інша манера, то ми матимемо лише погану заміну; так ідея взагалі, а ідея права й її визначення зокрема розглядатимуться як *факт свідомості*, а джерелом права тоді стають природне або піднесене почуття, *власна душа* і *натхнення*. Цей метод хоч і найзручніший, проте, водночас, і майже не філософський; навіть якщо не заторкувати інших сторін цього підходу, пов'язаних не лише з пізнанням, але й з безпосередньою дією. Якщо перший, хоч і формальний метод, вимагає визначення *форми* поняття через дефініцію, а *форми необхідності* її пізнання через доказ, то спосіб безпосередньої свідомості й почуття спирається на принцип суб'єктивності, випадковості й довільних знань. Суть наукового методу філософії визначає філософська логіка.

### §3

Право взагалі *позитивне* а) за *формою* своєї чинності в певній державі,— і цей авторитет закону — це принцип пізнання самого права,— *позитивне правознавство*, б) за *змістом*, через який це право набуває позитивного елементу, α) через особливий *національний характер* народу, стадію його *історичного* розвитку і через взаємодію усіх відносин, що належать до *природної необхідності*, β) через необхідність у певній системі законодавчого права *застосування* загального поняття щодо окремих, *зовнішніх* властивостей предметів і подій — таке застосування вже не спекулятивний спосіб мислення й розвитку понять, а стосується глуду, γ) через необхідні в реальності для *прийняття рішення останні* визначення.

Якщо позитивному праву й законам протистоять почуття серця, прихильності або сваволі, то принаймні такі авторитети визнаватиме не філософія. Насильство й тиранія можуть бути елементами позитивного права, але вони для нього випадкові й суперечать його природі. Нижче (§ 211 — 214) буде розглянуто, в чому полягає позитивність права. А тут наводяться лише самоочевидні умови для окреслення меж філософського права, отож можна оминати певне уявлення або навіть вимогу про систематичне розширення цих меж, що нібито призводить до розвитку позитивного зводу законів, тобто саме такого зводу, потреба в якому виникає у держави. Було би

великим непорозумінням, якби розбіжності між природним або філософським правом і позитивним правом представляли як протилежності, що заперечують одна одну, дана відмінність більше нагадує відношення між інститутами й пандектами<sup>6</sup>. Враховуючи історичні елементи в позитивному праві, про що йшлося вище, першим поєднав дійсний історичний аспект із справді філософською основою *Монтеск'є*<sup>7</sup>, — він пропонував розглядати законодавство взагалі й його особливі правила зокрема не ізольовано й абстрактно, а, в найуперед, як фактор, пов'язаний із певною єдністю, в сукупності з усіма іншими правилами, що визначають характер нації й епохи, у такому зв'язку законодавство набуває свого істинного значення, а разом і виправдання. Спостереження за поступом і розвитком у часі правових визначень — це *чисто історичне* завдання, так само як і вивчення їхнього впливу на думку, що проявляється порівняно з існуючими правовими відносинами. Ці завдання в своїй сфері почесні й достойні, але вони стоять поза відносинами філософського аналізу, тож важливо не плутати розвиток з історичних причин і розвиток з поняття; історичне пояснення й виправдання не повинні поширюватись на значення виправдання, *дійсного в собі й для себе*. Ця різниця надзвичайно важлива, враховуючи її, можна багато чого пояснити. Правове визначення може видаватись за певних умов цілком *обґрунтованим* і *послідовним* для наявних правових інститутів, усе ж будучи в собі й для себе неправовим і нерозумним. Такою постає і сила-силенна визначень римського приватного права, що випливають із таких інститутів, як римська батьківська влада або римський шлюб. Проте навіть у тих правових визначеннях, що мають справді правовий і розумний характер, надзвичайно складно виявити, що ж розвинулося, дійсно, лише через поняття; зовсім інша справа — відтворити їхній історичний перебіг — обставини, випадки, потреби та випадковості становлення. Такий показ і (прагматичне) пізнання близьких або віддалених причин часто називають *поясненням*, або ще радше *осягненням*, і гадають, що такий показ історичного дасть усе або ж принаймні головне для *розуміння* закону чи то правового інституту, тоді як набагато важливіший аспект — поняття предмета — зовсім не заторкується. Часто також говорять про римські або германські *правові поняття*, про те, як вони визначені в тому чи тому зводі законів, тоді як у цих випадках

<sup>6</sup> Пандекти — зводи законів у римському праві. (Прим. перекл.)

<sup>7</sup> Шарль Луї Монтеск'є (1689 — 1755) — філософ, правознавець, один із ранніх французьких просвітителів. (Прим. перекл.)

ідеться про *правові визначення*, пояснення міркувань, основи, законів і т.п. Зневага до цієї різниці призводить до зміщення перспективи, питання дійсного виправдання замінюється виправданням через обставини, наслідками передумов, що сюди ніяк не пасують, взагалі відносно ставиться тоді на місце абсолютного, зовнішній прояв — на місце природи речей. Коли історичне виправдання плутає зовнішнє виникнення з виникненням із поняття, тоді несвідомо стверджується протилежне тому, яким, власне, був намір. Тож якщо поява певного інституту за якихось умов виглядає цілком виправданою й необхідною і, таким чином, стає дійсною відповіддю на вимогу історичної ситуації, то звідси впливає якраз протилежне, якщо йдеться про загальне виправдання предмета, а саме, коли такі умови вже не існують, то інститут втрачає тоді глузд і *право*. Так, наприклад, якщо для виправдання існування *монастирів* указують на їхні заслуги в освоєнні земель, заселенні пустельних місцевостей і в підтримці вченості через викладання й переписування книжок і т.п., і ці заслуги розглядають як причину й умову їхнього подальшого існування, тоді з наведеного скоріше впливає, що монастирі в інших умовах поставали цілком зайвими й недоцільними. Оскільки історичне значення, історичний показ і пояснення розвитку та філософський погляд на розвиток і поняття явища належать до різних сфер, вони займають байдужу позицію один щодо одного. Оскільки в науці вони не завжди займають таку спокійну позицію, то я маю додати ще дещо щодо їхнього взаємостикання; подальші зауваження запозичено з підручника *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* [1799] пана *Густава Гуго*<sup>8</sup>, таким чином ми матимемо додаткові роз'яснення даної відмінності. Пан Гуго пише (5 вид., § 53), що «Ціцерон хвалить Дванадцять таблиць<sup>9</sup>, при цьому маючи на увазі філософів», «філософ Фаворін (*Favorinus*)<sup>10</sup> ставився до них так, як пізніше ряд великих філософів ставились до позитивного права». Пан Гуго сам дає раз і назавжди готову відповідь на такий принциповий підхід: «...оскільки Фаворін *так само мало розумів* Дванадцять таблиць, як оті філософи — позитивне право». Що ж стосується настанови філософові Фаворіну

<sup>8</sup> Густав Ріттер фон Гуго (1764 — 1844) — німецький правознавець, засновник історичної школи правознавства. (Прим. перекл.)

<sup>9</sup> Дванадцять таблиць — пам'ятка римського права; ці закони були прийняті в середині V ст. до н. е. (Прим. перекл.)

<sup>10</sup> Фаворін Арелатський (пер. Пол. II ст.) — філософ, ритор, автор енциклопедичних творів грецькою мовою. (Прим. перекл.)

від ученого-правника Секста Цецілія (Sextus Caecilius)<sup>11</sup> у Гелія (Gelius)<sup>12</sup>, *Noctes Atticae*, XX, I, то йдеться насамперед про досі існуючий істинний принцип виправдання того, що за своїм змістом лише позитивне. — «Ти добре знаєш,— каже Цецілій,— що вигідний і благодійний закон, аби залишитися чинним, мусить увесь час перетворюватись і змінюватись відповідно до характеру епохи й способів державного управління, а так само відповідно до вимог і обставин доби й тих вад, які мають бути виправленими, адже подібно до змін на небесах і морях змінюються й обставини часу. Здавалось би, щб було благодійнішим, аніж законодавча пропозиція Столоніса, щб було кориснішим за постанову Воконія, щб вважали необхіднішим, ніж закон Ліцінія? І що ж: усі вони відійшли в тінь і поринули в забуття, потому як держава досягла надзвичайного добробуту»<sup>13</sup>. Ці закони позитивні настільки, наскільки вони мають значення й користь за певних *обставин*, і тому мають взагалі тільки історичне значення,— саме тому їхня природа минуша. Мудрість законодавців і урядів полягає в тому, що вони зробили за даних обставин і що в даний час запровадили. Їхні дії постають предметом у собі й повинні оцінюватись історією, а оцінка історії буде тим вищою, чим більше згаданий предмет спирається на філософські основи. Що ж до подальших виправдань Дванадцяти таблиць від звинувачень Фаворіна, то в зв'язку з цим я хочу навести ще один приклад. Тут *Цецілій* вдається до невмирущого ошуканського методу розумування, а саме: обґрунтовує *погану справу*, наводячи *добру причину* й тому вважає її виправданою. Пояснюючи жакхливий закон, що надавав кредиторіві право за недотримання терміну угоди вбивати боржника або продавати його в рабство, а якщо ж кредиторів було багато, то — *відрізати від нього шматки й у такий спосіб ділити його між собою, а якщо ж хто відрізав забагато чи замало, то з цього не мало поставати жодних юридичних збитків* (параграф, який би з удачністю прийняв на озброєння шекспірівський Шейлок із «Венеційського купця»),— Цецілій на користь цього закону наводить таку вагому причину: вірність і довіра гарантовані таким жакхливим законом настільки, що до його застосування ніколи справа не дійде. Він зовсім не думає про те, що якраз таке правило знищує будь-яку спробу гарантувати вірність і довіру і

<sup>11</sup> Секст Цецілій Африкан (II ст.) — римський правознавець. (Прим. перекл.)

<sup>12</sup> Авл Гелій (II ст.) — римський автор. (Прим. перекл.)

<sup>13</sup> Уривок з праці Гелія «Аттичні ночі» Гегель наводить латинською мовою. (Прим. перекл.)

що він сам якраз наводить далі приклад, що закон про лжесвідчення не дав очікуваної дії через надмірне покарання. Але важко сказати, що має на увазі пан Гуго, стверджуючи, що Фаворін не розумів цього закону, адже кожен школяр спроможний його зрозуміти, а найкраще зрозумів би такий вигідний для себе параграф уже згаданий Шейлок. Слово «розуміти» пан Гуго сприймає як спосіб міркування, який вбачає в такому законі лише *вагому причину* й на цьому заспокоюється. Інше нерозуміння, яке Цецілій виявляє у Фаворіна, може бути без сорому визнане філософом, а саме нерозуміння, що за законом, аби доставити хворого свідка до суду, йому треба надати *iumentum*, а не *arcera*, що означає: не тільки «коня», але також «візка» або «воза». Цецілій міг би вивести з цієї постанови ще один доказ первинності й точності давніх законів, указуючи на те, що ними враховувалися навіть такі речі, як доставлення до суду хворого свідка, при цьому розрізнялися не лише спосіб доставлення на коні чи на возі, але навіть види возів — критий і м'який або не такий зручний, як роз'яснює сам Цецілій. Таким чином, перед нами постає вибір між суворістю закону про неспроможних боржників і малозначущістю останніх згаданих визначень, але заявити про малозначущість таких речей, а тим паче їхніх учених тлумачень означало б завдати тяжкої образи цій або іншій подібній ученості.

У згаданому підручнику, де пан Гуго веде мову про розумність римського права, я спіткнувся на такому: після того як у розділі, присвяченому *періоду від становлення держави до складання Двадцяти таблиць*, § 38 і § 39, він каже, «що римляни мали багато потреб і були змушені працювати, використовуючи запряжних і в'ючних тварин, які зустрічаються і в нас, що пагорби чергувалися з долинами, що місто було розташоване на пагорбі і т.п.», — дані, що, напевне, були призначені для втілення вказівки *Монтеск'є*, але в яких навряд чи можна виявити його дух, — щоправда, після всього цього він у § 40 говорить, «що *правовий стан* того часу був ще надто далекий від того, аби вдовольнити *найвищі вимоги розуму*» (цілком вірно: римське сімейне право, рабство і т.п. не задовольняють навіть найменших вимог розуму, однак, переходячи до наступних епох, пан Гуго забуває вказати, в яку саме епоху римське право задовольняло і чи *задовольняло* воно будь-коли, взагалі, *найвищі вимоги розуму*. Про класиків юриспруденції в епоху *найвищого розвитку права як науки*, в § 289 він, говорить таке: «...давно вже звернули увагу на те, що класики юриспруденції мали філософську освіту», але «мало кому відомо (завдяки численним виданням

підручника пана Гуго про це тепер знає багато хто), що немає авторів, які би за чіткістю умовиводів з певних принципів настільки б заслуговували бути *поставленими в один ряд* з математиками, а за яскравою манерою розвитку понять — з творцями новітньої метафізики, як римські правники; останнє доводить той *вражаючий факт*, що ні в кого ми не зустрічаємо стільки трихотомій, як у класиків юриспруденції і в *Канта*». Ця, розхвалена Ляйбніцом, послідовність становить, безперечно, суттєву властивість як правознавства, так і математики й, узагалі, кожної абстрактної науки, але з задоволенням вимог розуму та з філософією ця абстрактна наука не має нічого спільного. До того ж *непослідовність* римських правознавців і преторів варто розглядати як одне з найбільших достоїнств, яке давало їм змогу відступати від несправедливих і огидних інститутів; вони були змушені вигадувати *callide*, порожні словесні відмінності (називати, наприклад, *bonorum possessio* те, що, по суті, також було спадком) і навіть недолугі виверти (а недолугість — це також непослідовність), щоб, таким чином, дотримуватись літери Дванадцяти таблиць, наприклад, через *fictio*, що *filia* — це *filius* (*Heneccius, Antiquitatum Romanarum... liber II, tit. II, § 24*)<sup>14</sup>. Але вже просто смішно, що класики римського правознавства порівнюються з Кантом, бо в них зустрічається декілька трихотомічних поділів, особливо в зв'язку з прикладами, наведеними у прим. 5, і, що щось подібне називається розвитком поняття.

#### § 4

Підгрунтя права — це загалом *духовне*, а його найближче місце й висхідна точка — це *воля*, яка *вільна*; тим-то її субстанцію й визначення становить свобода; система права — це царство здійсненої свободи, світ духа, породжений ним самим, мовби другою натурою.

*Додаток.* Свободу волі найкраще пояснити вказівкою на фізичну природу. Адже свобода — це таке саме визначення волі, як вага — основне визначення тіла. Коли кажуть: певна матерія має вагу, можна припустити, що цей предикат випадковий, та насправді це не так, адже в матерії немає нічого невагомого, точніше, вона сама — вага. Вага витворює тіло і є тілом. Те саме чинне як на свободу та волю, адже свобода — це воля. Воля без свободи — це порожнє місце, так само, як і свобода дійсна лише як воля, як суб'єкт. Що ж до зв'язку між мисленням і волею, то тут можна зауважити таке.

<sup>14</sup> *Лат.*: фальшива фікція, що донька є сином (у справах про спадок). (*Прим. перекл.*)

Дух — це мислення взагалі, і людина відрізняється від тварини саме мисленням. Проте не варто уявляти собі, що людина, з одного боку, мисляча, а з другого — волюча, що вона має в одній кишені мислення, а в другій — волю, бо це було б порожнім уявленням. Відмінність між мисленням і волею — це тільки відмінність між теоретичним і практичним відношенням, але це не дві властивості, воля — це особливий спосіб мислення: мислення, що переводить себе в буття, як потяг надати собі буття. Цю відмінність між мисленням і буттям можна висловити таким чином. Мислячи предмет, я перетворюю його в думку і позбавляю всього чуттєвого: я перетворюю його в щось суттєво й безпосередньо моє, адже лише в мисленні я у себе, лише розуміння — це проникнення в предмет, що більше не протистоїть мені: я позбавив його своєрідності, яку він мав для себе і завдяки якій протистояв мені. Як Адам кидав Єві: ти плоть від плоті моєї і кість від костей моїх, так дух говорить: це дух від мого духа, і чуже зникає. Всяке уявлення — це узагальнення, а воно належить мисленню. Узагальнити будь-що означає осмислити його. Я — це мислення й, водночас, загальне. Коли я кажу Я, то відкидаю в ньому будь-яку особливість, характер, природні властивості, знання, вік. Я — це щось цілком порожнє, точка, воно просте, але у своїй простоті — чинне. Переді мною строката картина світу, я протистою йому і в цьому моєму ставленні до нього знищую протилежність межі мною й ним, роблю цей зміст моїм. Я перебуває в світі у себе, коли Я знає світ і ще більше, коли воно зрозуміло світ. Таким є теоретичне відношення. На протигагу цьому, практичне відношення починає з мислення, з самого Я і виглядає від самого початку як протилежне, тому що воно від самого початку встановлює розподіл. Як практична й дієва людина, тобто така, яка чинить певні дії, я визначаю себе, а визначати себе і означає встановлювати відмінність. Але ці відмінності, які я встановлюю, також мої, визначення належать мені. Навіть якщо я випускаю ці визначення й відмінності, тобто переносу їх у так званий зовнішній світ, вони все ж залишаються моїми: вони — це те, що я створив, зробив, вони мають на собі слід мого духа. Якщо в цьому полягає відмінність між теоретичним і практичним підходами, то тепер варто вказати на зв'язок між ними. Теоретичне, по суті, міститься в практичному, їх неможливо уявити роз'єднаними, адже неможливо володіти волею без інтелекту. І навпаки, воля містить у собі теоретичне; воля визначає себе, це визначення є, передусім, внутрішнім: те, що я хочу, я уявляю собі, воно для мене предмет. Тварина діє, керована інстинк-

том, спонукана внутрішнім почуттям, і, в такий спосіб, так само поводитись практично, але не володіє волею, оскільки не уявляє собі того, що бажає. Так само неможливо практично поводитись чи мислити без волі, адже мислячи ми діємо. Зміст мисленого, щоправда, набуває форми суцього, але це суще певною мірою опосередковане, визначене нашою діяльністю. Отже, ці відмінності неподільні: вони є одне й те саме, і в кожній діяльності наявні обидва моменти — як мислення, так і воління. (*Кінець додатку.*)

Щодо свободи волі, то треба нагадати про колишній спосіб пізнання. За передумову обирали *уявлення* про волю й намагались вивести з нього й сформулювати дефініцію волі; потім за методом тодішньої емпіричної психології з різноманітних відчуттів і явищ буденної свідомості, таких як каюття, провинна тощо, які, як передбачалось, можуть бути *поясненими* лише виходячи зі *свободи* волі, вводився так званий доказ того, що воля вільна. Але ще зручніше просто вважати, що свобода *дана* як *факт* свідомості і що в неї треба *вірити*. Те, що воля вільна, і що таке воля й свобода — дедукцію цього, як уже було вказано (§ 2), можна дати тільки в зв'язку з цілим. Основні риси цієї передумови, які полягають у тому, що дух — це найперше *інтелігентність*, і що визначення, за допомогою яких він рухається вперед — від *почуття* через *уявлення* до *мислення*, — це шлях творення себе як *волі*, яка в якості практичного духа взагалі — найближча істина інтелекта, — ці основні риси я виклав у моїй «Енциклопедії філософських наук» (Гайдельберг, 1817 р.) у § 363 — 399 і сподіваюсь, що колись мені випаде нагода розвинути ці думки. Тим більше, що я відчуваю потребу зробити таким чином, як я сподіваюся, внесок у ґрунтовніше пізнання природи духа, адже, як я зауважував, важко відшукати філософську науку, яка б перебувала в такому жалюгідному стані й була б настільки занедбана, як *вчення про дух*, яке звичайно називають психологією. Стосовно наведених у цьому й наступних параграфах вступу моментів поняття волі, які постають результатом згаданої передумови, можна, зрештою, для полегшення уяви послатися на самосвідомість кожної людини. Кожен виявить у собі, найперше, спроможність абстрагуватись від будь-чого, що є, а так само здатність визначати самого себе, вбирати в себе через себе будь-який зміст і знаходити в своїй самосвідомості приклади для подальших визначень.

## § 5

Воля містить у собі  $\alpha$ ) елемент *чистої невизначеності* або чистої рефлексії Я в собі, в якій розчинене будь-яке обмеження, будь-який зміст, безпосередньо даний і визначений природою, потребами, хіттю й потягом або будь-чим іншим; це безмежна нескінченність *абсолютної абстракції* або *загальності*, чисте мислення самого себе.

Ті, що розглядають мислення як особливу, своерідну *властивість*, відокремлену від волі як також своерідної *властивості*, й навіть ставлять мислення нижче волі, особливо доброї волі, відразу ж виявляють, що нічого не знають про природу волі; це зауваження нам іще часто доведеться робити, коли заходитиме мова про даний предмет. Якщо одна визначена тут *сторона* волі,— оця абсолютна *можливість абстрагуватись* від будь-якого визначення, в якому я знаходжу себе, або яке закладене мною в мене, втеча від будь-якого змісту як обмеження,— якщо одна ця сторона — те, до чого воля визначає себе як до свободи, або щό уява фіксує для себе як свободу, то це свобода *негативна*, або свобода глузду. Це свобода порожнечі, яка, піднесена до своєї дійсної подоби й пристрасті, водночас залишається тільки теоретичною, і в релігійній сфері набуває фанатизму індуського чистого споглядання, а повертаючись до дійсності, стає як в області політики, так і в області релігії фанатизмом руйнування всього існуючого суспільного ладу й усуненням усіх запідозрених у прихильності до порядку, а також знищенням усякої організації, що намагається утвердитися знову. Тільки руйнуючи, ця негативна воля відчуває своє існування; щоправда, вона вважає, що прагне до певного позитивного стану, наприклад, до загальної рівності або до загального релігійного життя, та насправді вона не бажає позитивної дійсності цього стану, бо така дійсність тут же встановить певний порядок, певне відособлення як установ, так і індивідів, а якраз саме знищення цього відособлення й об'єктивної визначеності породжує самосвідомість цієї негативної свободи. Отож те, до чого вона, як їй здається, прагне, вже для себе може бути абстрактним уявленням, а його здійснення — лише фурією руйнації.

*Додаток.* У цьому елементі волі міститься можливість звільнення мене мною від усього, відмови від усіх цілей, абстрагування від усього. Тільки людина може відмовитись від усього, навіть від свого життя: може вчинити самогубство. Тварина цього не може; вона завжди залишається тільки негативною, залишається в чужому йї

визначенні, до якого лише звикає. Людина — це чисте мислення самої себе, і, тільки мислячи, людина становить ту силу, ту здатність надати собі загальності, тобто загасити будь-яку особливість, будь-яку визначеність. Ця негативна свобода, або свобода глузду, — однобока, проте в цій однобокості завжди міститься суттєве визначення, тому її не варто відкидати, але вада глузду полягає в тому, що він підносить однобоке визначення в рангу єдиного й найвищого. Ця форма свободи часто подибується в історії. В індусів, наприклад, найвищим вважається лише перебування в знанні своєї просто тождності з собою, в цьому порожньому просторі своєї внутрішньої глибини, що нагадує безбарвне світло при чистому спогляданні, й відмова від будь-якої життєвої діяльності, будь-якої мети, будь-якого уявлення. Таким чином людина стає *брахманом*<sup>15</sup>; між скінченною людиною і брахманом більше немає різниці: будь-яка відмінність зникла в цій загальності. Конкретніше ця форма проявляється в діяльному фанатизмі в області як політичного, так і релігійного життя. Сюди належить, наприклад, період терору під час Французької революції, коли знищено будь-яку відмінність талантів, будь-який авторитет. То був час здригання, потрясіння, непримиренності до всього особливого, адже фанатизм прагне до абстрактного, а не до розчленування: якщо десь проглядають відмінності, він вважає це несумісним зі своєю невизначеністю й усуває їх. Саме тому в періоди революцій народ знову руйнував інститути, які сам постволював, адже будь-який інститут несумісний із абстрактною самосвідомістю рівності.

## § 6

β) Я — це так само перехід від позбавленої відмінностей невизначеності до *розрізнення*, *визначення* й *встановлення* визначеності змісту або предмета. Цей зміст з'являється пізніше через природу або виводиться з поняття духу. Шляхом такого встановлення самого себе як *визначеного Я* вступає в буття взагалі; це абсолютний момент скінченності або *відособлення Я*.

Цей другий момент визначення, так само як і перший, — це *негативність*, зняття першості, а саме, зняття першої негативності.

<sup>15</sup> Брахман — др. інд. *bráhman*, *n.*, також *brahmán*, *m.*, основний термін індуїзму.

Одне із значень слова «брахман» — вища об'єктивна реальність, абсолют, в якому все виникає, існує і припиняє своє існування. Брахман непіддатний словесному опису й часто характеризується негативно рядом заперечних визначень або поєднанням протилежних ознак. Брахмани — також вища релігійна каста в Індії. (Прим. перекл.)

Подібно до особливого, що міститься в загальному, другий момент уже міститься в першому і слугує лише *встановленню* того, що перший уже є *в собі*; перший момент як перше для себе — не істинна нескінченність, ані *конкретна* загальність, поняття, а лише щось *визначене*, однобоке, тому що він абстракція від будь-якої визначеності, і те, що в якості абстрактного він має бути однобоким, якраз і є його визначеністю, недостатністю й скінченністю. Розрізнення й визначення обох названих моментів ми знаходимо в філософії Фіхте, а також у Канта та ін., проте Я в філософії Фіхте — ми зупинимось тільки на ньому — у необмеженій формі (див. перший постулат «Наукознавства» Фіхте) розглядається цілком як *позитивне* (воно становить, таким чином, загальність і тотожність глуду), тож це абстрактне Я істинне *для себе*, і тому далі (в другому постулаті) до нього *приєднується обмежене* — *негативне* взагалі або як задана зовнішня межа, або як власна діяльність Я. Осягнення іманентної *негативності*, загальної або тотожної як Я, було наступним кроком, який мала зробити спекулятивна філософія, — потреба, про яку не підозрюють ті, хто не розуміє *дуалізму нескінченності й скінченності* навіть в іманентності й абстракції, як це робить Фіхте.

*Додаток.* Цей другий момент постає як протилежний до першого; його треба розуміти в загальному вигляді: він належить свободі, але не складає всієї свободи. Я переходить тут від позбавленої розбіжностей невизначеності до розрізнення, до встановлення визначеності як певного змісту й предмета. Я не просто воліє, а воліє *дещо*. Воля, що, — як ми роз'яснили в попередньому параграфі, — воліє тільки абстрактно загальне — *нічого* не воліє і тому не є волею. Особливе, чого воліє воля, це обмеження, заперечення. Таким чином, відособлення — це те, що, як правило, називають скінченністю. Рефлексія, звичайно, вважає перший момент, тобто невизначене, абсолютним і найвищим, тоді як обмежене — лише запереченням цієї невизначеності. Проте оця невизначеність сама — лише заперечення стосовно визначеного, стосовно скінченності: Я — це та самотність і абсолютне заперечення. Отже, невизначена воля — така ж однобока, як і воля, що перебуває тільки у визначеності.

## § 7

γ) Воля — це єдність цих обох моментів, рефлексована *в себе* й, таким чином, це повернена до загальності *особливість, одиничність, самовизначення* Я, яке полягає в тому, що визначає себе, водночас, і як заперечення самого себе, а саме, як *визначене, обмежене* і як таке, що за-

лишається в собі, в своїй *тотожності* з собою й у загальності й замикається у визначенні з самим собою. Я визначає себе, оскільки воно становить співвідношення негативності з самим собою; в якості *співвідношення з собою* воно байдуже до цієї визначеності, знає її як свою й *ідеальну*, як просту *можливість*, з якою воно не пов'язане і в якій воно є лише тому, що визначає в ній себе. Це і є свобода волі, що складає її поняття, або субстанційність, її вагу, так само як вага складає субстанційність тіла.

Кожне самоусвідомлення знає себе як загальне, як можливість абстрагуватися від усього визначеного, як особливе з визначеним предметом, змістом, певною метою. Проте ці обидва моменти — тільки абстракції; конкретне й істинне (а все істинне конкретне) і є загальним, протилежністю якого виступає особливе, що шляхом рефлексії в себе прирівняне до загального. Ця єдність є *одиночністю* ([рукопис:] краще — суб'єктивністю), але не в своїй безпосередності як одиниця, як одиночність в уявленні, а за своїм поняттям «Енциклопедія філософських наук» § 112 — 114) або, інакше кажучи, ця одиночність, по суті, не що інше, як саме поняття. Два перших моменти — що воля може від усього абстрагуватися і що вона *також* і визначена — собою або чимось іншим — легко припустити й осмислити, оскільки для себе вони моменти неістинні, моменти глузду, але третій момент — істинний і спекулятивний (а все істинне, оскільки воно осмислюється через поняття, може мислитись лише спекулятивно) — це те, в що глузд, який завжди називає поняття незрозумілим, відмовляється заглиблюватись. Доказ і найперше роз'яснення цього найглибшого в спекуляції — нескінченності як негативності, що співвідноситься сама з собою, цього останнього джерела будь-якої діяльності, життя й свідомості, належить до сфери *логіки*, як суто спекулятивної філософії. Тут можна зауважити лише таке: коли кажуть: воля загальна, воля визначає себе,— то цим уже виражають те, що воля — це суб'єкт або субстрат, який можна припустити, але вона не буває чимось готовим і загальним до свого визначення, до зняття й ідеалізації цього визначення, а тільки воля, як і діяльність, що опосередковує себе в собі, і повернення до себе.

*Додаток.* Те, що ми, власне, називаємо волею, містить у собі обидва вищезгадані моменти. Я як таке — це, насамперед, чиста діяльність, загальне, що перебуває в себе; але це загальне визначає себе, оскільки воно вже не перебуває в себе, а означає себе як інше і перестає бути загальним. Третій момент полягає в тому, що Я в цьому обмеженні, в цьому іншому, перебуває в самого себе, що, визна-

чаючи себе, Я все ж залишається в себе і не перестає утримувати загальне. Це і є конкретним поняттям свободи, тоді як обидва попередні моменти виявилися цілком абстрактними й однобокими. Цією свободою ми наділені вже у формі почуттів, наприклад у дружбі й коханні. Тут ми не однобокі в собі, а охоче обмежуємо себе відносно іншої особи, але знаємо себе в цьому обмеженні самими собою. Визначаючи, людина не повинна почуватися тим, що визначається; тільки розглядаючи інше як інше, вона віднайде відчуття себе. Отже, свобода не полягає ні в невизначеності, ні у визначеності, вона — і те і те. Воля, яка обмежується лише Таким, притаманна впертій людині, якій видається, що вона невільна, якщо не має цієї волі. Але воля не пов'язана з чимось обмеженим, а повинна йти далі, адже природу волі не становлять оця однобокості і зв'язаність; свобода полягає в тому, щоб хотіти визначене, але в цій визначеності бути в собі й знову повертатись у загальне.

## § 8

Подальше визначення відособлення ( $\beta$  § 6) становить відмінність форм волі: а) оскільки визначеність — це *формальна* протилежність між *суб'єктивним* і *об'єктивним* як зовнішнім, безпосереднім існуванням, це *формальна* воля як самосвідомість, яка виявляє зовнішній світ, і одиничність, що повертається у цій визначеності в себе, вона — процес, завдяки якому *суб'єктивна* мета через опосередкування діяльності й певного засобу *переводиться в об'єктивність*. У дусі, яким він є в собі й для себе, визначеність якого — це просто своє й істинне («Енциклопедія філософських наук», § 363), відношення свідомості формує лише *одну зі сторін* прояву волі, яка вже тут не має для себе значення.

*Додаток.* Розгляд визначеності волі — це справа глузду і то насамперед не спекулятивна. Воля взагалі визначена не тільки як зміст, але й як форма. Визначеність за формою — це мета й здійснення мети: мета постає спершу лише якоюсь часткою мого внутрішнього, *суб'єктивного*, але ця мета має стати також і *об'єктивною*, позбутися свого недоліку, перестати бути лише суб'єктивною. Тут може виникнути запитання про причину цього недоліку. Якщо те, що має недолік, водночас не стоїть над своїм недоліком, то для нього недолік — не недолік. Для нас тварина — це щось недостатнє, для себе вона не така. Мета, оскільки вона ще тільки наша, — для нас недолік, адже свобода й воля для нас — це єдність суб'єктивного й об'єктивного. Отже, мета має бути визначена об'єктивно, і, таким чином, вона дістає не нове однобоке визначення, а тільки свою реалізацію.

## § 9

б) Оскільки ці визначення волі взагалі — її *власні* визначення, її рефлектоване в себе відособлення, то вони становлять *зміст*. Цей зміст як зміст волі для неї, згідно з наведеною в а) формою, — *мета*, частково внутрішня або суб'єктивна в уявляючому волінні, частково здійснена, досягнута через опосередкування діяльності, що переводить суб'єктивне в об'єктивність.

## § 10

Цей зміст, — або вирізнене визначення, волі, — насамперед, *безпосередній*. Отже, воля вільна тільки в *собі*, або *для нас*, або ж вона воля в *своєму понятті* взагалі. Тільки маючи предметом саму себе ([в рукописі:] [виступаючи] змістом і метою), воля *для себе* те, чим вона є в *собі*.

Згідно з цим визначенням, скінченність полягає в тому, що те, що є чимось у *собі* чи за своїм поняттям, є існуванням або проявом, відмінним від того, чим воно є *для себе*; так, наприклад, абстрактним зовнішнім положенням природи є в *собі* простір, а *для себе* — час. Тут варто зробити дві зауваги: по-перше, оскільки істинна лише ідея, то, якщо ми беремо предмет (або визначення) тільки таким, яким він є в *собі* або в понятті, ми ще не маємо його в істині, через те що будь-що, як ото воно є в *понятті* й у *собі*, також і існує, а існування — це власний образ предмета (як, наприклад, вище — простір); наявна в скінченному відмінність у собі буття й для себе буття складає водночас лише її *наявне буття*, або *прояв* (безпосередній приклад стосовно цього ми наведемо нижче, коли розглядатимемо природну волю, а потім формальне право і т. ін.). Глузд зупиняється на *бутті в собі* й називає свободу через буття в собі *властивістю*, тоді як вона — це тільки *можливість*. Але він розглядає це визначення як абсолютне й вічне і вважає його відношення до того, що воно воліє, загалом до його реальності, тільки *застосуванням* до даного матеріалу, що не належить до суті свободи; тож він має справу лише з абстракцією свободи, а не з її ідеєю та істиною.

*Додаток.* Воля, що є волею тільки за своїм поняттям, вільна в собі, але водночас і невольна, адже насправді вільною вона була б тільки як істинно визначений зміст, тоді вона вільна для себе, її предмет — це свобода, вона сама свобода. Те, що є тільки за своїм поняттям, тільки в собі, лише безпосереднє, лише природне. Це відомо нам також із області уявлень. Дитина — людина в *собі*, має

розум тільки *в собі*, є можливістю розуму і свободи, й, таким чином, вільна лише за поняттям. Те, що є тільки в собі, не пробуває в своїй дійсності. Людина, розумна *в собі*, повинна творенням самої себе вийти за свої межі, але водночас досягти заглиблення в себе, щоб стати розумним і *для себе*.

## § 11

Спочатку вільна тільки *в собі* воля — це *безпосередня*, або *природна* воля. Визначення відмінності, що її встановлює у волі поняття, яке визначає само себе, проявляються в безпосередній волі як *безпосередньо* наявний зміст: це *потяги, різновиди хімі, схильності*, завдяки яким воля знаходить себе визначеною від природи. Цей зміст разом з його розвинутими визначеннями спирається, щоправда, на розумність волі й, таким чином, розумний в собі, але, відпущений у таку форму безпосередності, він ще не дане у формі розумності. Хоча *для мене* цей зміст і мій взагалі, проте форма розумності й згаданий зміст іще відмінні, тож воля є *скінченна в собі* воля.

Емпірична психологія повідомляє й описує ці потяги й схильності, а також потреби, які на них спираються, так, як вона їх бачить або ж гадає, що бачить, через досвід і намагається звичайним способом класифікувати цей даний матеріал. Про те, чим є *об'єктивне* цих потягів і яке воно в своїй істині без тієї форми нерозумності, в якій воно є потягом і який воно має водночас образ у своєму існуванні,— про все це йтиме мова нижче.

*Додаток.* Потяги, різновиди хімі, схильності має й тварина, але тварина позбавлена волі і має підкорятися потягу, якщо ніщо зовнішнє її від цього не утримує. Однак людина, як щось цілком невизначене, стоїть над потягами й може визначати й установлювати їх як свої. Потяг міститься в природі, але те, що я розміщую його в цьому Я, залежить від моєї волі, яка, отже, не може посилатись на те, що потяг міститься в природі.

## § 12

Система цього змісту, в тому вигляді, в якому він безпосередньо *виявляється* у волі, існує лише як множинність різноманітних потягів, кожен з яких поряд з іншими *взагалі* мій і водночас загальний і невизначений, що його задовольнити можна різноманітними предметами й способами. Завдяки тому, що воля в цій подвійній невизначеності надає собі форму *одиночності* (§ 7), вона стає вирішальною, і тільки як вирішальна воля взагалі, вона — дійсно воля.

Поряд з висловом *вирішити* щось, тобто покінчити з невизначеністю, в якій як один, так й інший зміст можливий, в нашій мові існує також вислів на щось *наважитися*, оскільки сама невизначеність волі як нейтральної, але нескінченно заплідненої, як первинного зародка будь-якого буття, містить у собі визначення й цілі й породжує їх тільки з себе.

### § 13

Через прийняття рішення воля визначає себе як волю певного індивіда і як таку, що відрізняє себе зовні від іншого. Проте, окрім цієї *скінченності* як свідомості (§ 8), безпосередня воля через відмінність між її формою і її змістом (§ 11) *формальна*, їй належить тільки *абстрактне рішення* як таке, і зміст — це ще не зміст, ані витвір її свободи.

Інтелект як *мисляче* залишається предметом і змістом *загального*, він сам виступає як загальна діяльність. У волі загальне має водночас суттєво значення мого як *одиночності*, а в безпосередній, тобто формальній волі як абстрактної, ще не заповненої її вільною загальністю *одиночності*. Тому в волі й починається *власне скінченність* інтелекту, і тільки завдяки тому, що воля знову підноситься до мислення й надає своїм цілям іманентної нескінченності, вона усуває відмінність між формою й змістом і робить себе об'єктивною, нескінченною волею. Тому мало розуміють у природі мислення й воління ті, хто вважає, що в волі взагалі людина безмежна, тоді як у мисленні вона (або навіть її розум) обмежена. Оскільки мислення й воління до того ж відмінні одне від одного, то істинне є якраз протилежне, і мислячий розум як воля й полягає в тому, що наважується стати *скінченим*.

*Додаток.* Воля, яка нічого не вирішує, це воля несправжня; безхарактерна людина ніколи не приходить до рішення. Причина вагання може полягати і в ніжності душі, яка знає, що у визначенні вона вступає в область скінченного, виставляє собі межу й відмовляється від нескінченності: проте вона не хоче відмовитись від тотальності, до якої прагне. Така душа мертва, хоч і бажає бути прекрасною. Хто хоче творити велике, каже Гете, повинен уміти обмежувати себе. Тільки завдяки рішенню людина вступає у дійсність, хоч би як тяжко їй доводилось, адже інертність не бажає виходити зі стану глибоких роздумів, у яких вона зберігає загальну можливість. Але можливість — це ще не дійсність. Ось чому впевнена в собі воля не втрачає себе у визначеному.

## § 14

Скінченна воля, як лише з боку форми рефлектуюче в собі та в себе *нескінченне Я* (§ 5), *стоїть над* змістом, різноманітними потягами, а так само й подальшими окремими видами їх здійснення й задоволення; водночас воно, як лише формально нескінченне, пов'язане з цим змістом як визначенням природи й своєї зовнішньої діяльності; проте, виступаючи невизначеним Я, воно не *пов'язане* тим чи тим змістом (§ 6 та 11). Цей зміст, таким чином, для рефлексії Я в собі тільки *можливий*, може або не може бути моїм, а Я — це *можливість* визначити себе відносно того чи того змісту — *вибирати* між тими чи тими зовнішніми для нього, з цього боку, визначеннями.

## § 15

Свобода волі за цим визначенням — це *сваволя*, в якій містяться такі два моменти: вільна, абстрагована від усього рефлексія й залежність від зовнішньо або внутрішньо наданих змісту й матерії. Оскільки такий зміст, необхідний *в собі* як мета, водночас визначений відносно цієї рефлексії як можливе, то *сваволя*, виступаючи в якості волі,— *випадковість*.

Найзвичайніше уявлення про свободу — це уявлення про *сваволю*; рефлексія зупиняється на півдорозі між волею, що визначається тільки природними потягами, та волею вільною в собі й для себе. Коли говорять, що взагалі свобода полягає в тому, *щоб робити все що завгодно*, то таке уявлення свідчить про цілковиту відсутність культури думки, яка не має й натяку розуміння того, що існують самі в собі й для себе вільна воля, право, моральність та ін. Рефлексія, *формальна* загальність і єдність самосвідомості — це *абстрактне* переконання волі в своїй свободі, але вона ще не становить її *істини*, бо не має саму себе за свій зміст і мету, і, отже, суб'єктивний бік — це щось інше, ніж предметний, тому зміст цього самовизначення й залишається тільки чимось скінченим. *Сваволя* — це не воля в її істині, а воля як *суперечність*. У часи панування *Вольфової*<sup>16</sup> метафізики, коли особливо гостро точилася суперечка про те, чи дійсно воля вільна, чи, можливо, знання про її сво-

<sup>16</sup> Крістіан барон фон Вольф (1679 — 1754) — німецький філософ, проф. у Марбурзі й Галле, автор численних підручників з філософії, які довгий час слугували основою для філософської освіти в Німеччині. Він формалізував філософію Ляйбніца, розглядаючи філософію як апіорний детермінізм умов можливості реального. (*Прим. перекл.*)

боду треба розглядати як ілюзію, фактично мова йшла про сваволю. *Детермінізм* справедливо протиставляв упевненості цього абстрактного визначення *зміст*, що як *виявлений* не міститься у цій упевненості й тому приходить до неї *ззовні*, хоча це ззовні і є потягом, уявленням, взагалі будь-яким чином так заповненою свідомістю, що зміст не виступає складовим елементом самовизначальної діяльності як такої. Отже, якщо тільки формальний елемент вільного самовизначення іманентний до сваволі, а інший елемент йому наданий, то сваволю, якщо вона виступає як воля, можна справді назвати ілюзією. У будь-якій рефлексивній філософії, наприклад у філософії *Канта*, а згодом у філософії *Фриза*, яка є цілковитим розрідженням філософії *Канта*, свобода є не що інше, як ця формальна самодіяльність.

*Додаток.* Маючи можливість визначити себе в тому чи тому напрямі, тобто маючи можливість вибору, я володію сваволею, яку, звичайно, називають свободою. Вибір, який я маю в своєму розпорядженні, полягає в загальності волі, в тому, що я можу зробити моїм те або те. Це моє, як особливий зміст, не відповідає мені, отже, воно відокремлене від мене і виступає лише можливістю бути моїм, так само як я є тільки можливістю зімкнутися з ним. Тому вибір залежить від визначеності Я й від визначеності певного змісту. Отже, воля через цей зміст не вільна, хоча формально вона має в собі нескінченність; їй не відповідає жоден із тих змістів, у жодному з них вона не знаходить власне себе. У сваволі міститься те, що зміст визначається моїм не завдяки природі моєї волі, а завдяки *випадковості*: отже, я також залежу від цього змісту — в цьому й полягає суперечність, що міститься в сваволі. Звичайна людина вважає себе вільною, якщо їй дозволено діяти свавільно, тимчасом як саме в сваволі криється причина несвободи. Якщо я хочу розумного, то я дію не як окремих індивід, а згідно з поняттям моральності взагалі: в моральному вчинку я надаю значущості не собі, а суті. Коли ж людина чинить щось негідне, тоді вона особливо проявляє свою відособленість. Розумне — це шлях, яким іде кожен, на якому ніхто не вирізняється. Коли великі митці завершують свій витвір, можна сказати: так, таким він має бути; інакше кажучи, відособленість митця цілком зникла, й у витворі мистецтва не проявляється жодна *манера*. Фідій не має своєї манери, сам образ живе й виступає наперед. Але чим гірший митець, тим чіткіше видно його самого, його відособленість і сваволю. Якщо, розглядаючи сваволю, зупинитись на тому, що людина може хотіти те чи те, то це дійсно його свобода; проте,

якщо твердо пам'ятати, що зміст — це даність, то людина визнається через нього й саме в цьому аспекті вже не вільна.

### § 16

Воля може відмовитися (§ 5) від того, що вибрала, через своє рішення (§ 14). Але через таку можливість, виходячи так само за межі будь-якого іншого змісту, що опиняється на тому ж місці, й продовжуючи це до *нескінченності*, воля не виходить за межі скінченності, адже будь-який зміст такого роду відмінний від форми, а отже, скінченний і протилежний визначеності; невизначеність, нерішучість або абстракція виявляється лише іншим, також однобоким моментом.

### § 17

Суперечність, що є сваволею (§ 15), проявляється як *діалектика* потягів і схильностей у тому, що вони заважають один одному, що вдоволення одного вимагає притлумлення іншого й пожертвування вдоволенням іншого тощо, а оскільки потяг — це лише простий напрям своєї визначеності, а отже, не має міри в самому собі, то таке визначення, що притлумлює або жертвує, стає випадковим рішенням сваволі незалежно від того, чи воно діє на основі розрахунку глузду: який потяг дасть більше задоволення, або спирається на інші міркування.

*Додаток.* Потяги й схильності — це, насамперед, зміст волі, і тільки рефлексія стоїть вище їх, але ці потяги самі стають рушійними силами, тіснять один одного, заважають один одному і геть усі вимагають задоволення. Якщо я відтісняю всі інші потяги, аби віддатися якомусь одному, то опиняюсь у руйнівній обмеженості, адже в такий спосіб відмовився від моєї загальності як системи всіх потягів. Так само малодієвим виявляється й просте притлумлення потягу, до чого звичайно вдається глузд, оскільки неможливо вказати міру такої вказівки, яка, як правило, завершується нудотою загальних фраз.

### § 18

У плані *оцінки* потягів діалектика проявляється в тому, що визначення безпосередньої волі як *іманентні*, а отже *позитивні*, по собі *добрі*; людина, таким чином, визнається *доброю від природи*. Оскільки ж ці визначення природні, то вони взагалі протилежні свободі й поняттю духа, і тому *негативні*, їх треба *усунути*, і природа *людини*, таким чином, визнається *злою*. З цієї перспективи рішення на користь того чи того твердження так само належить сваволі.

*Додаток.* Християнське вчення, за яким людина від природи зла, стоїть вище іншого вчення, яке визнає людину від природи доброю; з філософської точки зору християнське вчення слід розуміти таким чином. Людина як дух вільна істота, яка за своїм призначенням не повинна допускати, щоб її визначали природні імпульси. Тому людина в її безпосередньому й некультурному образі перебуває в стані, який їй не пасує і від якого вона має звільнитися. У цьому полягає сенс вчення про первородний гріх, без якого християнство не було б релігією свободи.

### § 19

Вимога *очищення потягів* містить у собі загальне уявлення, за яким вони звільняються від форми своєї безпосередньої природної визначеності й від суб'єктивності й випадковості і повертаються до своєї субстанційної суті. Істинне в цій невизначеній вимозі полягає в тому, що потяги повинні бути розумною системою волевизначення; таке їх розуміння, розвинуте з поняття, якраз і становить зміст науки про право.

Зміст цієї науки у всіх її окремих моментах, як от право, власність, мораль, сім'я, держава тощо, можна викласти в такій формі: людина від природи має *потяг* до права, як також *потяг* до власності, до моралі, *так само* *потяг* до статевого кохання, *потяг* до спілкування тощо. Якщо замість цієї форми емпіричної психології хочуть надати викладенню філософського характеру, то відповідно з тим, що, як ми зауважили вище, в новітній час вважалося — і ще досі вважається — філософією, це *не важко* здійснити: досить сказати, що людина віднаходить себе як *факт своєї свідомості*, що вона воліє права, власності, держави тощо. Пізніше виступає інша форма того ж таки змісту, яка тут постає у вигляді *потягу*, а саме, форма *обов'язків*.

### § 20

Рефлексія, скерована на *потяги*, в процесі уявлення, оцінки, порівнювання їх між собою, а потім і з їхніми засобами, наслідками й цілковитим їхнім задоволенням — *зі щастям*, вносить у цей матеріал *формальну загальність* і очищає його таким зовнішнім способом від його брутальності й варварства. У цім виявленні загальності мислення й полягає абсолютна цінність *культури* (пор. § 187).

*Додаток.* У найвищому щасті думка вже має владу над природною силою *потягу*, оскільки вона вже не задовольняється миттєвим щастям, а вимагає його повноти. Це настільки пов'язане з культу-

рою, наскільки й вона вимагає загального. У найвищому щасті містяться два моменти: по-перше, загальне, яке вище всіх окремостей; але оскільки зміст цього загального — це, знову ж таки, тільки загальна насолода, то тут знову виступає одиничне й особливе, а отже, скінченне й доводиться повертатись до потягу. Оскільки зміст щастя полягає в суб'єктивності й відчутті кожного, то ця загальна мета, в свою чергу, наділена частковим характером, і, отже, ще не має дійсної єдності змісту й форми.

## § 21

Але істина цієї формальної загальності, яка для себе невизначена й виявляє свою визначеність у цьому матеріалі, — це самовизначальна *загальність, воля, свобода*. Маючи загальність, саму себе, як безконечну форму, своїм змістом, предметом і метою, вона не тільки *в собі*, але й *для себе* вільна воля — істинна ідея.

Самосвідомість волі як хіть, потяг — *чуттєва* і, як чуттєве взагалі, означає зовнішнє, а отже, й поза-собою-буття самосвідомості. *Рефлектуюча* воля містить два елементи — вже згаданий чуттєвий і мислячу загальність; *у собі й для себе суцзя* воля має своїм предметом саму волю як таку, а отже, себе в своїй чистій загальності — у загальності, яка полягає в тому, що *безпосередність* природності й *частковість*, якою природність обтяжена і яка творить рефлексії, в ній усуваються. Таке усунення й піднесення до загального водночас — це те, що називають діяльністю *мислення*. Самосвідомість, яка очищає й підносить свій предмет, зміст і мету до цієї загальності, здійснює це як мислення, що прокладає собі шлях до волі. Тут ми дійшли до того *пункту, коли стає ясно*, що воля — це істинна, вільна воля тільки як *мислячий* інтелект. Раб не знає своєї сутності, своєї нескінченності, свободи, не знає себе як сутність; а те, що він не знає себе таким, означає, що він себе не *мислить*. Ця самосвідомість, що осягає себе через мислення як сутність і в такий спосіб звільняється від усього випадкового й неістинного, становить принцип права, моралі й усіх моральних устоїв. Ті, хто в філософському розумінні говорять про право, мораль, моральні устої й при цьому намагаються випустити мислення, відсилаючи до почуття, серця й душі, до натхнення, виражають цим той, достойний найвищого презирства стан думки й науки, коли навіть сама наука, занурена до останнього ступеня у відчай і втому, утверджує своїм принципом варварство й брак думки і тою мірою, якою б це залежало від неї, позбавляє людину будь-якої істини, вартості й достоїнства.

*Додаток.* Істиною в філософії називають відповідність поняття реальності. Тіло, наприклад, — це реальність, душа — поняття; але душа й тіло мають відповідати одне одному. Тому мертва людина ще — це існування, але вже не істинне, а лише позбавлене поняття буття, тому мертве тіло піддається гниттю. Так і воля істинна тоді, коли те, що вона воліє, її зміст, тотожне з нею, коли, отже, свобода воліє свободи.

## § 22

У собі й для себе суцзя воля *воістину нескінченна*, оскільки її предмет — це *вона сама*, а отже, цей предмет для неї ані щось *інше*, ані *межа*, і в ньому вона лише повернулася до себе самої. Далі, вона не просто можливість, прихильність, властивість (*potentia*), а дійсно нескінченне (*infinitum actu*), тому що буття поняття та його предметна зовнішність — це саме внутрішнє.

Тому коли говорять лише по вільну волю як таку, без визначення, що вона в собі й *для себе* вільна воля, то говорять тільки про прихильність до свободи або про природну й скінченну волю (§ 11) і саме тому, незважаючи на слововживання й точку зору, не про вільну волю. Оскільки глузд осягає нескінченність тільки як щось негативне, а отже як *потойбічне*, то він вважає, що виказує нескінченному тим більше честі, чим більше відсуває його від себе в далечинь й відсторонює від себе, як щось чуже. У вільній волі істинно нескінченне наділене дійсністю й наявністю — вона сама — ця в собі наявна ідея.

*Додаток.* Нескінченність справедливо зображали в образі кола, адже пряма лінія тягнеться все далі й далі назовні й означає лише негативну, недобру нескінченність, яка, на відміну від істинної нескінченності, не повертається в саму себе. Вільна воля істинно нескінченна, оскільки вона не лише можливість і прихильність, а її зовнішнє буття — це її внутрішнє, вона сама.

## § 23

Тільки в цій свободі воля пробуває просто *при собі*, оскільки вона співвідноситься тільки сама з собою і більше ні з чим; таким чином, відпадає будь-яке відношення *залежності* від чогось *іншого*. Вона *істинна*, або, скорше, власне істина, оскільки її визначення себе полягає в тому, що в своєму *бутті*, тобто в самопротистоянні, вона те саме, що й її поняття, або як чисте поняття має за мету й за власну реальність споглядання самої себе.

## § 24

Воля *загальна*, тому що в ній знято будь-які обмеження й будь-яку особливу одиничність, що полягає лише у відмінності між поняттям і його предметом, або змістом, або, якщо висловлювати це в іншій формі, у відмінності між її суб'єктивним для-себе-буттям та її в-собі-буттям, її одиничністю, що *виключає* її й *замикає* в собі.

У логіці наводяться різні визначення *загальності* (див.: «Енциклопедія філософських наук», § 118 — 126). Тому, хто спирається на уявлення, тут найперше спадає на думку абстрактна й зовнішня загальність; та коли йдеться про в собі й для себе суцюз загальність, як вона у нас визначена, то не варто думати ні про загальну рефлексію, про *спільноту* або *цілу повноту*, ані про *абстрактну* загальність, що стоїть поза одиничністю, по той бік від неї, про абстрактно-міркувальну тотожність. (§ 6, прим.). Субстанція, іманентний рід чи іманентна *ідея* самосвідомості — це в собі *конкретна* й, таким чином, для себе суцюз загальність, поняття вільної волі, *що охоплює* свій предмет і *виходить* за його межі; *загальне, що проходить через своє визначення*, тотожно в цьому визначенні з собою. У собі й для себе суцюз загальність — це взагалі те, що називається *розумним* і що може бути осягнути тільки в такий спекулятивний спосіб.

## § 25

*Суб'єктивним* стосовно волі взагалі називається сторона її самосвідомості, одиничності (§ 7) *на відміну* від у собі суцзого поняття; тому її суб'єктивністю називається  $\alpha$ ) *чиста форма, абсолютна єдність* самосвідомості з собою, в якій вона як Я-Я просто внутрішнє і абстрактна самоопера — чиста *достовірність* самої себе, відмінна від істини;  $\beta$ ) особливість волі як сваволі й випадкового змісту будь-яких цілей;  $\gamma$ ) *однобока форма* взагалі (§ 8), оскільки те, чого воліють за всім його змістом, — це лише зміст, який належить самосвідомості й нездійсненна мета.

## § 26

Воля,  $\alpha$ ) оскільки вона має за визначення саму себе і, отже, відповідає своєму поняттю й істині, — це *загалом* воля *об'єктивна*;  $\beta$ ) але об'єктивна воля, що розглядається поза *нескінченною формою* самосвідомості, — це воля заглиблена в свій об'єкт або у свій стан, які є суттю за своїм змістом, — така дитяча воля, моральна воля, а також рабська, забобонна воля тощо;  $\gamma$ ) і, нарешті, *об'єктивність* — це одно-

бока форма на противагу суб'єктивному волевизначенню, а отже, й безпосередність буття як *зовнішнього* існування; у цьому розумінні воля стає *об'єктивною* тільки завдяки досягненню своїх цілей.

Ці логічні визначення суб'єктивності й об'єктивності наведені тут із тією особливою метою, щоб, оскільки надалі ми часто звертатимемося до цих термінів, з усією рішучістю вказати на те, що вони поводяться так само, як і інші розбіжності та протилежні визначення рефлексії, а саме, що завдяки їхній скінченності, а отже, їхній діалектичній природі, вони переходять у свою протилежність. Тимчасом як значення інших подібних визначень протилежності залишається незмінним для уяви й розуму, оскільки їхня тотожність іще й *внутрішня*. Всупереч цьому у волі такі протилежності, що мають бути абстрактними й водночас визначеннями волі, яку можна пізнати лише як щось *конкретне*, самі ведуть їх до цієї їхньої тотожності й до переплутування їхніх значень — до переплутування, яке розум робить лише несвідомо. Отож, воля як у *собі* *суща* свобода — це сама суб'єктивність, а остання, отже, — її поняття, а отже, її об'єктивність; тоді як скінченність — це її суб'єктивність і протилежне до об'єктивності, але саме в цій протилежності воля не в себе переплетена з об'єктом, і її скінченність полягає також у тому, що вона не суб'єктивна і т. ін. Тому сенс суб'єктивного й об'єктивного у волі надалі щоразу треба розуміти з контексту, що вказує на те, яке положення вони займають у співвідношенні з тотальністю.

*Додаток.* Звичайно вважається, що суб'єктивне й об'єктивне *твердо* протистоять одне одному. Проте це не так, адже вони скоріше переходять одне в одне, оскільки вони не абстрактні визначення, як позитивне й негативне, а мають уже конкретніше значення. Якщо спочатку ми розглянемо вираз суб'єктивно, то виявиться, що він може означати мету лише певного суб'єкта. У цьому розумінні надто кепський витвір мистецтва, що не досяг своєї мети, лише суб'єктивний. Проте цей вираз можна застосувати й до змісту волі, тоді він приблизно означає те ж саме, що й свавільний: суб'єктивний зміст — це зміст, що належить тільки суб'єктові. Так, наприклад, погані вчинки — вчинки лише суб'єктивні. Суб'єктивним можна також наректи оте чисте порожнє Я, що його предметом виступає лише воно само, і яке має силу абстрагуватись від будь-якого подальшого змісту. Отже, суб'єктивність має як цілком часткове, так і високоправомірне значення, оскільки все, що я маю визнати, має завдання стати моїм і набути силу в мені. Нескінченна жадіб-

ність суб'єктивності якраз і полягає в тому, щоб зосередити й поглинути все в цьому простому джерелі чистого Я. Так само по-різному можна розуміти й об'єктивне. Ми можемо розуміти об'єктивне як усе, що ми робимо для себе предметним, або дійсно існуюче, чи лише думки, які ми протиставимо собі; цей вираз розуміють також як безпосередність буття, що в ньому має реалізуватися мета; навіть якщо ця мета має цілком частковий і суб'єктивний характер, ми називаємо її об'єктивною, коли вона постає. Але об'єктивна і та воля, що має істину. Так, Божа воля, моральна воля — об'єктивні. І, нарешті, об'єктивною можна назвати таку волю, яка повністю занурена в свій об'єкт, дитячу волю, пов'язану з довірою й позбавлену суб'єктивної свободи. А також рабську волю, яка ще не знає себе вільною і тому є безвільною волею. У цьому розумінні об'єктивна є будь-яка воля, яка діє, керуючись чужим авторитетом, і ще не завершила нескінченного повернення в себе.

### § 27

Абсолютне визначення або, якщо бажаєте, абсолютний потяг вільного духа (§ 21) полягає в тому, щоб його свобода була для нього предметом, об'єктивним як у тому розумінні, що вона — це певна розумна система його самого, так і в тому розумінні, що вона — це безпосередня діяльність (§ 26), аби в якості ідеї бути для себе тим, чим воля є в собі; абстрактне поняття ідеї волі — це взагалі *вільна воля, яка воліє вільної волі*.

### § 28

Діяльність волі, яка полягає в тому, щоб усунути суперечність між суб'єктивністю й об'єктивністю, перемістити свої цілі з першого визначення в друге й водночас залишитися в об'єктивності *у себе*, ця діяльність — не лише формальний спосіб свідомості (§ 8), де об'єктивність виступає тільки безпосередньою діяльністю, але також і *суттєвий розвиток* субстанційного змісту волі (§ 21), — розвиток, де поняття визначає *ідею*, яка *сама* спочатку *абстрактна* відносно тотальності її системи; як субстанційна ця тотальність системи незалежна від протилежності між тільки суб'єктивною метою та її реалізацією й у цих обох формах вона *те саме*.

### § 29

У тому, що буття взагалі — це *буття вільної волі*, якраз і полягає право. Таким чином, право — це взагалі свобода в формі ідеї.

Визначення *Канта* («Метафізичні начала вчення про право», Вступ) і загальноприйняте визначення, а саме: «Обмеження моєї свободи або *сваволі* в такий спосіб, аби вона (моя сваволя) могла існувати за загальним законом разом із сваволею кожної іншої людини,— це головний момент»,— містить частково тільки негативне визначення, визначення обмеження, частково ж позитивне визначення, загальний закон чи так званий закон розуму — відповідність сваволі одного сваволі іншого — зводяться в ньому до відомої формальної тотожності й закону суперечності. У наведеній дефініції права міститься поширена від часів Руссо думка, за якою субстанційною основою й першими повинна бути воля, не як у собі й для себе суцільна розумна воля, і дух, не як істинний дух, а як *особливий* індивід, як воля одиничного в її власній сваволі. Згідно з цим принципом, якщо його прийняти, розумним може бути тільки те, що обмежує цю свободу, тобто не іманентно-розумне, а тільки зовнішньо-формальне, загальне. Цей підхід настільки позбавлений будь-якої спекулятивної думки й відкинутий філософським поняттям, наскільки жадливі ті явища, які він породив в умах людей і в дійсності; паралеллю до них може бути лише та поверховість думки, на яку вони спиралися.

### § 30

Право — це щось *святе взагалі* вже тому, що воно — це буття абсолютного поняття, самоусвідомлюючої свободи. Але *формалізм* права (а далі й формалізм обов'язків) виникає з розбіжності між ступенями в розвитку поняття свободи. Порівняно з формальнішим, тобто *абстрактнішим* і тому обмеженішим правом, та сфера і той ступінь духа, на якому він (дух) довів у собі до визначеності й дійсності подальші моменти, що містяться в ньому, має в якості *конкретнішого* в собі, багатше й істинніше, загальне, а отже, й вище право.

Кожний ступінь розвитку ідеї свободи має своє власне право, оскільки він представляє буттям свободи в одному з її визначень. Коли говорять про протилежність моралі, моральних устоїв, з одного боку, і *права*, з другого боку, то право розуміють тільки як перше формальне право абстрактної особи. Мораль, моральні устої, державний інтерес — кожна форма окремо становлять особливе право, оскільки кожна з цих форм — це визначення й буття *свободи*. Колізія між ними може відбутися лише через те, що всі вони розташовані на одній лінії і всі вони — право; якби моральна точка зору духа не була також правом, свободою в одній з її форм, вона взагалі не могла б

вступити в колізію з правом особи чи з будь-яким іншим правом, оскільки таке право містить у собі поняття свободи, найвище визначення духа, відносно якого інше — це лише щось позбавлене субстанції. Але в колізії міститься ще інший момент, а саме, що всі ці форми права обмежені, а отже, підпорядковані одна одній; тільки право світового духа необмежено абсолютне.

### §31

Метод, за яким у науці поняття розвивається з самого себе і є лише *іманентним* просуванням своїх визначень — але просуванням не завдяки запевненню, що *існують* різні відносини, і завдяки потім *застосуванню* загального до такого звідкись узятого матеріалу, — цей метод, у всякому разі, тут взятий з «Логіки».

Рухомий принцип поняття як не лише руйнуючого, але й такого, яке породжує відособлення загального, я називаю *діалектикою*, тобто це діалектика не в тому розумінні, що вона руйнує, заплутує, спрямовує в різні боки дані почуття і взагалі предмет безпосередньої свідомості, положення тощо і має за мету лише довести протилежне. Не цей негативний спосіб міркування, який часто подибується у *Платона*, я називаю діалектикою. Ця негативна діалектика може розглядати як свій останній результат щось таке, що протилежне до визначеного уявлення, причому або рішуче, як давній скептицизм, за яким висновок зводився до суперечності з даним уявленням, або невизначеніше, як можливість *наближення* до істини, — висновок сучасної половинчастості у мисленні. Вища діалектика поняття полягає в тому, щоб розглядати визначення не лише як межу і щось протилежне, але породити з нього *позитивний* зміст і *позитивний* результат, завдяки чому вона тільки й є *розвитком* та іманентним просуванням. Така діалектика — не *зовнішня* дія суб'єктивного мислення, а *власна душа* змісту, з якої органічно виростають її гілки й плоди. Мислення як суб'єктивне лише спостерігає за цим розвитком ідеї, як за власною діяльністю свого розуму, нічого до нього не додаючи зі свого боку. Розглядати будь-що розумно означає не вносити ззовні розум у цей предмет, обробляючи його в такий спосіб, а бачити предмет для себе розумним; тут дух у своїй свободі, найвища вершина самосвідомого розуму, надає собі дійсність і породжує себе як існуючий світ; справа науки тільки в тому, щоб осмислити цю власну роботу розуму предмета.

## § 32

*Визначення*, що виникають у процесі розвитку поняття, з одного боку, самі є поняттями, а з другого боку — оскільки поняття це переважно ідея — вони виступають у формі буття, і ряд таких понять постають водночас і рядом *утворень*; так їх і варто розглядати в науці.

У спекулятивнішому розумінні *спосіб буття* поняття і його визначеність — це одне й те саме. Проте варто зауважити, що моменти, результатом яких виступає визначена далі форма, виступають попереду нього в науковому розвитку ідеї як визначення поняття, але не в часовому розвитку як утворення. Так ідея, визначена як сім'я, має своєю передумовою визначення поняття, результатом яких вона буде представлена в подальшому викладенні. Проте внутрішні передумови і для себе вже існують як *утворення*, як право власності, договір, мораль, — це інший бік розвитку, який тільки у вищій, завершенішій стадії утворення приходить до такого властивого йому оформленого буття своїх моментів.

*Додаток.* Ідея має чимраз далі розвиватися в собі, оскільки спочатку вона — лише абстрактне поняття. Але це початкове абстрактне поняття ніколи не втрачається, воно щодалі більше збагачується в собі, а останнє його визначення найбагатше. Визначення, що раніше існували лише в собі, досягають завдяки цьому своєї вільної самостійності, але в такий спосіб, що поняття залишається такою, що міцно поєднує їх, душею, яка тільки шляхом іманентної дії досягає своїх власних розбіжностей. Тому не можна сказати, що поняття приходить до чогось нового, — у цьому розвитку останнє визначення знову збігається з першим. Якщо, таким чином, здається, що поняття в своєму бутті розпалося, то це лише видимість, яка й виявляється такою в подальшому русі, оскільки всі одиничності, нарешті, знов повертаються в поняття загального. В емпіричних науках звичайно аналізують те, що виявлено в уявленні, і коли одиничне зводять до того, що в ньому спільне, це називають поняттям. Ми не йдемо цим шляхом, адже ми хочемо тільки спостерігати, як поняття само визначає себе, й змушуємо себе нічого не додавати до цього процесу з нашого бачення й мислення. Те, що ми одержуємо таким чином, — це ряд думок та інший ряд — ряд сущих форм; до того ж може статися, що часова послідовність виявиться в дійсному явищі іншою, ніж послідовність поняття. Так, наприклад, не можна сказати, що власність існувала раніше сім'ї, проте вона розглядається до неї. Тут, таким чином, можна було б поставити запитан-

ня, чому не почати з найвищого, тобто з конкретного істинного. Відповідь буде такою: саме тому, що ми хочемо бачити істинне в формі результату, а для цього суттєво необхідно спочатку досягнути саме абстрактне поняття. Те, що дійсне, образ поняття, водночас для нас — наступне й подальше, навіть якщо воно перше в своїй дійсності. Наше просування полягає в тому, щоб абстрактні форми виявили себе не як такі, що перебувають для себе, а як неістинні.

## Поділ

### § 33

За послідовністю стадій розвитку ідеї в собі й для себе вільної волі, воля:

A. *безпосередня*; тому її поняття абстрактне, особистість і її буття — це безпосередньо зовнішня річ, — це сфера *абстрактного* або *формального права*;

B. безпосередньо рефлексована *в себе* із зовнішнього буття, що визначається як *суб'єктивна одиничність* у протиставленні до *загального*; це загальне виступає частково як внутрішнє — *добро*, частково як зовнішнє — *наявний світ*, і обидві ці сторони ідеї лише *опосередковані одна одною*; ідея в її роздвоєнні або *особливому існуванні*, *право суб'єктивної волі* відносно до права світу й *права ідеї*, але ідеї, сушої лише *в собі*, — це *сфера моралі*;

C. *єдність і істина* цих обох абстрактних моментів — мислима ідея добра, реалізована в *рефлексованій у себе волі* та *в зовнішньому світі*, тож свобода у вигляді *субстанції* існує як *дійсність і необхідність* і як *суб'єктивна воля* — це ідея в її в собі й для себе загальному існуванні — *моральні устої*.

Але моральна субстанція — це також:

a) *природний дух*; — *сім'я*;

b) у своєму *роздвоєнні й прояві*; — *громадянське суспільство*;

c) *державна* як загальна й об'єктивна свобода, яка залишається такою і у вільній самостійності особливої волі. Цей дійсний і органічний дух α) народу, β) через взаємовідносини особливих духів різних народів, γ) стає дійсністю й розкривається у світовій історії як загальний світовий дух, *право якого найвище*.

Те, що предмет, або зміст, розглянутий спершу відповідно до свого *поняття* або таким, який він у собі, має форму *безпосередності* або буття, впливає зі спекулятивної логіки; інша справа — це поняття, яке існує для себе *в формі поняття*; воно вже не щось безпо-

середнє. Так само принцип, що визначає поділ, встановлюється наперед. Поділ можна розглядати лише як *історичне* попереднє наведення частин, адже різні ступені, як моменти розвитку ідеї, повинні самі себе породжувати із природи змісту. Філософський поділ взагалі — це не зовнішній поділ, не зовнішня класифікація наявного матеріалу, які проводять відповідно до одного або кількох заведених чинників поділу, а іманентне розрізнення, яке здійснює саме поняття. *Мораль* і *моральність* (*моральні устої*), які, звичайно, вважають однаковими за їхнім смислом, тут розглядаються в суттєво відмінних значеннях. Здається, зрештою, що й уявлення також їх розрізняє; у термінології *Канта* використовується лише вираз *мораль*, і практичні принципи цієї філософії повністю обмежуються на цьому понятті, ба навіть роблять неможливою точку зору *моральності*, більше того, цілком її знищують і відкидають. І навіть якби мораль і моральність були етимологічно рівнозначними, це не перешкождало б використанню цих різних слів для означення різних понять.

*Додаток.* Говорячи тут про право, ми маємо на увазі не тільки громадянське право, яке, звичайно, мають на увазі, але також і мораль, моральні устої й світову історію, які також до цього належать, оскільки поняття об'єднує думки відповідно до істини. Щоб не залишитися абстрактною, вільна воля повинна насамперед набути буття, і першим чуттєвим матеріалом цього буття стають речі, інакше кажучи, зовнішні предмети. Цей перший різновид свободи ми пізнаємо як *власність*,— сфера формального й абстрактного права; до цієї сфери на тій самій підставі має входити й власність у її опосередкованій формі у вигляді *договору*, і право в його порушенні, як *злочин* і *покарання*. Свобода, яку ми тут маємо, це те, що ми називаємо особою, тобто суб'єктом, вільним, а саме, вільним для себе й таким, який надає собі буття в речах. Проте ця гола безпосередність буття не відповідає свободі, і запереченням цього визначення виступає форма *моралі*. Я вже вільний не лише в цій безпосередній речі, але і в усунутій безпосередності, тобто я вільний в самому собі, в суб'єктивному. У цій сфері вся справа в моєму розумінні й намірі, моїй меті, оскільки зовнішнє визначається як байдуже, але добро, яке виступає тут загальною метою, не повинно залишатися тільки в моїх помислах, воно має бути реалізованим. Суб'єктивна воля вимагає, щоб те, що перебуває всередині неї, тобто її мета, одержало зовнішнє буття, отже, щоб добро здійснювалось у зовнішньому існуванні. Як мораль, так і попередній момент формального права — це абстракції, істиною яких є *моральність* (*моральні устої*). Отже мо-

ральність — це єдність волі в її понятті й волі одиничного, тобто суб'єкта. Її першим буттям стає знову природне буття в формі кохання й почуття — *сім'я*: індивід знав тут свою непокірну особистість і пробуває разом зі своєю свідомістю всередині якогось цілого. Проте на наступному ступені ми бачимо втрату власне моральних устоїв і субстанційної єдності: *сім'я* розпадається, і її члени ставляться один до одного як самостійні особи, поєднані лише зв'язком взаємної потреби. Цей ступінь *громадянського суспільства* часто вважали державою. Але *державою* — це тільки третє — моральність, дух, де відбувається надзвичайне об'єднання самостійності індивідуального й загальної субстанційності. Тому право держави вище інших ступенів: це свобода в її найконкретнішому образі, яка підлягає тільки найвищій абсолютній істині світового духа.

## ЧАСТИНА ПЕРША

### АБСТРАКТНЕ ПРАВО

#### § 34

У собі й для себе вільна воля, якою вона є в своєму *абстрактному* понятті, перебуває у визначеності *безпосередності*. Згідно з останньою, вона виступає своєю негативною відносно реальності, тільки абстрактно співвідносною з собою дійсністю — *в собі* *одиночною волею* суб'єкта. Згідно з моментом *відособлення* волі, вона наділена ширшим змістом визначених цілей і як *виключаюча* *одиночність* має, водночас, цей зміст у вигляді зовнішнього, *безпосередньо виявленого* світу.

*Додаток.* Якщо ми кажемо, що в собі й для себе вільна воля, як ото вона виступає в своєму абстрактному понятті, перебуває у визначеності *безпосередності*, то це треба розуміти таким чином. Завершеною ідеєю волі був би стан, в якому поняття повністю реалізувало б себе і в якому його буття було б не чим іншим, як розвитком його самого. Але спочатку поняття абстрактне, а отже, всі визначення, звісно, містяться в ньому, але тільки містяться: вони існують тільки в собі й ще не розвинуті в самих себе до тотальності. Якщо я кажу, що я вільний, то це Я — ще позбавлене протилежності в-собі-буття, тоді як у моральному вже є протилежність, адже там я постаю як *одиночна воля*, а добро — це загальне, хоч воно міститься в мені самому. Отже, тут воля вже має в самій собі відмінності між *одиночністю* й *загальністю*, тобто, вона визначена. Проте на початку цього розвитку її немає, адже в першій абстрактній єдності ще немає *поступального руху* й *опосередкованості*: воля, таким чином, перебуває у формі *безпосередності*, буття. Суттєве розуміння, якого тут слід досягти, полягає в тому, що ця перша *невизначеність* — сама вже *визначеність*. Оскільки *невизначеність* полягає в тому, що між *волею* та її змістом ще немає відмінності, але сама *невизначеність*, виступаючи як *протилежність* до *визначеного*, набуває *визначення* бути чимось *визначеним*: *визначеність* становить тут *абстрактну* *тотожність*. Завдяки цьому воля стає *одиночною волею* — *особою*.

## § 35

*Загальність* цієї для себе вільної волі полягає в формальному, самосвідомому й, окрім того, позбавленому змісту *простому* співвідношенні з собою в своїй одиничності, а отже, суб'єкт — це *особа*. *Особистість* містить у собі таке, що *Я* як *особистість* цілком визначене у всіх аспектах (у внутрішній сваволі, потягу, хіті, як і в безпосередньому зовнішньому бутті) і скінченне, проте цілком чисте співвідношення з собою, тож, я знаю себе в скінченності *нескінченим, загальним і вільним*.

Особистість починається тільки тут, оскільки суб'єкт має самосвідомість і не лише взагалі про себе як про конкретне, певним чином визначене, але й самосвідомість про себе як про цілком абстрактне *Я*, в якому будь-яка конкретна обмеженість і значимість заперечуються й визнаються малозначущими. Тому особистість має знання про себе як про *предмет*, піднесений мисленням до простої нескінченності, завдяки чому цей предмет перебуває в чистій totoжності з самим собою. Індивіди й народи не мають жодної особистості, аж доки вони не досягли цього чистого мислення й знання про себе. У собі й для себе суцільний дух відрізняється від духа, що постає, тим, що в тому самому визначенні, в якому останній виступає лише *самосвідомістю*, свідомістю *про себе*, але тільки з боку природної волі та ще її зовнішніх протилежностей («Феноменологія духа», Бамберг і Вюрцбург, 1807 р., с. 101 і наступн. та «Енциклопедія філософських наук», § 344), дух має себе предметом і метою як абстрактне й вільне *Я*, і, таким чином, є *особою*.

*Додаток.* Для себе суцільна, або абстрактна воля, є *особою*. Найвище в людині те, що вона — *особа*, проте навіть у цій голій абстракції *особа* як вираз містить у собі дещо зневажливе. *Особа* суттєво відрізняється від суб'єкта, адже суб'єкт — це лише можливість особистості, оскільки кожна жива істота — це суб'єкт. Отже, *особа* — це суб'єкт, для якого існує ця суб'єктивність, оскільки як *особа Я* призначене цілком для себе: воно виступає одиничністю свободи в чистому для-себе-бутті. Як така *особа*, я знаю себе вільним у собі самому й можу абстрагуватись від усього, адже нічого не стоїть переді мною як чистою особистістю, і все ж я, як це буття, чимось цілком визначений: мені стільки-то років, я такого-то зросту, перебуваю в цьому просторі й наділений багатьма іншими особливостями. Отже, *особа* це щось високе й зовсім нище водночас; у ній дана оця єдність нескінченного й цілком скінченного, певної межі й повної безмеж-

ності. Тільки велич особи може витримати цю суперечність, яку ніщо природне не має в собі й не могло б знести.

### § 36

1) Особа містить узагалі правоздатність і витворює поняття й саму абстрактну основу абстрактного, а тому — *формального* права. Звідси така вимога права: *будь особою й поважай інших як осіб*.

### § 37

2) *Особливістю* волі виступає, як видно, момент усієї свідомості волі (§ 34), але в абстрактній особистості як такій вона ще не міститься. Тому вона хоч і дана, але ще відрізняється від особистості, від визначення свободи, дана як хіть, потреба, потяг, випадкове бажання тощо. Тим-то у формальному праві йдеться не про особливий інтерес щодо моєї користі й мого блага і також не про особливу підставу для визначення моєї волі, не про розсуд або намір.

*Додаток.* Оскільки в особі особливість іще не існує як свобода, то все, пов'язане з особливістю, тут щось *байдуже*. Якщо хтось не має жодного іншого інтересу, крім його формального права, то воно може бути просто впертістю, як це часто буває в душевно обмежених і черствих людей, адже груба людина вперто відстоює своє право, тоді як гнучка людина бере до уваги й інші сторони справи. Отже, абстрактне право — це тільки гола можливість і тому щось формально порівняне з усім об'ємом відношення. Тому правове визначення — це повноваження, але зовсім не абсолютна необхідність, аби я домагався здійснення мого права, оскільки воно тільки одна сторона відношення в цілому. Можливість — це якраз буття, яке містить у собі *значення й не-буття*.

### § 38

Як на *конкретний* вчинок, а так само відносини моралі й моральних устоїв, то абстрактне право порівняно з їхнім подальшим змістом виступає тільки *можливістю*, і через це визначенням права стає лише *дозвіл і повноваження*. На тій же підставі, а саме через його абстрактність, необхідність цього права обмежується негативним — *не порушувати* прав особистості й усього, що впливає з цих прав. Тому існують тільки *правові заборони*, і в основі позитивної форми правових приписів, які розглядаються з боку їхнього останнього змісту, лежить заборона.

## § 39

3) Вирішальна й *безпосередня* одиничність особи співвідноситься з виявленою природою, якій, таким чином, волююча особистість протистоїть як щось *суб'єктивне*, але для цієї особистості, як нескінченної й загальної в собі, обмеження бути тільки суб'єктивною — суперечливе й *мізерне*. Вона уособлює діяльність, що усуває обмеження й надає собі реальності, або, інакше кажучи, входить у буття природи, як у своє.

## § 40

Право — це передусім *безпосереднє* буття, яке надає собі свободу в *безпосередній* спосіб, як от:

а) щодо *володіння* як *власності*; свобода виступає свободою абстрактної волі *взагалі*, або саме через це якоїсь *одиночної* особи, що співвідноситься тільки з собою.

б) Особа, відрізняючи себе від себе, творить відношення *до іншої особи*, й обидві вони наділені одна для одної буттям лише як власники. Їхня *в собі* суцзя тотожність набуває існування шляхом переходу власності одного у власність іншого при наявності спільної волі та збереження їхнього права — в *договорі*.

с) Воля, яка (а) в своєму співвідношенні з собою відрізнена не через іншу особу (б), а через себе саму як *особлива* воля, відмінна від себе й протилежна собі як в собі й для себе суцзя, — *неправо* й *злочин*.

Поділ права на право *осіб-речей* та право на *позови*, як і багато інших подібних поділів, має на меті привести, насамперед, до зовнішнього порядку силу-силенну наявного неорганічного матеріалу. У цьому поділі плутанина, головним чином, полягає в тому, що безладно переплутуються права, що мають своєю передумовою такі субстанційні відносини, як сім'я й держава, й права, що стосуються виключно абстрактної особи. До цієї плутанини належить і кантівський та й взагалі уподобаний поділ на *речові*, *особові* й *речово-особові* права. Ми б зайшли надто далеко, розглядаючи недолугість і безглуздя, що лежать в основі римського права поділу на *особове* й *речове* право (право на позови стосується судочинства й не має відношення до цього розгляду). Досить зрозуміло, що тільки особа має право на *речі*, і тому *особове* право є, по суті, *речовим правом*, якщо розуміти річ в її загальному смислі як зовнішнє відносно свободи, те зовнішнє, до якого відноситься також моє тіло, моє життя. Це речове право є правом *особи* як *такої*. Що ж стосується так званого *особового права* в римському праві, то людина може бути осо-

бою, тільки маючи певний статус *Heineccius, Elementa Juris civilis*, (1728, § 75); таким чином, у римському праві навіть сама особа, протиставлена рабству,— це тільки *соціального стану* чи просто *стану*. До змісту римського так званого особового права, окрім права на володіння рабами, до яких належать і діти, входить і стан *безправ'я* (*capitus diminutio*), і *сімейні відносини*. Врешті, у *Канта сімейні відносини* — це особові права, наділені вічним характером. римське особове право тому, у всякому разі, становить не право особи як такої, а лише право *особливої* особи; нижче буде показано, що сімейні відносини мають у своїй субстанційній основі скоріше відмову від особистості. Розгляд права *особи, визначеної* як особливої, до розгляду прав особистості не може розглядатися інакше як перекручення. У *Канта особові права* — це права, що виникають із договору, за яким я беру зобов'язання щось надати, виконати — *ius ad rem* римського права, що виникає з *obligatio*. Правда, щось виконувати за договором зобов'язана тільки особа, так само як тільки особа набуває право на виконання такого зобов'язання, але на цій підставі називати таке право особовим не можна; *кожен* вид права належить тільки особі, і об'єктивно право, засноване на договорі,— це право не на особу, а лише право на щось до неї зовнішнє або право на те, що відчужується від неї,— це завжди право на річ.

## Розділ I

# ВЛАСНІСТЬ

### § 41

Особа має надати собі зовнішню *сферу своєї свободи*, щоби бути як ідея. Оскільки особа в собі й для себе суцзя нескінченна воля. У цьому першому, ще абстрактному визначенні — це відмінне для неї, яке може скласти сферу її свободи, також визначене як *безпосередньо відмінне* й *віддільне* від неї.

*Додаток.* Розумність власності полягає не в задоволенні потреб, а в тому, що усувається гола суб'єктивність особи. Тільки через власність особа виступає як розум. Навіть якщо перша реальність моєї свободи міститься в зовнішній речі, а отже, виступає хибною реальністю, тоді абстрактна особистість саме в її безпосередності не може мати іншого буття, ніж буття у визначенні безпосередності.

### § 42

Безпосередньо відмінне від вільного духа — це для нього й у собі *зовнішнє* взагалі — *річ*, щось невольне, безособове, безправне.

Слово *річ*, як і слово «об'єктивне», може мати протилежне значення; в одному випадку, коли кажуть: *річ якраз у цьому*, саме *речі*, а не особи, стосується *субстанційне* значення; у тому разі, коли *річ* протиставляють особі (тобто не особливому суб'єкту), *річ* виступає *протилежністю субстанційного*, тільки зовнішнім за своїм визначенням. Те зовнішнє стосовно вільного духа, яке необхідно відрізнити від простої свідомості, зовнішнє в собі й для себе, тому поняття природи визначається як *зовнішнє саме до себе*.

*Додаток.* Оскільки *річ* позбавлена суб'єктивності, вона — це зовнішнє не тільки стосовно суб'єкта, але й щодо себе самої. Простір і час, таким чином, зовнішні. Я, як чуттєве,— зовнішнє, просторове й часове. Наділене чуттєвим спогляданням, Я має його через те, що воно зовнішнє саме до себе. Тварина може споглядати, але предмет душі тварини — це не душа, не сама вона, а щось зовнішнє.

## § 43

Особа як *безпосереднє* поняття і, таким чином, суттєве одиничне наділена *природним* існуванням частково в собі самій, частково як таке, до чого вона належить, як до зовнішнього світу. Тут піде мова тільки про речі, які вони безпосередньо, а не про визначення, якими вони можуть стати через посередництво волі, адже тут особа сама ще перебуває в стадії своєї першої безпосередності.

Духовні здібності, науки, мистецтва, особливо приналежне до релігії (проповіді, служби, молитви, благословіння свяченими предметами), винаходи тощо стають предметами договору, прирівнюються до визнаних *речей* за способом купівлі, продажу та ін. Може виникнути запитання, чи перебуває митець, учений та ін. в юридичному володінні своїм мистецтвом, своєю наукою, своєю здатністю читати проповіді, проводити богослужіння, тобто чи такі предмети становлять *речі*? Такі вміння, знання, здібності тощо можна назвати *речами* лише із застереженнями, оскільки, з одного боку, про володіння такими предметами ведуться переговори та укладаються договори як про речі, а з другого боку, це володіння — щось внутрішнє, духовне; глузд можуть охопити сумніви щодо їхньої юридичної кваліфікації, адже він спирається на протилежність: *або* річ, *або* не річ (так само, як *або* нескінченне, *або* скінченне). Знання, науки, таланти тощо, щоправда, властиві вільному духові й становлять його внутрішні якості, а не щось зовнішнє; проте він може шляхом переведення в зовнішнє надати їм зовнішнього існування й *відчужити* їх (див. нижче), внаслідок чого вони підводяться під визначення *речей*. Отже, вони не від самого початку щось безпосереднє, а стають таким тільки через посередництво духа, який приводить свою внутрішню суть до безпосередності й зовнішнього. Згідно з неправовим і аморальним визначенням римського права, діти були для батька *речами*, й, таким чином, він перебував у юридичному володінні своїми дітьми, хоча водночас був пов'язаний і моральним відношенням любові до них (яке, зрештою, без сумніву, мало би бути дуже ослабленим цим неправовим визначенням). Таким чином, тут відбувалося поєднання, але цілком неправове, поєднання обох визначень — речі й не-речі. В абстрактному праві, предметом якого виступає тільки особа як така, таким чином, особливе, яке належить до буття й сфери її свободи лише настільки, наскільки воно щось віддільне й безпосередньо відмінне від особи незалежно від того, чи складає це суттєве визначення особи, чи вона може набути його тільки через посередництво суб'єктивної волі,— у

цьому абстрактному праві вміння, науки тощо беруться до уваги лише залежно від юридичного володіння ними; володіння тілом і духом, яке досягається через освіту, заняття, звички тощо й становить *внутрішню власність* духа, тут не розглядатиметься. Про *перехід* такої власності назовні, де вона підпадає під визначення юридично-правової власності, йтиме мова лише при розгляді *відчуження*.

#### § 44

Особа має право поміщати свою волю в кожну річ, яка завдяки цьому стає *моєю*, одержує мою волю як свою субстанційну мету, оскільки вона сама не має її в собі, як своє визначення й душу; це абсолютне *право* людини на *привласнення* всіх речей.

Так звана філософія, яка приписує безпосереднім одиничним речам, безособовому, реальність як самостійність та істинне в собі й для себе буття, так само, як і та філософія, яка стверджує, що дух не може пізнати істину й не може знати, чим є річ у *собі*, безпосередньо спростовується відношенням вільної волі до цих речей. Якщо для свідомості, споглядання й уявлення так звані *зовнішні речі* виглядають самостійними, то вільна воля — це, навпаки, ідеалізм, істина такої дійсності.

*Додаток.* Усі речі можуть перейти у власність людини, оскільки вона — це вільна воля і як така існує в собі й для себе, інша сторона не має такої властивості. Отже, кожен має право зробити свою волю річчю або річ своєю волею, інакше кажучи, зберегти річ і переробити її в свою, адже річ як зовнішнє не має власної мети, не становить нескінченного співвідношення з собою самою, а виступає чимось зовнішнім до себе самої. Таким самим зовнішнім виступає й жива істота (тварина) і, таким чином, сама є річчю. Тільки воля — нескінченна, абсолютна щодо всього іншого, тимчасом як інше, зі свого боку, лише *відносне*. Отже, привласнити означає, по суті, лише маніфестувати вищість своєї волі над річчю і показати, що річ не існує в собі й для себе, не становить власної мети. Це маніфестування проявляється в тому, що я надаю речі іншу мету, відмінну від тої, яку вона безпосередньо мала; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, — я даю їй мою душу. Таким чином, вільна воля — це ідеалізм, який не розглядає речі такими, які вони в собі й для себе, тоді як реалізм оголошує їх абсолютними, не зважаючи на те, що вони перебувають у формі скінченності. Уже тварина не поділяє цієї реалістичної філософії, адже вона пожирає речі й цим доводить, що вони не абсолютно самостійні.

## § 45

Те, що я маю дещо в своїй зовнішній владі, становить *володіння*, так само й особливий аспект — те, що я спонуканий природною потребою, потягом і сваволею, роблю дещо моїм, — це особливий інтерес володіння. Тоді як інший аспект — те, що я як вільна воля перебуває для себе предметно у володінні, й через те я дійсна воля — становить у володінні істинне й правове визначення власності.

Володіння власністю — це засіб відносно до потреби, коли її роблять першою; тимчасом як істинний стан речей полягає в тому, що з точки зору свободи власність як її перше *буття* — це суттєва мета для себе.

## § 46

Оскільки у власності моя воля як особиста воля, а отже, як воля одичного, стає для мене об'єктивною, то власність набуває характеру *приватної власності*, а спільна власність, яка за своєю природою може бути в одиничному володінні, дістає визначення спільноти, яка *в собі може бути розпущеною*, залишати в ній мою долю постає для себе свавільним рішенням.

Користування стихійними предметами не може за своєю природою стати предметом приватного володіння. В римських *аграрних законах* відображена боротьба між спільною й приватною власністю на землю; приватна власність, як розумніший момент, мала взяти гору, хоча й за рахунок іншого права. *Сімейно-заповітня*<sup>17</sup> власність містить момент, якому протистоїть право особистості, а отже, й приватної власності. Але може виявитись необхідним підпорядкувати визначення стосовно приватної власності вищим сферам права — спільноті, державі, наприклад, у тих випадках, коли йдеться про особливість приватної власності так званої моральної особи й власності мертвої руки. Проте такі винятки не можуть бути випадковими, зумовленими приватною сваволею, приватною користю, — їхнім підґрунтям може бути лише розумний державний механізм. Ідея держави *Платона* містить у собі загальний принцип неправа стосовно особи — позбавлення її приватної власності. Уявлення про благовірне або дружнє або навіть примусове братство людей, в якому існує *спільність майна* й усунуто принцип приватної власності, мо-

<sup>17</sup> Від нім. *Fideikomiss* — фідейкоміс: маєток чи наділ, який цілим переходить у спадок до одного члена сім'ї. (Прим. перекл.)

же легко видатися допустимим для такого переконання, для якого чуже розуміння природи свободи духа й права й осягнення їх у їхніх визначених моментах. Що ж стосується морального або релігійного боку, то *Епікур* відрадив своїм друзям, які збиралися створити таку спілку на основі спільності майна, саме з тієї причини, що це доводить відсутність взаємної довіри, а ті, хто не довіряє один одному, не можуть бути друзями (Diogenes Laërtios, I, X, n. VI).

*Додаток.* У власності моя воля особиста, але особа — це хтось певний; тож власність стає особистим цієї волі. Оскільки я надаю моїй волі буття через власність, то власність також має бути визначена як ця, моя. У цьому полягає важливе вчення про *приватну власність*. Якщо держава й може робити винятки, то тільки вона і може їх робити. Проте часто, особливо в наш час, вона відновлювала приватну власність. Так, наприклад, багато держав із повним правом ліквідували монастирі, оскільки спільноти, зрештою, не мають такого права на власність, як окрема особа.

#### § 47

Як особа я сам *безпосередньо одиничний*; у подальшому своєму визначенні це означає, найперше: я *живу* в цьому *органічному тілі*, яке за своїм змістом уособлює моє *загальне* неподільне зовнішнє буття, реальну можливість будь-якого далі визначеного буття. Але як особа я водночас маю *моє життя й моє тіло*, як і інші речі, лише настільки, наскільки *це дозволяє моя воля*.

Та обставина, що я *живу* й маю органічне тіло в тому аспекті, в якому я існую не як суцільний для себе, а як безпосереднє поняття, спирається на поняття життя і поняття духа як душі — на моментах, запозичених із натурфілософії.

Я маю ці члени, це життя тільки *тому, що я хочу жити*; тварина не може саму себе пошкодити чи позбавити себе життя, а людина може.

*Додаток.* Щоправда, тварини володіють собою: їхня душа володіє їхнім тілом, але вони не мають права на своє життя, оскільки вони його не воліють.

#### § 48

Тіло, оскільки воно безпосереднє буття, не відповідає духу; для того щоб бути його слухняним органом і одухотвореним засобом, воно повинно спочатку бути взятим *духом у володіння* (§ 57). Але для інших я суттєво вільний у своєму тілі, я маю його безпосередньо.

Тільки через те що я живу в тілі як щось вільне, цим живим буттям зловживати не можна, використовуючи його як в'ючну тварину. Оскільки я живу, моя душа (поняття, а ще вище — вільне) й тіло не відокремлені одне від одного, тіло — це буття свободи, і я відчуваю в ньому. Тому тільки позбавлений ідеї софістичний глузд може проводити таке розрізнення, буцімто *річ у собі*, душа, не заторкується й не зачіпається, коли катують *тіло*, й *існування* особи залежить від влади іншого. Я можу піти зі свого існування в себе й зробити його зовнішнім, можу усунути з себе особливе відчуття й бути вільним у кайданах. Але це — *моя воля, для іншого* я існую в моєму тілі; *для іншого* я вільний лише як вільний у *бутті*, це — тотожне речення (див. мою «Науку логіки», т. I, с 49 і далі). Насильство, вчинене іншими над *моїм тілом*, — це насильство, вчинене наді *мною*.

Та обставина, що доторк до мого тіла і насильство над ним я безпосередньо відчуваю як щось таке, що стосується мене як *дійсне* й *теперішнє*, становить різницю між приватною образою й збитками, завданими моїй зовнішній власності, в якій моя воля не присутня в такій безпосередній теперішності й дійсності.

### § 49

Стосовно зовнішніх речей *розумне* полягає в тому, щоб я володів власністю; а сторона *особливого* охоплює суб'єктивні цілі, потреби, сваволю, таланти, зовнішні обставини тощо (§ 45); від цього залежить володіння просто як таке, але у сфері абстрактної особи цей особливий аспект ще не поставлено тотожним до свободи. *Чим* я володію і *яке велике* моє володіння, отже, виступає правовою випадковістю.

В особистості різні особи рівні між собою, якщо вести мову про різних осіб там, де ще немає таких відмінностей. Але це беззмисловне, пусте, тавтологічне речення, адже особа як абстрактне якраз і залишається ще не відособленим і не поставленим у певній відмінності. *Рівність* — це абстрактна тотожність глузду, яка насамперед має на увазі рефлектуюче мислення, а отже, й духовну посередність узагалі, коли вона стикається з відношенням єдності стосовно відмінності. Тут рівність була б лише рівністю абстрактних осіб як таких, *поза якими* саме через це залишається все, що стосується володіння, цієї *царини нерівності*. Часто проголошувана вимога *рівності* при розподілі землі або навіть усього іншого майна — це, тим більше, плід порожнішого й поверховішого глузду, оскільки до цієї особливості належать не лише випадковості зовнішньої при-

роди, але й весь об'єм духовної природи в її нескінченних особливостях і розмаїтості, а також у її розумі, що розвинувся в організм. Не варто вести мову про *несправедливість природи* в нерівному розподілі володінь і статків, адже природа не вільна, а отже, не може бути ні справедливою, ні несправедливою. Те, що всі люди повинні мати засоби, які б дозволили їм задовольняти свої потреби, — ця частково моральна вимога в такому невизначеному формулюванні постає, щоправда, добродійним побажанням, але, як і всі добродійні побажання, — це не об'єктивно існуюче побажання; частково засоби до існування — це щось зовсім інше, ніж *володіння*, й належать до іншої сфери, сфери громадянського суспільства.

*Додаток.* Рівність, яку хотіли б упровадити в розподіл майна, однаково було б через короткий час порушено, оскільки статки залежать від працьовитості. Того, що неможливо втілити в життя, не варто й починати. Адже люди справді рівні, але як особи, тобто відносно джерела їхнього володіння. З цього випливає, що кожна людина повинна б мати власність. Тому якщо ми хочемо вести мову про рівність, то маємо розглядати саме цю рівність. А визначення особливості, питання, скільки чого я маю, виходить за межі цієї рівності. Тут твердження, ніби справедливість вимагає, щоб власність кожного дорівнювала власності іншого, є хибне, оскільки справедливість вимагає тільки того, щоб кожна людина мала власність. Скоріше особливість наявна там, де знаходить своє місце нерівність, і рівність була б тут неправом. Цілком вірно, що люди часто хочуть заволодіти майном інших, але це якраз і суперечить праву, адже право — це те, що залишається байдужим до особливого.

## § 50

Те, що річ належить тому, хто *випадково першим* за часом вступив у володіння нею, — це (оскільки другий не може вступити у володіння тим, що вже є чієюсь власністю) безпосередньо зрозуміле, зайве визначення.

*Додаток.* Попередні визначення стосувались переважно положення, за яким особа повинна мати буття у власності. Те, що перший, хто заволодів майном і стає власником, впливає зі сказаного вище. Перший — правовий власник не тому, що він перший, а тому, що він — вільна воля, адже першим він стає лише тоді, коли приходить другий.

## § 51

Для власності як *буття* особистості не досить мого *внутрішнього* уявлення й моєї волі, що дещо має бути *моїм*,— для цього потрібно *вступити у володіння* ним. *Буття*, яке, таким чином, одержує це воління, включає в себе й визнання інших. Те, що річ, у володіння якої я можу вступити, має бути *без господаря* (як у § 50),— це самоочевидне негативне визначення або, скоріше, пов'язане зі спроектованим упре-д ставленням до інших.

*Додаток.* У тому, що особа вкладає свою волю в річ, полягає поняття власності, все інше — лише його реалізація. Внутрішній акт моєї волі, який каже, що дещо моє має бути визнаним також іншими. Якщо я роблю річ моєю, я надаю їй цей предикат, який має проявлятися в ній у зовнішній формі, а не залишатися тільки в моїй внутрішній волі. Серед дітей часто трапляється, що вони, протестуючи проти володіння річчю іншими, заявляють, що хотіли цього раніше, та для дорослих цього воління не досить, оскільки форма суб'єктивності має бути вилучена й повинна досягти об'єктивності.

## § 52

Вступ у володіння річчю робить її *матерію* моєю власністю, оскільки матерія для себе собі не належить.

Матерія чинить мені протидію (вона тільки й є цим чиненням протидії), тобто вона показує мені своє абстрактне для-себе-буття тільки як абстрактному, а саме, як *чуттєвому* духу (чуттєве уявлення хибно вважає чуттєве буття духа конкретним, а розумне — абстрактним), але стосовно волі й власності це для-себе-буття матерії не має істини. Оволодіння як *зовнішня дія*, за допомогою якого здійснюється загальне право привласнення речей природи, вступає в умови фізичної сили, хитрості, спритності, взагалі в опосередковані умови, за допомогою яких дещо опиняється матеріально у володінні. Відповідно до якісних відмінностей речей природи, захоплення й заволодіння ними мають нескінченно різноманітне значення і так само різноманітну обмеженість і випадковість. Взагалі рід і стихійне як таке не виступають *предметами одиначної особистості*; аби стати такими й зробитися доступними для оволодіння, їх потрібно спочатку відокремити (один подих, один ковток води). У неможливості вступити у володіння зовнішньою формою як такою, а також стихійним треба розглядати як останнє не зовнішню, фізичну неможливість, а те, що особа як воля визначає себе як одиничність і,

виступаючи особою, є разом з тим безпосередньою одиничністю, а отже як така вона й належить до зовнішнього, як до одиничностей (§ 13 прим., § 43). Тому захоплення й зовнішнє володіння завжди виявляються нескінченним чином більшою або чи меншою мірою невизначеними й недосконалими. Проте матерія ніколи не існує без суттєвої форми, тільки через неї вона є чимось. Чим більше я привласнюю собі цю форму, тим більше я вступаю в дійсне володіння річчю. Споживання засобів харчування — це проникнення в них і зміна їхньої якісної природи, завдяки якій вони до споживання були тим, чим були. Вдосконалення мого органічного тіла, опанування різного роду вміннями, так само як і формування мого духа, — це так само більшою або меншою мірою досконале оволодіння й проникнення; саме дух я можу найдосконалише зробити своїм. Проте ця дійсність оволодіння відрізняється від власності як такої, що завершується завдяки вільній волі. Відносно волі річ не має збереженої нею для себе своєрідності, хоча у володінні як зовнішньому відношенні ще залишається дещо зовнішнє. Що ж стосується порожньої абстракції матерії без властивості, яка буцімто залишається у власності поза мною й річчю, то думка мусить її здолати.

*Додаток.* Фіхте поставив запитання: чи стає матерія моєю, якщо я її формую? За ним виходить, буцімто інший може взяти золото виготовленого мною келиха за умови, що він не зашкодить моїй роботі. Хай хоч як відокремлене те від того в уяві, та насправді відмінність тут не більше ніж казуїстика, адже якщо я вступаю у володіння полем і обробляю його, то моя власність — не лише борона, але й усе інше, і пов'язана з цим земля. Я хочу вступити у володіння цією матерією, цим цілим, тому вона не залишається без господаря, своєю власною; адже якщо матерія й залишається поза формою, яку я надав предмету, то саме форма — ознака того, що річ має бути моєю. Тому вона не залишається поза моєю волею, поза тим, чого я хотів. Отже, тут немає нічого, у володіння чим міг би вступити інший.

### § 53

Власність має свої ближчі визначення у ставленні волі до речей; вона — це:  $\alpha$ ) безпосередній вступ у володіння, оскільки воля має своє буття в речі, як у чомусь позитивному,  $\beta$ ) оскільки річ — це щось негативне відносно волі, яка має своє буття в речі, як у чомусь, що має бути заперечене, — споживання,  $\gamma$ ) рефлексія волі з речі в себе — відчуження; — позитивне, негативне й нескінченне судження волі про річ.

## А. Вступ у володіння

### § 54

Вступ у володіння — це частково безпосереднє фізичне захоплення, частково *формування*, частково просто *позначення*.

*Додаток.* Ці способи вступу в володіння містять у собі просування від визначення одиничності до визначення загального. Фізичне захоплення може бути здійснене лише відносно одиничної речі, тоді як позначення — це, навпаки, вступ у володіння через уявлення. Я поводжуся при цьому як людина, яка уявляє, і вважаю, що річ моя в її цілісності, а не лише та її частина, у володіння якою я можу фізично вступити.

### § 55

α) *Фізичне захоплення*, що стосується почуттів,— найдосконаліший спосіб, оскільки у цьому акті володіння я безпосередньо присутній, а отже, мою волю так само безпосередньо можна пізнати; проте цей спосіб взагалі лише суб'єктивний, тимчасовий і надзвичайно обмежений як за об'ємом, так і через якісну природу предметів. Через зв'язок, яким я можу поєднати дещо з речами, що вже раніше стали моїми власними, або через якусь безпосередньо виниклу єдність, або через інше посередництво об'єм цього вступу у володіння розширюється.

Механічні сили, зброя, інструменти розширюють сферу моєї влади. Такі зв'язки, як, наприклад, омивання моєї землі морем, річкою, наявність землі, що межує безпосередньо з моєю постійною власністю, придатною для полювання, пасовиськ або інших видів використання: наявність каменю та інших мінеральних покладів під моїм орним полем, наявність скарбу на моїй ділянці чи під нею тощо або зв'язки, що виникають лише тимчасово й випадково, як частина так званого природного приросту, алювіальних відкладень тощо, а також викиди на берег,— усе це, звичайно, приріст до мого майна, але як органічне відношення вони не зовнішній приріст до іншої речі, якою я володію, і тому мають зовсім інший характер, аніж інші прирости,— все це, зокрема, *можливості*, які дозволяють одному власникові легше, ніж іншому, вступити у володіння певними предметами, частково ж згаданий приріст можна розглядати як несамостійну *акцидентію речі*, до якої вона додалася (*Foetura*). Це, загалом, *зовнішні* приєднання, позбавлені зв'язків поняття й життєвості. Тому вони слугують глузду для зваження обґрунтувань «за» і «проти»

та позитивному законодавству для прийняття рішень з більшою чи меншою суттєвістю або несуттєвістю відносин.

*Додаток.* Вступ у володіння — явище одиничне: я беру у володіння не більше того, ніж те, чого я торкаюся своїм тілом, але другий наслідок тут-таки зводиться до того, що зовнішні предмети мають більшу протяжність, ніж те, що я можу охопити. Маючи дещо у володінні, я стаю також власником і іншого, пов'язаного з першим. Я вступаю у володіння за допомогою руки, але її досяжність можна розширити. Рука — це той важливий орган, якого не має жодна тварина, і те, що я беру нею, може само стати засобом, який дозволить мені брати й щось далі. Коли я чимось володію, глузд зразу вважає, що моїм стає не тільки безпосередньо те, чим я заволодів, але й те, що з ним пов'язане. Тут позитивне право має вдатися до своїх настанов, оскільки із самого поняття вже більше нічого не виведеш.

### § 56

β) Шляхом *формування* визначення, що існує щось моє, набуває для себе існуючої зовнішності й перестає бути обмеженим моєю присутністю в цьому просторі й у цьому часі та наявністю мого знання й воління.

Тож формування найвідповідніше ідеї вступу в володіння, тому що воно поєднує в собі суб'єктивне й об'єктивне; хоча за якісною природою предметів та за відмінністю суб'єктивних цілей воно нескінченно різноманітне. Сюди належить і формування органічного, в якому те, що я виробляю, не залишається зовнішнім, а асимілюється: обробка землі, культивування рослин, приручення й годування тварин і догляд за ними; відтак опосередковуючі пристрої для використання стихійних матерій і сил, організована дія однієї матерії на іншу тощо.

*Додаток.* Це формування емпірично може набувати найрізноманітнішого характеру. Поле, яке я обробляю в такий спосіб, дістає свою форму. Відносно чогось неорганічного формування не завжди пряме. Якщо я, наприклад, споруджую вітряк, то я не надаю форми повітрю, але роблю форму для користування повітрям, яке в мене не можуть відняти на тій підставі, що я не надав форми йому самому. І те, що я щаджу дичину, також можна розглядати як формування, адже це поведінка, мета якої — зберегти предмет. Дресування тварин, звичайно, безпосередніше, пов'язане з моїм впливом формування.

## § 57

Людина за своїм *безпосереднім* існуванням у собі — це щось природне, зовнішнє до свого поняття; лише шляхом *удосконалення* свого тіла й духа, а найголовніше, завдяки тому, що її *самосвідомість* *осягає себе як вільне*, вона вступає у володіння собою й стає власністю самої себе й відносно інших. Цей вступ у володіння стає водночас також і втіленням у *дійсність* того, що вона таке за своїм поняттям (як *можливість*, властивість, схильність), завдяки чому він тільки тепер виявляється приналежністю до неї, виявляється як предмет, відрізняється від простої самосвідомості і, отже, стає здатним набуті форми речі (пор. прим. § 43).

Твердження про правомірність рабства (у всіх його найближчих обґрунтуваннях — фізичною силою, взяттям у полон, врятуванням і збереженням життя, утриманням, вихованням, благодіяннями, власною згодою раба тощо), так само, як і виправдання *панування* як права панівних верств взагалі, а також усі *історичні* погляди на правовий характер рабства і панування спираються на точку зору, яка розглядає людину як *природну істоту*, розглядає її взагалі з перспективи *існування* (куди належить і сваволя), що не відповідає її поняттю. Твердження про абсолютно неправовий характер рабства, навпаки, впливає із *поняття* людини як духа, як *у собі вільної*; це твердження одностороннє в тому розумінні, що розглядає людину як вільну *від природи* або, що те саме, приймає за істинне поняття як таке, в його безпосередності, а не ідею. Ця *антиномія*, як і будь-яка антиномія, ґрунтується на формальному мисленні, яке фіксує й стверджує обидва моменти ідеї окремо, кожен для себе, таким чином, не відповідно до ідеї та в її неістинності. Вільний дух полягає саме в тому (§ 21), що він не лише поняття або пробує тільки *в собі*, але усуває цей формалізм самого себе, а отже, і безпосереднє природне існування і дає собі існування тільки як своє, як вільне існування. Та сторона антиномії, яка стверджує свободу, має тому ту перевагу, що містить абсолютну *висхідну точку* — але тільки висхідну — істини, тоді як інша сторона, яка зупиняється на позбавленому поняття існуванні, не містить у собі нічого від розумного й правового. Точка зору вільної волі, від якої починається право і правознавство, уже вийшла за межі тієї неістинної точки зору, за якою людина — це природна істота і тільки в собі суще поняття й тому може стати рабом. Це минуле неістинне явище стосується лише того духа, який ще перебуває на стадії своєї свідомості; діалектика поняття і лише безпосереднього усвідомлен-

ня свободи викликає в ньому *боротьбу за визнання* й відношення *панування та рабства* (див.: «Феноменологія духа», с. 115 і далі та «Енциклопедія філософських наук», § 325 і далі). А від розуміння самого об'єктивного духа, змісту права, тільки в його об'єктивному понятті, а отже, і від розуміння просто як *необхідності* того, що людина в собі й для себе не призначена для рабства; від цього нас відгодує пізнання, за яким ідея свободи істинна лише як держава.

*Додаток.* Якщо твердо дотримуватись тієї сторони антиномії, за якою людина в собі й для себе вільна, то цим рабство відкидається. Але те, що хтось раб, закорінене в його власній волі, так само як у волі народу закорінене те, що він зазнає гніту. Отже, це неправова дія не лише тих, хто обертає людей у рабство, чи тих, хто пригнічує народ, але й самих рабів і пригнічених. Рабство належить до стадії переходу від природності людини до істинно морального стану: воно належить до світу, в якому неправо ще залишається правом. Тут силу має неправо і настільки ж необхідно перебуває на своєму місці.

## § 58

γ) Вступ у володіння, не дійсний для себе, а лише такий, який *представляє* мою волю, це знак на речі, значення якого повинне полягати в тому, що я вклав у неї свою волю. Цей вступ у володіння дуже невизначений за предметним об'ємом і значенням.

*Додаток.* Вступ у володіння шляхом позначення найдосконаліший з усіх, адже й інші види вступу у володіння містять у собі більшою або меншою мірою дію *знака*. Коли я беру яку-небудь річ і надаю їй форми, то останній глузд цього стає також знак, а саме — для інших, аби виключити їх і показати, що я вклав свою волю в річ. Поняття знака полягає саме в тому, що річ вважається не тим, чим вона є, а тим, що вона має означати. Так, наприклад, кокарда означає громадянську приналежність до певної держави; хоча колір ніяк не пов'язаний з нацією, він відображає не себе, а націю. Тим, що людина може ставити знак і цим набувати майно, вона демонструє своє панування над речами.

## В. Споживання речі

### § 59

Через вступ у володіння річ набуває предикату *моя*, і воля перебуває в позитивному відношенні до неї. У цій тотожності річ перебуває так само і як щось *негативне*, і моя воля в цьому визначенні — це *особли-*

ва воля, потреба, бажання тощо. Проте моя потреба як особливість певної волі позитивне тим, що одержує задоволення, а річ як саме по собі негативне призначене лише для потреби й служить їй. Споживання — це та реалізація моєї потреби шляхом зміни, знищення, поглинання речі, природа якої позбавлена себе самої, якраз таким чином і відкривається, а річ, у такий спосіб, виконує своє призначення.

Те, що споживання виступає *реальною* стороною і дійсністю власності, здається уявленню, коли воно розглядає власність, яку не піддають вживанню, як мертву і без господаря, і при неправомірному заволодінні якої посилаються на те, що власник її не вживає. Але воля власника, за якою річ належить йому, править за першу субстанційну основу, а подальше визначення споживання речі — то лише явище й особливий спосіб, що важить менше, ніж загальна основа.

*Додаток.* Якщо я, користуючись знаком, взагалі вступаю у володіння річчю загальним чином, то в споживанні міститься ще загальніше відношення, оскільки річ тоді не визнається в своїй особливості, а заперечується мною. Річ понижується до ступеня засобу задоволення моєї потреби. Коли я і річ зустрічаємось, щоб стати тождними між собою, то хтось із нас має втратити свою якість. Але я — живий, воліючий і дійсно стверджуючий; річ же, навпаки, — щось природне. Отже, загинути має вона, а я зберігаю себе, що становить взагалі перевагу й розум органічного.

## § 60

*Користування* річчю при безпосередньому її захопленні стає для себе *одиничним* вступом у володіння. Та оскільки користування спирається на тривалу потребу й становить повторне користування відновлюваним продуктом, — адже воно обмежує себе для збереження можливості поновлення, — то ці й інші обставини перетворюють одиничне безпосереднє оволодіння в *знак* того, що воно повинне мати значення загального вступу у володіння, а отже, і вступу у володіння стихійною або органічною *основою* чи то іншими умовами подібних продуктів.

## § 61

Оскільки субстанція речі для себе, що перебуває в моїй власності, — це її зовнішність, тобто її несубстанційність, — вона не виступає відносно мене кінцевою метою в самій собі (§ 42), — і ця реалізована зовнішність стає споживанням або користуванням нею, то все *споживання в цілому* або користування *постає річчю в усьому її об'ємі*, отож

якщо мені належить право на перше, то я власник річі, від якої за межами всього об'єму споживання не залишається нічого, що могло б бути власністю іншого.

*Додаток.* Відношення споживання до власності таке саме, як відношення субстанції до акцидентного, внутрішнього до зовнішнього, сили до її прояву. Останнє існує, лише оскільки вона проявляється; поле є полем, лише оскільки воно дає врожай. Тому той, кому належить користування полем,— власник усього, і визнання ще чийогось володіння предметом — не більше ніж порожня абстракція.

### § 62

Тому моє право на *часткове й тимчасове користування*, так само як і на *часткове й тимчасове володіння* (як сама часткова чи тимчасова можливість споживати річ), яке мені надано, *відрізняється від власності* на саму річ. Якби весь об'єм споживання був моїм, а абстрактна власність належала б іншому, то річ як моя була б повністю просякнута моєю волею (попередній параграф та § 52) і водночас у ній було б присутнє щось непроникне для моєї волі, а саме воля, до того ж порожня воля іншого. Таким чином я був би для себе в річі як позитивна воля об'єктивним і водночас необ'єктивним — а це відношення абсолютної суперечності. Тому власність, по суті,— це *вільна, повна власність*.

Розрізнення між правом на *повний об'єм споживання й абстрактною власністю* належить порожньому глуздові, для якого ідея (тут ідея — це єдність власності або також особистої волі взагалі та її *реальності*) не істинне, а істинними визнаються обидва ці моменти в їхньому відособленні один від одного. Тому це розрізнення як дійсне відношення — це відношення порожнього панування, яке (якщо вважати божевіллям не лише безпосередню суперечність між уявленням суб'єкта і його дійсністю) могло б дістати назву божевілля особистості, оскільки *моє в одному й тому самому* мало б без жодного посередництва стати водночас моєю одиничною виключною волею й іншою одиничною виключною волею. У *Institutiones*, libr. II, tit. IV, сказано: «*Ususfructum est ius alienis rebus utendifruendi salva rerum substantia*». І далі: «... ne tamen in univ-ersum *inutiles* essent proprietates *semper* abscedente usufructu, *placuit*, *Certis modis* extingui usufructum et ad proprietatem reverti»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Тут Гегель посилається на «Звід» Юстиніана, цитуючи лат. мовою з «Інституцій», кн. II, титул 4: «Користування прибутками — це право користування чужою річчю й одержання від неї користі, зберігаючи її субстанцію»; «...проте, щоб не було

*Placuit*<sup>19</sup> — ніби тільки бажання або рішення надало згаданому порожньому розрізненню сенс завдяки цьому визначенню. *Proprietas semper abscedente usufructu*<sup>20</sup> була б не лише *inutilis*<sup>21</sup>, а й узагалі не була б уже *proprietas*. Роз'яснювати інші розрізнення самої власності, такі як, наприклад, поділ власності на *res mancipi*<sup>22</sup> та *res mancipi*<sup>23</sup>, на *dominium Quiritarum*<sup>24</sup> та *Bonitarum*<sup>25</sup> і таке інше, тут не місце, оскільки вони не мають відношення до жодного з визначень поняття власності й становлять тільки історичні тонкощі цього права. Але відношення *dominii directi*<sup>26</sup> й *dominii utilis*<sup>27</sup>, *емфітевтичний договір*<sup>28</sup> і наступні відношення ленних володінь<sup>29</sup> з їхніми спадковими та іншими відсотковими, завдатковими, що вступають у дію, повинностями в їхніх найрізноманітніших визначеннях містять, якщо такі повинності не підлягають викупу, з одного боку, наведене вище розрізнення, з другого боку, не мають його саме тому, що з *dominium utile* пов'язанні повинності, завдяки чому *dominium directa* стає водночас і *dominium utile*. Якби такі відношення не містили нічого, крім цього розрізнення в його строгій абстрактності, то в ньому протистояли б один одному, власне кажучи, не *два господаря* (*domini*), а *власник* і «порожній» *володар*. Але через повинності тут відносно один одного перебувають *два власника*. Проте вони не перебувають у відношенні *загальної* власності. Але до такого відношення перехід від попереднього найближчий; цей перехід починається вже тоді, коли в *dominium directum* прибуток нараховується й розглядається як його *суттєва*

невикористовуваної власності, назавжди відрізаної від користування прибутками, вирішили певним чином скасувати користування прибутками і перетворити у власність». (Прим. перекл.)

<sup>19</sup> Вирішили (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>20</sup> Власність, назавжди відрізана від користування прибутками (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>21</sup> Невикористовувана (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>22</sup> Речі, відчужені шляхом спеціальної процедури манципації (лат.).

<sup>23</sup> Речі, не пов'язані з манципацією (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>24</sup> Право власності за квіритським правом (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>25</sup> Бонітарна власність (лат.) або власність за преторським правом. (Прим. перекл.)

<sup>26</sup> Безпосереднє право власності на річ (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>27</sup> Право власності на використання речі й одержання прибутку (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>28</sup> Від лат. *emphytheosis* — емфітеоз (термін римського права, запозичений з грецької): різновид довгострокової позики (від 18 до 99 років), що надає позичальнику право розпоряджатися іпотекою. (Прим. перекл.)

<sup>29</sup> У середньовіччі наділ, маєток, наданий сюзереном своєму васалові спершу тільки для користування. (Прим. перекл.)

сторона, внаслідок чого те, що не піддається обчисленню у пануванні над власністю й раніше вважалося благородним, стає нижче *utile*, яке тут слушне.

Близько півтора тисячоліття тому завдяки християнству почала утверджуватись *свобода особи* й стала, хоча й у незначній частини людського роду, загальним принципом. Що ж до *свободи власності*, то вона, можна сказати, лише з учорашнього дня дістала в деяких місцях визнання як принцип. Ось приклад із світової історії, який свідчить про те, наскільки тривалий термін потрібен духу, щоби просунутися у своїй самосвідомості, і який можна протиставити точці зору нетерпіння.

### § 63

Річ у споживанні одинична, визначена за якістю й кількістю, вона співвідноситься із специфічною потребою. Але її специфічна придатність, визначена *кількісно*, водночас може бути порівняна з іншими речами тієї самої придатності, так само як і специфічна потреба, задоволенню якої вона слугує, виступає водночас *потребою взагалі* і як така може бути прирівняною за своєю особливістю до інших потреб, а відповідно до цього й річ може бути порівняна з іншими речами, які придатні для задоволення інших потреб. Оця *загальність* речі, проста визначеність якої впливає з її особливого характеру, але так, що при цьому абстрагується від її специфічної якості, становить *вартість* речі, в якій її істинна субстанційність *визначена*, і виступає предметом свідомості. Як повний власник речі я власник як її *вартості*, так і її споживання.

Власність власника речі відрізняється тим, що він лише власник *споживання* речі, але не її вартості<sup>30</sup>.

*Додаток.* Якісне тут зникає у формі кількісного. Коли я говорю про потребу, то я ніби називаю заголовок, під який можна підвести найрізноманітніші речі, а спільне в них надає мені змогу їх виміряти. Отже, тут думка прямує від специфічної якості речі до байдужості цієї визначеності, а отже, до кількості. Щось подібне відбувається і в математиці. Визначаючи, наприклад, що таке коло, еліпс і парабола, ми бачимо, що вони виявляються специфічно відмінними. Та незважаючи на це, відмінність цих відмінних кривих виявляється тільки кількісно, а саме так, що має значення лише кількісна відмінність, що стосується коефіцієнтів, суто емпіричної величини.

<sup>30</sup> Про це див. прим. 29.

У власності кількісна визначеність, що постає з якісної визначеності,— це *вартість*. Якісне тут дає кількість для кількісного виміру, і як таке воно так само зберігається, як і усувається. Коли ми розглядаємо поняття вартості, ми в самій речі бачимо лише знак, і вона має значення не сама по собі, а лише як те, чого вона варта. Вексель, наприклад, представляє не свою паперову природу, а є лише знаком іншого загального — вартості. Вартість речі може бути дуже відмінною залежно від потреби, але якщо ми хочемо виразити не специфічний, а абстрактний бік вартості, то це будуть *гроші*. Гроші виступають представником усіх речей, та оскільки вони не репрезентують власне потребу, а правлять лише за її знак, то самі, в свою чергу, керуються специфічною вартістю, яку вони, як абстрактне, тільки виражають. Можна взагалі бути власником речі та водночас не бути власником її вартості. Родина, яка не може продати або віддати під заставу свій наділ, не господар його вартості. Але оскільки ця форма власності не відповідає її поняттю, то такі обмеження (лени, фідеїкоміси) переважно зникають.

#### § 64

Надана володінню форма й знак — це самі по собі зовнішні обставини без суб'єктивної присутності волі, яка тільки й становить їхнє значення і вартість. Проте згадана присутність, як споживання, користування або будь-який інший прояв волі, розгортається *в часі*, відносно якого *об'єктивність* виступає *продовженням* цього прояву. Без цього річ, як покинута дійсністю волі й володіння, позбавляється господаря,— тим-то я втрачаю або набуваю власність завдяки *давності*.

Тому давність введена в право не лише через зовнішнє міркування, що не узгоджується з суворим правом, не з тієї причини, що в такий спосіб усуваються суперечки й непорозуміння, які могли б бути внесені у твердість права власності суворими вимогами тощо. Давність ґрунтується на визначенні *реальності* власності, на необхідності, аби проявилася воля володіти чим-небудь. *Державні пам'ятки* — це національна власність; власне, як будь-які витвори мистецтва, з точки зору їхнього *використання*, вони взагалі мають значення як живі й самостійні цілі завдяки наявній у них душі; позбавлені цієї душі, вони втрачають господаря й стають для нації випадковою приватною власністю, як от, скажімо, витвори грецького чи єгипетського мистецтва в Туреччині. *Право приватної власності* родини *письменника* на його твори втрачається через давність також на основі подібних міркувань; ці твори втрачають господаря в тому

розумінні, що (на протигагу тому, що відбувається зі згаданими пам'ятками) переходять у загальну власність, а з перспективи особливого користування річчю — у випадкове приватне володіння. Проста ділянка *землі*, освячена для гробниці або призначена для себе на вічні часи на *невживання*, містить у собі порожню ненаявну сваволю, що її порушенням не порушується нічого дійсного і тому пошанування якої не може бути гарантованим.

*Додаток.* Давність спирається на припущення, що я припинив розглядати річ як мою. Оскільки для того, аби щось залишилося моїм, необхідне продовження вираження моєї волі, а це проявляється через споживання або зберігання. У період Реформації втрата публічними пам'ятками своєї вартості часто проявлялась стосовно поминальних внесків. Дух старої конфесії, тобто в даному випадку поминальних внесків, відлетів, і тому можна було вступити у володіння ними як власністю.

### С. Відчуження власності

#### § 65

Я можу відчужувати мою власність, оскільки вона моя настільки, наскільки я вкладаю в неї мою волю, що взагалі відсторонюю від себе свою річ, мов безгосподарну, або передаю володіння нею волі іншого, але я можу це зробити лише тому, що річ *за своєю природою* — це щось *зовнішнє*.

*Додаток.* Якщо давність — це відчуження з непрямо вираженою волею, то істинне відчуження стає волевиявленням того, що я більше не хочу розглядати річ як мою. Усе це в цілому можна розуміти й так, що відчуження — це істинний вступ у володіння річчю. Безпосередній вступ у володіння стає першим моментом власності. Власність набувається також шляхом споживання, і третій момент постає єдністю цих двох моментів — вступом у володіння шляхом відчуження.

#### § 66

Тому *невідчужувані* — це ті блага, або, вірніше, ті субстанційні визначення (і право на них *не знищується давністю*), які складають мою власну особистість і загальну сутність моєї самосвідомості, так само як і мою особистість взагалі, мою загальну свободу волі, моральність, релігію.

Те, що дух становить за своїм поняттям або *в собі*, він становить у бутті й для себе (таким чином, особа здатна мати власність, має мо-

раль, релігію), сама ця ідея становить його поняття (як *causa sui*, тобто як вільна причина, він щось таке, *caius natura non potest concipiri nisi existens*: Спіноза, «Етика», дефініція I)<sup>31</sup> Саме в цьому понятті, за яким він те, чим він є, *тільки через себе самого і як нескінченне повернення в себе* із природної безпосередності свого буття, і полягає можливість суперечності між тим, що він є лише *в собі*, а не також і *для себе* (§ 57), і, навпаки, між тим, що він є *для себе*, а не *в собі* (у волі — зло); у цьому так само полягає *можливість відчуження особистості* та її субстанційного буття незалежно від того, чи це відчуження відбувається несвідомо, а чи з ясно вираженим наміром. Прикладами відчуження особистості слугують рабство, кріпацтво, нездатність мати власність, несвобода власності тощо; відчуження розумності інтелекту, моралі, моральності, релігії відбувається в забобонах, у визнанні за іншими авторитету й правочинності визначати, які вчинки я повинен здійснити (якщо хтось відверто готовий найнятися для здійснення пограбування, вбивства або іншого можливого злочину), що саме я маю вважати за обов'язок совісті, за релігійну істину тощо. Право на таке невідчужуване не втрачається через давність, оскільки акт, завдяки якому я вступаю у володіння моєю особистістю й субстанційною сутністю, роблю себе правочинним і судочинним, моральним, релігійним, вилучає ці визначення з тієї зовнішньої сфери, яка тільки й надавала їм здатність бути володінням іншого. Разом із цим зняттям зовнішності відпадають визначення часу і всі ті обґрунтування, які можна було запозичити з моєї попередньої згоди або недбальства. Це моє повернення в себе самого, завдяки чому я роблю себе суцям як ідея, як правова й моральна особа, усуває попереднє відношення і попереднє неправо, яке я та інший завдали моєму поняттю й розуму тим, що дозволили поводитись і самі поводитись із нескінченим існуванням самосвідомості, як із чимось зовнішнім. Це моє повернення в себе виявляє суперечність, яка полягає в тому, що я віддав іншому мою правочинність, моральність, релігійність,— усе те, чим я сам не володів і що відтоді, як я ним володію, по суті, існує саме як моє, а не як щось зовнішнє.

*Додаток.* За природою речей раб має абсолютне право звільнитися; якщо будь-хто запродав свою моральність, найнявшись на пограбування й убивство, це в собі й для себе не має чинності, і кожен має

<sup>31</sup> Чию природу неможливо було представити інакше, ніж як існуючу (лат.). (Прим. перекл.)

право розірвати такий договір. Так само й з передаванням моєї релігійності священникові, який є моїм духівником,— адже такі глибокі внутрішні питання людина повинна вирішувати сама. Релігійність, частина якої передається іншому,— це вже не релігійність, оскільки дух єдиний і він має селитися в мені; мені повинне належати об'єднання в-собі й для-себе-буття.

### § 67

*Окремі продукти моїх фізичних і духовних умінь, певні можливості дії й обмежене в часі їхнє споживання я можу відчужувати іншому, оскільки вони внаслідок цього обмеження набувають зовнішнього відношення до своєї тотальності й загальності. Через відчуження за допомогою роботи всього мого конкретного часу й тотальності моєї продукції я зробив би власністю іншого їхню субстанційність, мою загальну й мою особисту діяльність.*

Це таке саме відношення, як і те, яке було розглянуто вище (§ 61), між субстанцією речі та її користуванням; так само як перше відмінне від другого лише настільки, наскільки воно обмежене, так само і користування моїми силами відмінне від них самих, а значить і від мене лише настільки, наскільки користування обмежене кількісно; *тотальність* проявів сили — це сама сила, *тотальність* акцій — субстанція, відособлень — загальне.

*Додаток.* Розглянута тут відмінність — це відмінність між рабом і сучасним служником або наймитом. Афіньський раб, можливо, виконував навіть легші обов'язки й духовнішу роботу, ніж, як правило, наша прислуга, але все-таки він був рабом, оскільки весь об'єм його діяльності був відчужений господареві.

### § 68

Своєрідність духовної продукції через спосіб свого прояву може безпосередньо перейти на таку зовнішню сторону речі, яка згодом вироблятиметься й іншими людьми; отож, придбавши її, новий власник, окрім того, що цим він може привласнити повідомлені думки або технічний винахід — можливість, яка часто (у літературних творах) становить єдине визначення й вартість придбаного,— стає власником *загального способу* такого вираження себе й різноманітного творення таких речей.

У творах мистецтва форма втілення думки в зовнішньому матеріалі постає як річ такою мірою своєрідністю творчого індивіда, що

наслідування цій формі — це, по суті, продукт власного духовного й технічного вміння. У літературному творі форма, завдяки якій сам твір виступає зовнішньою річчю, становить, так само як і в технічному винаході, щось *механічне* — у першому випадку тому, що думка представлена лише в ряді окремих, абстрактних *знаків*, а не в конкретних образах, у другому тому, що винахід взагалі має механічний зміст, і спосіб створення таких речей як речей взагалі належить до звичайного вміння. Між крайніми явищами — творами мистецтва й ремісничою продукцією — існують, зрештою, різноманітні переходи, які містять то більше, то менше від одного або від іншого.

### § 69

Оскільки індивід, що придбав такий продукт, володіє повнотою споживання й вартості одного примірника як *одиночного*, то він стає повним і вільним власником його як *одиночного*, хоча автор твору чи винахідник технічного пристрою все ж залишається власником *загального* способу тиражування такого виду продуктів і речей; цей загальний спосіб він безпосередньо не відчужує й може зберігати його як прояв самого себе.

Пошук субстанційного в праві письменника й винахідника варто скеровувати передусім не на те, що при відчуженні окремого примірника письменник або винахідник неодмінно виставляє умову, аби можливість виробляти як речі подібні продукти, яка, таким чином, переходить до іншого, не стала власністю того іншого, а залишалась би власністю цього винахідника. Перше питання полягає в тому, наскільки припустиме в понятті таке відділення власності на річ від наданої разом з нею можливості так само виробляти її, і чи не усуває воно повну вільну власність (§ 62), — і тільки по ствердному вирішенні цього питання — від сваволі першого духовного виробника залежить, чи збереже він для себе цю можливість, чи буде відчужувати її як певну вартість, або ж не стане надавати їй для себе жодної вартості й разом з відмовою від *одиночної* речі відмовиться й від цієї можливості. Своєрідність згаданої можливості полягає в тому, що вона представляє в речі той аспект, за яким річ не лише володіння, але і *майно* (див. нижче, § 170 та наступн.), тож воно полягає в особливому способі зовнішнього споживання речі, відмінного й відокремленого від споживання, для якого річ, власне, призначена (воно не є, як це звичайно називають, *accessio naturalis*<sup>32</sup>, подібно до

<sup>32</sup> Природне прирощення (*лат.*). (Прим. перекл.)

foetura). Оскільки відмінність належить до того, що за своєю природою подільне, до зовнішнього споживання, то збереження однієї частини при відчуженні іншої частини споживання не стає збереженням панування без *utile*. Суто негативним, але й щонайпершим заохоченням наук і мистецтв є життя заходів, завдання яких — захистити тих, хто працює в даній галузі, від *крадіжки* й забезпечити їхню власність, так само як щонайпершим і найважливішим стимулом торгівлі й промисловості був їхній захист від грабежів на дорогах. Зрештою, оскільки продукт духовної діяльності наділений тим визначенням, що він сприймається іншими індивідами й засвоюється їхньою уявою, пам'яттю, мисленням тощо, і прояви цих індивідів, завдяки чому вони перетворюють *вивчене* ними (адже вивчити означає не лише вивчити напам'ять слова — думки інших можуть сприйматися мисленням, і це сприймання мисленням — також навчання), в свою чергу, у *відчужувану річ*, легко набувають якої-небудь своєїрідної *форми*, внаслідок чого вони можуть розглядати набутки, які з цього виникають, як свою власність і утверджувати для себе право на таку продукцію. Поширення наук взагалі й конкретна справа викладання зокрема за своїм призначенням і обов'язками становлять, у найвизначенішій формі в позитивних науках — вченні церкви, юриспруденції тощо,— *повторення* усталених, зрештою, вже висловлених і сприйнятих іззовні думок, таким чином, вони містяться і в творах, які ставлять собі за мету утвердження й поширення наук. Якою мірою *форма*, що виникає в цьому повторному висловлюванні, перетворює скарбницю наявних наукових даних, а особливо думки тих інших людей, які ще зберігають зовнішню власність на продукти своєї духовної творчості, в спеціальну духовну власність індивіда, що їх відтворює, якою мірою це надає чи не надає йому право перетворити їх у свою зовнішню власність, якою мірою таке повторення в літературному творі стає *плагіатом*,— усе це неможливо встановити шляхом точного визначення, а отже, неможливо відбити в праві через особливий закон. Тому плагіат мав би бути справою *честі*, яка би цьому запобігала. Тому закони проти *передруків* досягають своєї мети, а саме, правового забезпечення власності письменника й видавця, але лише певною й досить обмеженою мірою. Легкість здійснення невеликих зумисних змін у формі або проведення модифікації в більшій науці, всеохопній теорії, яка є творінням іншого, ба навіть просто неможливість дослівно передати сприйняте призводять для себе, окрім здійснення тих особливих цілей, для яких таке повторення необхідне, також до необмеженого

розмаїття змін, що накладають на чужу власність більшою або меншою мірою поверхову печать *свого*; про це свідчать сотні й сотні компендіумів, витягів, збірників і т.п.. підручників з арифметики, геометрії, повчальних творів тощо, про це свідчить той факт, що будь-яка нова думка про видання критичного журналу, альманаху муз, енциклопедичного словника тощо тут-таки може бути повтореною з такою самою або дещо зміненою назвою, як щось своє, внаслідок чого прибуток, на який розраховував письменник чи винахідник від свого твору або ідеї, пропадає, обидві сторони або одна з них банкрутують. Що ж до впливу *честі* на попередження плагіату, то, дивним чином, ми більше не чуємо розмов про плагіат або навіть про *наукову крадіжку* — або через те, що честь учинила свою дію й покінчила з плагіатом, або тому, що плагіат уже не постає несумісним із честю і його вже не сприймають таким, або ж тому, що найменша вигадка чи то зміна зовнішньої форми вважається настільки оригінальним продуктом самостійного мислення, що думка про плагіат не виникає взагалі.

### § 70

*Всеохопна* тотальність зовнішньої діяльності, *життя*, не виступає чимось зовнішнім відносно особистості, яка *сама й безпосередньо* становить тотальність. Відчуження або принесення в жертву життя скоріше протилежне до буття *цієї* особистості. Тому я тут взагалі не маю *права* на відчуження, і тільки моральна ідея, в якій оця *безпосередньо* одинична особистість у собі загинула і яка становить її *дійсну* силу, має на це право, тож так само, як життя саме по собі *безпосереднє*, а смерть — його *безпосередня* негативність, вона має бути зустрінута як природне явище іззовні або прийнята на службі ідеї від чужої руки.

*Додаток.* Окрема особистість — це справді щось підпорядковане, що має присвятити себе моральному закону. Тому якщо держава вимагає життя індивіда, він має віддати його, але чи має людина право сама позбавити себе життя? Звичайно, самогубство можна розглядати як хоробрість, але як хибну хоробрість кравців та прислужниць. Можна також розглядати його як нещастя, оскільки до цього призводить душевний розлад, але головним залишається питання, чи маю я на це право. Відповідь буде така: я як індивід — не господар мого життя, адже *всеохопна* тотальність діяльності, життя — це не щось зовнішнє відносно особистості, яка *сама безпосередньо* становить цю тотальність. Тому якщо ведуть мову про право, яке особа має на своє життя, то це вже суперечність, адже тоді це означало б,

що особа має право на себе. Але цього права вона не має, оскільки вона не стоїть над собою і не може судити саму себе. Якщо Геракл спалив себе, якщо Брут кинувся на власний меч, то це поведінка героя відносно своєї особистості; проте коли йдеться про просте право вбити себе, то в цьому має бути відмовлено навіть героям.

## Перехід від власності до договору

### § 71

Буття у вигляді визначеного — це, по суті, буття для іншого (див. вище, прим. до § 48); власність із того боку, з якого вона виступає зовнішньою річчю буття, стає для інших зовнішностей і в їхніх взаємозв'язках такою необхідністю й випадковістю. Але як буття *волі* вона, як оте щось для іншого, існує лише *для волі* іншої особи. Це відношення волі до волі — своєрідна й дійсна основа *буття* свободи. Це посередництво, яке полягає в тому, що я володію власністю вже не тільки завдяки речі й моїй суб'єктивній волі, але також завдяки іншій волі, а отже, певній спільній волі, становить сферу договору.

Розум робить так само необхідним вступ людей у договірні відносини — дарування, обміну, торгівлі тощо, — як і те, щоб вони мали власність (§ 45, прим.). Якщо для їхньої свідомості до укладення договору призводить потреба взагалі, доброзичливість, корисність, то в собі їх приводить до цього розум, а саме ідея реального (тобто наявного тільки у волі) буття вільної особистості. Договір передбачає, що ті, хто укладає його, визнають один одного особами й власниками; оскільки він відображає відношення об'єктивного духа, то момент визнання вже в ньому міститься і передбачається (пор. § 35, 57, прим.).

*Додаток.* У договорі я маю власність завдяки спільній волі; інтерес розуму полягає саме в тому, що суб'єктивна воля стала загальною й піднеслася до свого втілення. Отже, визначення цієї волі в договорі залишається, але в спілці з певною іншою волею. Тоді як загальна воля виступає тут ще тільки в формі й образі спільності.

## Розділ II

# ДОГОВІР

### § 72

Власність, що її сторона буття або *зовнішності* не лише річ, але й містить у собі момент якоїсь (а отже, іншої) волі, реалізується через договір як *процес*, у якому втілюється й опосередковується суперечність, яка полягає в тому, що я є й *залишаюся* для себе сущим власником, що виключає іншу волю, але водночас перебуваю у волі, тотожній іншій волі, і *перестаю* бути власником.

### § 73

Я не лише можу (§ 65) відчужувати власність як зовнішню річ, але й *примушений* через поняття відчужувати її як власність, аби моя воля як *суцця в бутті* була для мене предметом. Проте, згідно з цим моментом, моя воля як відчужена виступає водночас *іншою* волею. Таким чином, те, в чому згадана необхідність реальна, становить *єдність* розрізнених воль, в якій, отже, їхня розрізненість і своєрідність зрікаються себе. Однак у цій тотожності воль міститься (на цьому ступені) також і те, що кожна воля є й залишається *не тотожною* іншій, своєю волею для себе.

### § 74

Таким чином, згадане відношення — це опосередкування волі, тотожної в абсолютному розрізненні для себе сущих власників, у якому міститься те, що кожен з них за власною волею й за волею іншого *перестає* бути власником, *залишається* ним і *стає* ним; це відношення є опосередкуванням волі у відмові від якоїсь, а саме, одиначної власності та волі прийняти таку, тобто власність іншого, до того ж у такому тотожному зв'язку, що одне воління приходить до рішення лише такою мірою, якою наявне інше воління.

## § 75

Оскільки обидві договірні сторони ставляться одна до одної як *безпосередні* самостійні особи, то договір впливає α) зі *сваволі*; β) *тотожна* воля, що вступає в буття через договір,— лише *притягнута сваволею*, і, отже, вона — тільки *загальна*, а не в собі й для себе *загальна* воля; γ) предметом договору стає *одинична зовнішня* річ, адже тільки така річ підлягає їхній голій *сваволі* відчужити її (§ 65 і наступн.).

Тому під поняття *договору* не можна підводити поняття *шлюбу*; таке, так би мовити, ганебне підведення подано у *Канта* («*Метафізичні начала вчення про право*», с. 106 і далі). Так само не перебуває в договірному відношенні природа *держави* незалежно від того, чи розглядають державу як договір усіх з усіма, чи як договір усіх із правителем або урядом. Внесення договірного відношення, так само як і відносин приватної власності взагалі, в державне відношення призвело до надзвичайної плутанини в державному праві й дійсності. Так само як у минулі часи права й обов'язки держави розглядались і затверджувались як безпосередня приватна власність особливих індивідів, яка протистояла правам правителя й уряду, так у новітній час права правителя й уряду розглядаються як предмети договору, що визначаються через нього як щось лише *загальне* у волі, що виникло зі *сваволі* людей, об'єднаних у державу. Хоч як, з одного боку, різняться між собою ці точки зору, та обидві вони мають те спільне, що переносять визначення приватної власності в сферу цілковито іншу й вищу за своєю природою (див. нижче: «*Моральні устої й держава*»).

*Додаток.* У новітній час стали дуже охоче розглядати державу як договір усіх з усіма. Стверджується, що всі уклали договір із правителем, а він, у свою чергу,— з підданими. Цей погляд виник унаслідок того, що поверхово мислили лише про *одну* єдність різних волей. Адже в договорі наявні дві *тотожні* волі, обидві вони особи й бажають залишитися власниками, отже, договір впливає зі *сваволі* особи, і ця висхідна точка спільна для договору й для шлюбу. Та зовсім інакше виглядає справа з державою, адже індивіди не можуть за своєю волею відокремитись від держави, оскільки вони громадяни, з природного боку. Розумне призначення людини — жити в державі, а якщо держави ще не існує, то наявна вимога розуму, аби її було створено. Держава повинна надавати дозвіл увійти в неї чи вийти з неї; тож це не залежить від *сваволі* окремих людей, а отже, держава заснована не через договір, що його передумовою вступає *сваволя*.

Хибним було б твердження, що заснування держави залежить від сваволі всіх, навпаки, кожному абсолютно необхідно бути в державі. Значний поступ, досягнутий у новітній час державою, полягає в тому, що вона залишається метою в собі й для себе і що кожен не може, як то було в середньовіччі, діяти відповідно до неї, керуючись приватними домовленостями.

## § 76

Договір *формальний*, оскільки ті дві згоди, через які реалізується загальна воля,— негативний момент відчуження речі й позитивний момент її прийняття — розділені між двома контрагентами (*дарчий договір*). *Реальним* же договір можна назвати, оскільки кожна з обох *договірних* воель виступає тотальністю цих різних моментів, а отже, однаковою мірою стає й залишається власником (*міновий договір*).

*Додаток.* Для договору необхідні дві згоди на дві речі: я хочу бути власність і відмовитися від власності. Реальний той договір, в якому кожен здійснює все — відмовляється від власності й набуває її, залишаючись у самій відмові власником. Формальний той договір, за яким лише одна сторона набуває власність і відмовляється від неї.

## § 77

Оскільки в реальному договорі кожен зберігає *ту саму* власність, з якою вступає в договір і від якої водночас відмовляється, то ця власність, що залишається *тотожною* в договорі, як *суцця в собі*, відмінна від зовнішніх речей, які при обміні змінюють власника. Вона — *вартість*, за якою предмети договору при всій зовнішній якісній відмінності речей *рівні* між собою; вона — *їхнє загальне* (§ 63).

Визначення, що *laesio enormis*<sup>33</sup> анулює взяті на себе в договорі зобов'язання, має, таким чином, своє джерело в понятті договору і, ближче, в тому моменті, що особа, яка вступила в договір завдяки відчуженню своєї власності, *залишається власником* і, за точнішим визначенням, у якісному відношенні таким самим. Завдані збитки були б не лише величезними (такими їх вважають, якщо вони перевершують *половину* вартості), але й *нескінченними*, якби в договорі або взагалі в стипуляції йшлося про відчуження *невідчужуваного майна* (§ 66). *Стипуляція* відрізняється від договору перш за все за своїм змістом, а саме в тому, що вона становить окрему частину, або

<sup>33</sup> Надмірні збитки (лат.) (Прим. перекл.)

момент, усього договору, потім також і в тому, що вона становить *формальне* встановлення договору; про це йтиме мова далі. З цього боку вона становить лише формальне визначення договору — згоду однієї сторони здійснити певну дію й згоду іншої — визнати це; тому її зараховували до так званих *односторонніх* договорів. Поділ договорів на односторонні й двосторонні, так само як і інші поділи останніх у римському праві, — частково поверхові співставлення за окремою, часто зовнішньою ознакою, такою, наприклад, як спосіб і характер формального аспекту, а частково у них змішувалися, серед іншого, визначення стосовно самої природи договору й визначення, що належать лише до реалізації права (*actiones*) і до правових дій, згідно з позитивним законом, які, однак, часто походять із цілковито зовнішніх обставин і суперечать поняттю права.

### § 78

Відмінність між власністю й володінням, субстанційною й зовнішньою сторонами (§ 45), перетворюється в договорі у відмінність між загальною волею як *домовленістю* і його реалізацією шляхом *виконання*. Укладена домовленість стає, на відміну від виконання, для себе уявлюваною, якій через це, згідно зі своєрідним способом *буття уявлень у знаках* («Енциклопедія філософських наук», § 458 і наступн.), потрібно надати *особливого буття* у вигляді *стипуляції* за допомогою формальних *жестів* та інших символічних дій, особливо завдяки певному роз'ясненню через *мову*, що виступає найдостойнішим елементом духовного уявлення.

Щоправда, стипуляція, за цим визначенням, — це форма, завдяки якій зміст, що *міститься* в договорі, дістає своє буття поки що як *уявний*. Але уявлення — лише форма і не може розумітися так, ніби зміст виступає ще чимось суб'єктивним і його можна бажати й хотіти таким чи іншим, тоді як зміст — це зроблене волею остаточне рішення про цей предмет.

*Додаток.* Подібно до того, як у вченні про власність ми мали відмінність між власністю й володінням, між субстанційним і лише зовнішнім, так і в договорі ми маємо відмінність між загальною волею як домовленістю й особливою волею як виконанням. Природа договору передбачає, щоби проявлялася як загальна, так і особлива воля, оскільки тут вступають у відношення воля з волею. Домовленість, що проявляється в знаку, з одного боку, та виконання — з другого, у цивілізованих народів розділені, тоді як у примітивних народів вони можуть збігатися. У лісах Цейлону живе народ, що зай-

мається торгівлею: люди викладають свою власність і спокійно чекають, доки з'являться інші й запропонують на обмін свою; тут німе волевиявлення не відрізняється від виконання.

### § 79

Стипуляція містить сторону волі, а отже, й *субстанційний* правовий елемент у договорі, відносно якого володіння, що ще зберігається, поки договір не виконано, для себе лише зовнішнє, таке, що має своє визначення тільки в цьому аспекті. Шляхом стипуляції я відмовився від своєї власності й від особливої сваволі стосовно неї; вона стала *вже власністю іншого*, тому стипуляція юридично безпосередньо зобов'язує мене до виконання.

Відмінність між простою обіцянкою й договором полягає в тому, що при обіцянці того, що я хочу подарувати, зробити, виконати, висловлене як таке скероване в *майбутнє* й ще залишається суб'єктивним визначенням моєї волі, яке я через це ще можу змінити. Тоді як стипуляція договору вже сама стає *буттям* рішення моєї волі в тому розумінні, що я відчужую мою річ, що вона вже перестала бути моєю власністю, і я вже визнаю її власністю іншого. Відмінність у римському праві між  *Pactum* і *contractus* хибна. Якось *Фіхте* висловив твердження, що *зобов'язання* дотримуватись договору *вступає* для мене в силу лише від тієї хвили, коли мій контрагент береться за виконання свого зобов'язання, адже до цього я не впевнений у тому, чи ставився той *серйозно* до своєї *заяви*; тому зобов'язання до виконання за своєю природою наділене лише *моральним*, а не правовим характером. Проте виявлення стипуляції — це не виявлення взагалі, а містить встановлену *загальну волю*, в якій знято сваволю *переконання* і його зміни. Отже, йдеться не про те, що інший міг би бути чи стати в *глибині душі* інакше налаштованим, а про те, чи має він на це право. Можливість неправової сваволі я зберігаю навіть тоді, коли інший уже починає виконувати свої зобов'язання. Цей погляд *Фіхте* зразу виявляє свою нікчемність тим, що правове в договорі ґрунтується на хибній нескінченності, на процесі, що тягнеться в нескінченність, на нескінченній подільності часу, матерії, діяльності тощо. *Буття*, яке має воля в формальності жесту або в для себе визначеній мові, вже становить її — як інтелектуальної волі — цілковите *буття*, відносно якого виконання виявляється позбавленим власної суті наслідком. Те, що в позитивному праві існують так звані *реальні* контракти, на відміну від так званих *консенсуальних* контрактів у тому розумінні, що перші розглядаються як такі, що мають повну

силу лише в тому випадку, якщо до згоди долучається дійсне виконання (*res, traditio rei*), нашого розгляду не стосується. Реальні контракти почасти становлять особливі випадки, коли ця передача тільки й робить для мене можливим виконати, зі свого боку, своє зобов'язання, і виконання мого зобов'язання відноситься тільки до речі, оскільки вона буде в моїх руках, як, наприклад, при позичці, контракті про позику й передачу на зберігання (це може стосуватися й інших договорів),— обставина, яка стосується не природи відношення стипуляції до виконання зобов'язань, а самого способу їхнього виконання; а почасти, взагалі, тут надається можливість сваволі встановлювати в договорі, що виконання зобов'язань з однієї сторони впливає не з договору як такого, а з виконання зобов'язань іншої сторони.

## § 80

Поділ договорів і заснований на цьому осмислений розгляд їхніх видів слід обґрунтовувати не зовнішніми обставинами, а відмінностями, закладеними в природі самого договору. Це відмінності між формальним і реальним договором, відтак між власністю й володінням і споживанням, між вартістю й специфічною річчю. Таким чином, ми одержуємо *такі види* (поданий тут поділ, у цілому, збігається з поділом *Канта* в його «*Метафізичних началах вчення про право*» (с. 120 і далі), вже давно можна було очікувати, що цей розумний поділ витіснить звичну рутину поділу договорів на реальні й консенсуальні, названі й неназвані контракти тощо).

А. *Дарчий договір*, а саме:

- 1) передача речі, власне, так зване *дарування*;
- 2) *позичання* речі як дарування її частини чи обмеженого користування нею й її споживання; позичальник залишається власником речі (*mutuum* та *commodatum* без відсотків). При цьому річ може бути *специфічною*, або, навіть будучи такою, розглядається як загальна, або, врешті, вважатися (як гроші) загальною для себе;
- 3) *дарування послуг* взагалі, наприклад, простого зберігання власності (*depositum*). Дарування речі з особливою умовою, що інший стане її власником лише після *смерті* дарувальника, тобто коли той уже більше не власник; *заповітне* розпорядження не закладене в поняття договору, а передбачає існування громадянського суспільства й позитивного законодавства.

### В. Міновий договір

#### 1) Міна як така:

α) обмін речі взагалі; тобто специфічної речі на іншу, рівноцінну їй річ;  
 β) *купівля* або *продаж* (emptio venditio); обмін *специфічної* речі на річ, яка визначена як загальна, тобто яка діє як вартість і не має іншого специфічного призначення до користування, — на *гроші*.

2) *Віддання в оренду* (locatio conductio), відчуження *тимчасового користування* власністю за *орендну плату*, а саме:

α) *специфічною* річчю, власне віддання в оренду, або

β) *загальною* річчю, коли орендодавець залишається лише її власником, або, що те саме, власником її *вартості*, — *позика* (mutuum, у першому випадку — також commodatum з платою за оренду; подальший емпіричний характер речі — чи то йдеться про палицю, приладдя, будинок тощо, res fungibilis або non fungibilis — тягне за собою, як при позичанні, дарування № 2, інші, особливі, зрештою, не надто важливі\* визначення).

3) *Договір про найм* (locatio operae), відчуження моєї *продуктивності* чи *послуг*, оскільки вони можуть бути відчуженими, на обмежений час або з якимось іншим обмеженням (див. § 67).

Із цим споріднений *мандат* та інші договори, за якими виконання зобов'язань ґрунтується на характері й довірі або на вищих талантах і виступає *неспіввимірність* виконаного із зовнішньою вартістю (яку в цьому випадку називають не *платою*, а *гонораром*).

### С. Компенсування договору (cautio) через заставу.

За договорами, якими я відчужую користування річчю, я вже не володію нею, але все ще залишаюся її власником (як при здаванні в оренду). Потім я можу за міновими договорами, за договорами купівлі-продажу, а також за дарчими договорами стати власником речі, ще не вступивши у володіння нею, як і взагалі такий поділ відбувається стосовно будь-якого виконання зобов'язань, якщо не відбувається *одночасне виконання* своїх зобов'язань обома контрагентами. При *заставі* я або залишаюся дійсним *власником вартості*, яка все ще є або вже є моєю власністю, або в іншому випадку дістаю таку можливість, не володіючи специфічною річчю, яку я передаю іншому і яка потім стане моєю. Ця специфічна річ є при заставі моєю власністю, але лише за *вартістю* моєї власності, наданої іншому у володіння, або власності, яку інший має передати мені; з боку її специфічного характеру та її доданої вартості вона залишається власністю заставодавця. Тому застава не до-

\* [В рукописі:] тобто неважливі для загальних визначень.

говір, а стипуляція (§ 77) — момент, що доповнює договір стосовно володіння власністю. *Іпотека, порука* — це лише окремі форми застави.

*Додаток.* При розгляді договору ми зробили розрізнення, за яким через домовленість (стипуляцію) власність хоча й стає мою, але я не володію нею і набуваю це володіння тільки шляхом виконання зобов'язань. Якщо ж я власник від самого початку, то мета заставного забезпечення полягає в тому, щоб я вступив у володіння вартістю власності і, таким чином, уже в угоді було б забезпечене виконання договору. Особливим видом заставного забезпечення виступає порука, при якій хтось дає власну обіцянку, свій кредит як гарантію виконання моїх зобов'язань. Тут через особу здійснюється те, що при заставі здійснюється лише через речі.

### § 81

У відносинах безпосередніх осіб один до одного взагалі їхня воля настільки *особлива*, наскільки і *в собі тотожна* і спільно закладена ними в договорі. Оскільки вони *безпосередні* особи, то узгодження їхньої особливої волі з волею *в собі суцєю*, яка існує лише через особливу волю, випадкове. Як особлива воля, *відмінна* для себе від загальної волі, вона виступає в сваволі й випадковості погляду й воління, всупереч тому, чим є *в собі* право; це — *неправо*.

Перехід до неправа спирається на вищу логічну необхідність того, щоб моменти поняття — тут право *в собі*, або воля як *загальна*, і право в його *існуванні*, яке є *особливістю* волі, — були визначені як *для себе рівні*, що належить до *абстрактної реальності* поняття. Але ця особливість волі для себе — це сваволя й випадковість, від яких я відмовився в договорі як від сваволі до одиначної речі, а не як від сваволі й випадковості самої волі.

*Додаток.* У договорі ми мали відношення двох воель як загальне. Але ця тотожна воля лише відносно загальна, встановлена загальна воля і, отже, ще перебуває в протилежності до особливої волі. У договорі, в угоді дійсно міститься право вимагати виконання зобов'язання; проте воно, в свою чергу, — справа особливої волі, яка як така може діяти всупереч у собі суцюму праву. Отже, тут з'являється заперечення, яке раніше містилось у собі суцїй волі; це заперечення якраз і є *неправом*. Поступ взагалі полягає в тому, щоб очистити волю від її безпосередності й таким чином викликати з її загальності особливість, яка виступає проти цієї загальності. У договорі договірні сторони ще зберігають свою особливу волю; тож договір ще не вийшов за межі сваволі, а отже, залишається відданим на поталу неправу.

## Розділ III

# НЕПРАВО

### § 82

У договорі право *в собі* як *установлене* виступає його внутрішньою загальністю як *загальне* сваволі й особливої волі. Цей *прояв* права, в якому воно і його суттєве буття, особлива воля, безпосередньо, тобто випадково, збігаються, переходить у *неправі* у *видимість* — у протиставлення одне одному права в собі й особливої волі, в якій право в собі стає *особливим правом*. Проте істина цієї видимості полягає в тому, що вона мізерна й що право відновлюється через заперечення цього свого заперечення; через цей процес свого опосередкування, повернення до себе зі свого заперечення, воно визначає себе як *дійсне* й *чинне*, тоді як наприпочатку воно було лише *в собі* й чимось *безпосереднім*.

*Додаток.* Право в собі, загальна воля, як таке, що переважно визначається особливою волею, перебуває у відношенні з несуттєвим. Це відношення сутності до її прояву. Хоча прояв і відповідає сутності, однак, розглянутий з іншого боку, він їй невідповідний, адже прояв — це ступінь випадковості, це сутність у її відношенні до несуттєвого. Тоді як у неправі прояв просувається до видимості. Видимість — це буття, невідповідне сутності, порожнє відділення й встановленість сутності, таким чином, у обох відмінність виступає як різність. Тому видимість — це неістинне, яке, бажаючи бути для себе, зникає, й у цьому зникненні сутність проявила себе як сутність, тобто як влада. Сутність піддала запереченню своє заперечення й таким чином вийшла зміцненою. Неправо теж така видимість, і завдяки його зникненню право дістає визначення твердого й чинного. Те, що ми тут назвали сутністю, — це право в собі, відносно якого особлива воля усуває себе як неістинну. Якщо раніше право мало лише безпосереднє буття, то тепер, повернувшись зі свого заперечення, воно стає *дійсним*, адже дійсність — це те, що діє й зберігає себе в своєму інобутті, тимчасом як безпосереднє ще залишається чутливим до заперечення.

## § 83

Право, яке у вигляді *особливого*, а отож, різноманітного, набуває, всупереч своїй *у собі* сушій загальності й простоті, форму *видимості*, є такою *видимістю* почасти *в собі*, або безпосередньо, почасти *визначається як видимість через суб'єкт*, а почасти *взагалі як мізерне*; — це *невмисне* або *громадянське неправо, обман, злочин*.

*Додаток.* Отже, неправо — це *видимість сутності*, що *визначає себе як самостійне*. Якщо *видимість існує лише в собі*, а не також і для себе, тобто якщо неправо *видається мені правом*, то це неправо *невмисне*. Тут *видимість для права*, але не для мене. Другий вид *неправа* — це *обман*. Тут неправо не *видимість для права в собі*, а *проявляється в тому, що я створюю для іншого видимість права*. Коли я *обманюю*, право стає для мене *видимістю*. У першому випадку неправо було *видимістю для права*; в другому — для мене самого, в кому *втілене неправо, право лише видимість*. І, нарешті, третій вид *неправа* — це *злочин*. Він — це *неправо в собі й для мене*: тут я *хочу неправа і навіть не вдаюся до видимості права*. Той, *відносно кого вчиняється злочин*, і не повинен розглядати в собі й для себе *суцше неправо як право*. Відмінність між *злочином і обманом* полягає в тому, що в *обмані у формі його здійснення ще закладене визнання права*, чого вже немає в *злочині*.

## А. Незумисне неправо

## § 84

Вступ у *володіння* (§ 54) й *договір для себе*, а також, *насамперед, особливі види тих різноманітних проявів і наслідків моєї волі взагалі стають*, — оскільки *воля — це в собі загальне*, — *підґрунтям права* через *визнання іншими*. У їхній *зовнішній природі відносно один одного й розмаїтті підстав права* міститься те, що вони *відносно тієї ж самої речі можуть належати різним особам*, кожна з яких, *виходячи зі своєї особливої правової підстави, розглядає річ як свою власність*; з цього *виникають правові колізії*.

## § 85

Така *колізія*, в якій *претензія на річ спирається на правову підставу й яка входить у сферу громадянського правового спору*, містить *визнання права як чогось загального й вирішального*, а отже, *річ має належати тому, хто має на це право*. Спір *стосується лише підведення речі під*

власність тої чи тої сторони; це *просте негативне* судження, в якому в предикаті мого заперечується тільки особливе.

### § 86

У сторін визнання права пов'язане з протилежним особливим інтересом і з так само протилежним поглядом. Проти цієї *видимості* відразу виступає *в ній самій* (попередній §) як уявлене й необхідне право *в собі*. Проте спочатку воно виступає лише як *необхідна потреба*, адже ще немає такої волі, яка б звільнилася від безпосередності інтересу і як особлива воля мала б за мету загальну волю; вона також не визначена тут як така визнана дійсність, перед якою сторони відмовились би від свого особливого погляду й інтересу.

*Додаток.* Те, що становить у собі право, має певну підставу, і має неправо, яке я вважаю правом, я також захищаю, керуючись певною підставою. За самою своєю природою скінченне й особливе неминуче допускає випадковості; отже, тут мають виникати колізії, оскільки ми перебуваємо на ступені скінченного. Це перше неправо заперечує лише особливу волю, тимчасом як до загального права повага зберігається; отже, це взагалі найнезначніше неправо. Якщо я кажу, що троянда не червона, то я все ж визнаю, що вона має колір, тому я не заперечую вид, а заперечую лише особливе — червоний колір. Так само й тут визнається право, кожна особа бажає правильного й домагається тільки того, аби з нею повелись у відповідності з правом; її неправо полягає лише в тому, що вона вважає правом те, чого вона хоче.

## В. Обман

### § 87

Право *в собі*, на відміну від права як особливого й суцього, визначене, шоправда, як *необхідне* у вигляді суттєвого, але воно водночас постає в цьому вигляді *лише* як необхідне, з цього боку як щось суб'єктивне, а отже, несуттєве й тільки позірне. Тож загальне, що його особлива воля доводить до чогось лише позірного, у договорі найближчим чином лише у зовнішню спільність волі,— це *обман*.

*Додаток.* На цьому другому ступені неправда ставляться з повагою до особливої волі, але не до загального права. При обмані особлива воля не порушується, оскільки одуреного змушують вірити, що з ним поводяться згідно з правом. Отже, необхідне право встановлене як суб'єктивне й лише позірне, що і становить обман.

## § 88

За договором я набуваю власність у вигляді особливого характеру речі й водночас за її внутрішньою загальністю почасті за *вартістю*, а почасті із *власності* іншого. Через сваволю іншого для мене можуть подати в цьому зв'язку лжевидимість, тож договір як обопільна вільна мінова угода про *цю* річ виявиться правильним за своєю *безпосередньою* одиничністю, але йому бракуватиме аспекту *в собі суцього* загального. (Нескінченне судження за його позитивним виразом або тотожним значенням. Див.: «Енциклопедія філософських наук», § 121.)

## § 89

Щоб усупереч визнанню речі лише як *цієї* й усупереч лише міркуючої, а також свавільної волі об'єктивне й загальне було пізнане почасті як *вартість*, почасті ж мало силу як право, а почасті усувало б протилежну праву суб'єктивну сваволю,— все це тут поки що також лише вимога.

*Додаток.* За громадянське й невмисне неправо не передбачено покарання, оскільки тут я не хотів нічого, що б суперечило праву. Тимчасом як обман тягне за собою покарання, адже тут ідеться про порушення права.

### С. Примус і злочин

## § 90

Те, що моя воля у власності вміщує себе в *зовнішню річ*, означає, що так само як вона рефлектується в цій речі, вона береться разом з нею й підпадає під владу необхідності. Воля в цій речі може взагалі почасті зазнавати *насильства*, а почасті може бути примушена насильством погодитись на умову якогось володіння або на жертву чи то на якусь дію позитивного буття — зазнати *примусу*.

*Додаток.* Дійсне неправо становить злочин, в якому не поважається ані право в собі, ані право, яким воно мені видається, в якому, отже, порушені обидві сторони, об'єктивна й суб'єктивна.

## § 91

Як живу істоту, людину можна *примусити*, тобто підкорити владі інших її фізичний і зовнішній бік взагалі, але воля, вільна в собі й для себе, не може *зазнати примусу* (§ 5), хіба лиш якщо *вона сама не відступає із зовнішнього*, в якому її утримують, або з уявлення про нього (§ 7). Примусити до чогось можна лише того, хто *хоче*, щоб його *примусили*.

## § 92

Оскільки воля — це ідея, і вона дійсно вільна лише завдяки буттю, а буття, в яке вона себе вмістила, — це буття свободи, то насильство або примус безпосередньо руйнують самі себе в своєму понятті як вияв волі, який усуває вияв або буття волі. Тому насильство чи примус в абстрактному плані неправомірні.

## § 93

Примус має реальне уявлення *про те*, що він руйнує себе в своєму понятті, оскільки *примус усувається примусом*; тому він не лише зумовлений правом, але й необхідний, а саме, як *другий* примус, який усуває перший примус.

Порушення — дією або бездіяльністю — договору через невиконання умов угоди або правових зобов'язань перед сім'єю, державою стає першим примусом, або насильством настільки, наскільки я утримую власність, що належить іншому, або позбавляю його того, що мав йому надати. Щоправда, педагогічний примус або примус, скерований проти дикості й брутальності, постає як перше, а не наступне за попереднім примусом. Проте сама лише природна воля — це вже *в собі* насильство над у собі суцєю ідеєю свободи, яку треба захищати від такої неосвіченої волі й змусити останню визнати її значущість. Моральне буття в сім'ї або державі або вже визначене — тоді ці прояви природної волі — насильницькі дії проти неї, або ж існує лише природний стан, стан насильства взагалі — тоді ідея обґрунтовує проти нього *право героїв*.

*Додаток.* У державі немає більше місця для героїв, вони подибувають лише в період неосвіченості. Їхня мета — правова, необхідна й державна, і вони реалізують її як свою справу. Герої, що засновували держави, створювали сім'ї й упроваджували землеробство, здійснювали це, звичайно, не як своє визнане право, ці дії ще постають як їхня особлива воля, але у ранзі вищого права ідеї відносно природного стану цей примус, який чинили герої, був правовим примусом, адже небагато досягнеш лише добром проти влади природи.

## § 94

Абстрактне право — це *примусове право*, оскільки неправо відносно нього — це насильство над *буттям* моєї свободи у *зовнішній* речі; збереження цього буття на протигагу насильству стає, водночас, зовнішньою дією й насильством, яке усуває те перше насильство.

Визначати відразу наперед абстрактне або суворе право як таке право, до дотримання якого треба примушувати,— значить розуміти його, спираючись на наслідок, а це тільки окружний шлях неправу.

*Додаток.* Тут варто насамперед узяти до уваги відмінність між правовим і моральним. У сфері морального, тобто при моїй рефлексії в мене, також існує подвійність, адже добро — моя мета, і я маю визначати себе відповідно до цієї ідеї. Буття добра — це моє рішення, і я здійснюю його в собі, але це буття цілком внутрішнє, і тому тут не може з'явитися примус. Ось чому державні закони не можуть поширюватись на переконання, оскільки в сфері морально-го я існую для себе самого, а насильство тут втратило глузд.

### § 95

Перший примус як насильство, вчинене вільним, яке порушує буття свободи в його *конкретному розумінні*, порушує право як право, становить *злочин*,— це *нескінченно негативне* судження в його повному розумінні (див. мою «Логіку», т. II, с. 99), через яке відбувається заперечення не лише особливого,— підведення речі під мою волю (§ 85), але водночас і загального, нескінченного в предикаті мого, *правоздатність* і до того ж без посередництва моєї думки (як при обмані, § 88). Це сфера *карного права*.

Право, порушення якого стає злочином, поки що має лише згадані вище форми, а злочин, отже, тільки ближче розуміння, що стосується цих визначень. Але субстанційне у цих формах виступає загальним, яке залишається тим самим у своєму розвитку й формуванні, а отже залишається таким самим і за своїм поняттям, як і його порушення — злочин. Особливого, визначенішого змісту, як от лжеприсяга, державний злочин, підробка монет, векселів тощо, відповідає визначення, якому ми приділимо увагу в наступному параграфі.

### § 96

Оскільки спотворити можна лише *волю в її бутті*,— а вона вступає в бутті в сферу кількісного об'єму,— а також якісних визначень, отже, залежно від того чи того вона різна, то для об'єктивної сторони злочину становить різницю, чи спотворене таке буття й узагалі його визначеність у всьому об'ємі, тобто, в рівній їхньому поняттю нескінченності (як убивство, рабство, насильство над релігійними переконаннями тощо), чи лише в одній з її частин, і з боку якої саме його якісної визначеності.

Переконання стійків, що існує лише *одна* чеснота і *одна* вада, драконівське законодавство, що карає за кожен злочин смертю, а також брутальність формальної честі, що вкладає нескінченну особистість у кожну образу, мають ту спільну рису, що вони не йдуть за межі абстрактного мислення про вільну волю й особистість і не розглядають її в її конкретному бутті, яке вона як ідея повинна мати. Відмінність між *грабежем* і *крадіжкою* стосується якісної сторони; у першому випадку збитки завдаються мені також і як наявній свідомості, отже, як *цій суб'єктивній* нескінченності, й щодо мене застосовано особисте насильство. Деякі якісні визначення, як от *загроза громадській безпеці*, спираються на відносини, що будуть визначені далі, але часто розуміються, якщо міркувати тільки манівцями, тобто за їхніми наслідками, замість зрозуміти їх через поняття предмета; тож ступінь небезпечності злочину для себе залежить від його безпосереднього характеру, як і серйозність порушення права — від його об'єму та якості. Суб'єктивна *моральна* якість стосується вищої відмінності; вона залежить від того, наскільки подія або дія — це дія взагалі й заторкує саму її суб'єктивну природу; але про це нижче.

*Додаток.* Як має каратися той чи той злочин неможливо визначити за допомогою думки, — для цього необхідні позитивні визначення. Завдяки прогресу освіти все ж погляди на злочин стають м'якшими, й нині покарання не такі суворі, як сто років тому. Іншими стали не злочини або покарання, а відносини між ними.

## § 97

Здійснене порушення права як права хоча й постає *позитивним* зовнішнім існуванням, проте воно не дійсне в собі. Проявом цієї його недійсності стає так само таке, яке вступає в існування, знищення цього порушення — дійсність права як така, що опосередковує себе собою через усунення свого порушення, його необхідність.

*Додаток.* Через злочин щось змінюється, і предмет існує в цій зміні, але це існування стає протилежністю себе самого, а отже, воно в собі не дійсне. Недійсність полягає в тому, що право усунуте як право. Та саме право як абсолютне не може бути усунутим, отже, прояв злочину не дійсний у собі, і ця недійсність стає сутністю злочинної дії. Але те, що не дійсне, має проявити себе як таке, тобто виставити себе як те, що має бути покараним. Здійснення злочину — це не перше, позитивне, до якого приєднується покарання як заперечення, воно негативне, тож покарання стає лише запереченням запе-

речення. Дійсне право проявляє себе усуненням цього порушення, саме цим усуненням право демонструє свою чинність і стверджує себе як необхідне опосередковане буття.

## § 98

Правопорушення, яке заторкує тільки зовнішнє буття або володіння,— це *зло*, завдання збитків відносно певного виду власності або майна; усунення порушення у формі завдання збитків здійснюється задля громадянського задоволення у вигляді *відшкодування* настільки, наскільки таке можливе взагалі.

Уже в цьому аспекті задоволення, якщо завдані збитки руйнівні або взагалі не можуть бути відшкодованими, замість якісного специфічного характеру збитків має виступати його *загальний* характер у вигляді вартості.

## § 99

Але порушення, завдане *в собі* суцїй волі (а водночас також і цїй волі порушника, як і волі того, хто зазнав порушення, та й усіх взагалі), не має в цїй *у собі* суцїй волі як такїй *позитивного існування* так само, як вона його не має в порожньому продукті. *Для себе* ця в собі суцїа воля (право, закон у собі) — це те, що не існує зовні, а отже, і не може бути порушеним. Так само лише щось негативне стає порушенням для особливї волі того, хто зазнав порушення, й решти. *Позитивне існування порушення* — це лише *особлива воля злочинця*. Порушення цїєї волі як такої, що існує, стає, отже, усуненням злочину, який би в іншому разі *зберігав значущість*, і відновленням права.

Теорія покарання становить одну з тих частин позитивного правознавства, яку в новітньому часі розроблено найгірше, оскільки в цїй теорії не досить застосування самого глузду, а суть справи полягає в понятті. Якщо розглядати злочин і його усунення, яке далі буде визначене як покарання, лише як *зло* взагалі, то можна справді вважати нерозумним бажання зла лиш *через те, що вже існує інше зло*. (Кляйн, «Основи карного права», § 9 і далі)<sup>34</sup>. Це поверхове розуміння покарання як *зла* править за першооснову різноманітних теорій покарання — в теорії запобігання злочину, теорії залякування, погроз, виправлення тощо, а те, що має відбутися в результаті покарання, визначається в них так само поверхово, як і *благо*. Але мова

<sup>34</sup> Посилання на книжку: Ernst Ferdinand Klein. *Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts*, Halle, 1795.

йде не про зло і не про той чи той добрий результат, йдеться про *не-право й справедливість*. Проте через такі поверхові точки зору об'єктивний розгляд *справедливості*, першої й субстанційної точки зору на злочин, відсувається її само собою виходить, що суттєво стає моральна точка зору, суб'єктивний бік злочину, в поєднанні з тривіальними психологічними уявленнями про збуджуваність і силу чуттєвих спонук, що чинять опір розумові, про примус та вплив, який психіка вчиняє на уявлення (ніби воно не було б так само приведенне свободою до чогось випадкового). Різноманітні міркування, що сприймають покарання як явище з його відношенням до особливої свідомості, й міркування, що заторкують наслідки, які покарання викликає в уявленні (залякує, виправляє тощо), мають суттєве значення на своєму місці, до того ж тільки стосовно *модальності* покарання, проте передбачають, як свою передумову, обґрунтування, що покарання в собі й для себе *справедливе*. У цьому розгляді даного питання важливо лише показати, що злочин,— причому не як причина виникнення *зла*, а як порушення права як такого,— має бути усуненим, а потім показати, яке те *існування*, що ним наділений злочин і що має бути усунутим. Це існування і є дійсним злом, яке треба усунути, і суттєвим пунктом тут стає з'ясування його суті; і доки не будуть з'ясовані поняття, які належать до цього, у поглядах на покарання пануватиме плутанина.

*Додаток. Фойєрбах*<sup>35</sup> у своїй теорії покарання робить ставку на погрозу покарання за злочин і вважає, що якщо хтось, незважаючи на загрозу, чинить злочин, то покарання має відбутися тому, що злочинець знав про нього раніше. Але наскільки правомірна погроза? Вона спирається на розуміння людини як невольної й хоче змусити її до певної поведінки шляхом створення уявлення про зло, яке їй загрожує. Але право й справедливість мають походити зі свободи й волі, а не з несвободи, до якої вдається погроза. Таке обґрунтування покарання подібне до того, ніби замахаються палицею на собаку, тож і з людиною поводяться не у відповідності з її честю й свободою, а як із собакою. Погроза, яка, по суті, може довести людину до такого обурення, що вона забажає довести свою свободу відносно неї, цілковито усуває справедливість. Психологічний примус може належати лише до якісних і кількісних відмінностей злочинів, а не

<sup>35</sup> Йдеться про Ансельма Фойєрбаха, батька відомого філософа Людвіга Фойєрбаха. Гегель посилається на його книжку: Feuerbach A. *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*, Buch 1, 5 Aufl., Gießen, 1812, S. 13 f. (Прим. перекл.)

до природи самого злочину, тож кодексам законів, що виникли на ґрунті цього вчення, бракує відповідної основи.

### § 100

Покарання злочинця не лише справедливе *в собі* — як справедливе, воно водночас — його *в собі* суцзя воля, буття його свободи, його право, — але також *право, закладене в самому злочинцеві*, тобто в його суцщій волі, в його вчинку. Адже в його вчинку, як у вчинку *розумної* істоти, міститься те, що він виступає чимось загальним, що ним встановлюється закон, який злочинець у цьому вчинку визнав для себе, під який він, отже, може бути підведений, як під своє право.

Як відомо, *Беккарія*<sup>36</sup> заперечував право держави засуджувати до смертної кари, оскільки неможливо припустити, щоб у суспільному договорі містилася згода індивідів на те, щоб їх прирікали на смерть, скоріше треба припустити протилежне. Але держава взагалі не договір (див. § 75), а *захист і забезпечення* життя й власності індивідів як одиничних не обов'язково її субстанційна сутність; держава — це те найвище, яке претендує на саме це життя і власність і вимагає, щоб вони були принесені в жертву. І потім, не лише *поняття* злочину, його розумність *у собі й для себе*, зі згоди чи без згоди окремих людей, що якраз визначає дійсність держави, але також і формальна розумність, воля *одиночного* закладені в дії злочинця. Через те що покарання розглядається як таке, що містить *його* власне *право*, злочинець сприймається як розумна істота. Цю честь не буде йому вказано, якщо поняття і міра його покарання не будуть взяті із самої його дії; так само і в тому випадку, якщо розглядати його як тварину-шкідника, яку треба знешкодити або намагатись залякати і виправити. А що ж до способів існування справедливості, то форма, яку вона має в державі, а саме *покарання*, — це не єдина форма, і держава не становить тієї передумови, що зумовлює справедливість.

*Додаток.* Те, чого вимагає Беккарія, а саме, що людина сама повинна дати згоду на покарання, абсолютно правильне, проте злочинець дає цю згоду вже своєю дією. Як природа злочину, так і власна воля вимагають, щоб породжене ним порушення права було усунуте. Незважаючи на це зусилля Беккарія, скеровані на скасування смертної кари, вчинили позитивний вплив. Хоча ні Йосип II, ані французи не зуміли запровадити повне її скасування, проте це все ж

<sup>36</sup> Чезаре Бонесана маркіз де Беккарія (1738 — 1794) — італійський юрист. У своєму «Трактаті про злочини й покарання» (1764 р.) він запропонував проведення юридичних реформ і пом'якшення карного права. (*Прим. перекл.*)

таки призвело до того, що почали розуміти, які злочини заслуговують смертної кари, а які ні. Завдяки цьому смертна кара стала не такою частою, як і належить вищій мірі покарання.

### § 101

Усунення злочину стає *відшкодуванням* настільки, наскільки це відшкодування стає за своїм поняттям порушенням порушення й наскільки злочин за своїм буттям має певний якісний і кількісний об'єм і, таким чином, його заперечення як буття має такий самий об'єм. Проте ця тотожність, що ґрунтується на понятті,— це *рівність* не за специфічним, а за *в собі* суцільним характером порушення, за його вартістю.

Оскільки звичайна наука передбачає, що одиницю визначення — тут покарання — треба брати із *загального уявлення*, що спирається на психологічний досвід свідомості, то такий досвід, безперечно, показав би, що породжене злочином загальне почуття народів та індивідів свідчить і завжди свідчило, що злочин *заслуговує* покарання, а *зі злочинцем треба вчинити так, як учинив він сам*. Залишається незрозумілим, чому ці науки, визначення яких спираються на загальне уявлення, у даному випадку приймають положення, що суперечать тому, що також виступає так званим загальним *фактом* свідомості. Проте головну трудність в уявленні про відшкодування внесло визначення *рівності*. До того ж справедливність визначення покарань за їхнім якісним і кількісним характером — це щось пізніше порівняно з субстанційністю самого предмета. Навіть якби для цих подальших визначень потрібно було шукати інші принципи, ніж для загального в покаранні, то воно все ж залишається тим, чим є. Проте, взагалі, саме поняття має містити основний принцип і для особливого. Але це визначення поняття треба розглядати в тому необхідному зв'язку, який полягає в тому, що злочин як у собі недійсна воля, таким чином, містить у собі своє знищення, що постає у вигляді покарання. Саме ця внутрішня *тотожність* відображається для глузду в зовнішньому існуванні як *рівність*. Якісний і кількісний характер злочину і його усунення належать до сфери зовнішнього, а в ньому й без того неможливе абсолютне визначення (пор. § 49); таке абсолютне визначення залишається в *області скінченного* лише вимогою, яку глузд має чимраз більше обмежувати, що надзвичайно важливо, але яка триває до нескінченності й допускає лише *наближення*, що зберігається на довгий час. Якщо ж ми не лише не візьмемо до уваги цю природу скінченного, а остаточно зупинимось на абст-

рактній *специфічній рівності*, то виникає не лише нездоланна трудність у визначенні покарань (особливо якщо психологія ще додасть силу чуттєвих потягів і пов'язану з цим — як *завгодно* — або тим *більшу силу* злої волі, або тим *меншу силу* й свободу волі взагалі), то дуже легко буде відобразити відшкодування у вигляді покарання (як крадіжка за крадіжку, грабіж за грабіж, око за око, зуб за зуб, при цьому цілком можливо уявити одноокого або беззубого злочинця) як абсурд, з яким, однак, поняття не має нічого спільного і який цілком породжений тою *специфічною рівністю*. Вартість як *внутрішнє рівне* в речах, які в своєму існуванні за своєю специфікою цілком відмінні, — це визначення, що подибується вже в договорах (див. вище), а також у порушеному проти злочинця громадянському позові, завдяки чому уявлення виходить за межі *безпосереднього* характеру речі й підноситься до загального. У злочині, в якому *нескінченне* в дії — основне визначення, більшою мірою зникає тільки зовнішнє специфічне, і рівність залишається тільки основним правилом визначення того *суттєвого*, що заслуговує злочинець, а не зовнішнього специфічного боку відшкодування. Лише з боку цієї зовнішньої форми крадіжка, грабіж, а також покарання у вигляді грошових штрафів і тюремного ув'язнення тощо абсолютно не рівні, але за своєю вартістю, за тією їхньою загальною властивістю, що вони — це порушення, їх *можна порівняти*. Як уже згадувалось, шукати наближення до рівності цієї їхньої вартості стає справою глузду. Якщо в собі суцільний зв'язок між злочином і його усуненням, а також думка про *вартість* і можливість порівняння того й того не осягнуті, то можна дійти до того, що бачити (Кляйн, «Основи карного права», § 9) в дійсному покаранні лише *довільний* зв'язок зла з недозволеною дією.

*Додаток.* Відшкодування — це внутрішній зв'язок і тотожність двох визначень, які видаються відмінними й відрізняються одне від одного за своїм внутрішнім існуванням. Відшкодування, яке досягає злочинця, виглядає чужим визначенням, що не належить йому, проте покарання, як ми бачили, — це лише прояв злочину, тобто інша половина, яка обов'язково передбачає першу. У відшкодуванні на перший погляд видається відрозливим те, що воно постає як щось аморальне, як помста, і може, таким чином, розглядатись як щось приватне. Проте не приватне, а саме поняття здійснює відшкодування. «*Мені помста*», — каже Бог у Біблії, і якщо хтось хоче бачити в слові «відшкодування» уявлення про особливе бажання суб'єктивної волі, то варто сказати, що слово «відшкодування» означає лише

повернення самої форми злочину проти себе. Евменіди<sup>37</sup> сплять, але злочин пробуджує їх, і, таким чином, постає власна дія злочинця. Якщо у відшкодуванні взагалі неможливо досягти специфічної рівності, то справа виглядає інакше при здійсненні вбивства, яке неминує каратися смертю. Адже тому що життя становить буття у всьому його об'ємі, то покарання не може спиратись на якусь *вартість*, якої не існує, але також повинне полягати в позбавленні життя.

### § 102

Усуненням злочину в цій сфері безпосереднього права стає насамперед *помста*, яка справедлива за своїм змістом, оскільки вона за змістом становить відшкодування. Але за своєю *формою* вона виступає дією *суб'єктивної* волі, яка може вкладати *свою нескінченність* у кожне порушення й справедливість якої через те взагалі випадкова; *для іншого* — вона також лише *особлива* воля. Як позитивна дія *особливої* волі, помста стає *новим порушенням*; у вигляді такої суперечності вона опиняється всередині просування до нескінченності і передається у спадок із покоління в покоління.

Там, де злочин не каратися як *crimina publica*, а як *privata* (наприклад, крадіжка й грабіж у стародавніх євреїв і римлян, деякі злочини ще й тепер у англійців тощо), покарання зберігає ще певною мірою характер помсти. Від приватної помсти відрізняється мста героїв і лицарів у пошуках пригод тощо, яка належить до часу виникнення держави.

*Додаток.* У такому стані суспільства, коли немає ні суддів, ні законів, покарання завжди зберігає форму помсти, і ця форма залишається недосконалою, оскільки вона стає дією суб'єктивної волі, а отже, не відповідає змісту. Особи, що діють у суді, — це, щоправда, також особи, але їхня воля — це загальна воля закону, і вони не намагаються вкладати в покарання те, чого немає в природі речей. І навпаки, перед потерпілим неправом постає не в його кількісному і якісному обмеженні, а тільки як неправом взагалі, й він може перебрати міру у відшкодуванні, що знову ж таки призвело б до нового неправом. У неосвічених народів помста безсмертна, як, наприклад, у арабів, де їй може перешкодити тільки вища сила або неможливість здійснення акту помсти; у цілому ряді сучасних законодавств іще зберігаються рештки колишніх уявлень про помсту, оскільки індивідам самим належить вирішувати, чи передадуть вони справу до суду, чи ні.

<sup>37</sup> Евменіди — богині помсти й кари у давньогрецькій міфології. (Прим. перекл.)

## § 103

Вимога розв'язати цю суперечність (як і суперечність при іншому неправі, § 86, 89), яка тут існує в способі усунення неправа,— це вимога звільненої від суб'єктивного інтересу й форми, а також від випадкової сили, а отже, *такої справедливості, яка не мстить, а карає*. Саме в цьому полягає *передусім* вимога волі, яка у вигляді особливої, *суб'єктивної* волі воліє загальне як таке. Проте таке поняття *моралі* — це не лише те, що вимагають, воно само виникло в цьому русі.

**Перехід від права до моралі**

## § 104

Злочин і справедливість, яка мстить, становлять ту *форму* розвитку волі, в якій вона вступила в межі відмінності між *загальною в собі й одиничною для себе* волею, яка протилежна першій, і далі, коли *в собі* суцзя воля шляхом усунення цієї суперечності повернулася в себе і таким чином сама стала *для себе суццою й дійсною*. Таким чином, право, підтверджене в протиставленні лише *для себе суццій* одиничній волі, *є і має силу як дійсне* завдяки своїй необхідності. Це формулювання стало також внутрішньою визначеністю поняття волі, що пройшла подальший розвиток. Відповідно до її поняття, її реалізація в ній самій означає, що усунути в-собі-буття і та форма безпосередності, в якій вона на-самперед перебуває в абстрактному праві (§ 21), що воля визначає себе щонайперше в протилежності між загальною *в собі* суццою волею й *одиничною для себе* суццою волею, а потім через усунення цієї протилежності, заперечення заперечення, визначає себе як волю в *своєму бутті*, вільну не лише в собі, але й для самої себе, негативність, що співвідносить саму себе з собою. Свою *особистість*, у вигляді якої воля тільки й присутня в абстрактному праві, тепер воля має своїм *предметом*. Така *для себе* нескінченна суб'єктивність свободи становить принцип моральної точки зору.

Якщо придивитись уважніше до тих моментів, проходячи через які, поняття свободи розвивається із спочатку абстрактної визначеності волі у визначеність волі, яка співвідносить саму себе із собою, а отже, в *самовизначення суб'єктивності*, то ми побачимо, що у власності ця визначеність виступає *абстрактним моїм* і тому перебуває в зовнішній речі, що в договорі ця визначеність *опосередковане волею й лише загальне моє*, тоді як у неправі воля правової сфери, її абстрактне в-собі-буття, або безпосередність, встановлена як

*випадковість* одиничної волі, яка й сама *випадкова*. З моральної точки зору ця випадковість подолана так, що вона сама як рефлексована в себе й *тотожна з собою* є нескінченна, в собі суцзя випадковість волі, її *суб'єктивність*.

*Додаток.* До істини належить те, що поняття наділене буттям і що це буття йому відповідає. У праві воля має своє буття в зовнішньому; проте наступне полягає в тому, що воля повинна мати це буття в самій собі, у внутрішньому; вона має бути для себе самої, бути суб'єктивністю й мати саму себе проти самої себе. Це відношення до себе є *стверджувальним* відношенням, але досягти його вона може лише через усунення своєї безпосередності. Усунута в злочині безпосередність веде, таким чином, через покарання, тобто через надання недійсності цій недійсності, до ствердження — *до моральності*.

## ЧАСТИНА ДРУГА

### МОРАЛЬ

#### § 105

Точка зору моралі — це точка зору волі тою мірою, в якій вона *нескінченна* не лише *в собі*, але й *для себе* (попередній параграф). Ця рефлексія волі в себе й її для себе суцятотожність відносно в-собі-буття й безпосередності, а також визначеності, що розвиваються в ній, визначають *особу* як *суб'єкт*.

#### § 106

Оскільки суб'єктивність складає тепер визначеність поняття й відмінна від нього як такого, від у собі суцятотожності волі, а саме, оскільки воля суб'єкта як для себе суцятотожності є (ще й має в ній безпосередність), то ця суб'єктивність становить *буття* поняття. Таким чином, для свободи визначилося вище *підґрунтя*; тепер ідея має сторону *існування*, або її реальний момент, *суб'єктивність* волі. Тільки в волі як у суб'єктивному може бути дійсною свобода або *у собі* суцятотожності воля.

Друга сфера, мораль, становить через те, в цілому, реальну сторону поняття свободи, адже процес, що протікає в цій сфері, полягає в тому, що спершу тільки для себе суцятотожності воля, безпосередньо лише *в собі* тотожна з *у собі* суцятотожності волею, усувається з боку цієї відмінності, в якій вона заглиблюється в себе, й визначається для себе як *тотожна* з *у собі* суцятотожності волею. Цей рух стає, таким чином, обробкою наявного тепер ґрунту свободи, суб'єктивності, яка спершу *абстрактна*, а саме, відмінна від поняття; згодом вона робиться адекватною поняттю, і, таким чином, ідея одержує свою істинну реалізацію; суб'єктивна воля визначає себе так само, як і об'єктивна, а отже, як істинно конкретна воля.

*Додаток.* У суворому праві не мало значення, який мій принцип або мій намір. Це питання про самовизначення й мотив волі, як і питання про намір, постає тут в області морального. Оскільки людина

хоче, аби про неї судили за її самовизначенням, вона в цьому відношенні вільна, хоч би як склалися зовнішні визначення. У це внутрішнє переконання людини не можна втручатися; на нього не можна впливати насильством, і тому моральна воля недосяжна. Вартість людини визначається її внутрішнім порухом, тим-то точкою зору моралі є для себе суцільна свобода.

### § 107

*Самовизначення* волі є водночас моментом її поняття, і суб'єктивність — це не лише сторона її буття, але також і її власне визначення (§ 104). Воля, визначена як суб'єктивна, для себе вільна, щонайперше як поняття, і сама наділена *буттям*, щоб бути як *ідея*. Тому точка зору моралі — це за своєю формою право *суб'єктивної волі*. Згідно з цим правом, воля *визнає* щось і є чимось, лише оскільки це щось належить *їй*, оскільки вона в ньому виступає для себе як суб'єктивне.

Процес розвитку точки зору моралі (див. прим. до попереднього параграфа) має, з цього боку, характер розвитку права суб'єктивної волі або розвитку способу її буття, тим-то вона й далі визначає те, що визнане нею в її предметі своїм, доки воно стає її істинним поняттям, об'єктивним у розумінні його загальності.

*Додаток.* Усе оце визначення суб'єктивності волі становить, у свою чергу, ціле, яке як суб'єктивність має бути наділений і об'єктивністю. Тільки в суб'єкті може реалізуватися свобода, адже він становить дійсний матеріал для цієї реалізації; проте це буття волі, яке ми назвали суб'єктивністю, відмінне від у собі й для себе суцільної волі. Від цієї другої односторонності простої суб'єктивності воля має звільнитися, щоб стати в собі й для себе суцільною волею. В області моралі вся справа саме у власному інтересі людини, і високе звання людини полягає саме в тому, що вона знає себе як абсолютне й визначає себе. Неосвічена людина підкоряється владі сили й визначеностям природи, діти позбавлені моральної волі і дають визначити себе своїм батькам; але освічена людина, людина у внутрішньому становленні, хоче сама перебувати у всьому тому, що вона робить.

### § 108

Тому суб'єктивна воля як безпосередня для себе й відмінна від у собі суцільної волі (§ 106, прим.) абстрактна, обмежена й формальна. Але суб'єктивність не лише формальна, але й становить як нескінченне самовизначення волі *формальне* в ній. Оскільки в цьому своєму першому вступі в одиничній волі воно ще не визначене як тотожне з поняттям

волі, то моральна точка зору виступає точкою зору відношення й необхідності або вимоги. А що диференціація суб'єктивності містить також визначення, протилежне об'єктивності як зовнішньому буттю, то тут виступає також точка зору свідомості (§ 8), взагалі точка зору диференціації, скінченності й прояву волі.

Моральне досі ще не визначене як протилежне неморальному, так само й право не виступає безпосередньо протилежним неправовому, на суб'єктивність волі спирається загальна точка зору як морального, так і неморального.

*Додаток.* Самовизначення в моралі треба мислити як чистий неспокій і діяльність, яка не може прийти до жодного «що є». Лише в моральних устоях воля тотожна поняттю волі й має своїм змістом лише його. У моральному воля належить іще до того, що є в собі; отже, це точка зору диференціації, і процес розвитку цієї точки зору полягає в ототожненні суб'єктивної волі з її поняттям. Тому необхідність, яка ще міститься в моральному, реалізується лише через моральні устої, до того ж це інше, з яким співвідноситься суб'єктивна воля, подвійне: по-перше, воно субстанційне поняття, а по-друге, воно — зовнішньо суще. Якби добро й було закладене в суб'єктивній волі, то в такий спосіб воно б іще не було реалізованим.

### § 109

Це формальне містить, із боку свого загального визначення, насамперед протиставлення суб'єктивності й об'єктивності і діяльність, яка належить до цього протиставлення (§ 8), моменти якої передовсім такі: *буття й визначеність* у понятті тотожні (пор. § 104), і воля як суб'єктивне сама становить це поняття — розрізнення, причому *для себе*, цих двох моментів і встановлення їх як тотожних. Визначеність у цій, що сама себе визначає, волі  $\alpha$ ) спершу закладена самою волею *в собі*; відособлення цієї волі в ній самій — це *зміст*, який вона собі надає. Це *перше* заперечення і його формальна межа, через що воно лише *закладене*, суб'єктивне. Як *нескінченна* рефлексія в собі, ця межа встановлена *для самої волі*, і воля — це  $\beta$ ) воління усунути цю межу — *діяльність*, що її призначення полягає в тому, аби перемістити цей зміст із суб'єктивності в об'єктивність взагалі, у *безпосереднє буття*.  $\gamma$ ) Проста *тотожність* волі з собою в цьому протиставленні — це *зміст*, який залишається рівним собі в обох і байдужий до цих відмінних форм, а саме — *мета*.

## § 110

Проте ця тотожність змісту на стадії моралі, де свобода виступає цією тотожністю волі з собою, дістає (§ 105) найближче особливе визначення.

а) Зміст визначено для мене як *мій* у такий спосіб, що він *містить* у своїй тотожності мою суб'єктивність не лише як мою внутрішню мету, але й, оскільки він набув *зовнішньої об'єктивності*, — мою суб'єктивність *для мене*.

*Додаток.* Зміст суб'єктивної, або моральної, волі містить своє особливе визначення: навіть коли він досяг форми об'єктивності, він повинен усе ще містити мою суб'єктивність, і дія має бути значущою, оскільки вона була внутрішньо визначена лише мною, була моїм задумом, моїм наміром. Більше того, що містилося в моїй суб'єктивній волі, я не визнаю в його прояві як *моє*, й жадаю бачити в зовнішньому прояві мою суб'єктивну свідомість.

## § 111

б) Зміст, дарма що він і містить у собі особливе (яке може бути принесеним звідки завгодно), наділений, як зміст *рефлектованої в себе* в своїй визначеності, а отже, тотожної собі й загальної волі,  $\alpha$ ) визначенням, що він у собі самому відповідає *в собі* сущій волі або наділений *об'єктивністю поняття*, але  $\beta$ ) оскільки суб'єктивна воля як для себе суцільна є водночас формальна (§ 108), то це лише *вимога*, і воля містить також можливість не бути відповідною поняттю.

## § 112

с) Реалізуючи свої цілі, я *зберігаю* свою суб'єктивність (§ 110), але *водночас* цією реалізацією своїх цілей у вигляді їхньої об'єктивації я усуваю цю суб'єктивність як *безпосередню*, а отже, як цю мою одиничну суб'єктивність. Таким чином, ця тотожна мені зовнішня суб'єктивність — це *воля інших* (§ 73). За підґрунтя *існування* волі править тепер *суб'єктивність* (§ 106), і воля інших виступає водночас іншим для мене існуванням, яке я надаю своїм цілям. Тому реалізація моїх цілей наділена в собі цією тотожністю моєї волі й волі інших — вона має позитивне відношення до волі інших.

Тим-то *об'єктивність* реалізованої мети містить у собі три значення, або, точніше, містить в одному три таких моменти:  $\alpha$ ) *зовнішнє* безпосереднє буття (§ 109),  $\beta$ ) відповідність поняттю (§ 112)<sup>38</sup>,  $\gamma$ ) загаль-

<sup>38</sup> Посилання неточне, йдеться про § 111. (Прим. перекл.)

ну суб'єктивність. *Суб'єктивність*, що зберігається в цій об'єктивності, полягає в тому,  $\alpha$ ) що об'єктивна мета — це моя мета, тож я зберігаю себе в ній у вигляді *цього* (§ 110);  $\beta$ ) й  $\gamma$ ) суб'єктивності вже збіглися з  $\beta$ ) й  $\gamma$ ) об'єктивності. Те, що ці визначення, відрізняючись із точки зору моралі, об'єднані таким чином, що виходить лише *суперечність*, визначає, в першу чергу, *позірність* чи *скінченність* цієї сфери (§ 108), і розвиток даної точки зору стає розвитком цих суперечностей і їхніх розв'язань, які, щоправда, в межах даної точки зору можуть бути лише *відносними*.

*Додаток.* При розгляді формального права було сказано, що воно містить лише заборони, що суто правова дія має, таким чином, лише негативне визначення відносно волі інших. В області моралі, навпаки, визначення моєї волі відносно волі інших позитивне, а отже, що суб'єктивна воля наділена в тому, що вона реалізує, в собі суцєю волею як чимось внутрішнім. Тут, безперечно, має місце породження чи зміна буття, і це пов'язано з волею інших. Поняття моралі — це внутрішнє відношення волі до себе самої. Проте тут не лише *одна* воля, але об'єктивування водночас містить у собі визначення, що одинична воля знімає себе в ньому, і, таким чином, оскільки відпадає визначення однобокості, закладені дві волі й їхнє ставлення одна до одної. У праві не має значення, чи претендує воля інших на що-небудь відносно моєї волі, яка дає собі буття у власності. Зате в області морального йдеться про благо інших, і це позитивне відношення може постати лише тут.

### § 113

Вираженням волі як *суб'єктивної*, або моральної, стає *вчинок*. Вчинок містить такі визначення:  $\alpha$ ) я знаю його в його зовнішньому вираженні як мій,  $\beta$ ) він як необхідність становить суттєве відношення до поняття й  $\gamma$ ) до волі інших.

Тільки вираження моральної волі стає *вчинком*. *Буття*, яке воля надає собі в формальному праві, наявне в *безпосередній речі*; воно само безпосереднє і для себе ще не має *чіткого* відношення до поняття, яке ще не протиставлене суб'єктивній волі, не відрізняється від неї, не має також *позитивного* відношення до волі інших; веління права за своїм основним визначенням — лише *заборона* (§ 38). Договір і неправо, зрештою, вже починають мати відношення до волі інших, проте *згода*, що досягається в договорі, спирається на сваволлю, і *суттєве* відношення в ньому до волі інших у вигляді правового негативне: зберегти (за її вартістю) мою власність і залишити

іншому те, що належить йому. Тоді як злочин з того його боку, який пов'язаний із суб'єктивною волею, у тому його вигляді, в якому він у цій волі існує, береться до уваги лише тут. Судова дія (actio), яка за своїм змістом, передбаченим законом, не може бути застосована до мене, містить лише декілька моментів власне морального вчинку, до того ж у зовнішньому плані; те, що в ній наявне від власне морального вчинку, виступає через це аспектом, відмінним від неї як судового акту.

### § 114

Право моральної волі містить такі три сторони:

а) *абстрактне*, або *формальне*, право вчинку на те, аби його зміст, як ото він здійснений у *безпосередньому* бутті, був узагалі *моїм*, щоб, таким чином, він був *заміром* суб'єктивної волі;

б) *особливе* у вчинку — це його *внутрішній* зміст, а саме,  $\alpha$ ) як воно за своїм загальним характером визначене *для мене*, що становить вартість вчинку, й те, в чому його значущість для мене, що становить *намір* (Absicht);  $\beta$ ) його зміст як *моя особлива мета* мого часткового суб'єктивного буття — це *благо*;

с) цей зміст як *внутрішнє*, водночас піднесений до своєї загальності як у в себе й для себе суцюзю *об'єктивність*,— абсолютна мета волі, добро, яке в сфері рефлексії виступає разом із протилежністю *суб'єктивної* загальності, почасти разом *зі злом*, почасти разом *із совістю*.

*Додаток.* Аби бути моральним, кожен вчинок має насамперед збігатися з моїм заміром, адже право моральної волі полягає в тому, що в її бутті здобуває визнання лише те, що внутрішньо існувало як замір. Замір заторкує лише формальний бік, тобто зовнішня воля має бути в мені і як щось внутрішнє. Тимчасом як у другому моменті постає питання про намір здійснення вчинку, тобто про відносну вартість вчинку для мене; й, нарешті, третій момент становить не лише відносну вартість, але й загальну вартість вчинку — *добро*. Першим розривом у вчинку постає розрив між тим, що становило замір, і тим, що суще й здійснене; другим — між тим, що існує зовні як загальна воля й внутрішнім особливим визначенням, яке я йому надаю; і, нарешті, третє полягає в тому, щоб задум був і загальним змістом. Добро — це намір, піднесений до поняття волі.

## Розділ I

### ЗАМІР І ПРОВІНА

#### § 115

*Скінченність* суб'єктивної волі в безпосередності дії полягає безпосередньо в тому, що воля має за *передумову* своєї дії зовнішній предмет і різноманітні, пов'язані з ним умови. *Діяння* вносить зміну в це надане буття, і воля взагалі несе за це *провину*, оскільки в зміненому бутті міститься предикат — *моє*.

Пригода, що створює певний стан,— це *конкретна* зовнішня діяльність, у якій унаслідок цього міститься невизначена кількість обставин. Кожен окремий момент, що постає як *умова*, *підґрунтя*, *причина* такої обставини, що, таким чином, додав щось *своє*, може розглядатись як винний у ньому або принаймні як такий, що несе частину вини за *нього*. Саме тому формальний глум при розгляді якоїсь насиченої обставинами події (наприклад, Французької революції) може здійснювати вибір з-посеред незліченної їхньої кількості й вирішити, на яку саме покласти провину за те, що сталося.

*Додаток.* Мені може бути зараховане те, що містилося в моєму замірі, й при розгляді злочину це має переважне значення. Проте в провіні міститься цілковито зовнішнє судження, чи здійснив я щось, чи ні; з того, що я несу за що-небудь провину, ще не випливає, що злочин можна зарахувати мені.

#### § 116

Якщо речі, власником яких я є і які у вигляді зовнішніх речей перебувають і діють у різноманітних зв'язках (як це може трапитися й зі мною, як з механічним тілом або живою істотою) й завдають цим шкоди іншим, то це не моє власне діяння. Проте на мене *більшою* або *меншою* мірою покладається відповідальність за цю шкоду, оскільки ці речі взагалі мої, хоча за своєю властивою їм природою вони лише певною мірою підпорядковані моєму пануванню, пробувають у межах моєї уваги тощо.

## § 117

Воля, що діє самостійно, в своїй меті, скерованій на наявне буття, має уявлення про його обставини. Але оскільки ця воля через дану передумову *скінченна*, то предметний прояв для неї *випадковий* і може містити в собі щось інше, ніж те, що міститься в її уявленні. Проте право волі — визнавати в своєму діянні лише те своїм *вчинком* і нести *провину* лише за те, що вона знає як передумову своєї мети й що містилося в її *замірі*. Діяння може бути *зарахованим* лише як *провина волі*; це — *право знання*.

*Додаток.* Воля має перед собою якість буття, на яке спрямовані її дії; але щоб зуміти це здійснити, вона повинна мати уявлення про це буття, і я несу справжню провину лише настільки, наскільки наявне буття було доступним моєму знанню. Маючи таку передумову, воля *скінченна*, або, точніше, таку передумову воля має тому, що вона *скінченна*. Оскільки я мислю і хочу по-розумному, я не перебуваю на цій точці *скінченності*, адже предмет, на який скерована моя дія, не протиставлене мені інше; тимчасом як *скінченність* несе в собі постійну межу й обмеженість. Мені протиставлене інше, щось *випадкове*, лише зовні необхідне, що може збігатися зі мною або бути *відмінним* від мене. Але я лише те, що має відношення до моєї свободи, і діяння — це *провина* моєї волі лише настільки, наскільки я про це знаю. Едип, який убив свого батька, не знаючи про це, не підлягає звинуваченню в *батьковбивстві*; проте у давніх законодавствах не надавали такого значення *суб'єктивному* моменту *зарахування* до провини, як у наш час. Саме тому у древніх народів *виникали* притулки, де *переслідуваний* помстою знаходив дах і захист.

## § 118

Далі, *вчинок* переміщений у зовнішнє буття, яке всебічно розвивається відповідно до своїх зв'язків у послідовності зовнішньої необхідності, призводить до різноманітних *наслідків*. *Наслідки* як *утворення*, душею яких стає *мета* вчинку, є його (тобто належать вчинку); та водночас *вчинок* як *перенесена* в зовнішнє *мета* відданий на поталу зовнішнім силам, які пов'язують із ним щось цілком *відмінне*, ніж те, чим він є для себе, і переміщують його, змушуючи *переходити* у *віддалені*, чужі йому *наслідки*. Воля також має право *приписувати* собі лише *перші* *наслідки*, адже лише вони входять у її *замір*.

Які *наслідки* *випадкові*, а які *необхідні*, залишається невизначеним через те, що *внутрішня* необхідність виступає в *скінченному* як

зовнішня необхідність, як відношення одна до одної в бутті одиничних речей, які як самостійні зустрічаються зовні й байдужі одна до одної. Принцип, який проголошує: не зважай на наслідки своїх вчинків, і інший: оцінкою свої вчинки за їхніми наслідками і зроби їх масштабом правильного й доброго — це однаково абстрактні міркування. Наслідки як власне *іманентне* формування вчинку відкривають лише його природу, вони не що інше, як лише він сам; тому вчинок не може їх зрікатися або зневажати їх. Але й навпаки, серед наслідків є також такі, які вдерлися ззовні й увійшли випадково, вони не мають жодного стосунку до природи вчинку. Розвиток суперечності, що міститься в *необхідності скінченного*, стає в бутті переходом необхідності у випадковість і навпаки. Тому діяти й означає, з цього боку, *віддатися владі цього закону*. Цим пояснюється, що злочинцеві йде на користь, коли його вчинок мав не такі вже тяжкі наслідки, так само як і добрий вчинок має миритися з тим, що він не мав жодних або лише незначні наслідки й що злочин із повними наслідками, які з нього постали, обтяжується ними. *Героїчна* самосвідомість (як у античних трагедіях, в «Едипі» та ін.) ще не перейшла від своєї ґрунтовності до рефлектування відмінності між *діянням* і *вчинком*, зовнішньою пригодою, заміром, знанням обставин, так само як і до окремого розгляду наслідків, а приймає провину в усьому об'ємі діяння.

*Додаток.* У тій обставині, що я визнаю лише те, що було моїм уявленням, полягає перехід до наміру. Лише те, що я знав про дані обставини, можна зарахувати до моєї вини. Проте існують необхідні наслідки, які пов'язані з кожним вчинком, навіть якщо я здійснюю щось одиничне, безпосереднє, і які становлять, таким чином, закладене у ньому загальне. Наслідки, яким можна було запобігти, я, що правда, передбачити не можу, але я повинен знати про загальну природу одиничного діяння. Справа тут не в одиничному, а в цілому, яке не належить до визначеного в особливому вчинку, а до його загальної природи. Перехід від заміру до наміру полягає в тому, що я повинен знати не лише мій одиничний вчинок, але й пов'язане з ним загальне. Постаючи таким чином, загальне бажане мною — це мій *намір*.

## Розділ II

# НАМІР І БЛАГО

### § 119

Зовнішнє буття вчинку становить різнобічний взаємозв'язок, який можна розглядати як нескінченно розділений на *одиночності*, і вчинок може розглядатися так, ніби він насамперед *заторкнув лише одну таку одиночність*. Проте істина *одиночного* — це *загальне*, а визначення вчинку в собі не обмежується однією зовнішньою одиночністю, а визначається поєднанням різноманітних зв'язків *загального* змісту в собі. Замір, що виходить із *мислячого*, містить не лише саму одиночність, але передовсім аспект *загального* — *намір*.

Етимологічно *намір* (Absicht)<sup>39</sup> містить у собі *абстракцію*, почасти форму *загального*, а почасти вирізнення *особливої* сторони конкретної речі. Зусилля на виправдання через *намір* — це взагалі ізолювання однієї окремої сторони, що утверджується як суб'єктивний аспект вчинку. Судження про якийсь вчинок як про зовнішнє діяння, до визначення правового чи неправового аспекту, надає йому предикат *загального*, байдуже, чи йдеться про підпал, убивство, а чи щось інше. *Одиночна* визначеність зовнішньої дійсності показує, яка її *природа* як зовнішній *взаємозв'язок*. Дійсність *заторкується* тут лише в єдиному пункті (так само як підпал безпосередньо *заторкує* лише маленьку площинку дерева, про що повідомляється лише одним реченням, а не судженням), проте *загальна* природа цього пункту містить у собі, власне, розширення. В живому одиночне не безпосередня частина, а орган, в якому *загальне* як таке існує на даний момент, таким чином, смерть вражає не лише частину тіла як одиночне, а ціле життя. З одного боку, суб'єктивна рефлексія, яка не знає логічної природи одиночного й *загального*, при розщепленні розпадається на одиночності й наслідки, з другого боку, природа самого

<sup>39</sup> Die Absicht (намір) — від дієслова *absehen*, яке, зокрема, має значення «усвідомлювати, розуміти». (Прим. перекл.)

скінченного діяння містить такі відокремлення випадковостей. Добір терміна *dolus indirectus*<sup>40</sup>, з огляду на розглянутий матеріал, має свої підстави.

*Додаток.* Тут якраз той випадок, коли до одного вчинку може долучитися більше або менше обставин: під час підпалу дерево може не зайнятися або ж, з другого боку, вогонь пошириться далі, ніж підпалювач цього хотів. Проте тут не варто розрізняти щастя й нещастя, адже людина повинна у вчинку займатися зовнішнім. Слушно мовиться в старому прислів'ї: кинутий рукою камінь, чортів. Здійснюючи вчинок, я піддаю себе нещастю; воно має наді мною право й становить буття моєї власної волі.

### § 120

*Право наміру* полягає в тому, що загальна якість вчинку існує не лише в собі, але й усвідомлюється тим, хто діє, тож, вона закладена вже в його суб'єктивній волі, як і, навпаки, право об'єктивності вчинку, якщо можна так це назвати, утверджується як суб'єкт мисленого знаного й бажаного.

Це право в такому розумінні приводить до повної або часткової *непідсудності* дітей, недоумків, божевільних тощо за їхні вчинки. Але як ото вчинки через їхнє зовнішнє буття включають у себе наслідки випадковостей, так і суб'єктивне буття містить у собі невизначеність, що визначається владою й силою самосвідомості й розумності — невизначеність, яка може бути врахованою лише з огляду на недоумство, божевілья, дитячий вік тощо, адже тільки такі вирішальні стани позбавляють характеру мислення й свободи волі й дають можливість не сприймати дійових осіб з перспективи честі, мислення й волі.

### § 121

Загальна якість вчинку виводиться з *простой форми* загального й складає різноманітний зміст вчинку взагалі. Та суб'єкт, як рефлектуюче в себе, має *особливе* супроти об'єктивної особливості, а в своїй меті — особливий зміст, що виступає визначальною душею вчинку. Те, що цей момент *особливості* дійової особи міститься й розвивається у вчинку, дає можливість вивести *суб'єктивну свободу* з її конкретного визначення, що полягає в *праві суб'єкта* знаходити своє задоволення у вчинку.

<sup>40</sup> Непрямий обман (лат.). (Прим. перекл.)

*Додаток.* Я для себе, в собі рефлектуючий, іще й особливий відносно зовнішності мого вчинку. Мою *мету* визначає певний зміст вчинку. Так, наприклад, убивство й підпал як загальне ще не позитивний зміст мого як суб'єкта. Якщо хтось учинив подібний злочин, то спершу постає запитання, чому він це вчинив. Убивство не вчиняється просто задля вбивства, — воно має також і особливу позитивну мету. Якщо ж ми скажемо, що вбивство було вчинене через насолоду від убивства, то ця насолода буде позитивним змістом суб'єкта як такого, а діяння — її задоволенням. *Спонукою* діяння, таким чином, стає скоріше те, що називають *моральним*, яке має подвійне розуміння — загального в замірі й особливого в намірі. Переважно в нові часи стали знай запитувати про мотиви вчинку, тоді як раніше просто запитували, чи добропорядна та або та людина. Чи виконує вона свій обов'язок? Тепер хочуть заглядати в душу й допускають при цьому розрив між об'єктивною стороною вчинку й внутрішньою, суб'єктивною стороною мотивів. Безперечно, треба розглядати визначення суб'єкта: він хоче чогось, що має своє підґрунтя в ньому; він хоче задовольнити своє бажання, пристрасть. Але добре й правове існує також не тільки як природне, а як закладений моєю розумністю зміст; моя свобода, зроблена мною змістом моєї волі, це чисте визначення самої моєї свободи. Тому вища моральна точка зору полягає в тому, щоб знаходити задоволення у вчинку, а не в тому, щоб зупинитись на розриві між самосвідомістю людини й об'єктивністю діяння — на способі сприйняття, який, проте, як у світовій історії, так і в історії індивідів має свої епохи.

### § 122

Завдяки цьому особливому вчинок має для мене суб'єктивну *вартість*, становить для мене *інтерес*. У порівнянні з цією метою, з *наміром з боку змісту*, безпосередній аспект вчинку в його подальшому змісті зводиться до засобу для подальшого наміру і т. ін., аж до нескінченності.

### § 123

Для змісту цих цілей наявна лише α) сама формальна діяльність — суб'єкт скеровує свою *діяльність* на те, що він має розглядати як свою мету і чому він має сприяти; люди хочуть діяти в ім'я того, чим вони цікавляться або мають цікавитись як своїм. β) Але визначенішим змістом іще формальна й абстрактна свобода суб'єктивності наділена лише в своєму *природному, суб'єктивному бутті*, в своїх потребах, на-

хилах, пристрастях, поглядах, фантазіях тощо. Задоволення цього змісту виступає *благом* і *щастям* у їхніх особливих визначеннях і в загальному, — це мета скінченності взагалі.

Як точка зору *відношення* (§ 108), з якою суб'єкт визначається в своїй відмінності, а отже, має значущість *особливого*, — це те місце, де проявляється зміст природної волі (§ 11); але тут він не такий, яким є безпосередньо, а виступає як приналежне до в собі рефлексованої волі, піднесеної до *загальної* мети, *блага* або *щастя*. Це точка зору мислення, яке ще не осягає волю в її свободі, а *рефлектує* про її зміст як про природний і наданий, — такою була, наприклад, точка зору в часи *Креза* й *Солона*.

*Додаток.* Оскільки визначення щастя постають як виявлені, то вони не істинні визначення свободи, яка істинна для себе лише в своїй самоцілі, в добрі. Тут можна задати запитання: чи має людина право ставити перед собою такі невільні цілі, що спираються тільки на те, що суб'єкт — це жива істота? Однак той факт, що людина жива істота, не випадковий, а відповідає розуму, тож вона має право робити свої потреби своєю метою. Немає нічого принизливого в тому, що хтось живе і йому не протистоїть жодна вища духовність, у якій можна було б існувати. Лише піднесення виявленого до із-себе-створеного надає вищу сферу добра; проте таке розрізнення не містить у собі непокєднуваності обох сторін.

## § 124

Оскільки й суб'єктивне задоволення самого індивіда (до цього належить також і визнання його в честі й славі) міститься в здійсненні *в собі й для себе значущих* цілей, то як вимога — начебто бажана й досяжна лише мета такого роду — так і погляд, за яким об'єктивні й суб'єктивні цілі взаємно вилучають одна одну у волінні, становлять порожнє твердження абстрактного глузду. Це твердження стає навіть чимось поганим, коли воно схиляється до погляду, за яким на тій підставі, що суб'єктивне задоволення існує (як це *завжди* буває в закінченій справі), робиться висновок, що воно було суттєвим наміром дійової особи, а об'єктивна мета була лише *засобом* для його здійснення. Суб'єкт — це *низка його вчинків*. Якщо вони становлять низку позбавлених вартості звершень, то не має вартості й суб'єктивність воління; якщо ж, навпаки, низка діянь індивіда за своєю природою субстанційна, то така й внутрішня воля індивіда.

Право *особливості* суб'єкта одержати задоволення, або, що те саме, право *суб'єктивної свободи*, становить поворотний і централь-

ний пункт у відмінності між *античністю* й *Новим часом*. Це право в його нескінченності висловлене в християнстві й зроблене загальним чинним принципом нової форми світу. Найближчі його форми — це любов, романтичне сприйняття світу, прагнення індивіда до вічного блаженства тощо, відтак мораль і совість, далі інші форми, які почасти постануть у подальшому викладі як принцип громадянського суспільства й моменти політичного устрою, а почасти взагалі вже виступають в історії, особливо в історії мистецтва, науки й філософії. Цей принцип особливості виступає, безперечно, моментом протилежності й, у всякому разі, щонайперше, *настільки ж* тожний із загальним, наскільки й відмінний від нього. Але абстрактна рефлексія фіксує цей момент у його відмінності від загального й на протигагу йому й, таким чином, створює погляд на мораль, за яким ця існує лише у ворожості й у боротьбі з задоволенням людиною своїх потреб, — і виставляє вимогу: робити з огидою те, до чого закликає обов'язок<sup>41</sup>. Саме це розуміння глуздом створює такий психологічний погляд на історію, який вправляється в тому, аби принизити всі великі діяння й усіх великих індивідів, применшуючи їхнє значення тим, буцімто головним наміром і спонуканими їхніх вчинків були схильності й пристрасті, що також знаходили своє задоволення в субстанційній діяльності, — а такі наслідки цієї діяльності, як слава, честь тощо, то особлива сторона взагалі — усе це згаданий погляд попередньо проголошував, як щось недобре; хоча великі діяння й діяльність, що складається з певної низки діянь, створили в *світі* велике, а *діючий індивід* набув завдяки цьому владу, честь і славу, проте індивіду належить, як стверджують прихильники цього погляду, не це велике, а лише особливе й зовнішнє, що випало через це на його долю; а якщо це особливе стало результатом, то саме *тому* воно, буцімто, було й метою. Така рефлексія тримається за суб'єктивне великих індивідів, у якому вона сама перебуває, й *не помічає* у нею ж таки створеному марнолюбстві субстанційного в них; це «за своєю психологією погляд лакеїв, для яких не існує героїв не тому, що вони не герої, а тому, що самі вони — лакеї» («Феноменологія духа», с. 616).

*Додаток.* «In magnis voluisse sat est»<sup>42</sup> правильне в тому розумінні, що треба хотіти великого; але треба також уміти здійснюва-

<sup>41</sup> Приблизно цитата з вірша Шіллера *Decisum*, див.: Schiller F. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin — Weimar, 1980, S. 341. (Прим. перекл.)

<sup>42</sup> У великому досить того, що його хочуть (*лат.*) — рядок з елегії римського поета Секста Проперція (бл. 47 — 15 рр. до н. е.) (Прим. перекл.)

ти велике, бо інакше таке воління мізерне. Лаври самого лише воління — то сухе листя, яке ніколи не зеленіло.

## § 125

Суб'єктивне зі своїм *особливим* змістом, *благом*, перебуває як рефлектоване в себе нескінченне водночас і в співвідношенні з загальним, із у собі суцєю волею. Цей момент, передовсім закладений у самій цій особливості, виступає також *благом інших*, а в закінченому, але цілком порожньому визначенні,— *благом усіх*. Благо *багатьох інших* особливих взагалі стає тоді також суттєвою метою й правом суб'єктивності. Але оскільки відмінне від такого особливого змісту *в собі й для себе суцє загальне* тут іще далі не визначилося, визначилося лише як *право*, то ті цілі особливого можуть відрізнитись від нього, можуть йому відповідати або й ні.

## § 126

Моя особливість, так само як і особливість інших,— це взагалі право лише настільки, наскільки я *щось вільне*. Тому вона не може утверджувати себе в суперечності з цією своєю субстанційною основою, і намір сприяти моему благу, як і благу інших (у цьому випадку він, зокрема, називається *моральним наміром*), не може служити виправданням *неправового вчинку*.

Це одна з найзіпсованіших максим нашого часу. Частково вона походить із докантивського періоду доброго серця й становить, наприклад, квінтесенцію відомих зворушливих драматичних творів, які відображали *неправові* вчинки, намагаючись пробудити інтерес до так званого *морального наміру* й зображати поганих суб'єктів із буцімто добрим серцем, тобто таким, яке бажає не лише власного блага, але й блага інших; з другого боку, це вчення у ще гострішій формі постало в наш час, і внутрішнє натхнення й задушевність, тобто *форма* особливості як така, стала критерієм правового, розумного й бездоганного, тож злочини й думки, які їх скеровують, навіть якщо йдеться про найгрубіші, порожні вигадки й недолугі погляди, оголошуються правовими, розумними й бездоганними, бо, мовляв, ідуть із душі й *натхнення* (детальніше див. нижче, в прим. до § 140). Зрештою, треба взяти до уваги точку зору, з якої тут розглядається право й благо, а вони розглядаються як формальне право й особливе благо одиничного; так звана *загальна користь*, *благо* держави, тобто право дійсного конкретного духа, становить цілком іншу сферу, в якій формальне право — такий самий підпорядкований момент, як і

особливе благо й щастя одиничного. Про те, що одне з поширених непорозумінь абстракції — це твердження приватного права й приватного блага як такого, яке *в собі й для себе* протистоїть загальному, представленому державою, було вже сказано вище.

*Додаток.* Цього стосується й знаменита відповідь пасквілянтові, який, вибачаючись, сказав: «il faut donc que je vive», — «je ne vois pas la nécessité»<sup>43</sup>. Життя не необхідне, якщо воно протистоїть вищому, свободі. І якщо св. Кріспін (Crispinus) крав шкіри, аби шити взуття бідним, то його вчинок моральний, але неправомірний водночас і тому не має значущості.

### § 127

*Особливість* інтересів природної волі, зібрана в її просту *тотальність*, — це особисте існування як *життя*. Життя, що перебуває в *крайній небезпеці*, і яке вступило в колізію з правомірною власністю іншого, може звертатися до права крайньої необхідності (не як до справедливості, а як до права), оскільки, з одного боку, існує нескінченне порушення буття, а отже, повне безправ'я, а з другого боку — лише порушення одиничного обмеженого існування свободи, до того ж водночас визнається право як таке і правоздатність того, кого зачіпає порушення лише в *цій* власності.

З права крайньої необхідності випливає благодіяння — залишати боржникові таку частину інструментів, знаряддя землеробства, одягу, взагалі його майна, тобто власності кредитора, яка необхідна для того, аби він міг утримувати певний, навіть відповідний до його суспільного стану рівень харчування.

*Додаток.* Життя як сукупність цілей має право піти всупереч абстрактному праву. Якщо, наприклад, життя може бути підтримане завдяки крадіжці шматка хліба, то цим, звичайно, порушується власність іншої людини, але було б неправомірним розглядати цей вчинок як звичайну крадіжку. Якби людині, життю якої загрожує небезпека, не було дозволено діяти так, щоб зберегти його, вона була б визначена як безправна, і цією відмовою їй у житті заперечувалася б уся її свобода. Для забезпечення життя потрібно дійсно багато, й коли ми думаємо про майбутнє, то маємо враховувати всі оці одиничні сторони. Але жити необхідно тільки *тепер*, майбутнє не абсолютне й залежне від випадковостей. Тому лише нужда безпосе-

<sup>43</sup> На спробу пасквілянта виправдатися — «мені ж треба якось жити» — кардинал Рішельє відповів: «Я не бачу в цьому необхідності» (*франц.*). Див.: Rousseau. *Emile*, III, ed. Garnier, 1964, p.223. (*Прим. перекл.*)

реднього теперішнього може виправдати неправий вчинок, адже в неврахуванні цих обставин знов-таки містилося б здійснення неправа, до того ж найвищого, а саме, цілковите заперечення буття свободи; *beneficium competentiae*<sup>44</sup> повинне мати тут своє місце, оскільки у родинних стосунках або в інших близьких стосунках міститься право вимагати, аби людиною не пожертвували до решти на користь права.

### § 128

Нужда розкриває скінченність, а отже, й випадковість як права, так і блага,— випадковість абстрактного буття свободи, аби воно не стало існуванням особливої особи, й випадковість сфери особливої волі без загальності права. Тож їхня односторонність та ідеальність *закладені* так, як вона в них самих уже визначена в понятті. Право вже визначило (§ 106) своє *буття* як особливу волю, а суб'єктивність в її всеохопній особливості сама виступає буттям свободи (§ 127), так само як вона в собі як нескінченне співвідношення волі з собою становить загальне свободи. Обидва моменти, інтегровані в такий спосіб, аби вийшла їхня істина, їхня тотожність, але які ще перебувають у *відносному* співвідношенні один з одним,— це *добро* як *виконане*, в собі й для себе визначене загальне і *совість* як нескінченна суб'єктивність, яка в собі знає й у собі визначає свій зміст.

---

<sup>44</sup> Поступка, пільга (*лат.*), у праві — допустима межа відповідальності. (*Прим. перекл.*)

### Розділ III

## ДОБРО І СОВІСТЬ

### § 129

*Добро* — це ідея, що становить єдність *поняття* волі й *особливої* волі,— єдність, у якій абстрактне право, як благо, суб'єктивність знання й випадковість зовнішнього буття усунуті як *для себе самотійні*, але водночас за *свою* сутністю в ній *містяться* й *зберігаються*; добро — це *реалізована свобода, абсолютна кінцева мета світу*.

*Додаток.* Кожен ступінь — це, власне кажучи, ідея, але ранні ступені містять її лише в абстрактнішій формі. Так, наприклад, Я як особистість — також уже ідея, але в найабстрактнішій формі. Тому *далі* добро — це *визначена* ідея, єдність поняття волі й особливої волі. Воно не абстрактно-правове, а наповнене змістом, і цей його зміст обіймає як право, так і благо.

### § 130

Благо не має в цій ідеї чинності для себе як буття одиначної особливої волі, а лише як *загальне* благо і суттєве як *в собі загальне*, тобто у відповідності зі свободою; благо без *права* не добро. Так само й право не добро без блага (*fiat iustitia* не повинне мати своїм наслідком *percat mundus*)<sup>45</sup>. Отже добро, як необхідність бути дійсним через особливу волю й водночас як її субстанція, наділене *абсолютним правом* відносно абстрактного права власності й особливих цілей блага. Кожен такий момент, оскільки його відрізняють від добра, має значення лише настільки, наскільки він йому відповідає й підлягає.

### § 131

Для *суб'єктивної* волі добро також безумовно суттєве, і ця воля має вартість і достоїнство лише настільки, наскільки в своєму розсуді й

<sup>45</sup> «Хай здійсниться справедливість» не повинне мати своїм наслідком «нехай навіть загине світ» (*лат.*). (*Прим. перекл.*)

намірі відповідає добру. Оскільки тут добро ще залишається цією *абстрактною ідеєю* добра, суб'єктивна воля ще не закладена як сприйнята ним і відповідна йому воля; отож, вона перебуває в певному *відношенні* до нього, а саме в такому, що добро субстанційне для суб'єктивної волі, вона має зробити його своєю метою і здійснити, а добро, в свою чергу, лише в суб'єктивній волі має те опосередкування, через яке воно вступає в дійсність.

*Додаток.* Добро — це істина особливої волі, але воля — це лише те, до чого вона себе застосує: вона не добра від природи, але може лише завдяки роботі над собою стати тим, чим є. З другого боку, саме добро без суб'єктивної волі залишається тільки позбавленою реальності абстракцією, а реальність воно має набути лише через суб'єктивну волю. Отже, в розвитку добра містяться три ступені: 1) коли добро становить для мене як воліючого особливу волю, і я знаю її, 2) коли кажуть, що саме є добром, і розвивають особливі визначення добра, 3) нарешті, коли йдеться про визначення добра для себе, особливість добра як нескінченної для себе суті суб'єктивності. Цим внутрішнім визначенням добра є совість.

### § 132

*Право суб'єктивної волі* полягає в тому, щоб те, що вона має визнати чинним, розглядалось нею як добро і щоб вчинок як мета, що вступає в зовнішню об'єктивність, зараховувався волі як правовий або неправовий, добрий або злий, законний або незаконний відповідно до її *знання* про вартість вчинку в цій об'єктивності.

Добро взагалі — це сутність волі в її *субстанційності* й *загальності*, воля в її істині; тому воно існує тільки в *мисленні* й *через мислення*. Тому твердження, що людина не може пізнати істину, а має справу лише з явищами, що мислення шкодить добрій волі та інші подібні уявлення позбавляють дух не лише інтелектуальної, але й моральної вартості й достоїнства. Право не визнавати нічого, в чому я не вбачаю розумного, — це найвище право суб'єкта, але через його суб'єктивне визначення воно водночас *формальне*, і *право розумного* як об'єктивного в суб'єкті залишається відносно нього непорушним. Через своє формальне визначення розуміння може бути як *істинним*, так і просто *хибною думкою*. Те, що індивід досягає цього права на своє розуміння, налжить, відповідно, до точки зору ще моральної сфери, до його особливої суб'єктивної освіченості. Я можу поставити перед собою вимогу й розглядати це як суб'єктивне право: прийняти певне зобов'язання як таке, що впливає з *добрих*

підстав і бути переконаним у ньому, ба більше — пізнати його з його поняття й природи. Однак те, чого я вимагаю для задоволення мого переконання в тому, що даний вчинок добрий, дозволений чи недозволений і, отже, що він має бути зарахованим мені в цьому відношенні, не послаблює *права об'єктивності*. Це право на розуміння *добра* відмінне від права на розуміння (§ 117) вчинку як такого; право об'єктивності має, згідно з даним поглядом, таку форму: оскільки вчинок — це зміна, яка має існувати в дійсному світі, а отже, хоче одержати в ньому визнання, то він повинен взагалі відповідати тому, що в цьому світі *чинне*. Той, хто хоче діяти в цій дійсності, *саме цим* підкорився її законам і визнав право об'єктивності. Так само й у державі, що становить *об'єктивність* поняття розуму, *судове звинувачення* не повинне зупинятись на тому, що хтось вважає відповідним або не відповідним своєму розумові, на *суб'єктивному розумінні* правомірності або неправомірності, добра або зла та на вимогах, які він виставляє для задоволення своїх переконань. У цій об'єктивній області право розуміння діє як розуміння того, що законне або незаконне, як *розуміння* чинного права, і це розуміння обмежується тут своїм найближчим значенням, а саме, *знанням як знайомством* із тим, що законне, а отже, обов'язкове. Публічністю законів і загальними звичаями держава позбавляє право розуміння його формального боку й тієї випадковості суб'єкта, яку це право ще має на цій точці зору. Право суб'єкта знати вчинок у визначенні *добра* або *зла*, законності або незаконності призводить до того, що в дітей, недоумків і божевільних так само й з цього боку підсудність зменшується або усувається. Проте визначення певної межі для цих станів і цієї підсудності неможливе. Та розглядати як підставу для підсудності, для визначення *злочину* й його *караності* миттєве засліплення, збудження пристрасті, сп'яніння, взагалі те, що називають силою чуттєвих потягів (тією мірою, якою вилучається те, що обґрунтовується правом необхідності, § 62, 120), й розглядати ці обставини як щось таке, що усуває вину злочинця, так само означає ставлення до нього як не відповідне праву й честі людини (пор. § 100, 119 прим. [власне § 120]), адже його природа якраз полягає в тому, що він суттєво загальний, а не абстрактно-миттєвий і роз'єднаний у знанні. Так само, як підпалювач підносить вогонь не лише до ізольованої, в п'ядь завбільшки поверхні дерева, а через неї піддає загрозі загальне, весь будинок, так і він, як суб'єкт, не становить одиничного *цього* моменту чи *цим* ізольованого почуття спраги помсти; інакше він був би твариною, яку, з огляду на її шкідливість і невпев-

неність у її діях,— оскільки її охоплюють напади люті,— треба було б убити на місці. Якби злочинець, діючи, мав *чітке уявлення* про неправомірність і караність свого вчинку, через що цей вчинок може бути зарахованим йому як злочин,— ця вимога, яка начебто зберігає за ним право його моральної суб'єктивності, насправді відмовляє йому в розумній природі, яка перебуває в ньому, і в своїй діяльній наявності не пов'язана з притаманною вольфівській психології<sup>46</sup> формою *ясних уявлень* і лише в божевільні настільки збочена, що відривається від знання й дій окремих речей. Сфера, в якій вищезгадані обставини беруться до уваги як підґрунтя для пом'якшення покарання,— уже не сфера права, а *помилування*.

## § 133

Відношення добра до суб'єкта полягає в тому, що добро — це *суттєве* його волі, яка, отже, має в ньому своє безперечне *зобов'язання*. Оскільки *особливість* відмінна від добра й належить до суб'єктивної волі, то добро насамперед наділене лише визначенням *загальної абстрактної суттєвості* — визначенням *обов'язку*; внаслідок цього його визначення *обов'язок* має бути виконаним *зادля обов'язку*.

*Додаток.* Суттєве у волі для мене *обов'язок*: якщо я не знаю нічого, крім того, що добро для мене *обов'язок*, то я залишаюсь у межах абстрактного в добрі. Я маю виконувати *обов'язок* задля нього самого, і те, що я виконую як *обов'язок*, становить мою власну об'єктивність у істинному розумінні цього слова: виконуючи *обов'язок*, я перебуваю в себе самого і вільний. Виявлення цього значення *обов'язку* становить заслугу й велич філософії *Канта*.

## § 134

Оскільки діяльність вимагає для себе особливого змісту й визначеної мети, а абстрактність *обов'язку* ще не має їх, то виникає запитання: *що таке обов'язок?* Для цього визначення поки що є лише таке: творити *правове* й піклуватися про *благо*, як про своє, так і про благо в загальному визначенні, про благо інших (див. § 119).

*Додаток.* Це те ж саме запитання, з яким звернулися до Ісуса, коли хотіли довідатися, що треба робити, аби одержати вічне життя, адже загальне добра, абстрактне у вигляді абстрактного, неможливо здійснити, йому необхідно набути ще визначення особливості.

<sup>46</sup> Див. прим. 16. Тут Гегель посилається на працю Вольфа: Wolff Ch. *Psychologia empirica*, Frankfurt; Leipzig, 1732. (Прим. перекл.)

## § 135

Проте ці визначення не містяться у визначенні самого обов'язку, але, оскільки вони обидві зумовлені й обмежені, саме внаслідок цього вони ведуть до переходу в вищу сферу *безперечного*, в сферу обов'язку. Саме обов'язку, оскільки в моральній самосвідомості він становить суттєве або загальне, взяте так, як воно всередині себе співвідноситься лише з самим собою, залишається, таким чином, лише абстрактна загальність, і його визначення — це відсутність визначення, — *беззмістовна тотожність* або абстрактне *позитивне*.

Хоч би яким суттєвим видавалось виявлення чистого безперечно-го самовизначення волі як кореня обов'язку, — пізнання волі одержало своє надійне підґрунтя й висхідну точку в філософії *Канта* завдяки думці про нескінченну автономію волі (§ 133), — однак установлення суто моральної точки зору, що не переходить у поняття моральності й моральних устоїв, зводить цю перевагу до *порожнього формалізму*, а науку про мораль — до розп'якування про *обов'язок задля обов'язку*. З цієї точки зору неможливе жодне іманентне вчення про обов'язки; звичайно, можна взяти матеріал іззовні й у такий спосіб одержати *особливі* обов'язки, але від наведеного вище визначення обов'язку як *відсутності суперечності, формальної узгодженості з собою*, — а вона не що інше, як установлення *абстрактної невизначеності*, — не можна переходити до визначення особливих обов'язків, так само як і немає в цьому принципі критерію, який у тому випадку, коли цей особливий зміст розглядається як діяльність, дав би можливість вирішити, становить воно обов'язок чи ні. Навпаки, таким чином можна виправдати будь-який неправовий і неморальний спосіб дії. Наступна *кантивська* форма — здатність розглядати вчинок як *загальну* максиму — хоч і підводить до *конкретнішого* уявлення про стан речей, але не містить для себе якогось іншого принципу, окрім тієї відсутності суперечності й наявності формальної тотожності. Твердження, що *власності не буде*, саме по собі не містить суперечності, так само як і твердження, що не буде того або того окремого народу, тієї чи тієї сім'ї тощо, або що *люди взагалі не будуть жити*. Якщо твердо встановлено й зумовлено, що власність і людське життя повинні існувати й що їх слід шанувати, тоді вчинення крадіжки або вбивства буде суперечністю; суперечність можлива лише відносно чогось, що існує, змісту, який наперед становить основу як непорушний принцип. Тільки порівняно з таким принципом вчинок або відповідає, або суперечить йому. Тоді як обов'язок,

який належить виконати просто як такий, а не через його зміст, *формальну тотожність*, полягає в тому, що вилучає будь-який зміст і визначення.

Наступні антиномії й форми вічного *обов'язкового*, в яких лише й обертається суто моральна точка зору *відношення*, яка не здатна розв'язати їх і вийти за межі *обов'язкового*, я розвинув у «Феноменології духа», с. 550 і далі, пор.: «Енциклопедія філософських наук», § 420 і далі.

*Додаток.* Якщо вище ми віддали належне точці зору *кантівської* філософії, яка висока, оскільки визначає відповідність *обов'язку* розумові, то тут, усе ж, треба виявити її недолік, який полягає в тому, що ця точка зору позначена відсутністю будь-якого розчленування. Адже твердження — чини лише у відповідності з такою максимією, яка може слугувати як загальний закон, — було б дуже добрим, якби ми вже мали певні принципи, які вказують, що саме нам слід робити. Вимога, щоб принцип міг бути також і визначенням загального законодавства, уже передбачає зміст, і якби він був, то застосування його не було б проблемою. Тоді як тут іще бракує найосновнішого принципу, то й критерій, який полягає в тому, що не повинно бути суперечності, нічого не дає, адже там, де нічого немає, неможлива й жодна суперечність.

### § 136

Внаслідок абстрактного характеру добра інший момент ідеї, *особливість* взагалі, потрапляє в суб'єктивність, яка в своїй рефлексованій у себе загальності становить абсолютну внутрішню впевненість у власній самодостовірності, те, що встановлює особливість, визначальне й вирішальне — *совість*.

*Додаток.* Про *обов'язок* можна говорити в дуже високому стилі, такі слова підносять людину й змушують битися її серце, але якщо вони не ведуть до жодного визначення, то, врешті, набридають; дух потребує особливості, на яку має право. Тоді як *совість* — це та найглибша внутрішня самотність, перебування з самим собою, де зникає все зовнішнє й будь-яка обмеженість, цілковите усамітнення в собі самому. Людину як втілення *совісті* вже не зв'язують цілі особливості, й *совість* її, таким чином, стає високим поглядом, поглядом сучасного світу, який уперше дійшов до цього усвідомлення, до цього занурення в себе. Попередні чуттєвіші епохи мали перед собою дещо зовнішнє й надане, як це було з релігією або правом, але *совість* знає саму себе як мислення й те, що це моє мислення єдино *обов'язкове* для мене.

## § 137

Істинна совість — це переконання прагнути того, що *в собі й для себе* становить добро; тому вона спирається на непорушні засади, й такими для неї виступають об'єктивні для себе визначення й обов'язки. Відокремлена від цього, від свого змісту й істини, вона стає лише *формальною* стороною діяльності волі, яка в *такому* вигляді не має властивого їй змісту. Проте об'єктивна система цих засад і обов'язків і поєднання з нею суб'єктивного знання досягаються лише точкою зору моральності. Тимчасом як тут, на формальній точці зору моралі, совість позбавлена цього об'єктивного змісту; вона для себе нескінченна формальна самодостовірність, яка саме завдяки цьому виступає водночас і достовірністю *цього* суб'єкта.

*Совість* виражає абсолютне право суб'єктивної самосвідомості, а саме: знати *в собі й із себе самого*, що таке, власне, право й обов'язок, і визнавати добром лише те, що вона таким знає; водночас совість виражає твердження, що те, що вона знає й воліє таким, — це *воістину* право й обов'язок. Совість як ця єдність суб'єктивного знання й того, що є в собі й для себе, святиною, зазіхати на яку було б *святотатством*. Але чи відповідає совість *певного індивіда* цій ідеї совісті, чи те, що він *вважає добром* або видає за добро, дійсно добро, це можна пізнати лише зі *змісту* цього добра, що має ним бути. Право й обов'язок, як у собі й для себе розумне у визначеннях волі, не суттєво *особлива* власність індивіда, не існує в *формі* відчуття або якогось іншого одиничного, тобто чуттєвого, знання, а існує, по суті, лише в формі *загальних* мислимих визначень, тобто в формі *законів і засад*. Таким чином, совість, *істинна* або ні, підлягає цьому судженню, і її посилення лише *на саму себе* перебуває в безпосередній суперечності з тим, чим вона хоче бути, з правилом розумного в собі й для себе чинного, загального способу дії. Тому держава не може визнавати совість у властивій тій формі, тобто як *суб'єктивне знання*, адже так само в науці не має значення суб'єктивна *думка, запевнення* або *посилання* на суб'єктивну думку. Однак те, що в істинній совісті не розрізнене, все ж може бути розрізненим, і визначальна суб'єктивність знання й воління може відокремитись від істинного змісту, визначати себе як самостійну й звести зміст до *форми й видимості*. Тому двоїстість відносно совісті полягає в тому, що вона передбачається в значенні згаданої тотожності суб'єктивного знання й воління з істинним добром і таким чином утверджується й визнається святиною, і водно-

час у вигляді лише суб'єктивної рефлексії самосвідомості все ж претендує на право, яке належить самій цій тотожності лише завдяки їй в собі й для себе чинному змісту. До точки зору моралі в тому розумінні, як у даній праці проводиться розмежування між нею й точкою зору моральності, належить лише формальна совість, тимчасом як істинна совість згадана тут лише для того, щоб показати її відмінність від формальної совісті й усунути можливе непорозуміння, боцїмто тут, де розглядається лише формальна совість, ідеться про істинну совість, яка міститься лише в моральному переконанні, яке ми розглянемо нижче. А релігійна совість цієї сфери не стосується взагалі.

*Додаток.* Коли йдеться про совість, то легко може виникнути думка, що вона вже завдяки своїй формі, яка виступає абстрактно-внутрішнім, уже в собі й для себе істинна совість. Але совість як істинна — це призначення самої себе для того, щоб воліти те, що в собі й для себе становить добро та обов'язок. Тимчасом як тут ми маємо справу лише з абстрактним добром, і совість тут іще позбавлена цього об'єктивного змісту, вона ще тільки нескінченна достовірність самої себе.

### § 138

Ця суб'єктивність як абстрактне самовизначення й чиста впевненість у достовірності себе самої настільки *розпорошує* будь-яку *визначеність* права, обов'язку або буття в собі, наскільки становить силу, яка *виносить судження* й здатна лише з себе самої визначити для якогось змісту, що саме добро; водночас вона — це сила, якій добро, спершу тільки уявне й *потрібне*, завдячує своєю *дійсністю*.

Самосвідомість, яка взагалі дійшла до цієї абсолютної рефлексії в себе, знає себе в ній як таке, на яке будь-яке наявне або надане визначення не може й не повинне вплинути. Як загальніша форма в історії (у Сократа, стоїків та ін.) напрям, що шукає *всередині*, в собі, знає й визначає з себе, що таке право й добро, з'являється в епохи, коли те, що вважається правовим і благим у дійсності й звичаях, не може задовольнити волю кращих людей; якщо наявний світ свободи зраджує цій волі, вона більше не знаходить себе у визнаних обов'язках і змушена намагатись набути втрачену в дійсності гармонію лише в ідеальній глибині свого внутрішнього світу. Потому як самосвідомість осягнула й набула таким чином своє формальне право, вся справа лише в тому, який характер того змісту, що його воно собі надає.

*Додаток.* Розглядаючи згаданий процес розпорошення й бачучи, що в це просте поняття мають спочатку ввійти всі визначення, а згодом знову вийти з нього, ми доходимо висновку, що даний процес полягає передусім у тому, що все визнане нами як право або обов'язок може бути показане думкою, як мізерне, обмежене й далеко не абсолютне. Суб'єктивність, так само як вона розпорошує в собі будь-який зміст, повинна зуміти й розвинути його з себе. Все, що виникає в сфері моральних устоїв, породжується цією діяльністю духа. З другого боку, недолік цієї точки зору полягає в тому, що вона має суто абстрактний характер. Якщо я знаю свою свободу як субстанцію в мені, то я пасивний і не вдаюся до дій. Якщо ж я переходжу до дії, шукаю засади, то я вдаюся до визначень, і вимога тоді полягає в тому, щоб вони були виведені з поняття вільної волі. Тому якщо правильно, щоб право й обов'язок розпорошувались у суб'єктивності, то, з другого боку, неправильно, якщо ця абстрактна основа, в свою чергу, не розвивається. Тільки в часи, коли дійсність становить порожнє, бездуховне й позбавлене устоїв існування, індивідові може бути дозволено тікати від дійсності й відступати в область внутрішнього душевного життя. Сократ постав у час розкладу афінської демократії: він розпорошив наявну сутність і заглибився в себе, щоб там шукати правове й добре. І в наш час буває більшою або меншою мірою, що повага до існуючого втрачається й людина хоче бачити чинне як свою волю, як визнане нею самою.

### § 139

Попри марнолюбство всіх загально визнаних визначень і суто внутрішній характер волі самосвідомість становить такою ж мірою можливість доведення до принципу *в собі й для себе загального*, а так само й *сваволі ставити власну особливість* вище загального й реалізувати її через діяльність — бути злим.

Совість як формальна суб'єктивність — це взагалі постійна готовність перейти в зло; коренем обох, як моралі, так і зла, стає для себе суцзя, для себе знаюча й вирішуюча самодостовірність.

*Походження зла* взагалі міститься в містерії, тобто в спекулятивному аспекті свободи, в необхідності для неї вийти з *природності* волі й бути, на противагу їй, *внутрішньою*. Вказана природність волі приходить у цій протилежності до існування як суперечності самій собі й несумісності з собою самою, й отак сама ця *особливість* волі визначає себе далі як зло. Справа в тому, що особливість завжди наявна як *подвійність*; тут вона виступає проти-

лежністю між природним і внутрішнім характером волі; внутрішній характер волі в цій протилежності лише *відносне* й формальне для себе буття; воно може черпати свій зміст лише з визначень природної волі, хіті, потягу, схильності тощо, які, як стверджується, *можуть* бути добрими або злими. Та оскільки воля робить ці прояви в тому визначенні *випадковості*, яку вони мають як природну, а отже і форму, яку вона тут має, саму властивість, визначенням свого змісту, то вона протилежна *загальності* як внутрішньо-об'єктивному, добру, яке разом із рефлексією волі в себе зі свідомістю пізнання виступає як інша крайність відносно до безпосередньої об'єктивності, суто природного, і, таким чином, цей внутрішній характер природної волі є злом. Тому людина зла як *у собі* або *за природою*, так і через свою *рефлексію в себе*, тож ні природа як така, тобто якби вона не була природністю волі, що залишається в своєму особливому змісті, ані *скерована в себе* рефлексія, пізнання взагалі, якби воно не залишалось в цій протилежності, для себе, не злі. З цієї стороною *необхідності зла* абсолютно пов'язане також і те, що це зло визначене як те, що *не повинно бути* неодмінно, тобто що воно повинно бути усунуте; це не означає, що перша точка зору роздвоєності взагалі не повинна виступати,— адже вона становить відмінність між нерозумною твариною й людиною, але що на ній не варто зупинятися й не варто фіксувати особливість як суттєве, що протистоїть загальному, що ця точка зору має бути подолана як несуттєва. Потім при цій необхідності зла *суб'єктивність* як нескінченність цієї рефлексії має цю протилежність перед собою й перебуває в ній; якщо суб'єктивність на ній зупиняється, тобто якщо вона зла, то вона, таким чином, існує *для себе*, вважає себе одиничною й виступає самою цією сваволею. Тому одиничний *суб'єкт* як такий несе цілковиту *вину за зло*.

*Додаток.* Абстрактна достовірність, що знає саму себе як основу всього, спроможна прагнути загального поняття, так само зробити своїм принципом і реалізувати особливий зміст. Отже, зі *злом*, яке становить цей особливий зміст, завжди пов'язана абстракція впевненості в своїй власній достовірності, і *лише* людина, оскільки вона може бути й злою, добра. Добро і зло нероздільні, і їхня нероздільність впливає з того, що поняття стає для себе предметним і як предмет воно безпосередньо наділене визначенням відмінності. Зла воля воліє протилежне загальності волі; тимчасом як добра воля поводить відповідно до свого істинного поняття. Трудність, пов'язана з питанням, як воля може бути й злою, впливає, як правило, з

того, що волю мислять лише в позитивному відношенні до себе самої й уявляють її як визначене для неї, уявляють її як добро. Але точніше розуміння питання про походження зла полягає в тому, як негативне дістає доступ у позитивне. Якщо припускається, що Бог при створенні світу був абсолютно позитивним, то як не крути, а в цьому позитивному не може бути пізнане негативне; адже якщо припустити, що Бог це допускає, то така пасивна позиція виглядає незадовільною й нічого не каже. У міфологічно-релігійному уявленні походження зла не досягається, тобто одне не пізнається в другому, а існує лише уявлення про їхню послідовність і розміщення, тож негативне проникає в позитивне ззовні. Проте думка, яка потребує підґрунтя й необхідності й хоче збагнути негативне як закорінене в позитивному, цим задовольнитися не може. Розв'язання того, як поняття це досягає, міститься вже в самому понятті. Адже поняття, або, конкретно кажучи, ідея, має суттєво в собі те, що вона відрізняє себе й визначає себе негативно. Якщо зупинитись на позитивному, тобто на чистому добрі, яке нібито добро в своїй первинності, то це порожнє визначення глузду, який тримається за таке абстрактне й однобоке і своїм формулюванням питання ускладнює його. З точки зору поняття позитивність досягається як діяльність і відрізнєння себе від самої себе. Отже, добро, як і зло, має своїм джерелом волю, і воля в своєму понятті як добра, так і зла. Природна воля — це суперечність у собі, яка полягає в тому, що вона відрізняє себе від самої себе, існує для себе й залишається внутрішньою. Якщо сказати, що зло містить у вигляді точнішого визначення те, що людина зла настільки, наскільки вона природна воля, то це суперечитиме звичайному уявленню, яке мислить природну волю саме невинною й доброю. Проте природна воля протистоїть змісту свободи, і тому дитина й неосвічена людина, наділені цією волею, підсудні меншою мірою. Коли йдеться про людину як таку, що має на увазі не дитина, а самостійна людина; коли йдеться про добро, то мають на увазі знання його. Природне, дійсно, в собі безпосереднє, воно ні добре, ні зле, співвіднесене з волею, як зі свободою й знанням її, містить визначення невольного й тому зле. Оскільки людина хоче природного, то воно вже не просто природне, а негативне відносно добра як поняття волі. Якщо ж стануть твердити, що оскільки зло міститься в понятті й необхідне, то людина не несе вини за те, що вибирає його, на це треба відповісти, що рішення людини — це її власне діяння, діяння її свободи та його вини. У релігійному міфі сказано, що людина подібна до Бога в

тому, що наділена пізнанням добра і зла, і подібність до Бога дійсно існує, оскільки необхідність тут не природна необхідність, а рішення, яке само й стає усуненням цієї двоїстості добра і зла. Оскільки мені протистоять добро і зло, то я можу зробити свій вибір, можу відважитись як на те, так і на те, можу прийняти до своєї суб'єктивності як те, так і те. Отже, природа зла така, що людина може, але не неодмінно повинна його хотіти.

## § 140

Оскільки самосвідомість уміє виявляти *позитивну* сторону (§ 135), якою її мета неодмінно наділена, бо входить у замір *конкретної дійсної* діяльності, то ця самосвідомість, посилаючись на згадану сторону як на *обов'язок і бездоганний намір*, здатна — відносно цього вчинку, негативний суттєвий зміст якого перебуває водночас у ньому як рефлексованому *в себе*, а отже, усвідомлює загальність волі у порівнянні з цим загальним, — твердити *для інших і для себе*, що цей вчинок добрий; якщо для інших, то це *лицемірство*, якщо ж для себе, то це — ще вища вершина, що *утверджує* себе як *абсолютну суб'єктивність*.

Ця остання найнезрозуміліша форма зла, завдяки якій зло обертається на добро й добро в зло, і самосвідомість, яка знає себе як цю силу й тому як абсолютне стає найвищою вершиною суб'єктивності з точки зору моралі, — форма, яку зло досягло в наш час, причому саме завдяки філософії, тобто поверховості мислення; вона спотворила глибоке поняття, надавши йому такого образу, й претендує на поійменування філософією так само, як вона претендує на поійменування зла добром. У цій примітці я коротко назву основні форми цієї суб'єктивності, які набули широкого поширення.

а) Що стосується *лицемірства*, то в ньому містяться такі моменти: α) знання істинно загального, або лише в формі чуття права й обов'язку, або в формі його подальшого знання й пізнання; β) воління *особливого*, що протидіє цьому загальному, а саме γ) як знання, що порівнює ці обидва моменти в такий спосіб, що для самої воліючої свідомості її особливе воління визначено як зло. Ці визначення виражають діяльність *із нечистою совістю*, але ще не лицемірство як таке. В один час великого значення набуло питання про те, чи *вчинок злий лише в тому випадку, якщо він здійснюється з нечистою совістю*, тобто з *розвинутим* усвідомленням щойно названих моментів. Паскаль (*Lettres provinciales*, 4-е lettre) дуже вдало робить висновок зі ствердної відповіді на це запитання: «Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui

ont quelques amour pour la vertu. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner»<sup>47\*</sup>.)

Суб'єктивне право самосвідомості, те, що воно *знає* вчинок під тим визначенням, під яким він у собі й для себе добрий або злий, не варто мислити таким, що настільки вступило в колізію з абсолютним правом *об'єктивності*, що обидва вони постають як *віддільні, байдужі* й лише випадкові відносно один одного; таке відношення було закладене, зокрема, в основу попередніх питань про *діючу благодать*\*\* . Із формального боку зло становить найпритаманнішу людині властивість, оскільки саме воно і є його просто визначальною для себе самої суб'єктивністю, а отже, безперечно, його виною (див. § 139 та прим. до попереднього параграфа), а з об'єктивного боку людина як *дух за своїм поняттям* розумне взагалі й, безсумнівно, містить у собі визначення тямущої загальності. Таким чином, відокремлювати від нього сторону добра й визначати його злий учинок як злий, не зараховуючи цього до його провини, означає не ставитись до нього відповідно до честі його поняття. Наскільки визначено й з якою мірою ясності або туманності усвідомлення цих моментів у їхній розрізненості було *розвинуте до пізнання* і якою мірою злий учинок був здійснений з пев-

<sup>47</sup> Цитата з Блеза Паскаля: «Вони всі будуть засуджені, всі оці напівгрішники, які ще мають якусь любов до доброчесності. Але що ж до відкритих грішників, грішників закоренилих, грішників незмішаних, цілковитих, закінчених, то пекло їх не приймас; вони одурили чорта тим, що цілковито віддалися йому» (*франц.*). Перше речення не зовсім збігається з оригіналом. (*Прим. перекл.*)

\* Паскаль наводить нам і хресну молитву Христа за своїх ворогів: «Отче, прости їм, бо не знають, що творять»; ця молитва була б зайвою, якби та обставина, що вони не відали, що творили, надала їхньому вчинку властивості не бути злим, отже, вони не потребували б прощення. Паскаль наводить також думку *Арістотеля* (з *Ethica Nicom.*, III, 2), який вирізняє такий випадок, коли той, що здійснив учинок, «не побачив» (*οὐχ εἰδώς*) або коли він «не знав» (*ἄγνοῶν*); у першому випадку, у випадку невідання, він діє *недобровільно* (це невідання належить до *зовнішніх обставин*, див. вище, § 117), і вчинок не повинен бути зарахованим до його провини; відносно другого випадку Арістотель каже: «Кожна лиха людина не знає, що треба і чого не треба робити, і саме цей недолік знання (*αμαρτία*) і робить людей несправедливими та й узагалі злими. Неусвідомлення вибору між добром і злом через незнання не робить вчинок *недобровільним* (таким, який не може бути зарахованим до провини), а *лише робить його поганим*». Арістотель, безперечно, глибше осягнув зв'язок між пізнанням і волінням, аніж поширене переконання мілководної філософії, яка вчить, що *незнання, душа й одухотворення* — істинні принципи моральної діяльності.

\*\* [В рукописі:] діюча благодать — людина абсолютно пасивна; благодать не являє нічого іманентного в людині.

ною *формальною* нечистою совістю,— це відносно незначна сторона, яка скоріше заторкує область емпіричного.

б) Але діяти зло чи зі злими намірами— це ще не *лицемірство*, до лицемірства ще входить формальне визначення неправди, бажання зображати, насамперед *для інших*, зло як *добро* й узагалі назовні виступати добрим, совісним, побожним тощо, що слугує, таким чином, лише за вправний прийом обману *інших*. Але зла людина може навіть *для самої себе* знаходити виправдання твореного нею зла в інших своїх добрих справах або в побожності, загалом у *благих підставах*, надаючи, таким чином, злу видимість добра. Така можливість міститься в суб'єктивності, яка як абстрактна негативність знає, що визначення їй підлягають і з неї походять.

с) До цього збочення найперше треба додати ту форму, яка відома під назвою *пробабілізму*. Його принцип полягає в тому, що вчинок, для якого свідомість може знайти яку-небудь благу підставу, скажімо, *авторитет* якогось теолога, навіть якщо інші теологи з цим судженням цілковито незгодні,— що такий вчинок дозволений і що совість того, хто його вчинив, може бути чистою. Навіть при цьому уявленні зберігається ще те вірне усвідомлення, що такі підстави й такі авторитети створюють лише *ймовірність*, хоча цього ніби й досить для спокійної совісті; варто погодитися з тим, що добра підстава може бути за своєю природою лише такою, що поряд із нею можуть існувати також інші, так само добрі підстави. Варто також визнати наявність у пробабілізмі деяких слідів об'єктивності, адже визначати вчинок має все-таки підстава. Та оскільки рішення про добру чи злу природу цього вчинку спирається на безліч *серйозних підстав*, до яких належать і згадані авторитети, а цих підстав, до того ж протилежних одна одній, так багато, що з цього вчення випливає й те, що питання про характер вчинку вирішує не ця об'єктивність самої справи, а *суб'єктивність*, внаслідок чого вирішальним у питанні про добро й зло стають бажання й сваволя, тоді як моральність і релігійність підривається в своїх устоях. Але тут ще не висловлено як принцип, що рішення приймається власною суб'єктивністю, навпаки, як було вказано, вирішальна підстава; таким чином, пробабілізм — це ще й форма лицемірства.

д) Наступним, вищим ступенем виступає твердження, що добра воля має полягати в тому, *що вона воліє добра*; цього воління *абстрактного добра* має бути досить, ба більше, воно має бути єдиною вимогою для того, аби вчинок був добрим. Оскільки вчинок як *визначене* воління має зміст, а *абстрактне добро* нічого не визначає, то

надання йому його визначення й виконання випадає особливій суб'єктивності. Так само як у пробабілізмі для кожного, хто сам не вчений Réverend Pége, засобом для підведення певного змісту під загальне визначення *добра* слугує авторитет теолога, так тут кожен суб'єкт безпосередньо піднесений до такої честі, яка дозволяє йому вкласти зміст у абстрактне добро, або, що те саме, підвести зміст під загальне. Цей зміст становить у вчинку, як у конкретному взагалі, лише одну сторону, а сторін він має безліч, серед них і такі, які могли б надати йому предикат злочинного й поганого. Мое суб'єктивне визначення добра — це *знане* мною у вчинку добре, *добрий намір* (§ 114). Таким чином, виступає протилежність визначень, за одним із них вчинок є добрий, а за іншим — злочинний. Водночас при дійсному здійсненні вчинку наче виникає запитання, *чи намір був справді добрим*. Але те, що добро слугує *дійсним* наміром із точки зору, за якою визначальним суб'єкта виступає підстава абстрактного добра, не лише можливе взагалі, але має завжди бути можливим. Те, що заторкується добрим наміром через такий вчинок, який іншими сторонами визначається як злочинний і злий, — це, безперечно, також добро, і, очевидно, вся справа в тому, яка з цих сторін *найсуттєвіша*. Але це об'єктивне питання тут відпадає, або, точніше, об'єктивне становить тут лише рішення суб'єктивності самої свідомості. До того ж *суттєве й добре* — це рівнозначні вирази; перше — така сама абстракція, як і друге; добре — це те, що суттєве відносно волі, а суттєвим у цьому відношенні повинно бути саме те, що вчинок визначений для мене, як добрий. Та підведення (Subsumtion) будь-якого змісту під добро впливає для себе безпосередньо з того, що це абстрактне добро, не маючи жодного змісту, цілком зводиться лише до того, що воно взагалі означає щось позитивне, щось таке, що в будь-якому відношенні вважається і за своїм безпосереднім визначенням може вважатися суттєвою метою, наприклад, робити добро бідним, турбуватися про себе, про своє життя, про свою сім'ю тощо. Потім так само як добро абстрактне, погане, — це також щось беззмістовне, яке одержує своє визначення від моєї суб'єктивності; і з цього боку з'являється моральна мета ненавидіти й винищувати невизначене погане. Крадіжка, боягузтво, вбивство тощо як вчинки, тобто як здійснене суб'єктивною волею взагалі, мають безпосереднє визначення *задоволення* такої волі, отже, визначення *позитивного*, і для того, щоб перетворити вчинок на добрий, досить знати цю позитивну сторону як мій *намір*, і така сторона виявляється для визначення мого вчинку як доброго *суттєвою*,

оскільки я знаю її як добру в моєму намірі. Крадіжка на добро бідним, просто крадіжка, втеча з поля бою заради виконання обов'язку, що вимагає турбуватися про власне життя, про власну (до того ж, можливо, бідну) сім'ю, вбивство з ненависті й помсти, аби задовольнити почуття своєї правоти, права взагалі, й почуття впевненості в поганих рисах іншого, його неправоти стосовно мене або стосовно інших, стосовно *народу* або світу взагалі, до того ж задоволення цього почуття шляхом знищення поганої людини, в якій міститься найгірше,— отак принаймні до певної міри присягатиметься мета винищення поганого — усе це через позитивний бік вчинку перетворено в добрий намір, а отже, і в добрий вчинок. Досить *наймізернішої* побудови в міркуванні глузду уже згаданих вечних-теологів — знайти для кожного вчинку позитивний бік, а отже, серйозне підґрунтя й добрий намір. Так, наприклад, твердилось, нібито злих людей, власне кажучи, взагалі не існує, адже, мовляв, ніхто не хоче творити зло задля зла, тобто не хоче суто *негативного* як такого, а завжди хоче чогось *позитивного*, тобто згідно з такою точкою зору, завжди хоче добра. У цьому абстрактному добрі зникає будь-яка відмінність між *добром* і *злом* і будь-які дійсні обов'язки; тому хотіти лише добра й мати при здійсненні вчинку добрі наміри — це скоріше зло, оскільки в цьому випадку добра хочуть лише в цій абстрактності, й *визначення* його надається сваволі суб'єкта.

Цього стосується також і горезвісний вислів: *мета виправдовує засоби*. Сам по собі цей вислів тривіальний і нічого не каже. Можна так само невизначено заперечити, що праведна мета дійсно виправдовує засоби, а неправедна їх не виправдовує. Положення — якщо мета правомірна, то правомірні й засоби — це тавтологія, оскільки засіб — це якраз те, що існує не для себе, а для іншого, і в ній, у меті має своє визначення й вартість, *якщо це дійсно засіб*. Проте таке положення має не просто формальне значення, його розуміють, як щось визначеніше, а саме, що заради благої мети дозволяється користуватись як засобом тим, що для себе не засіб взагалі,— порушувати те, що для себе священне, отже, робити злочин засобом для досягнення благої мети. При висловленні цього положення присутнє, з одного боку, невизначене усвідомлення діалектики вищезгаданого *позитивного* в окремо взятих правових або моральних визначеннях або так само невизначених положеннях, як, наприклад, *не убий* або *турбуйся про своє благо й благо своєї сім'ї*. Суди, воїни не лише мають право вбивати людей, це навіть їхній обов'язок, проте при цьому *точно визначено*, стосовно якого типу людей та за яких обставин

це дозволено й становить обов'язок\*. Так само й моє благо, благо моєї сім'ї мають підпорядковуватись вищим цілям і, таким чином, зводиться до засобів. Тимчасом як те, що визначається як злочин, не виступає такою загальністю, що залишена в невизначеності й ще потребує діалектики, а вже наділене своїм певним об'єктивним обмеженням. Тимчасом як те, що протиставиться такому визначенню в меті, яка буцімто змінює природу злочину, в священній меті є не що інше, як *суб'єктивна думка* про те, що становить добре і що краще. Тут відбувається те ж саме, що в тому випадку, коли воління зупиняється на абстрактному добрі й кожна в собі й для себе суцзя й значуща визначеність хорошого й поганого, права й неправа усувається, й це визначення приписується почуттю, уявленню й бажанню індивіда. Зрештою, *суб'єктивна думка* рішуче проголошується правилом права й обов'язку, коли стверджують, що:

е) моральну природу вчинку визначає *переконання, яке вважає щось правом*. Добро, якого хочуть, іще позбавлене змісту, і в принципі переконання міститься точніша вказівка, що підведення вчинку під визначення добра належить *суб'єктові*. Отож, цілком зникає навіть видимість моральної об'єктивності. Це вчення перебуває в безпосередньому зв'язку з ученням, яке ми вже не раз згадували і яке іменує себе філософією, що заперечує пізнавальність *істини*, тимчасом як істинне волюючого духа і його розумність, оскільки він себе реалізує, виступають моральними приписами. Оскільки таке філософування вважає пізнання порожньою претензією, марним зусиллям вийти за межі кола пізнання, що охоплює тільки уявне, воно повинне безпосередньо зробити принципом дії уявне й закласти моральність у *власне* світосприймання індивіда і його *особливе переконання*. Деградація, якої через це зазнала філософія, спершу видається світові байдужою подією, що відбулась лише у сфері марних шкільних балачок, але такий погляд неодмінно закорінюється в погляд моральності як суттєвої частини філософії, і лише тоді в дійсності проявляється й для неї те, до чого ці погляди призводять. Завдяки поширенню погляду, що моральну природу вчинку визначає виключно *суб'єктивне переконання*, склалось так, що в наш час набагато рідше, ніж у минулому, говорять про лицемірство, адже в основу кваліфікування зла як лицемірства закладене уявлення, за яким відомі вчинки *в собі й для себе*, — це порушення, вади, злочини, і що той, хто їх здійснює, неодмінно знає, що вони саме такі, оскільки

\* [В рукописі:] обов'язки — переважно як система — об'єктивне підпорядкування.

знання й визнання ним основних засад зовнішніх дій благочестя й права виявляються саме в тій видимості, в якій він ними зловживає. Відносно зла взагалі визнавалась передумова, що обов'язок становить пізнання добра й уміння відрізнити його від зла. Та в будь-якому разі визнавалась вимога, що людина не повинна чинити хибних чи то злочинних дій і що вони як такі повинні бути зараховані до її вини, оскільки вона людина, а не худобина. Та якщо добре серце, добрий намір і суб'єктивне переконання оголошуються тим, що надає вчинкам їхньої вартості, то взагалі не існує ні лицемірства, ні зла, адже завдяки рефлектуванню добрих намірів і мотивів кожен може перетворити все, що він робить, у щось добре, а завдяки моменту його *переконання* вчинок стає добрим\*. Отже, більше не існує злочинів і недоліків у собі й для себе, й місце згаданого вище відкритого й вільного, закоренілого й нічим не прикритого гріха займає тепер усвідомлення цілковитого виправдання через намір і переконання. Мій намір творити моїм вчинком добро й моє переконання в тому, що він добрий, *роблять його добрим*. Оскільки йдеться про оцінку вчинку й про суд над ним, за цим принципом його варто судити, лише спираючись на наміри й переконання того, хто даний вчинок здійснив, за вірою не в тому розумінні, в якому *Христос* вимагає віри в об'єктивну істину, оскільки тому, хто має погану віру, тобто зле за своїм змістом переконання, буде виголошено поганій, тобто відповідний цьому злому змісту, вирок, але за вірою в розумінні *вірності переконанню*, чи дійсно людина в своїх діях залишилася *вірною* своєму переконанню, формальній суб'єктивній вірності, яка саме й становить відповідність обов'язку. Цей принцип переконання, який водночас визначається як щось *суб'єктивне*, справді, мимоволі викликає думку про можливість помилки,— думку, в якій, таким чином, міститься передумова в собі й для себе сушого закону. Проте *закон не діє*, діє лише дійсна людина, й при оцінці людських вчинків, згідно з даним принципом, може йтися про те, наскільки вона сприйняла цей закон, наскільки він увійшов у її *переконання*.

\* «У тому, що він почувається цілком *переконаним*, я ані трохи не сумніваюся. Але скільки ж то людей чинять жahlivi злочини, спираючись на таке переконання, яке вони відчувають. Отже, якщо таке обґрунтування може завжди правити за виправдання, то більше не існує *розумного судження про добрі й злі, достойні й ганебні рішення*; *помилка* має тоді рівні права з розумом, або, точніше, розум тоді взагалі не має жодних прав, не має більше визнання; його голос позбавлений глузду; *лише той, хто не має сумнівів, перебуває в істині!* Я здригаюся від думки про наслідки такої терпимості, яка б ішла цілковито на користь нерозумності». (Фр. Г. Якобі до графа Гольмера, Евтин, 5 серпня 1800 р.). Про зміну релігії графом Штольбергом (Brennus, Berlin, August 1802).

Якщо судити за цим законом, тобто взагалі оцінювати не вчинки, то не ясно, чому такий закон слугує й для чого він має існувати взагалі. Такий закон зводиться до рівня *зовнішньої літери* й дійсно до порожнього слова, адже лише через моє переконання він *стає законом*, який зобов'язує й зв'язує мене. Те, що на боці такого закону стоїть авторитет Бога, держави, а так само й авторитет тисячоліть, упродовж яких він правив за зв'язок, який поєднував людей, усю їхню діяльність і долі, авторитет, що охоплює нескінченну кількість *переконань індивідів*, і що я протиставляю цьому авторитету мого одиничного переконання, — адже як чиєсь суб'єктивне переконання його значущість виступає лише авторитетом, — ця власна думка, що спочатку видається страхітливою, усувається тим принципом, який перетворює суб'єктивне переконання на правило. Якщо ж через іще більшу непослідовність, що надається розумом і совістю, яких не може здолати поверхова наука й хибна софістика, допускається можливість помилки, то тим, що злочин і зло — це помилка взагалі, вчинок зводиться до мінімуму. Адже *людині властиво помилятися*, і хто тільки не помиляється відносно того чи того, наприклад, чи їв я вчора на обід капусту або зелень, і, взагалі, відносно незліченної кількості інших не надто важливих або й важливих речей? Проте якщо вся річ у суб'єктивності переконання і впевненості в ньому, то відмінність між важливим і неважливим відпадає. Що ж до тієї, вищої непослідовності, яка випливає з самої природи предмета і яка допускає можливість помилки, то в своєму переконанні, що погане переконання — це лише помилка, вона насправді лише переходить в іншу непослідовність, що спирається на несумлінність; у першому випадку переконання виявилось основою морального начала й вищої вартості людини і проголошується найвищим і святим; у другому випадку виявляється, що мова йде просто про помилку, а моє переконання лише мізерне й випадкове, власне, щось зовнішнє, що може *так чи так* зі мною статися. Моє переконання — це дійсно щось значною мірою мізерне, якщо я не здатний пізнати нічого істинного; в такому разі байдуже, як я мислю, і предметом мислення мені залишається порожнє добро, абстракція глузду. Зрештою, треба зауважити, що з цього принципу виправдання на основі переконання напрошується висновок, що стосується дій інших у відповідь на мої дії, а саме, вважаючи за *своєю* вірою й за своїми переконаннями мої дії *злочинними*, вони *цілком мають рацію*; цей висновок не лише не дає мені жодної переваги, а, навпаки, опускає мене з точки зору свободи й честі у відношення несвободи й безчестя — змушує бачити в спра-

ведливості, яка в собі також моя, лише чуже суб'єктивне переконання й припускати, що в здійсненні справедливості мною керує лише зовнішня сила.

f) Врешті, найвищою формою, в якій ця суб'єктивність цілковито досягається й висловлює себе, є образ, що його, послуговуючись запозиченим у Платона висловом, називають іронією, оскільки у Платона запозичено лише слово; він користувався ним для опису методу Сократа, що його той застосовував у приватних бесідах, виступаючи проти зарозумілості, нерозвинутої софістичної свідомості, на захист ідеї істини й справедливості, до того ж іронічно він ставився лише до такої свідомості, а не до самої ідеї. Іронія — це лише ставлення в діалозі до осіб; поза ставленням до осіб суттєвим рухом думки виступає діалектика, і Платон був настільки далекий від того, аби вважати діалектику самою по собі, а тим більше іронію чимось останнім або самою ідеєю, що, навпаки, завершував коливання суб'єктивної думки в різні боки заглибленням у субстанційність ідеї\*. Вершина суб'єктивності, яка досягає себе як останнє, яку ми ще маємо тут розглянути, може полягати лише в тому, що во-

---

\* Мій покойний колега, професор Зольгер, хоч і перейняв вираз «іронія», введений в обіг паном Фрідріхом фон Шлегелем у ранній період його письменницької діяльності й піднесений ним потім до суб'єктивності, що знає саму себе як найвище, проте його визначення далеке від шлегелівського, його краще розуміння й філософська проникливість змусили прийняти й зберегти переважно, власне, діалектичний бік, рухомий пульс спекулятивного розгляду. Проте я не можу сказати, щоб це було мені цілком зрозумілим, і так само не можу погодитися з поняттями, розвинутими паном Зольгером у його останній змістовній праці, що становить вичерпну критику лекцій пана Августа Шлегеля про драматичне мистецтво й драматичну літературу (Wiener Jahrb., Bd. VII, S.90 ff.). «Істинна іронія, — каже там пан Зольгер на с. 92, — походить з тієї точки зору, що людина, поки вона живе в цьому посеїбичному світі, може виконати своє призначення також і в найвищому розумінні цього слова лише в цьому світі. Все, завдяки чому ми, як нам здається, виходимо за межі скінченних цілей, — не більше ніж марнолюбна, порожня уява... Навіть найвище існує для нашої діяльності лише в обмеженій скінченній формі». Це — в правильному розумінні — цілком у дусі Платона, і цілком вірно сказано на противагу названому раніше порожньому прагненню до (абстрактної) нескінченності. Але те, що найвище, як, наприклад, моральність, існує в обмеженій скінченній формі, а моральність, по суті, — це дійсність і діяльність, — це щось досить далеке від думки, що моральність — це скінченна мета; образ, форма скінченного жодною мірою не позбавляє зміст, моральність тієї субстанційності й нескінченності, що їх вона має в собі самій. Далі сказано так: «І саме тому воно (найвище) в нас настільки мізерне, як найнезначущіше, й неодмінно гине разом з нами й нашим мізерним розумінням, адже в своїй істині воно лише в Бозі, й у своїй загибелі воно перетворюється на щось божественне, до якого ми не мали б відношення, якби не було безпосередньої присутності того божественного, яке відкривається саме в зникненні нашої дійсності; а той настрій, для якого це стає безпосередньо ясным у подіях людського життя, — трагічна іронія».

на *знає* себе як таку інстанцію, що вирішує в питаннях про істину, право й обов'язок, що вже наявна в собі в попередніх формах. Отже, вона полягає в тому, що *знає морально об'єктивне*, але не заглиблюється, забуваючи про саму себе й зрікаючись себе, в серйозність цього морального об'єктивного і діючи, спираючись на нього, але й співвідносно з ним, вона водночас відсуває його від себе й *знає себе* тим, що *хоче й вирішує* саме так, хоча може так само хотіти й вирішувати інакше. Ви приймаєте закон насправді й чесно, як у собі й для себе суцільний, я також знаю й приймаю його, але водночас іду далі, ніж ви, я перебуваю за межами цього закону й можу зробити його *таким або таким*. Досконала є не справа, досконалий я, я — майстер закону й справи\*\*, *граю* ними, як своїми бажаннями, і в цьому іронічному усвідомленні, в якому я даю загинути найвищому, я *насолоджуюсь лише собою*. Цей образ — то не лише *марнота* будь-якого *морального* змісту права, обов'язків, законів, не лише зло, а саме по собі цілком загальне зло, він додає сюди ще форму *суб'єктивного* марнолюбства, бажання знати самого себе цією марнотою будь-якого змісту й у цьому знанні знати себе як абсолютне. Якою мірою таке абсолютне самовдоволення не зали-

Тут справа не в довільному найменуванні «іронія», а в тому, що щось неясне міститься в твердженні, що *найвище гине* разом із нашою мізерністю й що тільки через зникнення нашої дійсності відкриває себе божественне, як про це сказано на с. 91 цієї праці: «Ми бачимо, як герої починають сумніватися в тому, що найблагородніше й найпрекрасніше в їхніх помислах і почуттях, і не лише з точки зору того, наскільки це може бути успішним, але й у їхньому *джерелі та вартості*, ми навіть підносимось, коли бачимо, як гине найкраще». Те, що нас може цікавити трагічна загибель високих моральних образів (заслужена загибель чванливих досконалих шахраїв і злочинців, як, наприклад, героя сучасної трагедії, що називається «Вина», хоча й становить карно-юридичний інтерес, але не інтерес для дійсного мистецтва, про яке тут іде мова), підносити й замирювати з собою лише в тому разі, якщо герої виступають один проти одного з відмінними однаково правомірними моральними силами, які через нещасливий збіг обставин вступили в *колізію*, й, таким чином, їхні протиробства стають *винними* відносно певного морального, і з цього виникає неправота обох, а завдяки цьому істинна моральна ідея постає для нас очищеною й переможною над такою *однобокістю*, а отже замреною, таким чином гине не найвище в нас і ми *підносимось не через загибель найкращого в нас*, а, навпаки, через торжество істинного, що якраз і становить істинний, суто моральний інтерес античної трагедії (в романтичній трагедії це визначення зазнає подальшої модифікації),— усе це я розробив у «Феноменології духа» (с. 404 і далі, пор. с. 683 і далі). Та моральна ідея навіть поза цим *нещастям колізії* моральних сил і загибелі індивідів, що потрапили в таке нещастя, *дійсна й наявна* в світі моральності; і щоб це найвище *не* постало в своїй *дійсності* як *мізерне*,— це прагнення й мета реального морального існування, держави, що має, споглядає й *знає в ньому* моральну самосвідомість і *осягає* мисляче пізнання (кінець прим. Гегеля).

\*\* [В рукописі:] віртуозність, геніальність — майстер моральності.

шається самотнім богослужінням самому собі, але може заснувати й *общину*, пов'язану зв'язками й їхньою субстанцією, що є взаємними запевненнями в сумлінності, в добрих намірах, радістю в зв'язку з такою взаємною чистотою, переважно замилюванням чудовістю цього знання й висловлювання себе, чудовістю його культивування,— якою мірою те, що називають *прекрасною душею*, *виступає* благороднішою суб'єктивністю, що тліє в усвідомленні марності будь-якої об'єктивності, а отже й недійсності самої себе,— і так само інші утворення становлять дещо споріднене з розглянутим ступенем, що я розробив у «Феноменології духа» (с. 605 і далі), шостий розділ якої під заголовком «Совість» можна порівняти особливо з тим, що сказано тут про перехід на інший, щоправда, інакше визначений, вищий ступінь.

*Додаток.* Уявлення може йти і далі й обернути для себе злу волю у видимість доброї. Якщо воно й не може змінити зло за його природою, воно все ж може надати йому видимості добра. Адже кожна дія має дещо позитивне, а оскільки визначення добра на противагу злу так само зводиться до позитивного, то я можу стверджувати, що даний вчинок за моїм наміром добрий. Отже, зло перебуває в зв'язку з добром не лише в свідомості, але й з позитивного боку. У випадку, коли самосвідомість виставляє вчинок як добрий лише для інших, то ця форма — *лицемірство*; якщо ж вона здатна й для себе стверджувати, що дане діяння добре, то це ще вища точка такої, яка знає себе, абсолютної суб'єктивності, для якої добро й зло в собі й для себе зникли і яка може видавати за такі все, що вона хоче й може. Це точка зору абсолютної софістики, яка виступає у вигляді законодавця й визначає відмінність між добром і злом згідно зі своєю сваволею. Що ж до лицемірства, то сюди варто зарахувати, скажімо, переважно релігійних лицемірів (*Тартюфів*), які виконують всі обряди й, можливо, самі собою дійсно благочестиві, та водночас роблять усе, що їм заманеться. У наш час мало говорять про лицемірів, тому що, з одного боку, таке звинувачення виглядає надто суворим, а з другого — варто сказати, що лицемірство в його безпосередньому образі значною мірою зникло. Ця неприхована брехня, маскування добром, стала тепер надто прозорою й не може залишитись непоміченою, і поділ — з одного боку, добро — з другого — зло — вже не існує в тому вигляді відтоді, як чимдалі ширша освіченість похитнула протилежні визначення. Тепер лицемірство набуло витонченішої форми, форми *пробабілізму*, яка полягає в тому, що порушення намагаються виставити перед судом власної совісті як щось добре. Ця форма може про-

явитися лише там, де моральне й добре визначаються авторитетом. Казуїстичні теологи, а надто єзуїти, розробили такі проблеми совісті й до нескінченності збільшили їхню кількість.

Коли подібні випадки доводяться до найвищої витонченості, виникає безліч колізій, і протилежності між добрими й злими вчинками робляться настільки хисткими, що залежно від якогось окремого випадку можуть переходити одна в одну. Вимагається лише *імовірне*, тобто таке, яке наближається до добра, що може знайти підтвердження якоюсь засадою або авторитетом. Своєрідність визначення даної точки зору полягає в тому, що вона містить лише абстрактне, тоді як конкретний зміст видається чимось несуттєвим, що підлягає сваволі голої думки. Таким чином, хтось міг вчинити злочин, бажаючи добра. Наприклад, коли вбивають злу людину, то як позитивний наводять аспект, що в основі вбивства було бажання протидіяти злу й не дати йому розширюватись. Подальше просування від пробабілізму полягає в тому, що визначення характеру вчинку залежить уже не від авторитету й твердження іншого, а від самого суб'єкта, тобто від *його* переконання, і що тільки завдяки *останньому* щось може стати добрим. Недолік такого погляду полягає в тому, що визначення добра й зла залежить тут лише від переконання і що більше не існує в собі й для себе суцього права, відносно якого таке переконання було б лише формою. Звичайно, немає сумніву в тому, що зовсім небайдуже, чи роблю я щось за звичкою або за звичаєм, чи я перейнявся переконанням про істинність цієї дії, проте об'єктивна істина відрізняється від мого переконання, адже в переконанні не міститься відмінності між добром і злом, оскільки переконання завжди залишається переконанням і поганим може бути лише те, в чому я не переконаний. Стаючи на цю точку зору як на найвищу, яка усуває відмінність між добром та злом, при цьому, все ж, визнають, що це найвище не вільне від хибних уявлень і, таким чином, воно опускається зі своєї висоти, стаючи випадковим, і таким, що ніби не заслуговує на увагу. Ця форма якраз і є *іронією*, усвідомленням, що такий принцип переконання не надто глибокий і що в такому найвищому критерії панує сама тільки сваволя. Остання точка зору вийшла, власне кажучи, з філософії *Фіхте*, яка проголошує Я як абсолютне, тобто як абсолютну достовірність, як загальну категорію Я, яка в своєму подальшому розвитку досягає об'єктивності. Про самого Фіхте не можна сказати, що він зробив сваволю суб'єкта принципом у практичній області, але згодом Фрідріх фон Шлегель у своєму розумінні особливій категорії Я підніс це особливе, навіть

стосовно добра й краси, до Бога, і таким чином об'єктивне добро стало лише творінням мого переконання, тільки завдяки мені має опору, і я, як господар і майстер, можу змусити його явитися й зникнути. Коли я займаю якусь позицію відносно об'єктивного, воно водночас для мене гине, і я здійснююся над неосяжним простором, викликаючи образи й руйнуючи їх. Ця найвища точка суб'єктивності може виникнути лише в добу високої культури, коли серйозність віри зникла й від неї залишається лише уявлення про марноту всіх речей.

### Перехід від моралі до моральних устоїв

#### § 141

Для добра як субстанційного, але ще *абстрактного* загального сво-боди *необхідні* визначення взагалі й їхній принцип, проте для таких визначень і такого принципу, які *тотожні* з добром, так само як і для совісті, для цього тільки абстрактного принципу визначення вчинків, *необхідні* загальність і об'єктивність їхніх визначень. Обидва, кожне для себе піднесене до тотальності, перетворюються на щось позбавлене визначень, таке, що *має* бути визначеним. Але інтеграція обох відносних тотальностей в абсолютну тотожність *у собі* вже відбулася, оскільки саме ця суб'єктивність, що розпорошується для себе в своїй марноті, суб'єктивність чистої *самодостовірності*, *тотожна абстрактній загальності* добра; а отже, *конкретна* тотожність добра й суб'єктивної волі, їхня істина — це *моральність*.

Детальний розгляд такого переходу стає зрозумілим у логіці. Поки що лише настільки, що природа обмеженого й скінченного — а такими тут виступають абстрактне добро, яке *лише повинне бути добрим*, і так само абстрактна суб'єктивність, яка також *лише повинна бути доброю* — має в собі *самій* свою протилежність, добро — свою дійсність, а суб'єктивність (момент *дійсності* моральності) — добро, але вони як *однобоки* ще не *закладені* як те, що вони — це *суть у собі*. Цього стану вони досягають у своїй негативності тим, що вони *однобоки*, кожне як таке, що не повинне мати того, що є в ньому *в собі*, — добро має бути без суб'єктивності й визначення, а визначальне, суб'єктивність, має бути без у-собі-сущого — конституюються для себе як тотальності, усувають себе й, таким чином, опускають себе до рівня моментів — моментів *поняття*, що відкривається як їхня єдність і саме завдяки такому положенню своїх моментів здобуває *реальність*, а отже, постає тепер як *ідея*; це поняття, що розви-

нуло свої визначення й реальність, якраз і постає в їхній тотожності водночас як їхня *в собі суцзя* сутність. Буття свободи, яке безпосередньо було як *право*, визначено в рефлексії самосвідомості до добра; третє, тут, у своєму переході, як істина добра й суб'єктивності, виступає через це також істиною суб'єктивності й права. *Моральні устої* — це суб'єктивні погляди, але суб'єктивні погляди в собі суцього права; твердження, що ця ідея становить *істину* поняття свободи, не може бути виведеним наперед, узятим із почуттів або будь-яких інших джерел, у філософії воно може бути лише *доведеним*. Його дедукція полягає лише в тому, що право й моральна самосвідомість проявляються в самих собі й повертаються в цю ідею, як у свій *результат*. Ті, хто вважає, що в філософії можна знехтувати доказами й дедукцією, виявляють, що вони перебувають ще дуже далеко навіть від першої думки про те, що таке, власне, філософія; вони можуть говорити про все що завгодно, але говорити про філософію не мають права ті, хто хоче говорити, уникаючи поняття.

*Додаток.* Обом розглянутим дотепер принципам — як абстрактному добру, так і совісті — бракує їхньої протилежності: абстрактне добро розпорозується, перетворюється на щось цілком безсиле, в яке я сам можу вкладати будь-який зміст, і суб'єктивність духа також стає не меншою вірою беззмістовною, оскільки вона позбавлена суб'єктивного значення. Звідси може виникнути прагнення до об'єктивності, в якій людина вибере приниження до стану раба й цілковитої залежності, аби тільки уникнути наруги пустки й негативності. Якщо нещодавно декотрі протестанти попереходили до католицтва, то це сталося тому, що вони побачили свій внутрішній світ позбавленим змісту й похалися за щось міцне, певну опору, за авторитет, хоча те, що вони одержали, якраз не було міцністю думки. Єдність суб'єктивного й об'єктивного в собі й для себе суцього добра становить *моральність*, і в ній замирення відбувається у відповідності з поняттям. Адже якщо мораль виступає формою волі взагалі з боку суб'єктивності, то моральність — це не лише суб'єктивна форма й самовизначення волі, але має своїм змістом власне поняття, а саме свободу. Правове й моральне не можуть існувати для себе, вони повинні мати своїм носієм і своєю основою моральні устої, оскільки праву бракує моменту суб'єктивності, який мораль має лише для себе, і, таким чином, обидва моменти для себе не наділені дійсністю. Тільки нескінченне, ідея — це дійсність: право існує тільки як гілка цілого, як в'юнка рослина, що обвиває в собі й для себе міцне дерево.

## ЧАСТИНА ТРЕТЯ

### МОРАЛЬНІ УСТОЇ

#### § 142

Моральність — це *ідея свободи*, як живе добро, що в самосвідомості має своє знання, хотіння і через дію яких — свою дійсність, а дія ця в моральному бутті має свою в собі й для себе суцю основу й рушійну мету, яка для наявного світу і для природи самосвідомості стала поняттям свободи.

#### § 143

Оскільки ця єдність *поняття* волі й її існування, яке становить особливу волю, — це знання, то тут наявне усвідомлення різниці цих моментів ідеї, однак у такий спосіб, що відтепер кожний для себе — це тотальність ідеї і має її за основу і зміст.

#### § 144

α) Об'єктивно моральне, що заступає абстрактне добро, — це *конкретна* субстанція, яка через суб'єктивність має *нескінченну форму*. Тому вона визначає в собі *відмінності*, які водночас визначені цим поняттям, і через що моральне має постійний зміст, який необхідний для себе й представляє існування, що піднеслось над суб'єктивною думкою й бажанням, а отже, *суцї в собі й для себе закони і станови*.

*Додаток.* У цілому в моральності наявний як об'єктивний, так і суб'єктивний момент, однак обидва — це тільки її форми. Добро тут — це субстанція, тобто здійснення об'єктивного суб'єктивністю. Якщо розглядати моральність із об'єктивної точки зору, то можна сказати: моральна людина себе не усвідомлює. У цьому розумінні Антігона сповіщає, що ніхто не знає, звідки з'являються закони; вони існують вічно: тобто вони — суще в собі й для себе визначення, що впливає з природи предмета. Однак не меншою

мірою це суттєве має також свідомість, попри те що їй завжди підходить лише позиція моменту.

### § 145

Те, що моральне — це *система* цих визначень ідеї, формує *розумність* цієї самої системи. У такий спосіб воно — свобода або в собі й для себе суцільна воля як об'єктивне, коло необхідності, моменти якого виступають *моральними силами*, які управляють життям індивідів і в них, як в їхніх акцидентностях, мають свою уяву, виникаючу постать і дійсність.

*Додаток.* Оскільки моральні визначення формують поняття свободи, то вони — субстанційність або загальна суть індивідів, які відносяться до цього лише як щось акцидентне. Чи це індивід — об'єктивній моральності байдуже, бо тільки вона — це те, що залишається, і сила, через яку управляється життя індивідів. Звідси моральність уявлялась народам як споконвічна справедливість, як суцільна в собі й для себе божества, супроти яких марнославні вчинки індивідів залишаються лише хвилюючою грою.

### § 146

б) Субстанція в цій своїй *дійсній самосвідомості* виступає як така, що знає себе, і, відповідно, об'єктом знання. Для суб'єкта моральна субстанція, її закони й сили мають, з одного боку, як предмет те відношення, що *вони*, у найвищому розумінні самостійності,— це абсолютний, нескінченно міцний авторитет і влада, як буття природи.

Сонце, місяць, гори, річки, довколишні об'єкти природи взагалі *існують*, для свідомості вони мають *бути* авторитетом не просто взагалі, а повинні також мати особливу природу, яка погоджується з цим, якої ця свідомість дотримується в своєму відношенні до них, у своїй роботі з ними і в їхньому використанні. Авторитет моральних законів нескінченно вищий, бо природні речі представляють розумність у цілком *зовнішній і виокремлений* спосіб, і приховують її в постаті випадковості.

### § 147

З другого боку, вони не *чуже* суб'єктові, а існує *свідомство духа* про них як про *його власну суть*, в якій воно має своє *відчуття власної гідності*, і живе в цьому, як у своїй стихії, яку годі відрізнити від нього самого,— відношення, що безпосередньо ще ідентичніше, ніж сама *віра й довіра*.

Віра й довіра належать до рефлексії, що розпочинається, і передбачають уявлення й відмінність; як, наприклад, відрізнялось би — вірити в язичницьку релігію і бути язичником. Те відношення, або скоріше непропорційна ідентичність, в якій моральне — дійсна живість самосвідомості, може, однак, переходити у відношення віри й переконання, і в передане *подальшою рефлексією*, у розуміння причин, початком яких можуть ставати будь-які особливі цілі, інтереси й міркування, страх або сподівання, або історичні передумови. Їх *адекватне пізнання*, однак, належить до мислячого поняття.

## § 148

Як суттєві ці визначення для індивіда, який відрізняється від них як суб'єктивне і в собі невизначене або як особливо визначене, і перебуває *цим у відношенні* до них як до свого суттєвого, — зобов'язуючі *обов'язки* для його волі.

Звідси *етику*, тобто — наскільки вона *об'єктивна*, без необхідності усвідомлення в порожньому принципі моральної суб'єктивності, бо він скоріше нічого не визначає (§ 134), подано в цій *Частині третій* наступним систематичним розвитком кола моральної необхідності. Відмінність цього представлення від форми *етики* полягає лише в тому, що надалі моральні визначення виявляють себе як необхідні відношення, при чому не зупиняються і не до кожного додається ще й доповнення, *отже, це визначення для людини — обов'язок*. Етика, оскільки вона не філософська наука, черпає свій матеріал із наявних відношень і демонструє його взаємозв'язок із власними уявленнями, основами, думками, цілями, спонуками, сприйняттями тощо, які проявляються в цілому, і може подальші наслідки як причини додавати до кожного обов'язку стосовно інших моральних відношень, а також стосовно волі й думки. Іманентна й послідовна етика, однак, не може бути чимось іншим, окрім розвитку *відношень*, які через ідею свободи необхідні, а звідси — *дійсні* в усьому своєму обсязі, в державі.

## § 149

Як *обмеження* зобов'язуючій обов'язок може видаватися тільки стосовно невизначеної суб'єктивності, або абстрактної свободи, і стосовно спонук природної, чи моральної волі, яка визначає своє невизначене добро зі своєї сваволі. Однак індивід в обов'язку має скоріше своє *звільнення*, почасти від залежності, в якій він перебуває в чисто природних спонуках, а також від пригніченості, в якій він як суб'єктивна особ-

лівість перебуває в моральних рефлексіях мусити й могли, почасти від невизначеної суб'єктивності, яка не сягає існування і об'єктивної визначеності дії і залишається *в собі* і як нереальність. В обов'язку індивід звільняється до суттєвої свободи.

*Додаток.* Обов'язок обмежує лише сваволлю суб'єктивності і натикається тільки на абстрактне добро, за яке тримається суб'єктивність. Якщо люди кажуть: ми хочемо бути вільними, то це спочатку означає лише: ми хочемо бути абстрактно вільними, і кожне визначення й розподіл у державі діє для одного обмеження цієї свободи. Звідси обов'язок — це не обмеження свободи, а лише її абстракції, тобто — несвободи: він стає осягненням суті, здобуттям стверджувальної свободи.

### § 150

Моральне, оскільки воно відображається на індивідуальному, визначеному природою характері як такому, — це *чеснота*, яка, оскільки вона нічого не показує, як проста відповідність індивіда обов'язкам відношень, до яких він належить, є *порядністю*.

*Що* має робити людина, які ті обов'язки, що їх вона має виконувати, аби бути порядною, сказати в моральній спільноті нескладно, їй не варто робити нічого іншого, окрім того, що заздалегідь визначено, висловлено і відомо в її відношеннях. Порядність — це те загальне, що може вимагатися від неї почасти з правової, почасти з моральної точки зору. Однак для моральної точки зору вона легко видається чимось підпорядкованим, понад чим слід було б вимагати більшого від себе та інших; бо жага бути чимось *особливим* не вдовольняється тим, що суще в собі й для себе і загальне; лише у *винятковості* вона знаходить свідомість своєрідності. *Різні боки* порядності з таким самим успіхом можна назвати *чеснотами*, бо вони такою ж мірою власність *індивіда*, хоча порівняно з іншими не така вже й особлива. Однак розмова про *таку* чесноту близько межує з пустою декламацією, оскільки при цьому йдеться лише про абстрактне й невизначене, до того ж така розмова своїми основами й представленнями апелює до індивіда як до сваволі й суб'єктивного розсуду. За наявного морального стану речей, чії відношення цілком розвинені й здійснені, ця *власне чеснота* наявна й дійсна тільки в надзвичайних обставинах і колізіях цих відношень; у справжніх *колізіях*, бо моральна рефлексія може створювати собі колізії повсюди й забезпечувати усвідомлення чогось особливого й принесених *жертв*. Тому в неформованому стані суспільства й спільноти виникає скоріше форма

чесноти як такої, оскільки тут моральне і його здійснення — це скорше індивідуальне уподобання й своєрідна геніальна природа індивіда, як ті ж древні оцінювали чесноту — особливо *Геркулеса*. У стародавніх державах також, оскільки в них моральність не стала цією вільною системою самостійного розвитку й об'єктивності, тим, що заступило цю ваду, мала стати така своєрідна геніальність індивідів. Вчення про чесноти, — оскільки воно не просто етика, — охоплюючи особливе, засноване на природній визначеності характеру, ставатиме через це *духовним природознавством*.

Оскільки чесноти — це моральне в застосуванні до особливого, а з цього суб'єктивного боку — невизначене, то для їхнього визначення постає чисельний показник більше і менше; звідси їх розгляд призводить до таких, що протистоять одне одному вад або пороків, як от у *Аристотеля*, який, виходячи з цього, особливу чесноту за своїм правильним смислом визначив як середину між *занадто* і *замало*. Тим самим змістом, що набуває форми *обов'язків*, а потім *чеснот*, виступає також те, що має форму *спонук*. У своїй основі вони також мають той самий зміст, однак оскільки він у них ще належить до безпосередньої волі і природного сприйняття і не сформувався у визначення моральності, то зі змістом *обов'язків* і *чеснот* у них спільний тільки абстрактний предмет, який, як не визначено в ньому самому, не містить для них межі добра чи зла, або вони за абстракцією позитивного *добрі* й, навпаки, за абстракцією негативного — *злі* (§ 18).

*Додаток.* Якщо людина чинить ту або іншу моральну річ, то вона моральна не в цьому випадку, а скоріше тоді, коли такий спосіб поведінки — це постійність її характеру. Чеснота — це скоріше моральна віртуозність, і якщо сьогодні про чесноту говорять не так багато, як колись, то причина цього полягає в тому, що моральність більше не виступає настільки формою особливого індивіда. Переважно французи — це той народ, що найбільше говорить про чесноту, бо для них індивід — це скоріше предмет власної своєрідності і природного способу дії. Німці, на відміну від них, вдумливіші, і в них той самий зміст набуває форми загальності.

### § 151

Однак у простій *ідентичності* з дійсністю індивідів моральне постає як її загальний спосіб дії — як *звичай*, його *звичка* як *друга природа*, що заступила першу просто природну волю і виступає проникаючою душею, значенням і дійсністю свого існування, живим і наявним як світ *духом*, чия субстанція така первинна, як дух.

*Додаток.* Як ото природа має свої закони, як тварина, дерева, сонце виконують свій закон, так звичай є належним до духу свободи. Що ще не стало правом і мораллю, є звичаєм, власне — духом. Бо насправді особливість — це ще не особливість поняття, а тільки — природної волі. Достоту так само з точки зору моральності самосвідомість — це ще не духовна свідомість. При цьому йдеться тільки про вартість суб'єкта в самому собі, тобто суб'єкт, що за добром визначається проти зла, ще має форму сваволі. Тут, навпаки, з моральної точки зору воля — це як воля духу і має суттєвий, собі відповідний зміст. Педагогіка — це мистецтво робити людей моральними: вона розглядає людину як природне створіння і вказує шлях, як її віродити, як перетворити її першу природу на другу духовну, так щоб це духовне ставало в ній *звичкою*. У ній зникає протиріччя природної і суб'єктивної волі, боротьба суб'єкта переможена, і в цьому відношенні звичка належить до морального, як вона належить і до філософського мислення, оскільки останнє вимагає, щоб дух формувався проти свавільних проявів, і вони перемагаються й долаються, аби розумне мислення мало вільну дорогу. Людина і вмирає за звичкою, тобто — якщо вона цілком обжилась у житті, стала духовно й фізично байдужою, а протилежність суб'єктивної свідомості й духовної діяльності зникла, бо людина діяльна тільки тоді, коли вона чогось не досягла і хоче тут іще щось продукувати й робити щось дієвим. Якщо це здійснилось — діяльність і життєвість зникають, а відсутність інтересу, що потім настає, — це духовна і фізична смерть.

## § 152

*Моральна сутність* отримала в такий спосіб *належне* й зробила його дієвим, тож власне самоуправство і власне сумління окремого, що існувало б для себе й представляло б протилежність щодо неї, зникли, поки моральний характер знає як свою рухому мету нерухоме, однак у своїх визначеннях розкриті до справжньої розумності загальне, і свою гідність, а також пізнає й справді має в цьому всяке існування особливих цілей, що закладені в ньому. Суб'єктивність сама — це абсолютна форма й існуюча дійсність субстанції, а відмінність суб'єкта від неї як свого предмета, цілей і сили — це водночас також лише безпосередньо зникла відмінність форми.

Суб'єктивність, що формує основу існування для поняття свободи (§ 106) і з моральної точки зору ще відрізняється від цього свого поняття, в моральному є адекватним йому його існуванням.

## § 153

*Право індивідів на своє суб'єктивне призначення для свободи знаходить своє виконання в тому, що вони належать до моральної дійсності, тимчасом як вірогідність їхньої свободи в такій об'єктивності має свою істину, і вони в моральному справді мають свою власну суть, свою внутрішню загальність (§ 147).*

На запитання одного батька про найкращий спосіб морально виховувати свого сина, один піфагорісець дав відповідь (цю відповідь можна вкласти в уста й інших): якщо ти зробиш його *громадянином держави з хорошими законами*.

*Додаток.* Педагогічні спроби вилучити людину з загального життя сучасності і формувати в сільській місцевості (Руссо в «Емілі») виявились даремними, оскільки не може вдатися відчуження людини від законів світу. Якщо навіть навчання молоді має відбуватися в самотності, то не варто сподіватися на те, що зрештою кризь цю самотність не потягне ароматом світу духів, і що могутність світового духу занадто слабка, щоб оволодіти цими віддаленими куточками. Лише як громадянин хорошої держави індивід отримує своє належне.

## § 154

Право індивідів на свою *особливість* також міститься в моральній сутності, бо особливість — це спосіб існування морального, який проявляється зовні.

## § 155

Таким чином, у цій ідентичності загальної й особливої волі *обов'язок і право* збігаються, а людина через моральне має права тому, що має обов'язки, а обов'язки, бо має права. В абстрактній правоті Я маю право, а хтось інший — обов'язок супроти цього самого права, у моральному тільки право мого власного знання й хотіння, а також мого блага *має* поєднуватися з обов'язками й бути об'єктивним.

*Додаток.* Раб не може мати обов'язків, їх має тільки вільна людина. Якби, з одного боку, були всі права, а з другого — всі обов'язки, то все б розпалося, оскільки тільки ідентичність становить ту основу, якої ми маємо тут триматися.

## § 156

Моральна субстанція, як для себе існуюча самосвідомість, що міститься в поєднанні зі своїм поняттям,— це *істинний дух сім'ї* й *на-роду*.

*Додаток.* Моральне не абстрактне, як добро, а справжнє в інтенсивному розумінні. Дух має дійсність, а її акциденції — це індивіди. Тому в моральному завжди можливі тільки ті дві точки зору, що виходять або з сутності, або діють атомістично й виходять з окремого як основи: ця остання точка зору бездуховна, бо веде лише до підсумку, що дух аж ніяк не щось окреме, а єдність окремого й загального.

## § 157

Поняття цієї ідеї, будучи об'єктивуванням самого себе, рухом через форму своїх моментів,— це тільки дух як такий, що знає себе й дійсний. Звідси воно:

А) це безпосередній і *природний* моральний дух; — *сім'я*.

Ця сутність переходить у втрату своєї єдності, у розрив і в точку зору відносного, а тому є

В) *громадянським суспільством*, поєднанням ланок як *самостійного окремого* в *формальній* через це *загальності*, через свої *потреби* і через *правову систему* як засіб безпеки осіб і власності та через *зовнішній порядок* для своїх особливих і спільних інтересів, чия *зовнішня держава*

С) повертається назад і зосереджується в *державній конституції* — в меті й дійсності сутнісного загального й присвяченого йому суспільного життя.

## Розділ I

### СІМ'Я

#### § 158

Сім'я як *безпосередня сутність духу*, його єдність, яка *сприймає* себе, має своїм визначенням *любов*, отож спосіб мислення має містити самоусвідомлення його індивідуальності *в цій єдності* як у собі й для себе суцільної сутності, щоб у ній бути не особою для себе, а — *членом*.

*Додаток.* Любов — це взагалі усвідомлення моєї єдності з кимось іншим, тож я не ізольований для себе, а моя самосвідомість стає тільки відмовою від мого буття-для-себе, а через знання себе стає єдністю мене з іншим і цього іншого — зі мною. Однак любов — це сприйняття, тобто — моральність у формі природного: в державі її більше немає: там єдність усвідомлюють як закон, там зміст має бути розумним, а я маю його знати. Перший момент у цій любові полягає в тому, що я не волю бути самостійною особою для себе, і що я, якби я нею був, почував би себе недовершеним і неповним. Другий момент полягає в тому, що я набуваю себе в якійсь іншій особі, що я значу в ній те, чого вона знову досягає в мені. Звідси любов — це найбільше протиріччя, що його не може розв'язати розум, бо не існує нічого жорсткішого за цю пунктуальність самосвідомості, яка заперечується і яку я все ж таки мушу мати ствердною. Любов — це створення й розв'язання протиріччя водночас: як розв'язання вона — моральна єдність.

#### § 159

*Право*, яке надається *окремому* на підставі єдності сім'ї, і що спочатку стає його життям у самій цій єдності, виступає у *справедливій формі* абстрактного моменту *певної окремішності*, оскільки сім'я розпадається, а ті, хто мають бути ланками, стають у своєму способі мислення й дійсності самостійними особами, і те, що вони мали б зробити в сім'ї певним моментом, отримують тепер окремо, тобто тільки з зовнішніх боків (майно, аліменти, витрати на виховання тощо).

*Додаток.* Право сім'ї полягає, власне, в тім, що її сутність має містити існування: тобто це право проти зовнішності і проти виходу з цієї єдності. Однак усупереч цьому любов — це знову ж якась сприйняття, щось суб'єктивне, де єдність не може даватися взнаки. Отже якщо існує потреба в єдності, то вона може зустрічатися тільки у відношенні до таких речей, які за своєю природою зовнішні, а не зумовлюються сприйняттям.

### § 160

Сім'я реалізується в трьох аспектах:

- a) в образі свого безпосереднього поняття як *шлюб*;
- b) у зовнішньому існуванні, у *власності й майні сім'ї* і в турботі про це;
- c) у *вихованні дітей і розпаді сім'ї*.

## А. Шлюб

### § 161

Шлюб, як *безпосередні моральні відносини*, містить, *по-перше*, момент *природної* життєвості, а саме як суттєві відносини життєвість в її цілісності, власне, як дійсність *роду* і його процес. Однак, *по-друге*, в самосвідомості відбувається перетворення в *духовну*, самосвідому любов тільки *внутрішньої* або *в собі* суцільної і саме цим у своєму існуванні тільки зовнішньої *єдності* природних статей.

*Додаток.* Шлюб, по суті,— це моральні відносини. Раніше, зокрема в більшості природних прав, його розглядали тільки з фізичної точки зору, згідно з його сутністю за природою. Так його розглядали тільки як відносини статей, а будь-яка дорога до решти визначень шлюбу залишалась закритою. Однак також не досить усвідомлювати шлюб просто як громадянський контракт,— уявлення, яке зустрічається також ще у Канта, де саме співіснує взаємна сваволя над індивідами, а шлюб знецінюється до форми взаємного договірного вжитку. Третім уявленням, яке також належить відкинути, полягає в тому, що шлюб зводиться тільки до любові, бо любов, як сприйняття, допускає випадковість у будь-якому відношенні — форму, яку моральне мати не може. Тому шлюб точніше краще визначити, що він — це правова моральна любов, через що з нього зникають минуше, непостійне й просто суб'єктивне.

## § 162

Суб'єктивною вихідною точкою шлюбу може скоріше видаватись *особлива схильність* обох осіб, які вступають у ці відносини, або *турботливість* і діяльність батьків тощо; однак за об'єктивну вихідну точку править вільна згода осіб і саме на те, щоб *створити Одну Особу*, відмовитись від своєї природної й окремої особистості в тій єдності, яка, з огляду на це, стає самообмеженням, однак, оскільки вони набувають у ній своєї суттєвої самосвідомості,— саме їхнім звільненням.

Об'єктивне визначення,— а з цим і моральний обов'язок,— полягає у вступі в стан шлюбу. Те, як створено зовнішню вихідну точку, за її природою випадкове й залежить, зокрема, від формування рефлексії. Одна з крайностей тут та, що діяльність добромисних батьків — це початок, в якому для поєднання любові осіб, які стають призначеними одна одній з того, що вони, як це визначено, стають знайомими, постає схильність; друга — що схильність спочатку проявляється в *цих* особах, як нескінченно партикуляризованих. Та крайність чи то взагалі шлях, на якому рішення про вступ до шлюбу дістає початок і має наслідком ту схильність, що при дійсному укладенні шлюбу і перше і друге виявляються об'єднаними, може взагалі розглядатись як моральніший шлях. В іншій крайності — це *нескінченно особлива* своєрідність, що заявляє свої претензії й перебуває у взаємозв'язку з суб'єктивним принципом сучасного світу. Однак у сучасних драмах та інших мистецьких виставах, де любов статей представляє основний інтерес, елемент пронизуючої холодності, який зустрічається там, переноситься в спеку представленої пристрасті власне через пов'язану з цим цілковиту *випадковість*, тож весь інтерес постає тільки як такий, що ґрунтується на *цьому*, що для *цього*, напевне, може мати нескінченну важливість, однак у *собі* не бути нічим.

*Додаток.* У народів, де жіноча стать мало береться до уваги, батьки розпоряджаються шлюбом на свій розсуд, не запитуючи індивідів, і останні погоджуються з цим, бо особливість сприйняття ще не заявляє претензії. Для дівчини йдеться про чоловіка, а для нього — про жінку взагалі. За інших обставин визначальними можуть бути майно, родинні зв'язки, політичні цілі. Тут можуть виникати серйозні складнощі, оскільки шлюб роблять засобом для інших цілей. На відміну від цього в теперішній час єдино важливою розглядається суб'єктивна точка зору — *перебування в закоханості*. Тут виходять з того, що кожний має чекати, доки проб'є його година, і подарувати тільки певному індивідові свою любов.

## § 163

*Моральне шлюб* полягає в усвідомленні цієї єдності як суттєвої мети, а отже, в любові, довірі й спільності всього індивідуального існування, де в осмисленні й дійсності природна спонука послаблюється до модальності природного моменту, який призначено до згасання саме в своєму вдоволенні, духовний зв'язок у *своїй правоті* висувається як суттєве, як те, що підноситься над випадковістю пристрастей і тимчасового особливого захоплення і що нерозривне *в собі*.

Те, що шлюб не договоріне відношення про свою суттєву основу, було зауважено вище (§ 75), бо він саме такий, якщо виходити з договірної точки зору самостійної в своїй окремоті особистості, *щоб його відмінити*. Ідентифікація особистостей, через що сім'я є *особою*, і ланки тих самих акциденцій (однак субстанція, по суті,— це відношення її самої до акциденцій) — це моральний дух, який для себе,— якщо відійти від різноманітної зовнішності, яку він має в своєму існуванні, як у *цих* індивідах і в визначених у цей час і в деякий спосіб інтересах прояву,— вирізнений як постать для представлення, як пенати, й відразу ж здобув пошану, і взагалі чинить те, в чому полягає *релігійний* характер шлюбу й сім'ї,— *шанування*. Подальшою абстракцією стає те, що божественне, суттєве у відриві від свого існування, а також сприйняття й усвідомлення духовної єдності, помилково фіксується, як так звана *платонічна любов*; цей відрив пов'язаний з чернечим поглядом, за яким момент природної життєвості визначається трохи не як негативне і йому саме через цей відрив надається нескінченна важливість для себе.

*Додаток.* Шлюб відрізняється від *конкубінату*, бо в останньому йдеться переважно про вдоволення природного інстинкту, тоді як у шлюбі його стримують. Тому в шлюбі без почервоніння говорять про природні події, які в позашлюбних відносинах викликали б почуття сорому. Тому шлюб у *собі* слід також розглядати як нерозривний; бо мета шлюбу моральна, вона сягає так високо, що все інше видається супроти неї безсилим і їй підпорядкованим. Шлюб не повинен порушуватись пристрасстю, бо вона йому підпорядкована. Однак він нерозривний тільки *в собі*, бо, як каже Христос: то за ваше жорстокосердя він (Мойсей. — *Додано перекл.*) вам написав оцю заповідь (листа розлучного. — *Додано перекл.*). Оскільки шлюб містить момент сприйняття, то він не абсолютний, а хисткий, і має в собі можливість розриву. Однак законодавчі акти мають максимально ускладнити цю можливість і підтримувати право моральності проти захоплення.

## § 164

А що визначення договору вже для себе містить дійсний перехід власності (§ 79), то урочисте оголошення згоди до моральних зв'язків шлюбу і відповідне визнання й підтвердження їх сім'єю й громадою (те, що в цій якості виступає *церква*, це подальше визначення, яке тут викладення не потребує) чинить офіційне *укладення* і *дійсність* шлюбу, тож це поєднання конституюється як моральне тільки *проведенням* цієї церемонії як здійснення *суттєвого знаком*, мовою, як духовне існування духовного (§ 78). Цим моральний, належний до природної життєвості момент потрапляє в своє моральне відношення як наслідок і акциденція, які належать до зовнішнього існування морального зв'язку, який може бути вичерпаним тільки у взаємній любові й підтримці.

Коли запитують про те, що слід розглядати *основною метою* шлюбу, щоб звідси можна було сформувати й оцінити законодавчі положення, то під цією основною метою розуміють ту, яка окремими сторонами його реальності має сприйматися суттєвішою за інші. Однак жодна з них не формує весь обсяг свого в собі й для себе сущого змісту, суттєвого, і може бракувати однієї чи іншої сторони його існування, без шкоди для суті шлюбу. Якщо *укладення шлюбу* як таке, урочистість, через що суть цього зв'язку висловлюється й конституюється як піднесене над *випадковим* сприйняття і *особливої схильності* моральне, береться за *зовнішню формальність* і так звану просто *громадянську заповідь*, то цьому актові не залишається нічого більше, як принаймні мати за мету напутливість і засвідчення громадянських відносин, або взагалі бути просто сваволею громадянської або церковної заповіді, яка не тільки байдужа до природи шлюбу, але це також, оскільки за вдачею через заповідь вага надається цьому офіційному укладенню і це розглядається як попередня умова взаємної повної відданості, роз'єднує погляди на любов і як чуже суперечить відвертості цієї єдності. Така думка, оскільки вона претендує на те, щоб давати найвище поняття свободи, відвертості й здійснення любові, скоріше заперечує моральне любові, вище гальмування й стримування простого інстинкту, що міститься вже в природний спосіб у *соромі* і через визначенішу духовну свідомість піднесене до *непорочності* й *порядності*. Точніше, моральне визначення відкидається тим поглядом, який полягає в тому, що свідомість зі своєю природністю й суб'єктивністю зосереджується в думці суттєвого, й, замість усе ще зберігати за собою випадкове й сваволу чуттєвої схильності, позбавляє цю сваволу зв'яз-

ку й передає, беручи на себе зобов'язання перед пенатами, суттєво-му, а чуттєвий момент зменшує до тільки зумовленого як морально істинний і моральне відношення й визнання зв'язку. Це — зухвальство й розум, що його підтримує, який неспроможний збагнути спекулятивної природи суттєвих відносин, який, однак, іде назустріч морально незіпсованій вдачі, як законодавчі акти християнських народів.

*Додаток.* Те, що укладення шлюбу зайве й формальність, від якої можна було б відмовитися, бо любов є суттєвою і через ці урочистості навіть втрачає в цінності, було розроблено *Фрідріхом фон Шлетелем* у «Луцінді» (*Lucinde*) і одним з його епігонів у листах аноніма (Любек і Ляйпциг, 1800 р.). Там чуттєве захоплення представляється як таке, яке вимагається для засвідчення свободи й відвертості любові — аргументація, що не чужа спокусникам. Як на відносини чоловіка й жінки, то слід зауважити, що дівчина віддає свою честь у чуттєвому запалі, що не схоже на чоловіка, який, окрім сім'ї, має ще і й іншу царину своєї моральної діяльності. Призначення дівчини окреслюється, в основному, тільки шлюбними відносинами; отже, ставиться вимога, щоб любов мала форму шлюбу й щоб різні моменти, які існують у любові, отримували справді розумні відносини між собою.

### § 165

*Природна* визначеність обох статей через свою розумність набуває інтелектуального й морального значення. Це значення визначається різницею, через яку моральна сутність анулюється як поняття в собі самій, щоб з нього набути своєї життєвості як конкретна єдність.

### § 166

Тому *перше* — це духовне як таке, що розколюється на суцільну для себе персональну самостійність і на знання й хотіння вільної загальності, самосвідомість осмислюючої думки й хотіння об'єктивної кінцевої мети; *друге* — це духовне, що міститься в єдності, як знання й хотіння суттєвого в формі конкретної окремішності й сприйняття; *перше* у відношенні назовні — могутнє й діюче, *друге* — пасивне й суб'єктивне. Тому чоловік має своє дійсне суттєве життя в державі, науці тощо, а ще в боротьбі й роботі з зовнішнім світом і з самим собою, отож він зі свого розколу виборює самостійну єдність, що її спокійне споглядання й сприймаючу суб'єктивну моральність він має в сім'ї, де жінка має своє суттєве призначення й в цьому *пієтеті* — своє моральне усвідомлення.

Тому пієтет висловлюється в одному з найпіднесеніших його подань, в «Антигоні» Софокла, переважно як закон жінки і як закон сприймаючої суб'єктивної сутності, відвертості, яка ще не потребує свого довершеного здійснення, як закон старих богів, підземного, як вічний закон, про який ніхто не знає, звідки він з'явився, й на противагу відвертому представляє закон держави; протилежність, найвища моральна й тому вкрай трагічна, що тут же індивідуалізована в жіночості й чоловічості.

*Додаток.* Жінки можуть бути добре освіченими, однак для вищих наук, філософії й певних мистецьких виробництв, які потребують загального, вони не створені. Жінки можуть мати фантазії, смак, ніжність, однак не мають ідеалів. Відмінність між чоловіком і жінкою — це відмінність між твариною й рослиною: тварина більше відповідає характерові чоловіка, рослина — більше характерові жінки, бо їй властивий спокійніший розвиток, який своїм принципом має не настільки визначену єдність сприйняття. Якщо жінки очолюють уряд, то держава в небезпеці, оскільки вони діють не за вимогами загальності, а за випадковими схильностями й думками. Навчання жінок відбувається ніхто не знає як — неначе через атмосферу уявлення, більше через життя, аніж набуття знань, тимчасом як чоловік досягає свого положення тільки через досягнення мислення й через багато технічних зусиль.

### § 167

Шлюб, по суті,— це *моногамія*, бо особистість — це безпосередня виключна *окремість*, яка вкладається й віддається в ці відносини, чії істина й *відвертість* (*суб'єктивна форма сутності*) впливає тепер тільки з взаємної *нероздільної* відданості цієї особистості; вона дістає своє — усвідомлення в *іншому* самої себе, оскільки тільки інший у цій ідентичності — особа, тобто атомарна окремість.

Шлюб, і по суті моногамія,— це один із абсолютних принципів, на якому ґрунтується моральність спільноти; тому підтримка шлюбу наводиться як один із моментів божественного чи то героїчного за-снування держави.

### § 168

Оскільки далі — це сама собі нескінченно своєрідна особистість обох статей, з *вільної відданості* якої впливає шлюб, то він має укладатися не в межах уже *природно-ідентичного*, собі відомого і в усіх подобицях інтимного кола, в якому індивіди стосовно один одного не ма-

ють навіть для себе самих своєрідної особистості, а виникають з окремих сімей і первісно різної особистості. Тому шлюб між *кровними родичами* суперечить поняттю, згідно з яким шлюб — це моральна дія свободи, а не зв'язок безпосередньої природності і її спонук, а отже, і справді природному сприйняттю.

Якщо сам шлюб розглядати як такий, що ґрунтується не на *природному праві*, а просто на природному статевому інстинкті, і як довільний договір, достоту так само, якщо для моногамії вказати зовнішні підстави навіть із фізичного співвідношення кількості чоловіків і жінок, як і для заборони шлюбу між кровними родичами тільки нечіткі відчуття: то при цьому в основі лежить звичайне уявлення про природний стан і природність права та про брак поняття розумності й свободи.

*Додаток.* Спочатку шлюб між кровними родичами вже протиставився відчуттю сорому, однак цей погляд у минуле виправданий у понятті справи. Що, власне, вже об'єднане, не може об'єднуватись лише шлюбом. З боку просто природного відношення відомо, що запліднення серед одного сімейства тварин приносить слабкіші плоди, бо те, що має об'єднатися, мусить бути спочатку окремим; сила створення, як і духу, тим більша, чим більші протилежності, з яких вона відновлюється. Довірливість, знайомство, звичка спільного робіння не повинні ставитись перед шлюбом: їх мають знаходити в ньому, і це знаходження має тим більшу цінність, чим воно багатше і чим більше частин воно має.

## § 169

Сім'я як особа свою зовнішню реальність має у *власності*, в якій вона існування своєї суттєвої особистості має тільки в *майні*.

## В. Сімейне майно

### § 170

Сім'я має не тільки власність, але для неї як для *загальної й безпервної* особи виступає потреба й визначення *постійного й безпечного* володіння, *майна*. Довільний в абстрактній власності момент особливої потреби *просто окремого* й егоїзму жадібності тут змінюється на турботу і придбання для *спільного*, на *моральне*.

Запровадження постійної власності видається пов'язаним із запровадженням шлюбу в легендах про заснування держав або найменні товариського благопристойного життя. У чому, власне, по-

лягає те майно і який справжній спосіб його закріплення, постає в сфері громадянського суспільства.

### § 171

Сім'ю як правову особу перед іншими має представляти чоловік як її глава. Далі на нього зовні покладається переважно заробіток, турбота про потреби, а також диспозиція й управління майном сім'ї. Воно спільна власність, тож жодна ланка сім'ї не має окремої власності, однак кожна має своє право на спільне. Однак це право й та підпорядкована главі сім'ї диспозиція можуть вступити в колізію, оскільки те, що в сім'ї ще безпосереднє, відкрите моральному осмисленню (§ 158) виділення й випадковості.

### § 172

Через шлюб конституюється нова сім'я, яка стає для себе *самостійним* супроти *родів* чи домів, з яких вона вийшла; зв'язок з ними має за основу природну кровну спорідненість, нова сім'я, однак, — моральну любов. Тому власність індивіда перебуває в суттєвому взаємозв'язку з його шлюбними відносинами, і тільки в віддаленішому — з його родом або домом.

*Шлюбні договори*, якщо в них передбачається обмеження для майнової спільності подружжя, призначення існуючого повіреного жінки тощо, мають сенс у тому відношенні, аби бути спрямованими проти випадку розірвання шлюбу через природну смерть, розлучення тощо і бути спробою гарантій, через яку різним ланкам на такий випадок зберігається їхня частка в спільному.

*Додаток.* У багатьох законодавствах витримується широкий обсяг сім'ї, і він розглядається як суттєвий зв'язок, тимчасом як інший кожної спеціальної сім'ї видається, навпаки, не таким суттєвим. Так, у старому римському праві жінка морально розпущеної сім'ї перебуває в тіснішому відношенні до своїх родичів, ніж до своїх дітей і свого чоловіка, а в часи феодалного права утримання *splendor familiae* робило необхідним, щоб право на це мали тільки чоловічі ланки і щоб ціле сім'я вважалось основною віссю, тимчасом як новоутворена, навпаки, зникала. Попри це кожна нова сім'я суттєвіша проти подальшого взаємозв'язку кровної спорідненості, а подружжя й діти формують власне ядро, на противагу тому, що, в певному розумінні, також називають сім'єю. Тому майнові відносини індивідів мусять мати суттєвіший взаємозв'язок із шлюбом, аніж з подальшою кровною спорідненістю.

## С. Виховання дітей і розпад сім'ї

### § 173

У дітях постає *єдність* шлюбу, який як суттєве виокремлюється тільки у *відвертості* й *осмисленні*, як існуюче, однак, в обох аспектах, як *сама єдність для себе суще існування* і *предмет*, який вони люблять як свою любов, як своє суттєве існування. З природного боку, передумова *безпосередньо* наявних осіб як батьків стає тут *результатом*, продовження, яке триває в нескінченному процесі продукуючих і заздалегідь зумовлюючих себе статей, спосіб, як у нескінченній природності простий дух пенатів представляє своє існування як рід.

*Додаток.* Між чоловіком і жінкою відношення любові ще не об'єктивне; бо якщо сприйняття також суттєва єдність, то воно ще не об'єктивність. Батьки досягають її тільки в своїх дітях, в яких вони ціле об'єднання мають перед собою. Жінка в дитині любить чоловіка, він — жінку; обоє в ній мають перед собою свою любов. Тимчасом як у майні єдність наявна тільки в зовнішньому предметі, у дітях вона в духовному, в якому батьків люблять і яке вони люблять.

### § 174

Діти мають право *годуватись* і *виховуватись* за рахунок спільного сімейного майна. Право батьків на *послуги* дітей як послуги ґрунтується й обмежується спільним сімейної турботи взагалі. Достоту так право батьків над *сваволею* дітей визначається метою утримувати й виховувати їх у порядності. Мета покарань не справедливість як така, а вона має суб'єктивну, моральну природу, відлякування свободи, яка ще міститься в природі, і підняття загального в їхній свідомості і їхній волі.

*Додаток.* Те, чим має бути людина, вона має не з інстинкту, а вона має це ще тільки набути. На цьому ґрунтується право дитини на те, щоб її виховували. Так само стоїть справа з народами при батьківських урядах: тут люди годуються з магазинів і не розглядаються як самостійні й повнолітні. Тому послуги, які можуть вимагатися від дітей, можуть мати за мету тільки виховання і стосуватися його: вони не повинні хотіти бути чимось для себе, бо неморальні відносини взагалі — це рабські відносини дітей. Основним моментом виховання виступає порядність, смисл якої полягає в тому, щоб зламати егоїзм дитини, аби викорінювалось просто чуттєве й природне. Тут не слід сподіватися впоратися просто добром; бо саме безпосередня воля діє за безпосередніми раптовими думками й

примхами, а не за підставами й уявленнями. Якщо запропонувати дітям підстави, то це означає покласти на них вирішувати, чи вони хочуть, щоб підстави діяли, а звідси все віддається на їх розсуд. З того, що батьки формують загальне й суттєве, впливає потреба послуху дітей. Якщо в дітей не підготовується відчуття підпорядкування, яке підносить прагнення бути дорослим, то постає нахабна суть і нескромність.

### § 175

Діти в собі вільні, і життя — це безпосереднє існування тільки цієї свободи, тому вони не належать ні іншим, ні батькам як речі. Їхнє виховання має, з огляду на сімейні відносини, те *позитивне* призначення, що моральність у них приводиться до безпосереднього, ще не антагоністичного *сприйняття*, а вдача в цьому, як *основа* морального життя, живе своє перше життя в любові, довірі й послуху, потім, однак, з огляду на ті ж самі відносини, *негативне* призначення підняти дітей із природної безпосередності, в якій вони спочатку перебувають, до самостійності й вільної особистості, а відтак до здатності вийти з природної єдності сім'ї.

Рабське становище римських дітей — це одна з найганебніших для тамтешнього законодавства інституція і образа моральності в її найвідвертішому й найніжнішому житті, один з найважливіших моментів, аби зрозуміти світовий історичний характер римлян і їхнє спрямування до правового формалізму. Необхідність, аби їх виховували, притаманна дітям як власне невід'ємне почуття, не вдовольняється, а вони ж прагнуть належати до світу дорослих, що його уявляють як щось вище, перейняті бажанням стати дорослими. Граюча педагогіка бере дитяче вже як щось важливе, що діє в собі, отак подає його дітям, опускаючи серйозне й саму себе в дитячу форму, яку самі діти мало поважають. Прагнучи до того, щоб показати їх у тій неготовості, в якій вони себе почувають, ледве не готовими й цим їх вдовольнити, вона пригамовує й запламовує їхню справжню власну кращу потребу й призводить почасти до відсутності зацікавленості й до отупіння щодо суттєвих відносин духовного світу, почасти до зневажання людини, бо вони самі представляються їм по-дитячому й зневажливо, а відтак починається марнославство й зазнайство, які насолоджуються власною довершеністю.

*Додаток.* Дитиною людина має перебувати в колі любові й довіри біля батьків, а розумне має проявлятися у ньому лише як його суб'єктивність. У перший час переважно важливим має бути вихо-

вання матері, бо моральність має бути закладеною в дитину як сприйняття. Слід зауважити, що в цілому діти люблять батьків менше, ніж батьки дітей, бо останні прямують до самостійності й утверджуються в ній, тобто залишають батьків позаду себе, тимчасом як батьки зберігають у них об'єктивну предметність свого зв'язку.

### § 176

Оскільки шлюб тільки спочатку виступає безпосередньою моральною ідеєю і цим має свою об'єктивну дійсність у відвертості суб'єктивного осмислення й сприйняття, то в цьому полягає перша випадковість його існування. Наскільки мало може відбутися примус вступити до шлюбу, настільки ж мало існує ще тільки правовий позитивний зв'язок, спроможний утримати разом суб'єкти за протилежних і ворожих осмислень і дій, що виникли. Однак потрібен третій моральний авторитет, який дотримується права шлюбу, моральної сутності, супроти простої думки такого осмислення й супроти випадковості просто тимчасового настрою тощо, відрізняє його від повного відчуження й констатує останнє, щоб тільки в цьому випадку могли *розірвати шлюб*.

*Додаток.* Оскільки шлюб ґрунтується на суб'єктивному випадковому сприйнятті, то він може розриватися. Держава, навпаки, не піддається розподілу, бо вона ґрунтується на законі. А втім, шлюб *повинен* бути нерозривним, однак тут це також залишається при оцьому *повинен*. Оскільки він щось моральне, то він не може розриватися сваволею, а тільки моральним авторитетом, нехай це буде церква чи суд. Якщо виникла повна відчуженість, як, скажімо, через подружню зраду, то тоді й церковний авторитет має дозволити розірвати шлюб.

### § 177

Моральне припинення існування сім'ї полягає в тому, що діти виховуються у вільні особистості, визнаються в *повнолітті*, аби стати правовими особами, здатними почасти мати власну вільну власність, почасти заводити власну сім'ю, сини як глави, дочки як жінки, сім'ю, в якій вони відтепер мають своє суттєве призначення, супроти якої їхня перша сім'я відходить назад, тільки-но перша основа, вихідна точка й абстрактність роду ще більше втрачає права.

### § 178

Природне припинення існування сім'ї через смерть батьків, зокрема чоловіка, має наслідком *спадщину* стосовно майна; за своєю суттю вступ у власне володіння *в собі* спільним майном, вступ, який з відда-

ленішими ступенями спорідненості і в стані розпорошення громадянського суспільства, яке робить осіб і сім'ї самостійними, стає тим невизначенішим, чим більше втрачається осмислення єдності і чим кожний шлюб стає відмовою від попередніх сімейних відносин і заснуванням нової самостійної сім'ї.

Випадком розглядати підставою для спадщини можуть розглядати ту обставину, що через смерть майно стає *безгосподарним двором*, і тоді як таке дістається тому, хто першим вступить у володіння,— однак таке захоплення володіння здійснюється *найбільше* родичами, ніж *звичайно* найближчим оточенням,— такий звичайний випадок тоді позитивними законами заради порядку підноситься до правила, однак цей випадок залишає природу сімейних відносин неврахованими.

### § 179

Через це розпадання виникає свобода для сваволі індивідів, почасти щоб застосовувати своє майно на розсуд, за думками й цілями окремоті, почасти щоб замість сім'ї розглядати коло друзів, знайомих тощо і зробити цю заяву з правовими наслідками спадщини в *заповіті*.

До формування такого кола, в чому лежало б моральне виправдання волі до такої диспозиції щодо майна, залучається, особливо оскільки воно вже несе з собою відношення до складання заповіту, так багато випадковості, сваволі, навмисності егоїстичних цілей, що моральний момент виступає чимось печітким, а визнання повноваження сваволі на складання заповіту стає набагато легше приводом до порушення моральних відносин і до негідних зусиль і таких самих залежностей, як воно дає нагоду і виправдання також безрозсудній сваволі й віроломству прив'язати до так званих благодіянь і подарунків умови марнославства і панських мук на випадок смерті, за якого моя власність і без того перестає бути моєю.

### § 180

Той принцип, що ланки сім'ї стають самостійними правовими особами (§ 177), в межах кола сім'ї дає змогу настати чомусь із цієї сваволі й розрізнення серед природних спадкоємців, яке, однак, може відбутися тільки вкрай обмежено, щоб не порушити основне відношення.

Просту пряму сваволлю померлого не можна зробити принципом для *права складати заповіт*, зокрема оскільки вона суперечить суттєвому праву сім'ї, чия любов, повага до її колишнього члена тільки й могла б бути переважно тим, що враховується його сваволя після його смерті. Така сваволя для себе не містить нічого, що слід

було б поважати більше за право сім'ї. Решта дії диспозиції останньої волі полягала б лише в довільному визнанні іншого. Така дія може йому переважно тільки надаватись, оскільки сімейні відносини, в яких воно поглинається, стають віддаленішими й не такими дійсними. Однак їх недійсність, там, де це справді має місце, належить до неморального, а розширена дійсність тієї сваволі супроти таких містить послаблення їхньої моральності в собі. Однак зробити цю сваволу в межах сім'ї основним принципом наслідування належить до попередю зауваженої жорсткості й неморальності римських законів, згідно з якими син міг продаватися також батьком, а якщо він іншим звільнявся, то повертався назад під владу батька, й ставав справді вільним тільки після третього звільнення з рабства, згідно з чим син взагалі не стає *de jure* повнолітнім і правовою особою і може володіти як власністю тільки військовою здобиччю, *resulium castrense*, а коли він через той трикратний продаж і звільнення виходив з-під батьківської влади, то з тими, хто ще залишався в сімейному рабстві, без занесення в заповіт не успадковував, достоту так само й жінка (оскільки вона вступала в шлюб не як у рабські відносини, в *manum conveniret*, у *mancipio esset*, а як *матрона*) залишається належною не настільки до сім'ї, яку вона підтримала своєю часткою через одруження і яка відтепер є справді її, скільки до сім'ї, з якої вона походить, і тому достоту так само виключена з успадкування майна *дійсно її сім'ї*, як їхня жінка і мати не успадковує. Те, що неморальне таких і інших прав за подальшого пробудження відчуття розумності на шляху здійснення правосуддя, наприклад за допомогою виразу: *bonorum possessio* (те, що звідси знову розрізняють *possessio bonorum*, належить до таких знань, які формують вченого юриста) замість *hereditas* через фікцію перейменування *filia* в *filiius*, зробилось безплідним, вище вже було зауважено як сумна необхідність для судді принаймні в деяких випадках *хитро* протягувати розумне проти поганих законів. З цим пов'язана жадлива нестабільність найважливіших інституцій і безладна законотворчість проти вибухів зла, яке з цього прохоплюється. Те, які неморальні наслідки мало це право сваволі в написанні заповіту в римлян, досить добре відомо з історії, з Лукіана та з інших описів. Це лежить у природі самого шлюбу, як безпосередньої моральності — змішування суттєвих відношень, природної випадковості й внутрішньої сваволі; якщо тепер сваволі через рабське відношення дітей і інші зауважені і, звичайно, з цим взаємопов'язані визначення, зрештою також через легкість розривання шлюбу в римлян, надається перевага

перед правом суттєвого, тож сам *Цицерон*,— а скільки гарного він написав про чесність і зовнішні пристойності в своїх «Обов'язках» (*Officiis*) і скрізь в інших творах! — займався спекуляціями, вигнавши свою дружину, щоб часткою посагу нової сплатити свої борги, тож псуванню моральних звичаїв прокладено законний шлях, або скоріше закони — це його необхідності.

Інституція спадкового права, для збереження й для блиску сім'ї через субституцію і сімейний фідейкоміс, чи то виключити зі спадщини дочок на користь синів, чи то на користь старшого сина решту дітей, або взагалі допустити нерівність, почасти порушує принцип свободи власності (§ 62), почасти ґрунтується на сваволі, яка в собі й для себе не має права визнаватися, вірніше на думці, яка прагне підтримати цей рід або дім, а не саме цю сім'ю. Однак не цей дім чи то рід, а сім'я як така виступає ідеєю, яка має таке право, і через свободу майна і рівність спадкового права так само добре зберігається моральне оформлення, як ото сім'ї скоріше зберігаються як через протилежність. У таких інституціях, як римські, право шлюбу (§ 172) взагалі не визнавалось, те, що він є повною підтримкою своєї справжньої сім'ї, і проти чого те, що взагалі називається сім'єю, stirps, gens, стає всього тільки абстракцією, яка з поколіннями робиться чимраз віддаленішою і недійсною (§ 177). Любов, як моральний момент шлюбу,— це як така — почуття для справжніх, сучасних індивідів, а не для абстракції. Про те, як абстракція розуміння проявляє себе як всесвітньо-історичний принцип Римської імперії, див. у § 357. Однак вищі політичні сфери в необхідний спосіб привносять право первородства й недоторканого родового майна, не як сваволю, а як ідею держави, про це див. у § 306.

*Додаток.* У давні часи в римлян батько міг позбавити своїх дітей спадщини, як і міг їх убити: пізніше ні перше ні друге більше не дозволялось. Цю непослідовність неморального й прищеплення моралі спробували звести в одну систему, а дотримування її формує все важке і помилкове в нашому спадковому праві. Заповіти тим часом можуть допускатись, однак при цьому має існувати та точка зору, що це право сваволі постає або посилюється з розпадом і віддаленістю сімейних ланок і що так звана сім'я дружби, яка підносить заповіт, може виступати тільки за відсутності тіснішої сім'ї шлюбу й дітей: із заповітом взагалі пов'язане щось відразливе й неприємне, бо я в ньому проголошую, хто ті, до кого я прихильний. Однак прихильність свавільна; у той чи інший спосіб воля може досягатись обманом, бути пов'язаною з тією або іншою бездумною підставою й

може вимагатися, щоб певна особа через це корилась найбільшим підлостям. В Англії, де взагалі існує багато дивацтв, до заповітів прив'язується величезна кількість примх.

## Перехід сім'ї до громадянського суспільства

### § 181

Сім'я в природний спосіб, а по суті через принцип особистості, розпадається на *безліч* сімей, які взагалі поводяться як самостійні конкретні особи і звідси зовні одна з одною. Інакше кажучи, моменти, пов'язані в єдності сім'ї як моральної ідеї, як вона ще існує в своєму понятті, мають відпускатися ним у самостійну реальність; ступінь *відмінності*. Спочатку абстрактно виражене це дає визначення *особливості*, яке хоч і стосується *загальності*, через що вона править, щоправда, тільки за *внутрішню* основу й тому в формальний спосіб, який тільки *видається* особливим. Звідси це рефлексивне відношення представляє спочатку втрату моральності, або, оскільки вона як *суть видається* необхідною, це утворює *світ прояву* морального, *громадянське суспільство*.

Розширення сім'ї як перехід її в інший принцип стає в існуванні почасти спокійним розширенням її до народу, *нації*, яка цим має суспільний природний початок, почасти зібранням розпорошених сімейних общин, або через владну силу, або через добровільне об'єднання, запроваджене поєднуючими потребами й взаємодією їх вдоволення.

*Додаток.* Загальність має тут вихідною точкою самостійність особливості, і тому з цієї точки зору моральність видається втраченою, бо для свідомості власне ідентичність сім'ї — це перше, божественне й зобов'язуюче. Однак тепер настають ті відносини, що особливе має бути для мене першим визначальним, і моральне визначення цим усувається. Однак я стосовно цього, власне, помиляюсь, бо коли я думаю, що утримую особливе, то все ж загальне й необхідність взаємозв'язку залишається першим і суттєвим: отже, я взагалі перебуваю на ступені видимості, і поки особливість залишається для мене визначальним, тобто — метою, я служу цим загальності, яка, власне, має останню владу наді мною.

## Розділ II

# ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

### § 182

Конкретна особа, яка для себе — *особлива* мета, як ціле потреб і поєднання природної необхідності й сваволі,— це *один принцип* громадянського суспільства, однак особлива особа як, по суті, у *відношенні* до іншої такої особливості, тож кожна через іншу й водночас просто тільки як через форму *загальності*,— *інший принцип*, у поєднанні, робить себе діючим і вдовольняє.

*Додаток.* Громадянське суспільство — це відмінність, яка постає між сім'єю й державою, якщо навіть його формування відбувається пізніше як формування держави; бо як відмінність воно ставить попереду державу, яку воно як самостійне має мати перед собою, щоб існувати. Створення громадянського суспільства належить, між іншим, до сучасного світу, який тільки й віддає належне всім визначенням ідеї. Якщо держава представляється як єдність різних осіб, як єдність, що є тільки спільністю, то цим мається на увазі тільки визначення громадянського суспільства. Багато нових фахівців з державного права не змогли пояснити це іншим поглядом на державу. У громадянському суспільстві кожний собі мета, а решта для нього ніщо. Однак без відносин з іншими він не може досягти всіх своїх цілей: тому ці інші — це засіб для досягнення певної мети. Однак певна мета через відносини з іншими здобуває форму загального й задовольняє себе, співвдовольняючи водночас благополуччя іншого. Якщо особливість прив'язана до умови загальності, то ціле стає основою поєднання, де вивільнюються всі окремоті, всі пристрої, всі випадковості народження й щастя, де вихоплюються всі хвилі пристрастей, які управляються тільки завбачливим розумом. Особливість, обмежена загальністю,— єдине мірило того, як кожна особливість сприяє своєму благополуччю.

## § 183

Егоїстична мета в своєму здійсненні, як зумовлено загальністю, обґрунтовує систему всебічної залежності, тож самостійне буття й благополуччя окремого і чисто правове існування вплетене в самостійне буття, благополуччя і право всіх, ґрунтується на цьому і тільки в цьому взаємозв'язку дійсне й забезпечене. Цю систему можна спочатку розглядати як *зовнішню державу* — *вимушену й розумну державу*.

## § 184

Ідея в цьому її розколі надає *моментам власне існування, особливості* — права розвиватися й розпускатися в усі боки, а загальності права проявляти себе як основа й необхідна форма особливості, а також як влада над нею й її остання мета. Це система втраченої в своїй крайності моральності, що формує абстрактний момент *реальності* ідеї, яка тут виступає тільки *відносною тотальністю* й *внутрішньою необхідністю* цього зовнішнього прояву.

*Додаток.* Моральне тут втрачене до краю, а сама єдність сім'ї геть розпалась. Реальністю тут стає зовнішність, розпад поняття, самостійність існуючих моментів, що стали вільними. Хоча в громадянському суспільстві особливість і загальність розпались, і те і інше все ж взаємно пов'язані й зумовлені. Оскільки одне, як здається, чинить протилежне іншому, і тільки помилково думає, що може існувати, не підпускаючи інше до себе, то кожне все ж має інше своєю умовою. Так більшість розглядає, наприклад, сплату відрахувань за порушення своєї особливості, за шкідливе собі, що згубно діє на її мету: однак наскільки правильним це *видається*, настільки особливість мети не може вдовольнитися без загального, а країна, куди не сплачуються ніякі відрахування, також не може відзначатися посиленням особливості. Достоту так само може видаватися, що загальність поводить краще, якщо вона притягує до себе сили особливості, як це відбувається, наприклад, у державі *Платона*; однак це знову ж лише *видається*, бо обоє тільки перемішані між собою й для себе і перетворюються одне на інше. Сприяючи своїй меті, я сприяю загальному, а воно знову сприяє моїй меті.

## § 185

Особливість для себе, з одного боку, як задоволення своїх потреб, випадкової сваволі й суб'єктивного бажання, яке поширюється в усі боки, руйнує в своїх задоволеннях себе саму й своє суттєве поняття; з дру-

ного боку, як нескінченно збуджене і в постійній залежності від зовнішньої випадковості й сваволі, а також обмежене силою загальності, задоволення як необхідної, так і випадкової потреби випадкове. Громадянське суспільство представляє в цих протилежностях і їхніх ускладненнях спектакль відхилення, злиднів і спільного для обох фізичного й морального псування.

Самостійний розвиток особливості — це момент, який проявляється в стародавніх державах, як проникаюче псування моралі й остання причина їхньої загибелі. Ці держави, почасти в патріархальному й релігійному принципі, почасти в принципі духовнішої, однак простішої моральності, вибудовуючись взагалі на *первісному* природному світогляді, не змогли витримати в собі її розкол і нескінченну рефлексію самосвідомості й здалися цій рефлексії, як вона почала вирізнятися, за осмисленням, а потім за дійсністю, оскільки її ще простому принципіві бракувало справді нескінченної сили, яка лежить тільки в тій єдності, яка дає *протилежності* розуму *розійтись на всю її силу*, і здолала її, і тримається в ній, і *утримує її в собі*. Платон у своїй «Державі» показує суттєву моральність в її ідеальній красі й істині, однак він неспроможний упоратися з принципом самостійної особливості, який в його час увірвався до грецької моральності, інакше, ніж протиставивши йому свою тільки суттєву державу, і цей принцип аж до його витоків, які він має в *приватній власності* і в *сім'ї*, а потім у його подальшому розвитку повністю виключив як власну сваволу й вибір стану тощо. Це цей недолік, який примушує не помічати також великої *суттєвої* істини своєї держави і вбачати в ній, звичайно, мрійливість абстрактної думки, те, що часто називають *ідеалом*. Принцип *самостійної в собі нескінченної особистості* окремого, суб'єктивної свободи, який постав у римському світі внутрішньо в *християнській* релігії, а тому зовні пов'язаним з абстрактною загальністю, в тій тільки суттєвій формі істинного духу належного по праву не отримує. Цей принцип історично пізніший за грецький світ, як і філософська рефлексія, яка сягає цієї глибини, також пізніша за суттєву ідею грецької філософії.

*Додаток.* Особливість для себе — це те, що відхиляється й не має мірила, а форми самого цього відхилення безмірні. Людина через свої уявлення й рефлексії розгортає свої пристрасті, які не є замкненим колом, як інстинкт у тварин, і веде їх у погано-нескінченне. Однак, з другого боку, нужда й злидні також не мають міри, і заплутаність цього стану може прийти до своєї гармонії тільки через державу, що долає його. Якщо держава Платона хотіла виключити особ-

лівість, то тут нічим не зарадиш, бо така допомога суперечила б нескінченному праву ідеї зробити особливість вільною. У християнській релігії постало переважно право суб'єктивності, як нескінченність буття для себе, а при цьому цільність має водночас отримати силу привести особливість у гармонію з моральною єдністю.

### § 186

Однак принцип особливості саме тим, що він для себе розвивається в тотальність, переходить у *загальність* і тільки в ній має свою істину й право своєї позитивної дійсності. Ця єдність, яка через самостійність обох принципів з цієї точки зору розколу (§ 184) не може бути моральною ідентичністю, саме через це стає не *свободою*, а *необхідністю*, тим-то *особливе* підноситься до *форми загальності*, в цій формі шукає й знаходить своє існування.

### § 187

Індивіди як громадяни цієї держави — це *приватні особи*, які мають свій власний інтерес до своєї мети. А що вона передана через загальне, яке через це *видається їм засобом*, то вони можуть досягнути її тільки тоді, коли вони самі своєю волю, хотіння й діяльність визначають у загальний спосіб і роблять себе *ланкою ланцюга цього взаємозв'язку*. Тут інтересом ідеї, який міститься не в свідомості цих членів громадянського суспільства як такого, стає *процес* піднесення їх окремоті й природності через природну необхідність, як і через сваволю потреб до *формальної свободи й формальної загальності знання й хотіння, сформування суб'єктивності в її особливості*.

Це пов'язане з уявленнями про *невинність* природного стану, про простоту звичаїв неосвічених народів, з одного боку, а з другого боку — зі смислом, який потреби, їх задоволення, насолоди й зручності окремого життя тощо розглядає як *абсолютні цілі*, коли *формування* там розглядається як щось тільки *зовнішнє*, псуванню належне, тут — як простий *засіб* для тих цілей; як перший, так і другий погляд демонструє необізнаність із природою духу й метою розуму. Дух має свою дійсність тільки через те, що він розколюється в собі самому, в природних потребах і у взаємозв'язку з цією зовнішньою необхідністю окреслює собі ці межі й скінченність, і саме тим, що *він уформується в неї*, долає її й отак набуває свого *об'єктивного існування*. Тому мета розуму — це ні та природна простота звичаїв, ні розвиток особливостей насолод як таких, які досягаються формуванням, а все зводиться до того, що *простота приро-*

ди, тобто почасти пасивна самовідданість, почасти грубість знання й хотіння, тобто *безпосередність* і *окремість*, в які опустився дух, усувається, й спочатку ця її зовнішність отримує розумність, на яку вона здатна, власне — *форму загальності, зрозумілість*. Тільки в такий спосіб дух у цій зовнішності вдома й при собі як такий. Так його свобода знаходить у ній існування, і в ньому він стає своєю призначенню до свободи *в собі*, чужим елементом *для себе*, має справу тільки з таким існуванням, накладає на нього свій відбиток і *продукується* ним. Саме цим *форма загальності* для себе сягає в думках існування, форма, яка тільки й стає вартісним елементом для існування ідеї. Тому *формування* в його абсолютному призначенні — це *звільнення й робота* вищого звільнення, власне, абсолютна проміжна точка до більше не безпосередньої, природної, а духовної, так само до постаті загальності піднесеної, нескінченно суб'єктивної сутності моральності. Це звільнення в суб'єкті — *важка робота* проти простої суб'єктивності поведінки, проти безпосередності пристрасті, а також проти марнославства сприйняття і сваволі бажання. Те, що воно ця важка робота, утворює частину немилості, яка припадає на нього. Однак через цю роботу формування досягається те, що сама суб'єктивна воля набуває в собі *об'єктивності*, в якій вона, зі свого боку, тільки й варта й здатна бути *дійсністю* ідеї. У такий самий спосіб ця форма загальності, до якої була оброблена й сформувалась особливість, спочатку робить зрозумілим те, що особливість *стає* істинним *буттям для себе* окремістю, і поки вона надає загальності сповненого змісту й свого нескінченного самовизначення, сама в моральності нескінченно суцільна для себе, вільна суб'єктивність. Це — точка зору, яка показує *формування* як іманентний момент абсолютного і його нескінченну цінність.

*Додаток.* Серед освічених людей можна спочатку розуміти тих, які можуть робити все, що роблять інші, і які своїм особливим умінням не хизуються, тимчасом як у неосвічених людей проявляється саме це, коли поведінка не відповідає загальним властивостям предмета. Достоту так само в обходженні з іншими людьми: неосвічений може їх легко образити, зробити це мимохідь і не мати жодних рефлексій щодо почуттів інших. Він не хоче нашкодити іншим, однак його поведінка не узгоджена з його волею. Отже, формування — це згладжування особливості, тож вона поводить себе за природою предмета. Справжня оригінальність потребує, підкреслюючи предмет, справжнього формування, тимчасом як несправжня набуває несмаку, що трапляється з неосвіченими.

## § 188

Громадянське суспільство містить такі три моменти:

А) Передавання *потреб* і задоволення *окремої людини* через її роботу й через роботу й задоволення потреб *усіх інших*,— систему *потреб*.

В) Дійсність загального *свободи*, яке міститься в цьому, захист власності через *здійснення правосуддя*.

С) Передбачливість проти випадковості, що залишається в тих системах, і забезпечення особливого інтересу як *спільного*, через *поліцію й корпорацію*.

## А. Система потреб

## § 189

Спочатку особливість як взагалі проти загального волі визначене (§ 60) — це *суб'єктивна потреба*, об'єктивність якої стає *задоволенням*  $\alpha$ ) через зовнішні речі, які тут також становлять *власність* і продукт інших потреб і *волі*, і  $\beta$ ) через діяльність і роботу, як цього досягає те, що поєднує обидві боки. Оскільки його мета — це задоволення суб'єктивної *особливості*, однак у відношенні до потреб і вільної сваволі інших себе проявляє *загальність*, то ця вдаваність розумності в цю сферу скінченності *розуму* є боком, про який ідеться при розгляді, і який сам чинить те, що примирливе в цій сфері.

*Державна економіка* — це наука, яка виходить з цієї точки зору, потім, однак, має представляти відношення і рух мас у їхній якісній і кількісній визначеності і ускладненості. Це одна з наук, яка в новітній час постала як його підґрунтя. Її розвиток показує те цікаве, як *думка* (див.: Сміт, Сей, Рікардо), з нескінченної кількості окремішностей, які спочатку лежали перед нею, віднаходить прості принципи справи, розум, який в ній діє і який нею керує. Оскільки, з одного боку, примирливе є те, аби пізнавати в сфері потреб цю вдаваність розумності, яка лежить у справі і діє, так, навпаки, це стає полем, де розум суб'єктивних цілей і моральних думок дає волю своїй невдоволеності й поганому моральному настрою.

*Додаток.* Існують певні загальні потреби, такі як потреба їсти, пити, одягатися тощо, і цілком від випадкових обставин залежить те, як вони задовольняються. Земля тут чи там родючіша чи не така родюча, роки різні за своєю продуктивністю, одна людина старанна, інша ледача, однак це кишіння сваволі продукує з себе загальні визначення, а це ніби розпорошене бездумне утримується необ-

хідністю, яка настає сама собою. Віднайти тут це необхідне є предметом державної економіки, науки, яка думці надає честь, бо з маси випадковостей виводить закони. Це цікавий спектакль, як тут взаємодіють усі взаємозв'язки, як групуються особливі сфери, мають вплив на інших, отримують від них їхню підтримку чи зазнають перешкод. Це поєднання, в яке спочатку не віриться, бо все здається відданим сваволі окремого, передовсім варте уваги і має схожість з планетною системою, яка оку демонструє завжди тільки нерегулярні рухи, однак закони якого все ж можна відкрити.

α) *Характер потреби та її вдоволення*

§ 190

*Тварина* має обмежене коло засобів і способів вдоволення своїх також обмежених потреб. *Людина* і в цій залежності показує вихід на її межі й свою загальність, спочатку через *розмноження* потреб і засобів, а потім через *розчленування* й *розрізнення* конкретних потреб на окремі частини й боки, які стають різними, *партикуляризованими*, а через це *абстрактнішими* потребами.

У праві предметом виступає *особа*, в моральній точці зору — *суб'єкт*, у сім'ї — *член сім'ї*, в громадянському суспільстві — *взагалі громадянин* (як bourgeois), тут, з точки зору потреб, — це конкретність *уявлення*, яку називають *людиною*; отже тут і, власне, тільки тут ідеться про *людину* в цьому розумінні.

*Додаток.* Тварина — це окремішність, вона має свій інстинкт і обмежені засоби вдоволення, які не можна перевищувати. Є комахи, що прив'язані до певної рослини, інші тварини, які мають ширше коло, можуть жити в різних кліматах, однак завжди постає щось обмежене стосовно кола, яке окреслене для людини. Потреба житла й одягу, необхідність не залишати більше харчування сирым, а робити собі адекватним і руйнувати його природну безпосередність, призводить до того, що людині не так зручно, як тварині, і вона ніби гість і не сміє розташовуватись так зручно. Розум, який сприймає відмінності, привносить розмноження в ці потреби, а оскільки смак і корисність стають критеріями оцінки, то це стосується й потреб. Зрештою, це вже більше не потреба, а думка, яку слід вдовольнити, і саме до формування конкретного належить розщеплення на її особливості. У розмноженні потреб якраз і полягає стримання пристрасного бажання, бо якщо люди користуються багато чим, то прагнення до одного, що їм було б потрібним, не таке сильне, а це ознака того, що нужда взагалі не така вже й велика.

## § 191

Достоту так само *діляться й розмножуються* засоби для партикуляризованих потреб і взагалі способи їх вдоволення, які знову стають відносними цілями й абстрактними потребами; розмноження, що йде в нескінченність, яке саме в масштабі *розрізнення* цих визначень і оцінки відповідності засобів своїм цілям є *прикрашенням*.

*Додаток.* Те, що англійці називають comfortable, — це щось взагалі невичерпне, що йде в нескінченність, бо кожна зручність знову показує свою незручність, і цим відкриттям немає кінця. Звідси постає потреба, не серед тих, хто має її в безпосередній спосіб, а скоріше серед тих, хто її висуває, хто прагне мати зиск з її виникнення.

## § 192

Потреби й засоби як реальне існування стають *буттям* для інших, через чий потреби й роботу взаємно зумовлюється задоволення. Абстракція, яка стає якістю потреб і засобів (див. попередній параграф), стає також визначенням взаємного ставлення індивідів один до одного; ця загальність як *буття визнаності* є моментом, який робить її в її розчленуванні й абстракції *конкретними як суспільними* потребами, засобами й способами вдоволення.

*Додаток.* Через те що я маю наслідувати іншого, тут постає форма загальності. Я отримую від інших засоби вдоволення й мушу, згідно з цим, сприймати їхню думку. Однак водночас я змушений створювати засоби для вдоволення інших. Отже, одне переходить в інше й виявляється через це взаємопов'язаним: все часткове стає в цьому відношенні суспільним; у характері одягу, в часі прийняття їжі лежить певна пристойність, яку слід сприймати, бо в цих речах не варто прагнути показувати свій погляд, а найрозумніше вести себе в цьому так, як інші.

## § 193

Цей момент стає таким особливим визначенням мети для засобів для себе й їхнього володіння, а також для виду й способу вдоволення потреб. Далі він безпосередньо містить вимогу *рівності* з іншими; потреба цієї рівності, з одного боку, й урівняння себе, *наслідування*, як, з другого, потреба також наявної в цьому *особливості* відзначитися, саме й стає справжнім джерелом розмноження потреб і їхнього поширення.

## § 194

Оскільки в суспільній потребі, як поєднанні безпосередньої або природної й духовної потреби *представлення*, остання як загальна робить себе переважною, то в цьому суспільному моменті лежить той бік *звільнення*, що сувора природна необхідність потреби ховається, а людина схиляється до *своєї*, хоча й загальної *думки* і створеної лише самотійно необхідності, замість всього лише зовнішньої, до внутрішньої випадковості, до *сваволі*.

Уявлення, неначе людина в так званому природному стані, де вона має так звані прості природні потреби і для їхнього задоволення потребує тільки засоби, які їй безпосередньо надає випадкова природа з огляду на ці потреби, живе в *свободі*,— це, — ще без урахування моменту звільнення, яке полягає в роботі, про що мовитиметься пізніше,— думка непрагальна, бо природна потреба як така і її безпосереднє вдоволення були б тільки станом духовності, які поринули в природу з цим сирим станом і несвободою, а свобода полягає тільки в рефлексії духовного в собі, його відрізненні від природного і його рефлексії над цим.

## § 195

Це звільнення *формальне*, оскільки особливість цілей залишається змістом, який лежить в основі. Спрямування суспільного стану на невизначене розмноження й специфікацію потреб, засобів і вдоволень, які,— а також різниця між природними й несформованими потребами,— не знають меж, *марнотратство*, таке саме нескінченне збільшення залежності й нужди, яке має справу з матерією, що чинить нескінченний спротив, щоб, власне, зовнішніми засобами особливого виду бути власністю вільної волі, а через це абсолютно важким.

*Додаток.* *Діоген* в усій своїй цинічній постаті — це, власне, тільки продукт афінського суспільного життя, і що його точно визначило, було думкою, проти якої взагалі діяв його спосіб. Тому він не незалежний, а тільки постав через це суспільне й зробився безпутним продуктом марнотратства. Там, де з одного боку воно перебуває на своїй висоті, там з другого боку такі ж великі нужда й розпуста, а потім через протилежність прикрашення породжується цинізм.

## b) Характер роботи

## § 196

Сприяння підготовці й отриманні відповідних *партикуляризованим* потребам таких самих *партикуляризованих* засобів — це робота, яка через різноманітні процеси специфікує для цих різних цілей матеріал, що був наданий безпосередньо природою. Це формування надає тут засобові цінності й доцільності, тож людина в своєму споживанні схиляється переважно до *людських* виробництв, такі й зусилля, до яких вона вдається.

*Додаток.* Безпосереднього матеріалу, який не потребує обробки, мало: навіть повітря слід вдихати зігрітим; хіба що воду можна пити, як ото вона є. Людський піт і людська робота здобувають людині засоби для вдоволення потреби.

## § 197

На різноманітності зацікавлених визначень і предметів розвивається *теоретичне формування*, не тільки різноманітність уявлень і знань, а також рухливість і швидкість уявлення й переходу від одного уявлення до іншого, усвідомлення щойно встановлених і загальних відносин тощо — формування розуміння взагалі, також мови. *Практичне формування* через роботу полягає в такій, що продукує себе, потребі й *звичці займатися* чимсь взагалі, відтак *обмеженні своєї діяльності* почасти за природою матеріалу, почасти, однак, переважно через сваволю інших, і *звичці об'єктивної діяльності й узвичаєного* вміння, яка набувається через цю порядність.

*Додаток.* Варвар ледачий, і відрізняється від освіченого тим, що він у тупості сидить сам із собою, бо практичне формування саме й полягає в *звичці й потребі чимось зайнятися*. Невправна людина завжди отримує щось інше, ніж вона хоче, бо вона не господар своїй власній дії, тимчасом як вправним можна назвати робітника, який робить справу в належний спосіб і який у своїй діяльності не знаходить нічого, що суперечить меті.

## § 198

Однак загальне й об'єктивне в роботі полягає в *абстракції*, яка здійснює специфікацію засобів і потреб, а цим також специфікує продукцію і привносить *розподіл робіт*. Робота окремого через розподіл робиться *простішою*, а через це — вмінням у його абстрактній роботі, так само збільшується кількість його продукції. Водночас ця абстракція

вміння й засобу посилює залежність і взаємозв'язок людей для задоволення решти потреб до цілковитої необхідності. Абстракція продукування далі робить роботу все *механічнішою*, і наприкінці внаслідок цього створюється можливість для людини відійти від неї, поставивши замість себе *машину*.

с) *Майно (і стани)*

§ 199

У цій залежності й взаємності роботи й вдоволення потреб *суб'єктивний егоїзм* перетворюється на *внесок до вдоволення потреб усіх інших*, у поєднання особливого через загальне як діалектичний рух, отож, поки кожний для себе отримує, продукує й насолоджується, він саме цим продукує й отримує насолоду решти. Ця необхідність, що лежить у всебічному переплетенні залежності всіх, стає відтепер для кожного *загальним майном*, що залишається (див. § 170), яке для нього містить можливість участі через своє формування й уміння в тому, щоб бути забезпеченим для його життя, як ото це поєднане через його роботу отримання утримує й множить загальне майно.

§ 200

*Можливість участі* в загальному майні, *особливе майно*, однак зумовлена, почасти безпосередньою власною основою (капіталом), почасти вмінням, яке, зі свого боку, саме знову зумовлено цими, потім, однак, випадковими обставинами, різноманітність яких породжує *відмінність у розвитку* вже для себе *нерівних* природних фізичних і духовних пристроїв, відмінність, яка в цій сфері особливості привертає до себе увагу в усіх напрямках і на всіх ступенях і рештою випадковості і сваволею необхідним наслідком має *нерівність майна й уміння* індивідів.

Об'єктивне *право особливості* духу, яке міститься в ідеї і яке запроваджену природою — елементом нерівності — нерівність людей у громадянському суспільстві не тільки не усуває, а продукує з духу, підносить її до нерівності вміння, майна й самого інтелектуального і морального формування, на противагу вимозі *рівності*, належить до пустого розуму, який цю свою абстрактність і *повинність* бере для реального й розумного. Ця сфера особливості, яка представляє себе загальним, містить у цій тільки відносній ідентичності з ним такою ж мірою природну, як і довільну особливість, а отже, залишок природного стану в собі. Далі в системі людських потреб і їхнього руху це розум, який поділяє її в органічне ціле відмінностей; див. наст. параграф.

## § 201

Нескінченно різноманітні засоби і їхній також нескінченно обмежувачий рух у взаємному виробленні й обміні *збираються* через властиву їхньому змісту загальність і *розрізняються* в загальних масах, тож весь взаємозв'язок перетворюється на *особливі системи* потреб, їх засобів і робіт, характерів і способів вдоволення, теоретичного й практичного формування, системи, які наділені індивідами, в різницю *станів*.

*Додаток.* Характер і спосіб участі в загальному майні надається кожній особливості індивідів, однак загальна відмінність особливості громадянського суспільства необхідна. Якщо перша база держави — сім'я, то друга — це стани. Це тому так важливо, що приватні особи, хоча й егоїстично, мають необхідність перетворюватись на інших. Отже, тут корінь, через який егоїзм пов'язаний із загальним, з державою, турботою якої має бути те, щоб цей взаємозв'язок був якісним і міцним.

## § 202

Стани визначаються за *поняттям* як *суттєвий*, або безпосередній, рефлектуючий, або *формальний*, а потім як *загальний* стан.

## § 203

а) *Суттєвий* стан має своє майно в природних продуктах ділянки землі, яку він обробляє, ділянки землі, яка здатна бути виключно приватною власністю й вимагає не тільки невизначеного зносу, але й об'єктивного формування. Всупереч приєднанню роботи й ремесла до окремих чітких природних епох і залежності врожаю від непостійних властивостей природного процесу, мета потреби стає *передбачливістю* на майбутнє, однак через свої умови зберігає спосіб життя, не так сильно пов'язаного рефлексією й власною волею, а в цьому взагалі суттєве осмислення безпосередньої моральності, яка ґрунтується на сімейних відносинах і довірі.

Власне початок і перше заснування держав справедливо пов'язано із запровадженням *землеробства* поряд із запровадженням *шлюбу*, тимчасом як той принцип несе з собою формування землі й із цим виключно приватну власність, і повертає бродяче здичавіле життя, яке у бродяжництві шукає своє існування, до спокою приватного права й до безпеки задоволення потреб, чим обмеження статевої любові пов'язується зі шлюбом, а цим розширення цього зв'язку до *триваючого* в собі загального союзу, потреби — до *турботи про*

сім'ю, а володіння — до сімейного майна. Забезпечення, закріплення й тривалість вдоволення потреб тощо — властивості, через які ці інституції спочатку пропонують себе, — все це не що інше, як форми загальності й облаштування, коли в цих предметах стають дійсними розумність, абсолютна кінцева мета. Що для цієї матерії може бути цікавішим за мого дуже поважного друга пана *Кройцера*, так само сповнені духовності, як і вчені *пояснення*, які він дав, зокрема, в *четвертому* томі своєї «*Міфології й символіки*» про *агрономічні* свята, картини й святині древніх, які усвідомлювали запровадження землеробства й взаємопов'язаних із цим інституцій як божественний акт і присвячували йому релігійне вшанування.

Те, що суттєвий характер цього стану з боку законів приватного права, зокрема здійснення правосуддя, а також з боку навчання й формування, в тому числі релігії, модифікацій, набуває не *суттєвого змісту*, а *форми рефлексії-розвитку*, стає подальшим наслідком, який має місце стосовно інших станів.

*Додаток.* У наш час економіка також у рефлектуючий спосіб експлуатується як фабрика й набуває тоді характеру другого стану, який суперечить її природності. А цей перший стан чимдалі більше зберігатиме спосіб патріархального життя й суттєве його осмислення. Тут людина тримає в безпосередньому сприйнятті дане й прийняте, вдячна Богові за це й живе в довірі віри, що це добро триватиме. Того, що вона отримує, їй вистачає: вона витрачає його, бо воно знову надходить. Це просте не спрямоване на здобуття багатства осмислення: його можна також назвати *родовитим*, яке те, що тут є, спотворює. У цьому стані природа чинить основну справу, а власна старанність, навпаки, підпорядкована, тимчасом як у другому стані суттєвий саме розум, а природний продукт може розглядатись тільки як матеріал.

## § 204

*Ремісничий стан* займається справою *формування* природного продукту й задля засобів свого існування був змушений до своєї *роботи*, до *рефлексії* й до розуму, а також, по суті, до поєднання з потребами й роботами інших. За те, що він має й чим насолоджується, він має дякувати *самому собі*, своїй власній діяльності. Його справа розрізняється знову ж як робота для окремих потреб у конкретний спосіб і на вимогу окремих на *ремісничий стан*, як абстрактна загальна маса роботи для окремих потреб, однак загального вжитку — на *стан фабрикантів*; а як справа взаємного обміну виокремлених засобів через за-

гальний засіб обміну, гроші, в яких втілена абстрактна вартість усіх товарів, на *купецький стан*.

*Додаток.* Індивід у ремісничому стані спрямований на себе, і це самолюбство в найтісніший спосіб взаємопов'язане з вимогами правового стану. Тому схильність до свободи й порядку постала переважно в містах. Перший стан, на відміну від цього, сам не має думати: що він отримує, це — дар чужого, природи; це відчуття залежності стоїть у ньому найпершим, і з цим легко пов'язується те в людині, що вона кориться тому, що може статися; звідси перший стан схильніший до покори, другий — до свободи.

### § 205

с) *Загальний стан* займається *загальними інтересами* суспільного стану; тому він має позбавлятися прямої роботи для потреб або через приватне майно, або через те, що він без шкоди для себе утримується державою, яка користується його діяльністю, тож приватний інтерес знаходить своє вдоволення в його роботі для загального.

### § 206

Так, *стан* як особливість, що стала об'єктивною, поділяється, з одного боку, за поняттям на свої загальні відмінності. Однак, з другого боку, хоч би до якого особливого стану належав *індивід*, на це мають свій вплив природні властивості, народження й обставини, проте останнє і важливе визначення полягає в *тій суб'єктивній думці й тій особливій сваволі*, які забезпечують собі в цій сфері своє право, заслугу і честь, отож те, що відбувається в ній через *внутрішню необхідність*, поєднане водночас із *сваволею* й для суб'єктивної свідомості має ту форму, аби бути справою її волі.

З огляду на це стосовно принципу особливості й суб'єктивної волі привертає до себе увагу відмінність у політичному житті Сходу й Заходу, античного й сучасного світу. Розподіл цілого на стани хоча і відбувається в них *об'єктивно самотійно*, бо він у *собі* розумний, однак принцип суб'єктивної особливості отримує при цьому своє право не відразу, бо віднесення індивідів до станів покладено на регентів, як от у «Державі» Платона (*de Rep.*, III, р. 320 ed. Vir., T. VI), або на *просте* народження, як в *індійських кастах*. Так, не прийнята в організацію цілого й не примирена в ньому суб'єктивна особливість проявляється тому, що вона так само виступає як суттєвий момент, як щось вороже, як порушення суспільного порядку, або руйнуючи його, як у грецьких державах і римській республіці, або вис-

тупаючи по-насилницькому, або хоча б як релігійний авторитет, як внутрішня зіпсованість і довершена деградація, як це було, певною мірою, в *спартанців*, а зараз найповніше проявляється в *індусів*. Однак отримана з об'єктивного порядку, у відповідності з ним і водночас із його правом суб'єктивна особливість стає принципом усього оживлення громадянського суспільства, розвитку розумової діяльності, заслуги й честі. Визнання й право того, що в громадянському суспільстві й державі необхідне через розум відбувається водночас у *поєднанні через сваволю*, — це точніше визначення того, що в загальному уявленні називається *свободою* (§ 121).

### § 207

Індивід дає собі тільки дійсність, вступаючи в *існування*, а отже, в *певну особливість*, обмежуючи себе цим *виключно* однією з *особливих* сфер потреб. Тому моральне осмислення в цій системі — це *порядність* і *честь стану* зробити себе і саме з власного визначення через власну діяльність, старанність і вміння ланкою моменту громадянського суспільства і отримати таким, і тільки через це поєднання із загальним потурбуватися про себе, а також цим бути *визнаним* в його уявленні і в уявленні інших. *Моральність* посідає своє своєрідне місце в цій сфері, де домінують роздуми індивіда над своєю діяльністю, мета особливих потреб і благополуччя, а випадковість в їхньому задоволенні робить обов'язком також випадкову й окрему допомогу.

Те, що індивід спочатку (тобто особливо в молодості) виступає проти уявлення, щоб приєднатися до якогось особливого стану, і розглядає це як обмеження свого загального призначення і як просто *зовнішню* необхідність, лежить в абстрактному мисленні, яке й далі стоїть на загальному, а отже, недійсному, й не визнає, що *аби бути для цього*, поняття взагалі вступає у відмінність поняття і його реальності, а отже, у визначеність і особливість (див. § 7), і що це може набути дійсності й моральної об'єктивності тільки цим.

*Додаток.* Під тим, що людина має бути *чимось*, ми розуміємо, що вона має належати до певного стану; бо це *щось* хоче сказати, що вона потім стає *чимось* суттєвим. Людина без стану — це проста приватна особа і не перебуває в дійсній загальності. З другого боку, окрема людина може вважатись у своїй особливості за загальне і помилково вважати, що якщо вона увійде до якогось стану, то вона віддасть себе чомусь нижчому. Це неправильне уявлення, що якщо щось набуває існування, яке від нього вимагається, то воно цим обмежується й здається.

## § 208

Принцип цієї системи потреб має як власна особливість знання й воління суцього в собі й для себе загальність, загальність свободи тільки абстрактно, отже, як право власності в собі, яке, однак, тут не виступає більше тільки в собі, а й у своїй діючій дійсності, як захист власності через здійснення правосуддя.

**В. Здійснення правосуддя**

## § 209

Відносно взаємозв'язку потреб і роботи для них має спочатку свою рефлексію в собі, в нескінченній особистості взагалі, цьому (абстрактному) праві. Однак це ця сфера самого відносного, як формування, яка праву надає існування, бути загально визнаним, відомим і бажаним, і сприяє через це буття відомості і бажання тому, щоб мати дію й об'єктивну дійсність.

До формування, мислення як свідомості окремого у формі загальності належить те, що Я сприймається як загальна особа, в чому Всі ідентичні. Людина вважається людиною, бо вона людина, не тому що вона єврей, католик, протестант, німець, італієць тощо, ця свідомість, для якої діє ця думка, нескінченно важлива, їй тільки тоді чогось бракує, коли вона фіксується хоча б як космополітизм, для того щоб протистояти конкретному життю держави.

Додаток. З одного боку, через систему партикулярності існує те, що право стає ззовні необхідним як захист для особливості. Якщо ж воно виходить з поняття, то воно все ж тільки вступає в існування, бо це корисно для потреб. Для того щоб мати думки права, слід бути сформованим для мислення і більше не перебувати в просто чуттєвому: предметам слід прилаштувати форму загальності і у волі також спрямуватися на загальне. Лише після того як люди винайшли різні потреби, а їх отримання переплелось із задоволенням, стало можливим формувати закони.

## § 210

Об'єктивна дійсність права полягає почасти в тому, щоб слугувати свідомості, усвідомлюватись взагалі, почасти, щоб мати силу дійсності й діяти як вона, а через це свідомо ставати також загальнодіючим.

## а) Право як закон

## § 211

Що становить право *в собі*, встановлене в своєму об'єктивному існуванні, тобто визначене думкою для свідомості, і як те, що є правом і діє, *відоме, закон*; і право через це визначення — це *позитивне* право взагалі.

Встановлювати щось як *загальне*, тобто доводити його до свідомості як загальне, — це, як відомо, *мислити*; поки воно так повертає зміст до його найпростішої форми, воно дає йому останню *визначеність*. Право як таке лише через те, що воно стає законом, набуває не тільки *форму* загальності, але й свою істинну визначеність. Тому, поринаючи в сферу законотворчості, слід мати перед собою не просто той один момент, що через це щось висловлюється як чинне для всіх правило поведінки; а що цей внутрішній суттєвий момент постає перед цим іншим *пізнанням змісту* в його *певній загальності*. Навіть що стосується *права звички*, бо тільки тварини мають свій закон як інстинкт, однак тільки люди, маючи його як звичку, отримують момент бути *думкою* й стати *свідомими*. Їхня відмінність від законів полягає тільки в тому, що вони усвідомлюються в суб'єктивний і випадковий спосіб, тому для себе невизначеніші й загальність думки туманніша, крім того, меншим є пізнання права з цього чи того боку а власність випадкова взагалі. Те, що вони через свою форму, як *звички*, мусять мати перевагу, що перейшли в *життя* (втім, сьогодні найбільше говорять про *життя* й про *перехід у життя* тут, де найбільше знаються на наймертвішому матеріалі й наймертвіших думках), є оманю, бо чинні закони нації тільки через те, що вони написані й зібрані, ще не перестають бути звичками. Якщо права звички доходять до того, що стають зібраними і зіставленими, що скоро має відбуватися з народом, який заслуговує на певне формування, то тоді це зібрання стає *кодексом законів*, який звичайно, — оскільки це просте зібрання, — відзначається *нескладністю*, невизначеністю і неповністю. Від власне так званого кодексу законів він відрізнятиметься тим, що сприймає й висловлює, осмислюючи, *правові принципи* в їхній загальності, а отже, в їхній визначеності. *Англійське земське право* або загальне право міститься, як відомо, в *статутах* (формальних законах) і в так званому *неписаному законі*; цей неписаний закон, втім, так само добре написаний, і знання його можна і потрібно набувати тільки читанням (багатьох аркушів, які він заповнює). Однак яку жадливу плутанину в тамтешньому

здійсненні правосуддя, наче вона полягає в справі, зображують її знавці. Зокрема вони зауважують ту обставину, що, оскільки цей неписаний закон міститься в рішеннях судів і суддів, судді через це й далі залишаються *законодавцями*, які посилаються на авторитет своїх попередників, а ті не зробили в свій час нічого, крім висловлення неписаного закону, або й *не* посилаються, бо вони самі мають неписаний закон у собі, й звідси мають право судити про попередні рішення, чи відповідають вони йому, чи ні. Проти подібної плутанини, яка могла виникнути з вини авторитетів усіх різних відомих юрисконсультів у пізню епоху здійснення римського правосуддя, один з імператорів запровадив сповнений смислу довідковий засіб, який має назву *цитатний закон*, і заснував свого роду колегіальний заклад із *давно померлих* вчених-правознавців, з більшістю голосів і президентом (див. «Історію римського права» Гуго, § 354). Позбавити освічену націю чи юридичний стан у ній здатності створити кодекс законів, оскільки для нього може йтися не про те, щоб розробляти систему *нових* за своїм змістом законів, а про те, щоб пізнавати наявний зміст законів у його певній загальності, тобто *осмислюючи* сприймати його, було б, мабуть, найбільшою образою, якої можна завдати нації чи тому стану.

*Додаток.* Сонце й планети також мають свої закони, однак вони їх не знають: варвари керуються спонуканими, звичаями, почуттями, однак вони не усвідомлюють цього. Через те що право встановлено й усвідомлено, відпадає все випадкове сприйняття, думки, форма помсти, співчуття, користолюбства, і лише так право набуває своєї істинної визначеності й реабілітується. Тільки через порядність сприйняття воно стає здатним до загальності. Те, що при застосуванні законів існують колізії, де на своєму місці є розум судді, більш аніж необхідно, бо в іншому випадку саме виконання мало б щось занадто машиноподібне. Якщо дійти до того, щоб усувати колізію тим, що багато що віддавати на розсуд судді, то такий вихід набагато гірший, бо колізія також належить до думки, мислячої свідомості та її діалектики, однак просте рішення суддею було б сваволею. Згадують, звичайно, про право звичаю, що воно живе, однак ця життєвість, тобто ідентичність визначення з суб'єктом, ще не формує суті справи; право має усвідомлюватись у процесі обдумування, воно має бути системою в самому собі, і тільки як таке воно може бути чинним у освічених націй. Якщо в новітній час народам відмовлено в професії законодавства, то це не просто образа, але й нісенітниця, що за нескінченної кількості наявних законів навіть

стосовно окремих не припускається можливість звести їх у послідовну систему, тимчасом як саме систематизування, тобто піднесення до загального,— це нескінченна потреба часу. Достоту так само зібранням рішень, як ото їх можна побачити в *Corpus juris*, віддається перевага перед розробленим у найзагальнішому розумінні кодексом законів, бо в цих рішеннях усе ще витримується певна особливість і не забувається історія, від якої не хочеться відриватися. Наскільки погані такі зібрання, досить демонструє практика англійського права.

### § 212

У цій ідентичності *буття в собі* й *буття закону* має тільки те свою обов'язковість як *право*, що є *законом*. Оскільки буття закону — це бік існування, де також може поставати випадкове впертості й іншої особливості, то те, що виступає законом, за своїм змістом може відрізнитися від того, що становить право в собі.

Тому в позитивному праві те, що *законне*, стає джерелом пізнання того, що становить *право*, або власне, того, що *справедливе*; позитивна правова наука в цьому відношенні — це історична наука, яка своїм принципом має авторитет. Що ще може відбутися — це вже справа розуму й стосується зовнішнього порядку, складу, наслідку, подальшого застосування тощо. Якщо розум береться за природу самої справи, то теорії, наприклад кримінального права, показують, до чого він доходить своїми думками, виходячи з підстав. Поки позитивна наука, з одного боку, має не тільки право, але й необхідний обов'язок дедукувати зі своїх позитивних даних як історичні подальші події, так і застосування й розщеплення даних правових визначень в усіх подробицях і показувати їх наслідок, то, з другого боку, їй не варто принаймні абсолютно дивуватися, коли вона розглядає як неочікуване для свого заняття запитання, якщо при цьому його поставлять, чи *розумне* правове визначення при наявності всіх цих доказів.

### § 213

Право, вступаючи спочатку в існування в формі буття закону, вступає також за *змістом* як *застосування* в стосунках до *матеріалу* взаємин, які в громадянському суспільстві виокремлюються й заплутуються до нескінченності, й видів власності й угод, а далі моральних взаємин, які ґрунтуються на вдачі, любові й довірі, однак тільки їх, якщо вони містять бік абстрактного права (§ 159); моральний бік і моральні заповіді, як ті, що стосуються: волі з її власною суб'єктивністю і

особливістю, не можуть бути предметом позитивного законодавства. Подальший матеріал поставляють права й обов'язки, що впливають із самого здійснення правосуддя, з держави тощо.

*Додаток.* У вищих відносинах шлюбу, любові, релігії, держави тільки ті сторони можуть бути предметом законодавства, які за своєю природою здатні мати в собі формальності. Тим часом законодавства багатьох народів в цьому дуже різняться між собою. У китайців, наприклад, державним законом стало положення, що чоловік має дужче любити свою першу дружину, ніж інших жінок, яких він має. Якщо викриють, що він робить протилежне, то його карають биттям. Достоту так само в старих законодавствах міститься багато приписів про вірність і чесність, невідповідних природі закону, бо вони цілком належать до внутрішнього світу. Тільки в присязі, де речі покладаються на сумління, мають враховуватись як суттєве чесність і вірність.

#### § 214

Однак крім застосування до *особливого* буття закону права включає в себе *можливість застосування до окремого випадку*. Цим воно вступає в сферу *кількісного*, яке не визначене поняттям (кількісного для себе чи то як визначення вартості при обміні одного якісного на інше якісне). Понятійне визначення дає тільки загальні межі, всередині яких іще спостерігаються певні коливання. Їх, однак, доводиться зупиняти для забезпечення чинності, через що в тих межах може мати місце випадкове й свавільне рішення.

У цьому *загостренні* загального, не тільки до особливого, але й до виокремлення, тобто до *безпосереднього застосування*, матиме вагу те, де перебуває суто *позитивне* законів. Неможливо *розумно* визначити, чи то через застосування визначеності, яка постає з поняття, вирішити, чи буде справедливим за злочин тілесне покарання в сорок ударів, чи сорок мінус один, а ще грошовий штраф у розмірі п'яти талерів чи чотирьох талерів 23 тощо, або ув'язнення терміном на один рік чи на 364 дні тощо, чи один рік і один, два або три дні. І все ж «уже *один* удар забагато, *один* талер чи *один* гріш, *один* тиждень, *один* день в'язниці забагато чи замало» — це несправедливість. Сам розум визнає, що випадковість, протиріччя й уявність мають свої, *однак обмежені*, сферу й право, і не турбуються приводити такого роду протиріччя в узгодження й до справедливості; тут наявний тільки інтерес *здійснення*, той інтерес, що взагалі визначається й вирішується в якій завгодно спосіб (у межах). Це вирішен-

на належить до формальної вірогідності самого себе, до абстрактної суб'єктивності, яка цілком може триматися тільки того, що вона — *всередині тих меж*, тільки припиняє чи визначає, щоб бути визначеним, чи також таких підстав визначення, як *кругле* число, або може містити, скажімо, число сорок мінус один.

Те, що закон встановлює хоча б не цю останню визначеність, якої вимагає дійсність, а тільки покладає її вирішення на суддю й обмежує його тільки мінімумом і максимумом, нічого не міняє в справі, бо кожний цей мінімум і максимум сам таке кругле число, й не усуває того, що суддею потім приймається таке кінцеве чисто позитивне рішення, а тільки дозволяє йому це, як необхідно.

*Додаток.* Це, по суті, один бік законів і здійснення правосуддя, який містить випадковість і полягає в тому, що закон — це загальне визначення, яке має застосовуватись до окремого випадку. Якщо хочеться виступити проти цієї випадковості, то висловлювалась би абстракція. Кількісне покарання не може бути адекватним, наприклад визначенню поняття, а що справа все ж якось вирішується, то з цього боку завжди наявна сваволя. Однак сама ця випадковість необхідна, і якщо звідси аргументовано виступати хоча б проти кодексу законів взагалі, що він не довершений, то поза увагою залишається саме цей бік, за яким довершеність недосяжна, і тому її слід брати, яка вона вже є.

## б) Існування закону

### § 215

Зобов'язання стосовно закону включає з боку права самосвідомості необхідність того, аби закони стали *загальновідомими*.

Так високо вивішувати закони, як це робив *Діонісій Тиран*, що їх не міг прочитати жодний громадянин, або поховати їх у великому апараті вчених книг, зібрань, рішень розбіжних вироків і думок, звичок тощо і до того ж іноземною мовою, коли знання чинного права доступне тільки тим, хто по-вченому береться до цього, — це одна й та сама несправедливість. Регенти, які дали своїм народам, хай навіть тільки неофіційне зібрання, як *Юстиніан*, однак тим більше *земське право*, як упорядкований і визначений кодекс законів, стали не тільки найбільшими їхніми благодійниками, але народи з вдячністю хвалили їх за це, а вони цим вчинили великий *акт справедливості*.

*Додаток.* Стан юристів, який має особливі знання законів, вважає це своєю монополією, а інший за професією має мовчати. Так,

фізики ображались на Гете за вчення про кольори, бо він не належав до них і був до того ж поетом. Однак наскільки мало комусь треба бути шевцем, щоб знати, чи пасує йому взуття, настільки ж мало йому треба бути фахівцем, щоб мати знання про речі, які представляють загальний інтерес. Право стосується свободи, це найповажніше й найсвятіше в людині, що вона сама, оскільки це має бути зобов'язуючим для неї, мусить знати.

### § 216

Для офіційного кодексу законів необхідно, з одного боку, вимагати *простих* загальних визначень, з другого, природа *скінченного матеріалу* веде до нескінченного подальшого визначення. Обсяг законів має, з одного боку, бути *готовим* завершеним цілим, з другого — далі існує потреба нових законодавчих визначень. Однак оскільки ця антиномія впадає в *спеціалізацію* загальних принципів, які й далі чітко існують, то право залишається нескороченим до готового кодексу законів, а до того, що ці загальні прості принципи для себе, на відміну від їхньої спеціалізації, зрозумілі й розроблені.

Основним джерелом втягнення законодавства, хоча і в первісній інституції, які містять несправедливість, а отже, просто історичні, буває з часом розум, протискається в собі й для себе справедливе, як це вище зауважувалось щодо римських інституцій, старого феодального права тощо. Однак важливо зрозуміти, що природа самого скінченного матеріалу приносить із собою те, що на ньому застосування розумних у собі й для себе і в собі загальних визначень щодо прогресу веде в нескінченність. Вимагати він кодексу довершених законів, аби він був абсолютно готовим, не придатним до подальшого визначення, — а ця вимога переважно *німецька* хвороба, — і на цій підставі, оскільки він не може бути таким закінченим, не допустити його до чогось так званого недовершеного, тобто — до дійсності, і перше й друге ґрунтується на недооцінці скінчених предметів природи, таких як приватне право, що в них так звана довершеність формується *багаторічністю зближення*, і на недооцінці відмінності загального розуму й загального розуміння та його *застосування* до матеріалу скінченності й окремоті, який іде в нескінченне. *Le plus grand ennemi du Bien c'est le Mieux\** — це вираз істинного здорового людського глузду проти самовпевнено балакливого й рефлексуючого.

*Додаток.* Повнотою називається завершене зібрання всього ок-

\* Найбільшим ворогом хорошого є краще (фр.).

ремого, що належить до однієї сфери, і в цьому розумінні жодна наука чи то знання не можуть бути повними. Якщо тільки кажуть, що філософія або будь-яка наука неповна, то це близьке до погляду, що треба ще почекати, доки вона доповниться, оскільки кращого ще може бракувати. Однак у такий спосіб ніщо не рухатиметься вперед, ні уявно завершена геометрія, в якій усе ж виступають нові визначення, ні філософія, яка звичайно має справу з загальною ідеєю, однак усе-таки може постійно спеціалізуватись далі. Втім, загальним законом завжди були десять заповідей: тому, оскільки кодекс законів не може бути повним, не висувати закон «не вбивай» відразу ж здасться абсурдним. Кожний кодекс законів міг би бути ще кращим, це може стверджувати пуста рефлексія, бо найвеличніше, найвище, найкраще може мислитись іще величнішим, вищим, кращим. Адже велике старе дерево розгалужується на гілля чимдалі більше, не стаючи через це новим деревом; все ж було б нерозсудливо не хотіти посадити дерево через нове гілля, яке має з'явитися.

### § 217

Як у громадянському суспільстві право *в собі* стає законом, так і попередньо *безпосереднє* й *абстрактне* існування мого окремого права переходить у значення буття визнання як існування в існуючій загальній волі й знанні. Тим-то набуття власності й відповідні дії мусять здійснюватись і обладнуватись *формою*, яка дає їм те існування. Власність ґрунтується тепер на *договорі* й на *формальностях*, які роблять його здатним і чинним.

Первісні, тобто безпосередні види набуття й заголовки (§ 54 ff.), в громадянському суспільстві, власне, відповідають і виступають тільки окремі випадковості, або обмежені моменти. Це почасти відчуття, яке зупинилося в суб'єктивному, почасти рефлексія, яка тримається абстрактного своїх сутностей і відкидає формальності, яких, зі свого боку, знову може дотримуватись проти справи мертвий розум і нескінченно розмножувати їх. Втім, це лежить у процесі формування, коли з чуттєвої й безпосередньої форми змісту тривалою й напруженою роботою треба сягнути форми його думки, а через це відповідного йому простого виразу, тож у стані формування права, яке тільки починається, діюгь урочистості й формальності великої всебічності і більше як просто сама справа, або як знак; бо звідки тоді в римському праві було збережено велику кількість визначень і особливо виразів з урочистостей, замість заміни визначеннями думок і їх адекватним вираженням.

*Додаток.* Закон — це право, встановлене як те, що воно було в собі. Я чимось володію, маю власність, яку я отримав як безгосподарну: вона має тепер ще визнаватися й установлюватися як моя. Тому в суспільстві стосовно власності виступають *формальності*: встановлюють прикордопні знаки, для позначення визнання інших: пишуть заставні книги, реєстри власності. Більша частина майна в громадянському суспільстві ґрунтується на договорі, чії формальності чіткі й визначені. Проти таких формальностей можна відчувати відразу і вважати, що вони придумані тільки для того, аби принести властям гроші; їх можна розглядати навіть як щось образливе і як знак недовіри, коли більше не діє правило: одна людина — одне слово: однак суттєве форми те, що оте право в собі як таке і встановлено. Моя воля розумна, вона чинна, і ця чинність має бути визнаною іншими. Тут має відпасти моя суб'єктивність і суб'єктивність інших, а воля має досягти безпечності, постійності й об'єктивності, що вона може отримати тільки через форму.

### § 218

Оскільки власність і особистість у громадянському суспільстві мають правове визнання й чинність, то *злочин* більше не порушення тільки *суб'єктивно нескінченного*, але й *загальної* справи, яка має в собі постійне й сильне існування. З цим виникає точка зору *небезпечності* дії для суспільства, через що, з одного боку, величина злочину збільшується, однак, з другого боку, сила суспільства, яка стала певною самої себе, принижує зовнішню *важливість* порушення й тому привносить більшу м'якість у покарання.

Те, що в *одному* постраждали через порушення члени суспільства, *всі* інші, змінює природу злочину не за його поняттям, а з боку зовнішнього існування, порушення, яке тепер стосується уявлення й свідомості всього громадянського суспільства, а не тільки існування безпосередньо постраждалого. В героїчний час (див. трагедії древніх) громадяни не вважали себе постраждалими через злочини, які чинили одна проти одної ланки королівських дворів. Оскільки злочин, у *собі* нескінченне порушення, має вимірюватися як *існування* за якісними й кількісними відмінностями (§ 96), яке тільки, по суті, визначено як *уявлення й усвідомлення чинності законів*, то *небезпечність для громадянського суспільства* — це визначення його величини, або також *одне* з його якісних визначень. Однак тепер ця якість або величина змінна залежно від *стану* громадянського суспільства, і в ньому лежить виправдання, щоб крадіжку кількох су

або буряка карати смертю, як і крадіжку в сто і набагато дорожчих цінностей карати м'якою карою. Точка зору небезпечності для громадянського суспільства, перебільшуючи, як здається, злочин, домінує скоріше така, що зменшує покару за нього. Тому кодекс покарань належить переважно до свого часу й стану громадянського суспільства в ньому.

*Додаток.* Та обставина, що вчинений у суспільстві злочин здається більшим, а карається м'якше, видається суперечливою. Однак якби, з одного боку, для суспільства було можливим залишити злочин без покарання, тому що він скоро буде встановлений як право, то все ж таки, оскільки суспільство певне самого себе, злочин завжди тільки якась окремість проти нього, щось непостійне й ізольоване. Через стійкість самого суспільства злочин отримує положення чогось просто суб'єктивного, яке здається таким, що взялось не стільки з розсудливої волі, як із природного мотиву. Через цей погляд злочин дістає м'якший осуд, покарання через це також стає м'якшим. Якщо суспільство в собі ще не стійке, то тоді через покарання мають даватися уроки, бо саме покарання стає уроком на противагу урокові злочину. Однак у суспільстві, яке в собі стійке, реальне буття злочину настільки слабке, що ним слід вимірювати й усунення цього реального буття. Отже, жорсткі покарання в собі й для себе не бувають чимось несправедливим, а пов'язані зі станом часу: кримінальний кодекс не може діяти для всіх часів, а злочини — це уявні існування, які можуть спричинитися до більших або менших відхилень.

### с) Суд

#### § 219

Право, яке увійшло в існування в формі закону, існує для себе, протистоїть *особливій волі й думці* права і має зробити себе чинним як *загальне*. Це *пізнання й здійснення* права в особливому випадку, без суб'єктивного сприйняття *особливого* інтересу, покладається на суспільну силу, *суд*.

Історичне виникнення судді й судів може мати форму патріархальних відносин, або насильства, або добровільного вибору; для поняття справи це не має значення. Розглядати запровадження судочинства з боку князів і урядів як просту справу *довільної ласкавості й милості*, як це робить пан *фон Галлер* (у своїй «Реставрації науки про державу»), належить до необдуманості, яка ігнорує те, що при

законі й державі йдеться про те, що їхні інституції взагалі необхідні як розумні в собі й для себе, а форма, як вони виникли й були запроваджені, — це не те, про що йдеться при розгляді їхньої розумної основи. Інша крайність щодо цього погляду — зважати на жорстокість, здійснення правосуддя, як у часи кулачного права, неприйняттого насильства, гноблення свободи й деспотизму. Здійснення правосуддя слід розглядати настільки ж обов'язком, як і правом суспільної влади, яке так само мало ґрунтується на бажанні чи небажанні індивідів покладати на владу таке повноваження.

### § 220

Право проти злочину в формі *помсти* (§ 102) — це тільки право *в собі*, не у формі справедливого, тобто не справедливе в своєму існуванні. Замість постраждалої сторони виступає постраждале *загальне*, яке в суді має власну дійсність, і бере на себе переслідування й покарання злочину, які через це перестають бути тільки *суб'єктивною* й випадковою відплатою через помсту й перетворюються на справжнє примирення права з собою, в *покарання*, з об'єктивної точки зору — як примирення *закону*, який через усунення злочину відновлює сам себе і цим *реалізується як чинний*, а з суб'єктивної точки зору злочинця — як *ним усвідомленого* і для нього і для *його захисту чинного закону*, у виконанні якого стосовно себе він сам знаходить задоволення справедливості, *його дію*.

### § 221

Член громадянського суспільства має *право* — *виступати в суді*, а також *обов'язок* — *відповідати в суді* й отримувати своє спірне право тільки через суд.

*Додаток.* Оскільки кожний індивід має право виступати в суді, то він також має знати закони, бо інакше йому це право нічим не допоможе. Однак індивід має також обов'язок відповідати в суді. При феодалізмі можновладець часто не відповідав, кидав виклик судові, вважав несправедливістю суду викликати можновладця. Однак це ситуації, які суперечать тому, чим має бути суд. У нові часи князь із приватних питань має визнавати верховенство судів над собою, і в вільних державах він, звичайно, може програвати процеси.

### § 222

В судах право дістає визначення, воно має бути *довідним*. *Судочинство* ставить сторони в положення, коли вони мають наводити свої до-

кази й правові підстави, а суддя має ознайомитись із справою. Ці *кроки й складають право*, тому їх хід має бути визначеним законом і вони формують суттєву частину теоретичної правової науки.

*Додаток.* Людину може обурювати, коли вона знає, що має право, в якому їй відмовляють як у невідданому, однак право, яке я маю, має водночас бути запровадженим: я повинен мати змогу його представляти, доводити, і тільки через те, що суще в собі також запроваджується, воно може бути чинним у суспільстві.

### § 223

Через розщеплення цих дій у чимраз окреміші дії й їхні права, яке не знає меж, судочинство, *в собі* вже засіб і підходить до своєї мети як щось зовнішнє. Поки сторони мають право проходити через такий значний формалізм, як *їхнє* право, то, оскільки його так само можна зробити лихом, і ба навіть інструментом несправедливості, їм заради суду, щоб сторони й саме право як суттєву річ, про яку йдеться, взяти під захист від судочинства і його зловживання, слід поставити в обов'язок звернутися до простого суду (арбітражу, мирового суду) і зробити спроби помиритися, перш ніж вони підуть до того суду.

*Справедливість* містить припинення формального права з моральних або інших міркувань і стосується спочатку *змісту* правового спору. *Судова палата справедливості* матиме, однак, те значення, що вона прийматиме рішення по окремому випадку, не дотримуючись формальностей судочинства і, зокрема, об'єктивних доказів, як їх можна сформулювати у законі, а також прийматиме рішення в інтересах окремого випадку як *такого*, а не в інтересах загальної диспозиції закону, якої слід досягти.

### § 224

Як ото офіційне оголошення законів підпадає під права суб'єктивної свідомості (§ 215), так і можливість знати *здійснення* закону в особливому випадку, власне перебіг зовнішніх дій, правових підстав тощо, поки цей перебіг у собі залишається загальнодіючою історією, а сам випадок за своїм особливим змістом стосується, щоправда, тільки інтересів сторін, загальний зміст, однак,— права в цьому й його вирішення — інтересів усіх,— це *публічність здійснення правосуддя*.

Роздуми членів суду про вирок, що вони його мають прийняти, між собою — це висловлювання ще *особливих* думок і поглядів, отже за своєю природою — не публічні.

*Додаток.* Публічність здійснення правосуддя вважає саме лю-

дність за правильне й справедливе. Вагомою підставою проти цього завжди був аристократизм суддів, які не хочуть показуватись кожному і розглядають себе як захисток права, куди непосвячені не повинні мати доступу. Однак до права належить, зокрема, й довіра, яку громадяни мають до нього, і це той бік, який вимагає публічності судочинства. Право публічності ґрунтується на тому, що мету суду становить право, місце якого як загальності так само перед цією загальністю; однак потім також на тому, що громадяни переконуються в тому, що вироки дійсно виносяться.

### § 225

У справі судочинства як застосування закону до *окремого випадку* розрізняється *два боки, по-перше* — пізнання властивості випадку за його *безпосередньою окремістю*, чи то наявний договір тощо, або здійснена порушуюча дія і хто її вчинив, а в *кримінальному праві* рефлексія як визначення дії за її *суттєвим*, злочинним характером, по-друге — підведення випадку під закон відновлення права, під чим у кримінальній справі мається на увазі покарання. Вирішення про ці обидва різні боки — це різні функції.

У римському судоустрої розрізнення цих функцій проявлялось у тому, що претор висловлював своє рішення, у *випадку* такого чи іншого стану справи, і що для розслідування цього стану замовляв особливого суддю (*Judex*). Характеристика дії за її певною злочинною якістю (наприклад, навмисне вбивство чи вбивство) в англійському судочинстві покладається на погляд або сваволлю позивача, і суд не може зробити іншого визначення, якщо він знаходить її правильною.

### § 226

Переважно керівництво всім процесом розслідування, потім правовими діями сторін, як ото вони самі стають правом (§ 222), потім також другим боком вироку (див. попередній параграф) — це власна справа судді-юриста, для якого як органу закону випадок має бути підготовленим для можливості підсумування, тобто піднесеним з його видимої емпіричної властивості до визнаного факту й до загальної кваліфікації.

### § 227

Перший бік, *пізнання* випадку в його *безпосередній* окремісті і його кваліфікація не містить у собі судочинства. Це пізнання доступне кожній освіченій людині. Оскільки для кваліфікації дії суттєвим стає

суб'єктивний момент погляду й наміру діючого, а доказ і так стосується не предмета розуму чи то абстрактного предмета розуміння, а тільки окремостей, обставин і предметів чуттєвого сприйняття й суб'єктивної певності, а тому не містить у собі абсолютно об'єктивного визначення, то останнє у вирішенні — це *суб'єктивне переконання* й сумління (*animi sententia*), якщо брати до уваги доказ, що ґрунтується на свідченнях і запевненнях інших; *присяга* стає хоч і суб'єктивним, однак останнім підтвердженням.

Основна справа стосовно предмета, який розглядається,— це тримати в полі зору природу *доведення*, про яке йдеться, й відрізнити його від пізнання й доведення іншого виду. Засвідчення визначення розуму, яким виступає поняття самого права, тобто пізнання його необхідності, потребує іншого методу, ніж засвідчення геометричної теореми. Далі, щодо останнього фігура визначена розумом і вже зроблена абстрактною, згідно з законом; однак щодо емпіричного змісту,— це сам *факт*,— матеріал пізнання — це данс чуттєве сприйняття й чуттєва суб'єктивна певність і висловлювання й запевнення такої, на якій здійснюється висновок і комбінування з таких висловлювань, свідоцтв, обставин тощо. Об'єктивна істина, яка виходить із такого матеріалу й відповідного йому методу, в спробі об'єктивно визначити його для себе веде до *половинчастих доказів* і в подальшому справжньому наслідку, який водночас містить у собі формальну непослідовність, до *надзвичайних покарань*, має зовсім інший смисл, ніж істина визначення розуму або стану, що його матеріал розум уже визначив собі абстрактно. Щоб тепер пізнавати емпіричну істину події, у власне юридичному визначенні суду, що в ньому лежить власна якість для цього і, значить, виключне право *в собі* й необхідність, показ цього формує головну точку зору в питанні, наскільки слід офіційним судам приписувати вирок над фактом як над правовим питанням.

*Додаток.* Немає підстави вважати, що один суддя-юрист має встановлювати склад злочину, бо це справа кожного загального формування, а не тільки юридичного: оцінка складу злочину виходить з емпіричних обставин, із свідчень про дію й подібних сприйняття, однак потім знову з фактів, з яких можна робити висновки про дію, і вони робитимуть її ймовірною чи неймовірною. Тут має досягатися *певність*, не істина в вищому розумінні, яка становить щось цілком вічне: тут ця певність — це суб'єктивне переконання, сумління, і питання в тім, якої форми має набути в суді ця певність. Вимога зізнання з боку злочинця, яка звичайно зустрічається в німецькому праві,

містить ту правду, що цим задовольняється право суб'єктивної самосвідомості: бо те, що говорять судді, не повинне відрізнятись в свідомості, і тільки якщо злочинець зізнався, то у вирокі проти нього більше немає нічого чужого. Щоправда, тут постає тепер та складність, що злочинець може збрехати, а через це порушуються інтереси справедливості. Якщо тепер має знову діяти суб'єктивне переконання судді, то знову відбувається посилення жорсткості, коли з людиною більше не поводяться, як з вільною. Поєднання тепер полягає в тому, що вимагається, аби висловлення вини чи невинності йшло з душі злочинця, діє *суд присяжних*.

### § 228

Право самосвідомості сторони в рішенні суду, згідно з тим боком, що воно стає *підведенням* кваліфікованого випадку під закон, зберігається стосовно закону через те, що закон відомий, як через це й закон самої сторони, і з урахуванням *підведення*, що судочинство публічне. Однак з урахуванням рішення про *особливий*, суб'єктивний і зовнішній зміст справи, пізнання якого припадає на перші наведені в § 225 боки, те право знаходить своє вдоволення в *довірі* до суб'єктивності тих, хто вирішує. Ця довіра ґрунтується переважно на рівності сторін з ними за своєю особливістю, станом тощо.

Право самосвідомості, момент *суб'єктивної свободи*, може розглядатись як суттєва точка зору в питанні про необхідність публічного здійснення правосуддя і так званих *судів присяжних*. До неї може зводитись суттєве, що може висуватися для цих інституцій у формі *корисності*. З інших точок зору й підстав про ці чи інші переваги й недоліки можна так чи інакше сперечатися, вони, як і всі підстави розумних суджень, вторинні й не вирішальні або беруться з інших, можливо, вищих сфер. Те, що правосуддя в собі *могло б* добре здійснюватись чисто юридичними судами, можливо, краще, ніж іншими інституціями, про цю можливість не йдеться, оскільки, якщо ця можливість також підноситься до ймовірності, навіть — до необхідності, з другого боку, *право самосвідомості* завжди проявляє себе тим, що при цьому неодмінно має свої претензії й не знаходить їх вдоволеними. Якщо знання права через властивість того, що формує закони в їхньому обов'язі, далі перебігу судових розглядів, а можливість переслідувати право — це *власність* стану, який робиться виключним, також термінологією, яка для тієї сторони, про чії права йдеться, звучить іноземною мовою, то члени громадянського суспільства, які для самостійного буття залежні від

своїї діяльності, свого власного знання й хотіння, поставлені проти не тільки найособистішого і найвласнішого, але також суттєвого й розумного в цьому, *права*, витримані *чужими* й під *опікою*, навіть у певному виді кріпацтва проти такого стану. Якщо вони навіть мають право бути присутніми в суді фізично, ногами (*in judicio stare*), то цього замало, якщо вони не можуть бути там *духовно*, зі своїм власним *знанням*, а право, якого вони набувають, залишається для них зовнішньою *долею*.

### § 229

У здійсненні правосуддя громадянське суспільство, особливо в якому ідею втрачено, і вона розпалася в розподілі внутрішнього й зовнішнього, веде назад до його *понять*, єдності в собі суцього загального з суб'єктивною особливістю, однак те в окремому випадку, а ту в значенні *абстрактного права*. Здійснення цієї єдності в розширенні на весь обсяг особливості, спочатку як відносного об'єднання, формує визначення *поліції*, а в обмеженій, однак конкретній сукупності — *корпорацію*.

*Додаток.* У громадянському суспільстві загальність виступає тільки необхідністю: відносно потреб лише право як таке постійне. Однак це право, просто обмежене коло, належить тільки до захисту того, що я маю: для права як такого благополуччя вже щось зовнішнє. Однак це благополуччя в системі потреб — це суттєве визначення. Отже, загальнє, яке спочатку виступає тільки правом, має розширитись на всю царину особливості. Справедливість — це щось велике в громадянському суспільстві: хороші закони дають державі квітнути, а вільна власність стає основною умовою її блиску; однак поки я геть заплутаний в особливість, то маю право вимагати, щоб у цьому взаємозв'язку сприяння надавалось моєму особливому благополуччю, враховувалась моя особливість, а це відбувається через поліцію й корпорацію.

## С. Поліція і корпорація

### § 230

У системі потреб осмислене буття й благополуччя кожного окремого виступає як *можливість*, що її дійсність зумовлена його сваволею й природною особливістю, як і об'єктивною системою потреб; здійсненням правосуддя викорінюється *порушення* прав власності й особистості. Однак *дійсне в особливості* право отримує також те, що

*випадковості* проти однієї і проти іншої мети усуваються, а *непорушена безпека* особи й власності сприяє тому,— якщо це безпека осмисленого буття й благополуччя окремого,— що *особливе благополуччя* оброблене й здійснене як право.

а) Поліція

§ 231

Гарантуюча сила загального спочатку залишається, оскільки для тієї чи тієї мети ще править за принцип особлива воля, обмежена почасти колом *випадковостей*, почасти — *зовнішнім порядком*.

§ 232

Крім злочинів, яким загальна сила має запобігати або виносити їх на судовий розгляд, випадковості як сваволі зла, дозволена сваволя для себе правових дій і приватного використання власності має також зовнішні зв'язки з іншими окремими, а також з іншими публічними заходами спільної мети. Через цей загальний бік приватні дії стають випадковістю, яка виходить з моєї сили і може шкодити або шкодить іншим.

§ 233

Щоправда, це *тільки можливість* шкоди, однак те, що справі нічого не шкодить,— це також випадковість, не більше; це той бік *несправедливості*, який полягає в таких діях, а отже, остання підстава поліцейської караючої справедливості.

§ 234

Відношення зовнішнього існування впадають у нескінченність розуміння; тому *в собі* не існує меж того, що шкідливе, а що не шкідливе, а з огляду на злочин — що викликає підозру, а що не викликає, що слід заборонити або що передбачити, а що не слід зачіпати з заборонами, плануваннями й підозрами, запитамі й звітами. Це — звичаї, дух решти настрою, відповідний кожного разу стан, небезпека моменту тощо, те, що дає точніші визначення.

*Додаток.* Тут не варто давати точні визначення і встановлювати абсолютні межі. Все тут особисте, суб'єктивна думка й дух настрою, небезпека часу мають повідомити точніші обставини. У воєнний час, наприклад, дещо звичайно нешкідливе слід розглядати як шкідливе. Через ці боки випадковості й свавільної особистості поліція

отримує щось *ненависне*. За дуже освіченої рефлексії вона може взяти напрям, залучити все можливе до своєї сфери: бо в усьому можна знайти зв'язок, через який щось могло б стати шкідливим. В цьому поліція може братися до справи дуже педантично і бентежити звичайне життя індивідів. Однак для точного визначення непорядку об'єктивну розмежувальну лінію провести неможливо.

### § 235

У невизначеному розмноженні і зустрічванні щоденних потреб, з огляду на *придбання й обмін засобів* їхнього вдоволення, на безперешкодну можливість якого покладається кожний, а також з урахуванням розслідувань і дій, які в цьому відношенні мають скорочуватись, як тільки можна, постають боки, які представляють спільний інтерес і водночас для *всіх* можуть бути справою *одного*,— і засоби й заходи для спільного вжитку. Ці *загальні справи й загальнокорисні заходи* вимагають контролю й турботи державної влади.

### § 236

Різні інтереси виробників і споживачів можуть вступати між собою в колізію, і якщо навіть і виникають у *цілому* правильні відносини самостійно, то збалансування потребує також регулювання, яке діє для обох і здійснюється свідомо. Право такого регулювання для окремого (наприклад, таксація товарів спільних життєвих потреб) полягає в тім, що публічне виставлення товарів цілком загального, повсякденного вжитку, які пропонуються не тільки індивідові як такому, а йому як загальному, публіці, чие право не бути обманутою, а також дослідження товарів, можуть представлятися й забезпечуватися як спільна справа державною владою. Однак переважно залежність великих галузей промисловості від зовнішніх обставин і віддалених комбінацій, які не можуть бути не поміченими у своєму взаємозв'язку індивідами, які залежать і прив'язані до тих сфер, робить необхідною загальну турботу й керівництво.

Проти свободи ремесла й торгівлі в громадянському суспільстві існує інша крайність, забезпечення, а також визначення роботи всіх через державну організацію, як хоча б древня робота над пірамідами, й інших велетенських єгипетських і азійських підприємств, які породжувались для суспільних цілей без поєднання роботи окремого через його особливу сваволю і його особливий інтерес. Цей інтерес закликав ту свободу проти вищого регулювання, однак, чим більше він сліпо заглиблювався в егоїстичну мету, тим більше потре-

бував такого, щоб повернутися до загального й щоб скоротити й пом'якшити небезпечні конвульсії й тривалість проміжку, в якому на шляху позбавленої свідомості необхідності мають врегульовуватись колізії.

*Додаток.* Поліцейський контроль і турбота мають на меті забезпечити індивіда загальною можливістю, яка існує для досягнення індивідуальних цілей. Вона має турбуватися про освітлення вулиць, будівництво мостів, таксацію щоденних потреб, а також про здоров'я. Тут домінують лише два погляди. Один стверджує, що поліції слід здійснювати нагляд за всім, інший, що поліції нема чого тут визначати, оскільки кожний орієнтується за потребами іншого. Окремий мусить, звичайно, мати право в той чи інший спосіб заробляти собі на хліб, однак, з другого боку, і публіка має право вимагати, щоб у належний спосіб забезпечувалось необхідне. Обидва боки мають бути задоволеними, і свобода ремесла не повинна бути такою, що загальне швидше опиняється в небезпеці.

### § 237

Якщо тільки для індивідів існує можливість участі в загальному майні й забезпечується державною владою, то вона залишається, — і без того, що це забезпечення має залишатися неповним, — з суб'єктивного боку ще підданою випадковостям — і тим більше, чим більше вона має передумовою умови вміння, здоров'я, капіталу тощо.

### § 238

Спочатку сім'я становить суттєве ціле, до якого належить турбота про цей особливий бік індивіда як з огляду на засоби й уміння, щоб можна було отримувати щось із загального майна, так і з огляду на осмислене буття й забезпечення на випадок посталої нездатності. Однак громадянське суспільство вириває індивіда з цієї зв'язки, робить чужими одна одній його ланки й визнає їх як самостійні особи; далі воно замість зовнішньої неорганічної природи й батьківського ґрунту, на якому окремих мав своє осмислене буття, підставляє свій і піддає існування самої сім'ї, залежності від неї, випадковості. Так індивід став *сином громадянського суспільства*, яке має до нього претензії, як і він права на нього.

*Додаток.* Втім, сім'я має турбуватися про хліб для окремих, однак у громадянському суспільстві вона підпорядкована й закладає тільки підґрунтя: вона більше не має такої всеохопної дійсності. Громадянське суспільство — це скоріше велетенська сила, яка рве лю-

дину до себе, вимагає від неї, щоб вона для неї працювала й щоб вона була всім через неї й чинила все через неї. Тож якщо людина має бути ланкою громадянського суспільства, то вона також має права й претензії до нього, як вона має їх у сім'ї. Громадянське суспільство має захищати свого члена, боронити його права, а окрема людина також зобов'язана мати права перед громадянським суспільством.

### § 239

У цьому характері загальної сім'ї воно має обов'язок і право проти сваволі й випадковості батьків, на виховання, оскільки воно стосується здатності бути членом суспільства, переважно якщо воно має здійснюватися не самими батьками, а іншими, мати контроль і вплив, і такою ж мірою, оскільки для цього можуть здійснюватися спільні заходи, вживати їх.

*Додаток.* Тут дуже складно провести межу між правами батьків і громадянського суспільства. Батьки звичайно вважають, що стосовно виховання повинні мати повну свободу і можливість робити все, що тільки хочуть. За всієї публічності виховання основна опозиція, як правило, йде від батьків, вони ті, хто кричить і говорить про вчителів і заклади, бо їхня добра воля виступає проти них. Попри це суспільство має право діяти при цьому за своїми перевіреними поглядами, змушувати батьків відсилати дітей до школи, робити їм щеплення проти віспи тощо. Суперечки, які виникають у Франції між вимогою вільного навчання, тобто доброю волею батьків, і контролем державою, наляжуть до цього.

### § 240

В однаковий спосіб воно має обов'язок і право над тими, хто через марнотратство знищує безпеку свою і своїх сімей, брати опіку і на їхньому місці здійснювати мету суспільства і їхню власну.

*Додаток.* В Афінах існував закон, що кожний громадянин має звітуватися про те, з чого він живе: зараз існує погляд, що це нікого аніскілечки не стосується. Втім, кожний індивід, з одного боку, існує для себе, з другого, однак, він також член у системі громадянського суспільства, а оскільки кожна людина має від нього право вимагати осмисленого буття, то воно має також захищати її від самого себе. Це не тільки загибель від голоду, про що тут має йтися, але подальша точка зору та, що не повинна виникати голода. А що громадянське суспільство повинне прогодовувати індивідів, то воно так само має право примушувати їх турбуватися про своє осмислене буття.

## § 241

Однак достоту так само як сваволя, випадкові фізичні обставини й обставини, які лежать у зовнішніх відносинах (§ 200), можуть призвести індивідів до *бідності*, стану, який залишає їм потреби громадянського суспільства і який, поки воно водночас позбавляє їх природних засобів здобування (§ 217) й усуває подальший зв'язок сім'ї як роду (§ 118), більше чи менше позбавляє їх всіх переваг суспільства, здатності здобувати вміння й освіти взагалі, також здійснення правосуддя, охорони здоров'я, часто навіть розради релігії тощо. Загальна сила забирає місце сім'ї в *бідних*, так само з огляду на їхній безпосередній недолік, як усвідомлення ухилення від роботи, злості, подальших обтяжень, які постають з такої ситуації й відчуття своєї неправоти.

## § 242

Суб'єктивне бідності й взагалі нужди будь-якого виду, якій вже в своєму природному колі піддається кожний індивід, вимагає так само *суб'єктивної* допомоги також з огляду на *особливі* обставини, як от *вдачі й любові*. Тут те місце, де під час всього загального заходу *моральність* знаходить чимало роботи. Однак оскільки ця допомога для себе й у своїх діях залежить від випадковості, то прагнення суспільства заходить у те, щоб у нужді й її усуненні віднаходити й залагоджувати загальне й робити ту допомогу зайвою.

Випадкове милостині, пожертв, як горіння лампад біля зображень святих тощо, доповнюється публічними закладами для бідних, лікарнями, вуличним освітленням тощо. Милосердю залишається ще багато чого зробити, й помилковий той погляд, якщо воно за *особливістю* вдачі й *випадковістю* її осмислення й знання хоче залишити тільки усунення нужди, і відчуває себе враженим і ображеним *зобов'язуючими* загальними розпорядженнями й заповідями. Навпаки, на суспільний стан слід зважати як на тим довершений, чим менше індивідові для себе, на його власну думку, порівняно з тим, що влаштовано в загальний спосіб, залишилося зробити.

## § 243

Якщо громадянське суспільство перебуває в безперешкодній дієвості, то воно всередині самого себе перебуває в стані *прогресуючого населення й промисловості*. Через *узагальнення* взаємозв'язку людей через їхні потреби і способів готувати й діставати засоби для них примножується *накопичення багатств*, бо з цієї подвійної загальності от-

римується найбільший прибуток, з одного боку, як і з другого, *роз'єднання й обмеження* особливої роботи і з цим *залежність* і нужда прив'язаного до цієї роботи класу, з чим взаємопов'язана нездатність сприйняття й споживання подальших свобод і особливо духовних переваг громадянського суспільства.

### § 244

Опускання великої маси нижче міри певного способу осмисленого буття, який регулюється самостійно як необхідний для члена суспільства, і через це до втрати почуття права, правоти й честі існувати за рахунок власної діяльності й роботи веде продукування *голої*, яке знову ж водночас несе з собою більшу легкість концентрації невідповідних багатств у незначній кількості рук.

*Додаток.* Найнижчий спосіб осмисленого буття в голої виникає сам: однак цей мінімум у різних народів дуже різниться. В Англії найбільшій вірить, що має своє право: це трохи інше, ніж те, чим вдовольняються бідні в інших країнах. Бідність у собі нікого не робить голою: вона визначається тільки через пов'язане з бідністю осмислення, через внутрішнє обурення проти багатих, проти суспільства, уряду тощо. Далі це пов'язане з тим, що людина, яка залежить від випадковості, стає легковажною й ухиляється від роботи, як, наприклад, лацарони в Неаполі. З цим у голої виникає зло, що вона не має честі знайти своє осмислене буття через свою роботу, і все ж знайти своє осмислене буття проголошує як своє право. Проти природи право не може стверджувати жодна людина, однак у стані суспільства недолік відразу ж набуває форми несправедливості, яка чиниться цьому чи тому класові. Важливе питання, як усунути бідність, для сучасного суспільства — це переважно те, яке його рухає й мучить.

### § 245

Якби на багатий клас покладався прямий тягар, або якби в іншій суспільній власності (багатих госпіталах, фондах, монастирях) мались безпосередні засоби, щоб бідніючу масу підтримувати в стані належного способу життя, то осмислене буття нужденних гарантувалось би без пов'язування з роботою, що було б проти принципу громадянського суспільства і почуття його індивідів про їхню самостійність і честь, або якби воно пов'язувалось через роботу (через нагоду її), то збільшувалась би кількість виробництв, — у їхньому надлишку й нестачі відносно самих продуктивних споживачів якраз і полягає зло, яке в обидва

способи тільки посилюється. Тут виявляється, що за надлишку багатства громадянське суспільство *не досить багате*, тобто володіє своїм майном нерозважливо, аби боротися з надлишком бідності й продукуванням голоти.

Ці прояви можна значною мірою вивчати на прикладі Англії, а також ближчих успіхах, як от такса бідних, безмірні пожертвування, чи то безмежна приватна благодійність, при цьому передовсім усунення корпорацій. Віддати бідних на погалу їхньої долі й настановлювати їх на суспільне жебрацтво — це було виправдано відразу (переважно в Шотландії) як найбезпосередніший засіб проти бідності, а так само, зокрема, проти відкидання сорому й честі, суб'єктивної бази суспільства, проти ледарства й марнотратства тощо, з чого постає голота.

### § 246

Через цю свою діалектику громадянське суспільство виганяється за свої межі, спочатку *це певне суспільство*, щоб поза собою в інших народів, які поступаються йому в засобах, що їх вони мають надлишок, або взагалі в старанності тощо, шукати споживачів, а цим — засоби, необхідні для свідомого буття.

### § 247

Як ото для принципу сімейного життя земля своєю *твердою основою* й *поверхнею* становить незамінну умову, так і для промисловості існує природний елемент, який оживляє її для зовнішнього життя, — море. У пристрасті придбання, піддаючи його небезпеці, вона водночас підноситься над ним і змішує затвердіння на пласті землі й обмежених колах громадянського життя, його задоволення й пристрасті з елементом рідини, небезпеки й загибелі. Далі через це найбільше середовище зв'язку вона поєднує віддалені країни з транспортом, правовим відношенням, яке запроваджує договір, де транспорт водночас виступає найбільшим засобом формування, а торгівля знаходить його всесвітньо-історичне значення.

Те, що річки *не є природними кордонами*, якими їх слід було збити в новітні часи, а як і моря скоріше з'єднують людей, то це неправильна думка, коли *Горацій* каже:

- - deus abscidit  
Prudens Oceano dissociabili  
Terras,- - \*

\* «[...] розумний Бог відділив землі від дикого моря [...]» (лат.).

це показують не тільки басейни річок, населені одним родом чи народом, але також, наприклад, інші відносини Греції, Іонії й Великої Греції, Бретані й Британії, Данії й Норвегії, Швеції, Фінляндії, Лівонії тощо, переважно також на противагу слабкішому взаємозв'язку жителів берегових районів з жителями внутрішніх районів. Однак який засіб формування лежить у взаємозв'язку з морем, для цього порівняймо відносини націй, в яких розквітла старанність, до моря, з тими, які відмовились від мореплавства, і як єгиптяни й індуси отупіли й занурилися у край жадливе й ганебне марновірство, і як усі великі в собі прагнучі нації протискуються до моря.

### § 248

Цей розширений взаємозв'язок пропонує також засіб *колонізації*, до якої — спорадичної чи систематичної — підводиться освічене громадянське суспільство і через що воно почасти частині свого населення на новій землі забезпечує повернення до сімейного принципу, почасти самому собі нову потребу і поле свого трудового старання.

*Додаток.* Громадянське суспільство підводиться до того, щоб засновувати колонії. Зростання населення має цю дію вже для себе, однак окремо виникає маса, яка задоволення своїх потреб може забезпечувати не через свою роботу, якщо виробництво перевищує потребу споживання. Спорадична колонізація особливо відбувається в Німеччині. Колоністи тягнуться до Америки, Росії, залишаються без взаємозв'язку з батьківщиною і отак не приносять їй користі. Друга й зовсім відмінна від першої — це систематична колонізація. Вона запроваджується державою, з усвідомленням і регулюванням належного способу здійснення. Цей вид колонізації різноманітно проявлявся у стародавніх народів, власне у греків, у яких важка робота не була справою громадянина, чия діяльність спрямовувалась скоріше на суспільні речі. Якщо тільки населення зростало так, що могла виникнути потреба турбуватися про нього, тоді молодь відправлялась до нової місцевості, яка почасти вибиралась окремо, почасти покладалась на випадок пошуку. У новітні часи за колоніями не визнавались такі самі права, як за мешканцями метрополії, виникали війни й, зрештою, звільнення з цього стану, як показує історія англійських і іспанських колоній. Звільнення колоній виявлялось найбільшою перевагою для метрополії, як ото звільнення рабів — найбільшою перевагою для господаря.

## § 249

Поліцейська турбота здійснює й дістає спочатку загальне, яке міститься в особливості громадянського суспільства, як *зовнішній порядок і захід* для захисту й безпеки мас особливих цілей і інтересів, які мають своє існування в цьому загальному, а також яка як вище керівництво несе турботу про інтереси (§ 246), які виводять за це суспільство. Поки за ідеєю сама особливість робить це загальне, що є в її іманентному інтересі, метою й предметом своєї волі і своєї діяльності, то *назад* до громадянського суспільства *повертається* як щось іманентне *моральне*; це формує визначення *корпорації*.

## b) Корпорація

## § 250

*Землеробський стан* на суттєвості свого сімейного і природного життя в ньому самому безпосередньо має своє конкретне загальне, в якому він живе, *загальний стан* має в своєму визначенні загальне для себе за мету своєї діяльності й своїм ґрунтом. Середина між обома, стан ремесла, по суті, спрямований на *особливе* й звідси переважно йому властива корпорація.

## § 251

Спосіб роботи громадянського суспільства за природою своєї особливості розпадається на різні галузі. Поки таке в собі рівне особливості починає існувати як *спільне в товаристві*, то на своє особливе спрямована, *егоїстична* мета водночас усвідомлюється й ставиться як загальна, а член громадянського суспільства є, за своїм *особливим вмінням*, членом корпорації, чия загальна мета через це цілком конкретна й не має більшого обсягу, ніж той, що лежить у ремеслі, власній справі й інтересі.

## § 252

За цим визначенням корпорація під наглядом державної влади має право займатися своїми власними інтересами в межах своїх включених інтересів, набирати членів за об'єктивною властивістю їхнього вміння й порядності в кількості, яка визначається загальним взаємозв'язком, і проявляти турботу про наявних членів проти особливих випадковостей, а також про формування здатності увійти в неї, взагалі виступати за них, як друга сім'я, положення якої для загального, від індивідів і їхньої

особливої нужди віддаленішого громадянського суспільства залишається невизначенішою.

Ремісник відрізняється від поденника, як від того, хто готовий до окремої випадкової служби. Він, *майстер*, або хоче ним стати, член товариства не для окремого випадкового заробітку, а для *всього* обсягу, загального свого особливого осмисленого буття. *Привілеї* як права галузі громадянського суспільства, яку включено до корпорації, і власне привілеї за їхньою етимологією різняться між собою тим, що останні стають винятками загальних законів за випадковістю, а перші — це зроблені законом визначення, які полягають у *природі особливості* суттєвої галузі самого суспільства.

### § 253

У корпорації сім'я *має* не тільки своє тверде підґрунтя як зумовлене *сприянням забезпечення* осмисленого буття, тверде *майно* (§ 170), але перше й друге також *визнані*, тож член корпорації не потребує через інші *зовнішні засвідчення* показувати свою старанність і свої чесні заробітки і засоби до існування як доказ, що він *чимось* є. Так також визнається, що він належить до цілого, сам становить ланку загального суспільства, має інтереси й докладає зусилля для самовідданої мети цього цілого: так він має в *цьолу стані* свою *честь*.

Інституція корпорації через своє забезпечення майна відповідає в цьому відношенні запровадженню землеробства й приватної власності в іншій сфері. Якщо висувуються скарги на розкіш і жагу марнотратства класів, які займаються ремеслом, з чим взаємопов'язане продукування голоти (§ 244), то за інших причин (наприклад — робота, що постійно стає чимдалі механічнішою) не слід випускати з поля зору *моральну* підставу, як вона вказується вище. Не будучи членом корпорації, якій надані права (і тільки за надання прав спільне є корпорацією), окрема людина не має *чесної* стану, своєю ізоляцією вона скорочена до егоїстичного боку ремесла, її осмислене буття й споживання *непостійні*. Через це вона прагнутиме досягнути *свого визнання* через зовнішні представлення свого успіху в своєму ремеслі, до того ж представлення безмежні, бо жити згідно зі своїм станом не виходить, оскільки такого стану не існує, бо тільки спільне *існує* в громадянському суспільстві, що конституційовано й визнано законами, отже, відповідний їй загальніший спосіб життя не виникає. У корпорації допомога, яку приймає бідність, втрачає свою випадковість, а також своє несправедливе приниження, а багатство в

своєму обов'язку стосовно свого товариства — свою зарозумілість і заздрість, яку воно, а саме перше в своєму власникові, друге в інших, може пробудити: тут порядність отримує своє істинне визнання й честь.

### § 254

У корпорації обмеження так званого *природного права* здійснювати його вміння і через це отримувати те, що слід отримати, лежить тільки остільки, оскільки вона в цьому призначається до розумності, власне, власною думкою й випадковістю, власною небезпекою як небезпекою для інших, звільняється, визнається, забезпечується й водночас підноситься до свідомої діяльності для спільної мети.

### § 255

До *сім'ї корпорація* формує другий *моральний* корінь держави, який ґрунтується в громадянському суспільстві. Перша містить моменти суб'єктивної особливості й об'єктивної загальності в *суттєвій* єдності; однак друга ці моменти, які спочатку в громадянському суспільстві розведені на *в собі рефлексовану* особливість потреби й споживання і на *абстрактну* правову загальність, у внутрішній спосіб об'єднує, тож у цьому об'єднанні особливе благополуччя здійснено як право.

Святість шлюбу й честь у корпорації — це ті два моменти, навколо яких крутиться дезорганізація громадянського суспільства.

*Додаток.* Якщо в новітні часи корпорації ліквідували, то це має той сенс, що окрема людина повинна турбуватися про себе. Однак якщо з цим можна погодитись, то через корпорацію обов'язок людини створювати свій заробіток не змінюється. У наших сучасних державах громадяни мають тільки обмежену частку в загальних справах держави: однак моральній людині, крім її приватної мети, необхідно надавати загальну діяльність. Це загальне, яке сучасна держава їй не завжди дає, вона знаходить у корпорації. Раніше ми бачили, що індивід, турбуючись у громадянському суспільстві про себе, діяв і для інших. Однак цієї несвідомої необхідності не досить: свідомою й мислячою моральністю вона стає тільки в корпорації. Звичайно, над нею має бути вищий нагляд держави, оскільки інакше вона б заскніла, застигла в собі й опустилась до жалюгідного цехового закладу. Однак у собі й для себе корпорація — не закритий ремісничий цех: вона скоріше прищеплення моралі ремеслу, що стоїть окремо, і його залучення до кола, в якому воно набуває сили і честі.

## § 256

Мета корпорації як обмеженої і скінченної має свою істину, а також розподіл, що міститься в поліцейському зовнішньому упорядкуванні, і його відносна ідентичність, в у собі і для себе *загальній меті* і її абсолютній дійсності; тому сфера громадянського суспільства переходить у *державу*.

Місто й село — перше місцезнаходження громадянського ремесла, рефлексії, яка в собі постає й виокремлюється, друге місцезнаходження моральності, яка ґрунтується на природі,— індивіди, які відносно інших правових осіб поєднують своє самозбереження; і перше і друге формують ще ідеальні моменти взагалі, з яких *постас* держава як їхня справжня *основа*. Цей розвиток безпосередньої моральності крізь розподіл громадянського суспільства, до держави, яка проявляє себе як його справжня основа, і тільки такий розвиток є *науковим засвідченням* поняття держави. Оскільки в перебігу цього наукового поняття держава з'являється як результат, проявляючи себе як *справжня основа*, то те *поєднання* й та поява також *підносяться до безпосередності*. Тому насправді держава взагалі — це скоріше те *перше*, в межах якого сім'я тільки формується у громадянське суспільство, і це ідея самої держави, яка переходить у ці два моменти; в розвитку громадянського суспільства моральна субстанція набуває своєї *нескінченної форми*, яка містить у собі ці обидва моменти: 1) *нескінченного розрізнення* до для-себе-сущого *буття в собі* самосвідомості і 2) *форми загальності*, яка перебуває в формуванні, форми *думки*, через що дух об'єктивний і дійсний як *органічна цільність у законах і інституціях*, для своєї мислимої волі.

### Розділ III

## ДЕРЖАВА

#### § 257

Держава — це дійсність моральної ідеї — моральний дух як очевидна, самій собі ясна, субстанційна воля, яка мислить і знає себе й виконує те, що вона знає й оскільки вона знає. У звичаях вона має своє безпосереднє існування, а в *самосвідомості* одиничної людини, її знанні й діяльності — своє опосередковане існування, так само як і самосвідомість одиничної людини шляхом переконання має в ній, як у своїй сутності, меті й продукті своєї діяльності свою *субстанційну свободу*.

*Пенати* — це внутрішні, нижчі боги, народний дух (Афіна) — це таке, що *знає й воліє* себе божественне; *пістет* — це почуття й діюча в області почуття моральність; а *політична добродесність* — то воління в собі й для себе суцільної мислимої мети.

#### § 258

Держава як дійсність субстанційної *волі*, якою вона наділена в піднесеній до своєї загальності особливій *самосвідомості*, в собі й для себе *розумне*. Ця субстанційна єдність виступає абсолютною непорушною самоціллю, в якій свобода досягає свого найвищого права, і ця самоціль наділена найвищим правом відносно одиничних людей, чий найвищий обов'язок полягає в тому, щоб бути членами держави.

Якщо плутати державу з громадянським суспільством і вважати її призначенням забезпечення й захист власності й особистої свободи, то *інтерес одиничних людей як таких* виявляється останньою метою, для якої вони поєднані, а з цього також випливає, що залежно від свого бажання можна бути або не бути членом держави, тимчасом як насправді відношення держави до індивіда зовсім інакше; оскільки воно — об'єктивний дух, то й сам індивід наділяється об'єктивністю, істиною й моральністю лише тому, що він член дер-

жави. Об'єднання (*Vereinigung*) як таке саме виступає істинним змістом і метою, а призначення індивідів полягає в тому, аби провадити загальне життя; їхнє подальше особливе задоволення, діяльність, характер поведінки мають за свою вихідну точку й результат це субстанційне й загальнозначуще. Розумність, що розглядається абстрактно, полягає взагалі у взаємопроникній єдності загальності й одиничності, а в цьому конкретному розгляді її змісту — у єдності об'єктивної свободи, тобто загальної субстанційної волі й суб'єктивної свободи як індивідуального знання й волі, яка шукає свої особливі цілі, тому за формою вона перебуває в *мислимій* діяльності, тобто в такій, яка визначає себе *загальними* законами й принципами. Ця ідея в собі й для себе залишається вічним необхідним буттям духа. А стосовно того, яке або яким було *історичне* походження держави взагалі, точніше кожної окремої держави, її прав і визначень, чи виникла вона з патріархальних відносин, зі страху або довіри, із корпорації і т.д., як осягалось свідомістю й утверджувалося в ній те, на чому засновані такі права, як божественне або позитивне право, договір, звичай тощо, то до самої ідеї держави таке питання не має жодного відношення і як явище становить для наукового пізнання, про яке тут тільки й іде мова, суто історичну проблему; що ж стосується авторитету дійсної держави, то оскільки для цього необхідне підґрунтя, воно запозичується з форм чинного в ній права. Філософський розгляд займається лише внутрішньою стороною всього цього — *мислимим* поняттям. У справі виявлення цього поняття заслуга *Руссо* полягає в тому, що він визначив як принцип держави той принцип, який не лише за своєю формою (наприклад, соціальний інстинкт, божественний авторитет), але й за своїм змістом виступає *думкою*, а точніше, самим *мисленням*, *волею*. Проте, оскільки він розумів волю лише як *одиничну* (як згодом і *Фіхте*), а загальну волю — не як у собі й для себе розумне у волі, а лише як *загальне*, що виникає з цієї одиничної волі як *свідомої*, то об'єднання одиничних людей у державі перетворюється в нього на *договір*, підґрунтям якого слугує, таким чином, їхня сваволя, погляди й рішуче виражена за їхнім бажанням згода, а з цього випливають подальші суто абстрактні висновки глузду, які знищують у собі й для себе божественне, його абсолютний авторитет і велич. Тому, одержавши владу, ці абстракції, з одного боку, щоправда, вперше за історію людства показали нам неймовірне видовище — повалення всього наявного й наданого, з метою створення конструкції великої дійсної держави від самого початку з *думки*, намагаючись підвести

під неї як основу лише уявно *розумне*; проте, оскільки, з другого боку, то були лише позбавлені ідеї абстракції, вони призвели цю спробу до жаклихих, кричущих подій. На протигагу принципу одиничної волі варто нагадати про основне поняття, яке полягає в тому, що об'єктивна воля в собі в своєму *понятті* — розумне, незалежно від того, пізнається вона чи ні одиничною людиною, відповідає чи ні її бажанню; нагадати, що протилежне, суб'єктивність свободи, знання, воління, — суб'єктивність свободи, яка лише одна стверджується згаданим принципом Руссо, містить лише *один*, а отже, однокбокий момент *ідеї розумної* волі, яка така лише тому, що вона настільки *в собі*, як і *для себе*. Іншою протилежністю думки, за якою держава осягається пізнанням як для себе розумне, виступає міркування, що розглядає *зовнішні риси* явища — випадковість нужди, потребу в захисті, силу, багатство, тощо — не як моменти історичного розвитку, а як *субстанцію* держави. Тут принципом пізнання також слугує одиничність індивідів, проте навіть не *думка* такої одиничності, а, навпаки, емпіричні одиничності за їхніми випадковими властивостями — силою й слабкістю, багатством і бідністю тощо. Такий підхід, що цілком випускає з уваги *нескінченне* в собі й для себе і *розумне* в державі й виганяє *думку* з розуміння її внутрішньої природи, ніде, мабуть, не проявився *в такому чистому вигляді*, як у *Restauration der Staatswissenschaft* пана фон Галлера, адже у всіх спробах осягнути сутність держави, хоч би які однокбокі й поверхові були їхні принципи, сам такий намір *осягнути* державу несе з собою думки, загальні визначення; у згаданій праці автор не лише свідомо відмовляється від розумного змісту, яким виступає держава, й від форми думки, але й з великим завзяттям нападає на те й на те. Широкому поширенню впливу його принципових підходів, як стверджує п. фон Галлер, його *Restauration* зобов'язана, зокрема, тій обставині, що в своєму викладенні він зміг звільнитися від *будь-якої думки* й, таким чином, створити єдине ціле, не обтяжене думкою, завдяки чому зникають плутанина й перешкоди, що послаблюють враження від викладення, в якому до випадкового домішується нагадування про субстанційне, до суто імперичного й зовнішнього — спогад про загальне й розумне, і, таким чином, у сфері обмеженого й беззмістовного нагадується про вище й нескінченне. Через це таке викладення також *послідовне*, адже оскільки за сутність держави береться замість субстанційного сфера випадкового, то при такому змісті послідовність якраз полягає в цілковитій непослідовності безглуздя, яка рухається, не оглядаю-

чись, і почуватється так само добре і в протилежному до того, що вона щойно відстоювала\*.

\* Згадана книжка оригінальна внаслідок щойно описаного її характеру. Незадоволення автора могло б для себе вирізнятися певною шляхетністю, оскільки воно викликане згаданими хибними теоріями, що походять переважно від *Руссо*, а головне, спробами їхньої реалізації. Проте, намагаючись врятуватися, п. фон Галлер кинувся до іншої крайності, яка характерна повною відсутністю думок і в якій, через це, про зміст не може бути й мови, — а саме, перейнявся запеклою ненавистю до всіх законів, будь-якого законодавства, до всіх формально й юридично визначених правил. Ненависть до закону, до права, вираженого в законі, — це та ознака, за якою розкривається й безпомилково впізнаються фанатизм, слабоумність і лицемірство буцімто добрих намірів, байдуже, в яку одіж вони вбрані. Оригінальність такого роду, як та, що міститься в книжці фон Галлера, — то явище достойне уваги читачів, які ще не знайомі з цією книжкою; я наведу декілька прикладів з неї. Потому як п. Галлер встановив свій головний принцип, а саме, «що так само, як у неживій природі, більше витісняє менше, сильніше — слабше і т. ін., той самий закон у благородніших формах (хоча часто і не в таких благородних?) подібуться у тварин, а потім і в людей, і, отже, вічний, незмінний, встановлений Богом порядок полягає в тому, що сильніший панує, повинен панувати й завжди пануватиме»; вже з цього, а також з наступного очевидно, в якому сенсі тут розуміється сила; це не сила справедливого й морального, а випадкова природна сила. Так само доводить він свій принцип і далі й серед інших доказів наводить і той (с. 365 і далі), що природа з дивовижною мудрістю встановила, що саме почуття власної переваги незмінно облагороджує характер і сприяє розвитку саме тих чеснот, які найнеобхідніше йдуть на користь підлеглим. З пафосом скільної риторики він запитує: «Хто, сильні чи слабкі, зловживають в галузі науки своїм авторитетом та навіюваною ним довірою для досягнення нищих корисливих цілей і на шкоду людям, що повірили в них; чи ж не майстри науки серед правознавців найбільш круті, які обманюють надії довірливих клієнтів, роблять біле чорним, а чорне білим, перетворюють закони в засоби неправа, доводячи тих, хто потребує їхнього захисту, до жебрацької торби, й роздирають їх, як голодні шуліки невинне ягня?» і т. ін. Тут п. фон Галлер забуває, що він вдається до такої риторики саме для захисту тієї тези, за якою панування сильних становить вічний порядок, встановлений Богом, порядок, за яким шуліка роздирає невинне ягня, і, отже, сильніші, завдяки знанню закону, чинять цілком правильно, грабуючи слабших, які потребують їхнього покровительства. Та було б надмірністю вимагати поєднання двох думок там, де немає жодної. Те, що п. фон Галлер — ворог *законоположень*, зрозуміло без зайвих роз'яснень; на його думку, громадянські закони, з одного боку, «не потрібні, оскільки вони самі по собі зрозумілі з природного закону», — скільки зусиль, витрачених з часів заснування держав на законодавство й складання кодексів, і які витрачаються на це й до сьогодні, можна було б заощадити, якби з давніх-давен заспокоїлись на глибокій думці, що все це зрозуміло саме собою, — «з другого боку, закони, власне кажучи, дані не приватним особам, а як інструкції для помічників суддів, аби ознайомити їх з волею найвищого судді. Законодавство ж взагалі (див. т. I, с. 297 і далі і в інших місцях) не обов'язок держави, а благодіяння, допомога для слабших, яка виступає чимось додатковим; серед засобів забезпечення права — це не найдосконаліший, а скоріше ненадійний і непевний засіб, який наші вчені правники тільки й залишають, позбавляючи нас трьох інших засобів, саме тих, які найшвидше й найнадійніше ведуть до мети і які милостива природа дала людині для забезпечення її правової свободи». І цими трьома засобами є (що б ви гадали?): «1) власне сповідування природного закону й навіювання його іншим, 2) протидія непра-

*Додаток.* Держава в собі й для себе виступає моральним цілим, здійсненням свободи, і абсолютна мета розуму полягає в тому, щоб свобода справді була. Держава — це дух, що перебуває в світі й реалізується в ньому *свідомо*, тимчасом як у природі він одержує дійсність тільки як інший аспект себе, як дремаючий дух. Тільки як наявний у свідомості, який знає самого себе як предмет, що існує, він стає державою. У свободі треба виходити не з одиничності, не з одиничної самосвідомості, а лише з її сутності, адже ця сутність незалежно від того, знає про це людина чи ні, реалізується як самостійна сила, в якій окремі індивіди — не більше ніж моменти: держава — це хода Бога у світі; за її основу править влада розуму, який здійснює себе у вигляді волі. Мислячи ідею держави, треба мати на увазі не особливі держави, не особливі інститути, а ідею для себе, цього дійсного Бога. Кожна держава, хай навіть відповідно до наших принципів ми оголошуємо її поганою, хай навіть у ній можна пізнати той або той недолік, все ж таки, особливо, якщо вона належить до числа розвинутих держав нашого часу, містить у собі суттєві моменти свого існування. Але оскільки легше виявляти недоліки, ніж досягти позитивне, то можна легко піти хибним шляхом і, займаючись окремими сто-

ву, 3) *втеча*, якщо неможливо одержати допомогу» (які ж немилосердні все-таки вчені правники у порівнянні з милосердною природою!). А *природний, божественний закон*, який (т. I, с. 292) усеблага природа дала кожному, полягає ось у чому: шануй у кожному рівного собі (згідно з принципом автора, цей закон мав би звучати: шануй того, хто не рівний тобі, а сильніший), не ображай того, *хто не образив тебе*; не вимагай нічого, що людина не зобов'язана робити тобі (але що вона зобов'язана робити?), ба більше: люби ближнього твого й завжди принось йому користь, якщо можеш. *Дотримування* цього закону має бути тим, що робить зайвим законодавство й державний устрій. Цікаво було б знати, як п. фон Галлер пояснює той факт, що, попри все, на це дотримування закону, на світі все ж виникли законодавства й державні устрої! У III томі, с. 362 і далі автор переходить до так званих «національних свобод», тобто до юридичних і конституційних законів нації; кожне, визначене законом право, називалося в цьому широкому сенсі *свободою*; про ці закони він, серед іншого, каже, «що їхній зміст, як правило, *дуже незначний*, хоча в *книжках* такого роду *документальним* свободам і надається велике значення». Та коли далі виявляється, що автор говорить про національні свободи німецьких імперських станів, про *Charta magna* («Велика хартія вольностей», (1215 р.) — джерело англійського конституційного права, символ боротьби проти абсолютизму. — *Прим. перекл.*) англійського народу, «*яку, все ж таки, мало читають*, а через *застарілі вирази* це *менше розуміють*», про *bill of rights* («Білль про права», (1689 р.) — джерело англійського конституційного права. — *Прим. перекл.*), про свободи угорського народу тощо, то ми дивуємося, дізнавшись, що ці такі важливі досягнення становлять щось незначне і що у цих націй закони, які брались до уваги попри будь-яку одежу, що носять інваліди, попри кожен, з'їдений ними шматок хліба і шоденно, щогодини беруться до уваги, значення надається лише в *книжках*. Звернімо увагу також на те, що особливо недобре п. фон Галлер відгукується на *прусський загальний звід законів* (*das preußische all-*

ронами, забути про внутрішній організм самої держави. Держава — це не витвір мистецтва, вона перебуває в світі, а отже, у сфері сваволі, випадковості й помилковості; погана поведінка може спотворити її з багатьох сторін. Проте найпотворніша людина, злочинець, хворий, каліка — це все ще жива людина; стверджувальне, життя існує, незважаючи на недоліки, а це стверджувальне й становить тут інтерес.

### § 259

Ідея держави наділена: а) *безпосередньою* дійсністю й виступає індивідуальною державою як співвідносний із собою організм, державний устрій або *внутрішнє державне право*;

б) вона (ідея) переходить у *відношення* окремої держави до інших держав — *зовнішнє державне право*;

с) вона загальна ідеєю як *рід* і абсолютна влада, що протиставить себе індивідуальним державам, дух, який надає собі в процесі *світової історії* свою дійсність.

*Додаток.* Держава як дійсна — це, по суті, індивідуальна держава, а до того ж і особлива держава. Індивідуальність варто відрізнити від особливості: індивідуальність — це момент самої ідеї держави,

*gemeine Gesetzbuch*) (т. I, с. 185 і далі), тому що нефілософські (у Галлера — неофілософські. — Прим. ред. нім. вид.) помилки (принаймні не кантівська філософія, проти якої п. фон Галлер виступає особливо непримиренно) здійснили свій *неймовірний* вплив серед іншого ще й переважно тим, що в цьому зводі законів ідеться про *державу*, державне майно, цілі держави, главу держави, про *обов'язки* глави держави, про державних службовців тощо. П. фон Галлер найбільше засуджує «право обкладати *податками* приватне майно громадян, їхні промисли, продукти або споживання *для задоволення потреб держави*; адже в цьому випадку сам король, — оскільки державне майно розглядається не як приватна власність правителя, а як майно державне, — так само і *прусські* громадяни не мають більше нічого *власного*, не володіють ані своїм тілом, ані своїм майном, і всі піддані за законом *кріпаки*, адже вони не можуть *ухилитись від служіння державі*».

У поєднанні з усією цією неймовірною жорстокістю особливо комічним виглядає те замилювання, з яким п. фон Галлер описує неймовірне задоволення, яке він дістає від своїх відкриттів (т. I, передмова), — «радість, яку здатен відчути лише той, хто любить істину, коли внаслідок сумлінного дослідження він набуває переконання, що він *ніби* (справді, що *ніби!*) осягнув судження *природи* — саме слово *Боже* (тимчасом як слово *Боже* чітко відрізняє свої одкровення від суджень *природи* й природної людини), — «як він, сповнений захоплення, був готовий упасти навколішки, струмись радісних сліз потік з його очей, і від тієї хвили в ньому зародилася жива релігійність». Релігійність мала б скоріше спонукати п. фон Галлера оплакувати це як найтяжчу *Божу* кару, адже найтяжче, що може вразити людину, — це віддалитися від мислення й розумності, від шанування закону й пізнання нескінченної важливості, божественності того, що *обов'язки держави й права громадян*, так само як і *права держави й обов'язки громадян*, визначаються *законом*, — віддалитися настільки, що абсурдне видається йому *словом Божим*.

тимчасом як особливість належить історії. Держави як такі незалежні одна від одної, й відносини між ними можуть бути лише зовнішніми, тому над ними повинно бути щось третє, що пов'язує їх. Це третє — дух, який надає собі дійсності в світовій історії й стає абсолютним суддею над нею. Звичайно, декілька держав, поєднаних у спілку, можуть судити інші держави; між державами можуть виникнути об'єднання, як, наприклад, Священний союз<sup>48</sup>, але ці спілки завжди лише відносні й обмежені, так само як і вічний мир. Єдиний абсолютний суддя, який виступає завжди, й виступає проти особливого, — це в собі й для себе суцільний дух, що постає в світовій історії як загальне і як діючий рід.

## А. Внутрішнє державне право

### § 260

Держава — це дійсність конкретної свободи; а конкретна свобода полягає в тому, що особиста одиничність і її особливі інтереси набувають свого цілковитого розвитку й здобувають визнання свого права для себе (в системі сім'ї й громадянського суспільства) і водночас через самих себе почасти *переходять* до інтересу загального, а почасти через своє знання й волю визнають його, причому визнають його саме як свій власний *субстанційний дух і діють* для нього, як для своєї *кінцевої мети*; таким чином, ані загальне не наділене значущістю й не може бути здійсненим без особливого інтересу, ані індивіди не живуть виключно для особливого інтересу як приватні особи, а водночас воліють у загальному й для нього-таки діють, усвідомлюючи цю мету. Неймовірна сила і глибина принципу сучасної держави полягає в тому, що вона дає можливість принципу суб'єктивності досягти цілковитого завершення як *самостійної крайності* особистої особливості й водночас *повертає* її до *субстанційної єдності* й, таким чином, зберігає її в самому цьому принципі.

*Додаток.* У новий час ідея держави вирізняється тією особливістю, що держава — це здійснення свободи не за суб'єктивним бажанням, а згідно з поняттям волі, тобто згідно з її загальністю й божественністю. Недосконалі держави — ті, в яких ідея держави ще прихована і де її особливі визначення ще не досягли вільної самостійності. У державах класичної давнини хоча й виявляється за-

<sup>48</sup> Союз монархів Австрії, Пруссії та Росії, укладений 26 вересня 1815 р., був скерований проти революційних рухів у Європі. (Прим. перекл.)

гальність, проте частковість іще не була в них відпущена й звільнена й не була повернута до загальності, тобто до загальної мети цілого. Сутність держави нового часу полягає в тому, що загальне пов'язане в ній з цілковитою свободою особливості й з добробутом індивідів, що, отже, інтерес сім'ї й громадянського суспільства має зосереджуватися в державі, але що при цьому спільність мети не може досягатися без власного знання й воління особливості, яка повинна зберігати своє право. Отже, загальне має здійснюватися дієво, але водночас суб'єктивність має набути повного й життєвого розвитку. Тільки завдяки тому, що обидва моменти перебувають у своїй силі, державу можна розглядати як щось розгалужене й справді зорганізоване.

### § 261

Як на сфері приватного права й приватного блага, сім'ї й громадянського суспільства, держава — це, з одного боку, *зовнішня* і їхня вища влада, природі якої підпорядковані й від якої залежать їхні закони й їхні інтереси; проте, з другого боку, вона їхня *іманентна* мета, і її сила — в єдності її кінцевої мети й особливого інтересу індивідів, у тому, що вони так само мають обов'язки стосовно неї, як і наділені правами (§ 155).

Вище (§ 3, прим.) ми вже зауважували, що і думку про залежність приватноправових законів від певного характеру держави, і філософський погляд, що частину треба визнавати лише в її співвідношенні з цілим, першим висловив і спробував розвинути в певних моментах *Монтеск'є* в своїй знаменитій праці «Про дух законів». Оскільки *обов'язок* — це, насамперед, моє ставлення до чогось для мене *субстанційного*, в собі й для себе загального, тимчасом як право, навпаки, — це взагалі *буття* цього субстанційного, а отже, сторона його *особливості* й моєї *особливої* свободи, то на формальних ступенях ці моменти виявляються розподіленими між різними сторонами або особами. Держава у вигляді моральних устоїв, у вигляді взаємопроникнення субстанційного й особливого, містить у собі те, що моє зобов'язання відносно до субстанційного — це також і буття моєї особливої свободи, тобто що обов'язок і право поєднані в ній у *тому самому відношенні*. Але далі, оскільки в державі водночас різні моменти досягають властивого їм виду й реальності, й, таким чином, знову постає відмінність між правом і обов'язком, вони, будучи *в собі*, тобто формально тотожними, водночас *різні за своїм змістом*. У приватноправовому й моральному відсутня *дійсна* необхідність

відношення, а отже, існує лише *абстрактна* рівність змісту; те, що в цих абстрактних сферах стає правом для одного, повинно бути правом і для іншого, і те, що вважається обов'язком одного, має бути обов'язком і для іншого. Згадана абсолютна тотожність обов'язку й права має тут місце тільки як така сама тотожність *змісту*, у визначенні, що сам цей зміст цілком загальний, а саме, єдиний принцип обов'язку й права,— особиста свобода людини. Раби не мають обов'язків, бо не мають прав, і навпаки (про релігійні обов'язки тут мова не йде). Але в конкретній ідеї, що розвивається в собі, її моменти відрізняються, і їхня визначеність стає водночас різним змістом; у сім'ї син не має відносно батька прав *такого самого змісту*, як зміст його обов'язків відносно правителя й уряду. Поняття єдності обов'язків і права становить одне з найважливіших визначень, і в ньому полягає внутрішня сила держави. Абстрактна сторона обов'язку зупиняється на тому, що ігнорує особливий інтерес як несуттєвий і, більше того, недостойний момент і усуває його. Конкретний розгляд, ідея показує, що момент особливості так само суттєвий і що задоволення його цілком необхідне; індивід має якимось чином знаходити у виконанні свого обов'язку так само й свій власний інтерес, своє задоволення або розрахунок, і з його відношення до держави для нього має виникнути право, завдяки якому загальна справа стає *його власною, особливою справою*. Особливий інтерес воістину не повинен бути усунутим або подавленим, а має бути узгодженим із загальним, завдяки чому буде збережений він сам і буде збережене загальне. Індивід, як підданий за своїми обов'язками, виконуючи їх, здобуває як громадянин захист своєї особистості і власності, увагу до особливого блага й задоволення його субстанційної сутності, усвідомлення й почуття, що він член цього цілого, і в цьому виконанні обов'язків, як звершень і справ на благо держави, держава здобуває основу своєї міцності й свого становлення. З абстрактного боку, інтерес загального полягав би лише в тому, щоб його справи, здійснення яких воно вимагає, виконувались як обов'язки.

*Додаток.* Усе тут спирається на єдність загального й особливого в державі. У давніх державах особлива мета цілком збігалася з волінням держави, у новітній час ми вимагаємо, навпаки, власного погляду, власного воління й власної совісті. У давніх народів всього цього в такому розумінні не було, останньою була для них воля держави. В той час як в азійських деспотіях у індивіда не було свого внутрішнього виправдання в собі, людина сучасного світу хоче, щоб її поважали в її внутрішній сутності. У поєднанні обов'язку й права

міститься та двоїста сторона, що те, чого держава вимагає як обов'язку,— це безпосередньо й право індивідуальності, оскільки держава і є не що інше, як організація поняття свободи. Визначення індивідуальної волі вносяться державою в об'єктивне буття і тільки завдяки їй досягають своєї істини й свого здійснення. Держава стає єдиною умовою досягнення особливої волі й особливою блага.

### § 262

Дійсна ідея, дух, що розділяє сам себе на дві ідеальні сфери свого поняття, на сім'ю й громадянське суспільство, як на сфери своєї скінченності, аби, пройшовши через їхню ідеальність, бути для себе нескінченним дійсним духом, надає, таким чином, цим сферам матеріал цієї своєї скінченної дійсності, індивідів як *множину*, в такий спосіб, що стосовно одиначної людини це надання проявляється як *опосередковане* обставинами, сваволею й власним вибором свого призначення (§ 185 і прим.).

*Додаток.* У державі Платона суб'єктивна свобода ще не діє, оскільки влада ще вказує індивідам їхнє заняття. У багатьох східних державах цей розподіл занять визначається народженням. Тоді як суб'єктивна свобода, яку треба враховувати, вимагає надання індивідам вільного вибору занять.

### § 263

У тих сферах, в яких моменти духа, одиначність і особливість, наділені своєю безпосередньою й рефлексивною реальністю, дух виступає як об'єктивна загальність, що *випромінюється з них*, як влада розумного в необхідності (§ 184), а саме як розглянуті в попередньому викладенні *інститути*.

*Додаток.* Держава як дух розділяє себе на окремі визначення свого поняття, свого способу буття. Якщо навести приклад із царства природи, то варто вказати на нервову систему, як на особливо чутливу систему, вона виступає абстрактним моментом буття в самій собі й у цьому тотожна сама з собою. Та аналіз відчуття виявляє лише дві сторони, і розподіл відбувається таким чином, що відмінності постають як цілі системи: перша — це абстрактне відчуття, утримування в себе, приглушений рух всередині себе, відтворення, внутрішнє живлення себе, продукування й перетравлення. Другий момент полягає в тому, що цьому у-себе-самого-буттю протистоїть момент відмінності, виходу назовні. Це — подразнювальність, вихід почуття назовні. Вона становить особливу систему, й існують нижчі кла-

си тварин, у яких розвинулася тільки ця система, а не душевна єдність відчуття всередині себе. Якщо ці природні відносини порівняти з відносинами духовними, то сім'ю треба поставити поряд із чуттєвістю, а громадянське суспільство — з подразнювальністю. Третій момент — це держава, нервова система для себе, організована всередині себе, але вона жива лише завдяки тому, що в ній розвинуті обидва моменти, тут — це сім'я і громадянське суспільство. Закони, які ними керують, — це інститути, з яких випромінюється розумне. А основою, останньою істиною цих інститутів є дух, їхня загальна мета й знаний предмет. Сім'я, звичайно, також моральна, проте мета ще не постає в ній як знана; тимчасом як у громадянському суспільстві визначальний розподіл.

#### § 264

Оскільки індивіди, які становлять множину, самі духовні творіння, а отже, містять у собі подвійний момент, а саме, крайність *для себе* знаючої й волючої *одиночності* й крайність знаючої й такої, що воліє субстанційного, *загальності*, і тому досягають права цих обох сторін лише через те, що вони дійсні і як приватні, і як субстанційні особи, тож вони досягають у згаданих сферах почасти безпосередньо першої й почасти другої крайності; першої вони досягають, коли знаходять свою суттєву самосвідомість в інституціях як у в собі *суцього загального* їхніх особливих інтересів, а другої — через те, що ці інституції надають їм у корпорації заняття й діяльність, скеровані на реалізацію загальної мети.

#### § 265

Ці інституції складають *державний устрій*, тобто розвинуту й здійснену розумність, *в особливому*, і тому вони правлять за міцну основу (Basis) держави, а водночас і за основу довіри й налаштованості індивідів стосовно неї; вони також стовпи публічної свободи, оскільки в них реалізована й розумна особлива свобода, а отже, в них самих присутнє *в собі* поєднання свободи й необхідності.

*Додаток.* Раніше вже було зауважено, що святість шлюбу й інституції, в яких громадянське суспільство постає як моральне, становлять міцність цілого, тобто загальне є водночас справою кожного як особливого. Справа полягає в тому, щоб закон розуму й закон особливої свободи взаємно проникали один в одного і щоб моя особлива мета стала тотожною загальному, бо інакше держава зависає в повітрі. Власне почуття індивідів становить дійсність держави, а її

міцність полягає в тотожності цих обох сторін. Часто казали, що мета держави — це щастя громадян; це, безперечно, правильно: якщо громадянам недобре, якщо їхня суб'єктивна потреба не вдоволена, якщо вони не вважають, що опосередкуванням задоволення їхньої потреби стає держава як така, то така держава тримається на глиняних ногах.

### § 266

Проте дух об'єктивний і дійсний для себе не лише як ця необхідність і як царство прояву, але також і як їхня *ідеальність* і їхня внутрішня сутність; таким чином, ця субстанційна загальність виступає предметом і метою для *самої себе*, а ця необхідність постає завдяки цьому для себе також і в *образі* свободи.

### § 267

*Необхідність* в ідеальності — це *розвиток* ідеї всередині її самої; як *суб'єктивна* субстанційність вона виступає політичним *переконанням*, а як *об'єктивна* — вона, на відміну від першої, становить *організм* держави, власне, *політичну* державу і її *устрій*.

*Додаток.* Єдність такої, що воліє й знає себе, свободи існує насамперед як необхідність. Субстанційне тут виступає як суб'єктивне існування індивідів; але інший вид необхідності — організм, а це означає, що дух — це процес у самому собі, розгалужується всередині себе, встановлює відмінності в собі, завдяки яким він здійснює свій колообіг.

### § 268

Політичне *переконання*, загалом *патріотизм* як упевненість, що міститься в *істині* (суто суб'єктивна впевненість не постає з *істини*, — це лише точка зору), й воління, що стало *звичкою*, стає лише результатом існуючих у державі інституцій, у якому розумність *дійсно* присутня, а також одержує свою діяльність через відповідну дієвість цих інституцій. Це *переконання* є загалом *довірою* (яка може перейти у більшою або меншою мірою розвинуте розуміння) — усвідомлення, що мій субстанційний і особливий інтерес збережений і міститься в інтересі й меті іншого (тут — держави), що перебуває у відношенні до мене як до одиничного, внаслідок чого цей інший для мене не безпосередньо інший, і я — вільний у цьому усвідомленні.

Патріотизм часто розуміють лише як готовність до *надзвичайних* жертв і вчинків. Але, по суті, він становить переконання, яке в зви-

чайному стані й звичайних життєвих умовах звикло вважати державу субстанційною основою й метою. Це усвідомлення, що зберігається в звичайному житті й за будь-яких обставин, якраз те, що стає основою для готовності до надзвичайного напруження. Але оскільки люди часто віддають перевагу великодушності перед правомірністю, вони легко себе переконують, що наділені цим видатним патріотизмом, аби позбутися необхідності перейматися тим істинним переконанням або вибачити його відсутність. Якщо далі це *переконання* розглядається як таке, що може для себе слугувати початком і походити з суб'єктивних уявлень і думок, то його плутають із поглядом, оскільки при ньому воно позбавляється своєї істинної основи — об'єктивної реальності.

*Додаток.* Неосвічені люди вдовольняються резонуванням і осудом, адже знайти достойний осуд легко, важко досягнути його добро й внутрішню необхідність. Початкова освіченість завжди починає з осуду, тимчасом як завершена освіченість бачить у всьому позитивне. У сфері релігії так само не важко стверджувати, що те чи те не більше ніж забобон, та нескінченно важче досягнути в ній істину. Отже, прояв політичного переконання треба відрізнити від того, чого люди справді хочуть, адже внутрішньо вони хочуть, власне кажучи, суті справи, але тримаються за деталі й удовольняються забобонними уявленнями, які легше розуміти. Люди переконані в тому, що держава повинна існувати і що лише в ній може реалізуватись особливий інтерес, але звичка приховує від нас те, на що спирається все наше існування. Коли людина в нічний час спокійно виходить на вулицю, їй не спадає на думку, що все могло б бути інакше, адже ця звичка до безпеки стала її другою натурою і ніхто не думає про те, що це лише результат дії особливих інституцій. Уявлення часто вважає, що держава спирається на силу, але насправді за основу цього править лише почуття необхідності порядку, яким наділені всі.

### § 269

Свій зміст, визначений особливим чином, переконання черпає з різних сторін державного організму. Цей *організм* уособлює розвиток ідеї своїх відмінностей і їхньої об'єктивної дійсності. Ці відмінні сторони становлять *відмінні влади*, їхні функції й сфери діяльності, завдяки яким загальне без упину *необхідним* чином *породжує себе*, адже ці сторони визначені *природою поняття*; а оскільки загальне визначається своїм породженням, то воно й зберігає себе; такий організм — це *політичний лад*.

*Додаток.* Держава — це організм, тобто розвиток ідеї до своїх відмінностей. Ці відмінні сторони утворюють, таким чином, відмінні влади, їхні функції й сфери діяльності, завдяки яким загальне без упину необхідним чином породжує себе, адже ці сторони визначені природою поняття; а оскільки загальне визначається своїм породженням, то воно й зберігає себе. Такий організм — це політичний лад: він вічно постає з держави, так само як і держава, в свою чергу, зберігається завдяки йому; якщо вони обоє розходяться, якщо розрізнені сторони стають вільними, то єдність, яка їх породжує, зникає. До них пасує байка про шлунок і інші частини тіла. Природа організму така, що якщо не всі його частини переходять у тотожність, якщо одна з них вважає себе самостійною, то загинути мають усі. За допомогою предикатів, принципів тощо так само неможливо скласти судження про державу, в якій треба бачити організм, як неможливо за допомогою предикатів досягнути природу Бога, життя якого я маю споглядати в самому собі.

### § 270

Та обставина, що мета держави — це загальний інтерес як такий, а в ньому — збереження особливих інтересів, субстанцію яких він складає, становить його 1) *абстрактну діяльність*, або субстанційність; але вона є 2) його *необхідністю*, оскільки вона розпадається на понятійні відмінності його діяльності, які завдяки цій субстанційності складають також дійсні *стійкі* визначення, влади; 3) але саме ця субстанційність є духом, що *пройшов через форму освіти* і який знає й воліє себе. Тому держава *знає*, чого вона хоче, і знає це в її *загальності*, як *мислиме*; тому вона діє й чинить відповідно до знаних цілей, до відомих принципів і законів, які такі не лише *в собі*, але й для свідомості; а оскільки її дії належать до наявних обставин і ситуацій, то вона також діє у відповідності з певним знанням про них.

Тут варто заторкнути *відношення держави до релігії*, адже в новітній час часто повторювали, що релігія — це основа держави, і оскільки це твердження претендує також і на те, що буцімто таким чином наука про державу вичерпана, то немає твердження, яке було б здатне поширити таку плутанину, більше того, підняти цю плутанину до рівня державного устрою, до форми, яку повинно мати пізнання. Насамперед видається підозрілим, що релігію рекомендують і шукають у часи суспільних негараздів, руїни й гніту, що люди переконують шукати в ній утіхи проти *неправа* й у надії на відшкодування *втрати*. Якщо ж далі вважається, що релігія наставляє до

байдужості стосовно мирських інтересів, течії й справ дійсного життя, тоді як держава — це дух, що перебуває в світі, то звертання до релігії виявиться або непасуючим для того, щоб звести інтереси та справи держави до суттєвої серйозної мети, або призведе до того, що все, що стосується управління державою, постане як справа байдужої сваволі — для цього досить повести мову про те, ніби в державі панують цілі пристрастей, неправової влади тощо,— або ж таке звернення до релігії спрямоване на те, щоб надалі набути виключної значущості й претендувати на визначення й здійснення правового. То було б справжнім знущанням, якби на все наше обурення проти тиранії відповіли, що пригноблений знаходить утіху в релігії; не треба забувати й про те, що релігія може набути форми, наслідком якої буде найтяжче рабство у кайданах, забобони й деградація людини нижче рівня тварини (як це відбувається в єгиптян та індусів, які пошановують тварин як вищих істот). Це явище, в кожному разі, може повернути нашу увагу до того, що не варто говорити про релігію взагалі й що деяким її образам треба протиставити певну рятівну силу, яка б переймалася правами розуму й самосвідомості. Суттєве визначення відношення між релігією й державою встановлюється лише в тому разі, коли згадати про поняття релігії. Її зміст становить абсолютна істина, отож до сфери релігії належать вищі переконання. Як споглядання, почуття, що представляє пізнання й має своїм предметом Бога як необмежену основу й причину, від якої все залежить, релігія містить у собі вимогу, щоб усе досяглося в такому ракурсі й знаходило в ньому своє підтвердження, виправдання, достовірність. Держава й закони, а також обов'язки одержують у рамках цього відношення найвище підтвердження й найвищу обов'язковість для свідомості, адже сама держава, закони й обов'язки — це в їхній дійсності певна визначеність, яка переходить до вищої сфери, як до своєї основи (див.: «Енциклопедія філософських наук», § 453). Тому релігія містить такий момент, який при будь-яких змінах і втраті дійсних цілей, інтересів і володіння надає усвідомлення незмінності, вищої свободи й цілковитого задоволення\*. Якщо, таким чином, релігія становить основу, в якій міститься моральне взагалі й найближче природа держави як божественна воля, то вона водночас

\* Релігія, як і пізнання або наука, своїм принципом має особливу форму, відмінну від форми держави. Тому ці сфери вступають у державу почасти як засоби освіти й переконання, а почасти — оскільки вони, по суті, є самоцілями,— в аспекті зовнішнього буття. У тому або тому випадку до них застосовуються принципи держави; у цілком конкретному дослідженні держави ці сфери, так само як і мистецтво, суто природні

править лише за *основу*, й тут шляхи релігії й держави розходяться. Держава — це божественна воля у вигляді наявного духа, що *розгортається* в образ дійсності й *організацію світу*. Ті, хто хоче зупинитися на формі релігії, яка протиставляється державі, чинять як ті, хто вважає, що наділені правом у пізнанні, зупиняючись на *сутності* й не переходячи від цього абстрактного до буття, або як ті, хто (див. вище, § 140, прим.) хоче лише *абстрактного добра*, надаючи право сваволі самій вирішувати, що таке добро. Релігія — це відношення до абсолютного *в формі почуття, уявлення, віри*, і в її центрі, що все вміщає, все постає як акцидентне, минуше. Якщо цю форму зберігають, застосовуючи її до держави, й перетворюють для неї у щось суттєво визначальне й значуще, то держава як організм, розвинутий у наявні розбіжності, закони, установи, прирікається на нестійкість, непевність і руйнування. Об'єктивне й загальне, закони, замість визначатись як наявні й значущі, одержують визначення негативного відносно тієї форми, яка охоплює все визначене і, отже, стає чимось суб'єктивним, а для поведінки людини це веде до такого наслідку: для праведного не існує закону, будьте благочесними, а у всьому іншому можете робити все, що заманеться,— можете віддатися волі власної сваволі й пристрасті, а інших, право яких ви порушуєте, відсилати до втіхи й сподівання, що їх дарує релігія, або, що ще гірше, можете відкинути й засудити як таких, що не відають релігії. Проте, оскільки це негативне відношення не залишається лише внутрішньою налаштованістю й поглядом, а переноситься на дійсність і набуває в ній значущості, то виникає релігійний *фанатизм*, який так само, як і фанатизм політичний, виступає проти будь-якого політичного устрою й законного порядку, які, буцімто, сковують внутрішнє життя і не відповідають нескінченності душі, а отже, він виступає й проти приватної власності, шлюбу, відносин і занять громадянського суспільства тощо як таких, що не достойні любові й свободи почуття. Проте, оскільки в області дійсного буття й діяння рішення все-таки повинні прийматися, то відбувається те ж саме, що відбувається взагалі в суб'єктивності волі, яка знає себе як абсолютне (§ 140), а саме: рішення приймаються згідно з суб'єктивним уявленням, тобто згідно з поглядами, *бажанням, сваволею*. Тимчасом як істинне, на відміну від цієї істини, що переховується за

---

відносини тощо мають розглядатися через їхнє відношення до держави і з точки зору місця, яке вони в ній займають. Але тут, у нашому дослідженні, де простежується принцип держави в її особливій сфері у відповідності з її ідеєю, про принципи цих сфер і застосування до них права держави можна згадати тільки бігцем.

суб'єктивністю почуття й уявлення, стає величезним переміщенням внутрішнього в зовнішнє, вбудовуванням розуму в реальність, над чим трудилася вся світова історія й завдяки чому освічене людство набуло дійсності й свідомості розумного існування, державних установ і законів. Від тих, хто *шукає Бога*, і, замість докласти зусиль, аби підняти свою суб'єктивність до рівня пізнання істини й знання об'єктивного права й обов'язку, навіює собі, зі своєї точки зору, яка не відає освіченості, що вони наділені всім *безпосередньо*,— від таких людей можна чекати лише руйнування всіх моральних відносин, недолугості й підлоти, що стає неминучим наслідком такої релігійної налаштованості, яка наполягає виключно на своїй формі й таким чином, обертається проти дійсності й істини законів, наявної в формі загального. Проте релігійна налаштованість не обов'язково має переходити до своєї реалізації, вона може, зберігаючи свою негативну точку зору, залишатися внутрішнім почуттям, підлягати установам і законам і задовольнятися покірністю й зітханнями або презирством і надією на інше. Зовсім не сила, а слабкість надала в наші дні релігійності характеру *полемічного* благочестя незалежно від того, чи пов'язане воно з дійсною потребою, чи просто з невгамованим марнолюбством. Замість перебороти свої погляди за допомогою праці й занять, а своє воління підкорити дисципліні й таким чином підняти його до вільного послуху, найпростіше, звичайно, відмовитися від пізнання об'єктивної істини, зберегти гнітуче почуття, а водночас і самовпевненість, і в самому благочесті мати вже все необхідне для того, аби проникнути в природу законів і державних установ, винести їм свій вирок і вказати, якими вони повинні б і якими їм варто б бути; та оскільки все це йде від благочестивої душі, то ці вказівки безпомилкові й безапеляційні, адже в тому випадку, коли наміри й твердження базуються на релігії, заперечувати їх, вказуючи на їхню поверховість або на їхню неслухність, начебто й неможливо.

Проте, оскільки релігія, якщо вона істинна, не спрямована негативно й полемічно проти держави, а, навпаки, визнає й підтверджує її, вона має для себе свій суспільний *стан* і *вираження*. Її культ полягає в *діях* і *вченні*; для цього вона потребує *володіння* й *власності*, а також *індивідів*, які присвячують себе служінню громаді. Таким чином, між державою й церковною громадою виникає певне відношення. Визначення цього відношення просте. За логікою речей держава виконує свій обов'язок відносно громади, всіляко сприяючи їй і надаючи їй захист у здійсненні її релігійної мети, більше то-

го, оскільки релігія виступає інтегруючим моментом найглибших шарів переконання, держава має вимагати від усіх своїх підданих, щоб вони входили до церковної громади, зрештою до будь-якої, адже змістом, оскільки він належить до внутрішньої сторони уявлення, держава займатися не може. Наділена розвинутою організацією і внаслідок цього сильна держава може бути в цьому плані досить ліберальною, не звертати уваги на одиничні прояви, які її стосуються, і навіть терпіти в своїх межах такі громади (звичайно, в залежності від кількості членів), які через свої релігійні переконання не визнають навіть своїх прямих обов'язків відносно держави; вона передає членів таких громад до відання громадянського суспільства, його законів, і задовольняється пасивним опосередкованим переінакшенням і підміною виконання прямих обов'язків по відношенню до нього\*. Але оскільки церковна громада має *власність*, здійснює культові дії й тримає для цього на службі певних індивідів, то вона переходить зі своєї внутрішньої області в область світсько-

\* Про квакерів, анабаптистів та інших можна сказати, що вони тільки активні члени громадянського суспільства і як приватні особи перебувають лише в приватних відносинах з іншими особами, причому навіть у цих відносинах їх звільнили від принесення присяги; прямі обов'язки відносно держави вони виконують пасивно, а що стосується одного з найважливіших обов'язків громадян — захисту держави від ворогів, — обов'язку, який вони прямо заперечують, допускається виконання його через заміну чимось іншим. Щодо цих сект держава виявляє терпимість у прямому розумінні цього слова, адже, оскільки вони не визнають своїх обов'язків відносно неї, то не можуть і претендувати на те, аби бути її членами. Коли якимось на північноамериканському конгресі наполегливо вимагали скасування рабства негрів, депутат південних штатів влучно відказав на це такими словами: «Залишіть нам негрів, а ми залишимо вам квакерів». Лише завдяки своїй силі держава може не звертати уваги на такі аномалії й терпіти їх, спираючись при цьому переважно на силу звичаїв і внутрішню розумність своїх інституцій, які при не досить суворому дотриманні державою своїх прав зменшать і подолають виниклі відмінності серед її громадян. Хоч би яким було формальне право, за яким *евреям* не могли бути надані навіть громадянські права, оскільки вони вважають себе не просто особливою релігійною партією, але й приналежними до чужого народу, все ж учинений з цієї та інших підстав галас ігнорував те, що вони передусім *люди* й що це не лише пласка, абстрактна якість (§ 209, прим.), а що завдяки наданим їм громадянським правам у них виникає *почуття власної гідності*, усвідомлення, що вони визнані *повноправними* особами громадянського суспільства, а з цього нескінченного, вільного від усього іншого кореня складається необхідне вирівнювання способу мислення й переконання. Відлюдкуватість, за яку дорікають *евреям*, скоріше б збереглася, якби їм відмовили в громадянських правах, і це було б цілком справедливо зараховано до вини держави, яка виключила їх із громадянського суспільства; цей закид був би справедливим, адже таким чином держава відмовилась би від свого принципу, від об'єктивного інституту й його сили (пор. § 268, прим.). Вимога такого виключення, яке, на думку тих, хто його пропонував, було би вищим чином справедливим, виявилось на практиці найнедолугішим способом дії, тимчасом як спосіб дії уряду виявився мудрим і достойним.

го, а отже, в область держави, і, значить, *безпосередньо* підпадає під її закони. Присяга, моральні устої взагалі такі, наприклад, як шлюбні відносини, хоч і ведуть до внутрішнього проникнення й підняття *переконання*, яке завдяки релігії набуває своєї найглибшої основи, але оскільки моральні відносини — це, по суті, відносини *дійсної розумності*, то в них мають бути утверджені насамперед її права, до яких церковне обґрунтування приєднується лише як внутрішня, абстрактніша сторона. Що ж стосується інших проявів, які виходять із церковного об'єднання, то у *вченні* внутрішня сторона більшою мірою переважає над зовнішньою, ніж у культових *діях* та інших, пов'язаних з ними обрядах, де *правова* сторона, принаймні для себе, постає як справа держави (щоправда, церкви привласнили також і вилучення своїх слуг і свого майна з-під влади й юрисдикції держави, більше того, навіть підсудність світських осіб у справах, на які, як, наприклад, справи розлучення, справи про присягу тощо, претендує релігія).

*Поліцейська* сторона відносно таких дій, щоправда, невизначеніша, але це пояснюється природою даної сфери й виявляється й відносно інших суто громадянських дій (див. вище, § 234). Оскільки релігійна спільнота індивідів підноситься до громади, корпорації, вона взагалі перебуває під найвищим поліцейським наглядом держави. Але саме *вчення* стосується області совісті, області права суб'єктивної свободи самосвідомості, — сфери внутрішнього життя, яка як така не підлягає державі. Проте і держава має *вчення*, адже її установи і взагалі значуще для неї в питаннях права, державного устрою тощо, по суті, у вигляді закону набули форми *думки*, а оскільки держава — це не механізм, а розумне життя свободи, що усвідомлює себе, система світу моральності, то *переконання*, а також і усвідомлення його в *принципах* становить суттєвий момент у дійсній державі. У свою чергу, *вчення* церкви — це не лише суто внутрішня справа совісті, але як *учення* становить *висловлювання*, і *висловлювання* про зміст, яке надзвичайно тісно пов'язане з моральними принципами й державними законами або ж стосується їх безпосередньо. Отже, тут держава й церква безпосередньо *сходяться* й *протистоять* одна одній. Церква може довести відмінність цих двох сфер до гострого антагонізму, внаслідок чого вона, як така, що містить в собі абсолютний зміст релігії, починає розглядати *духовне* взагалі, а отже й сферу моральності, як свою область; державу — як механізм для досягнення недуховних зовнішніх цілей; себе — як царство Боже або принаймні як шлях і предтечу його, а державу — як мирське цар-

ство, тобто царство минушого й скінченного, таким чином, бачить у собі самоціль, а в державі — лише *засіб*. З цією претензією поєднується потім в області *вчення* вимога, щоб держава не лише надала в цій сфері повну свободу церкві, але й ставилась із безумовною повагою до її вчення, хоч би яким був його характер, оскільки це визначення становить її безсумнівну прерогативу. Якщо церква приходить до цієї претензії з розширеним підходом, за яким духовна сфера взагалі належить їй, а *наука* й пізнання також перебувають у цій області і, так само як церква, розгортаються для себе в тотальність своїх принципів і тому можуть з іще більшим правом вважати, що здатні заступити церкву, то наука вимагає такої самої незалежності від держави, яка, будучи лише засобом, має піклуватися про неї, як про самоціль. Для цього відношення, зрештою, байдуже, чи досягли ті індивіди, які присвятили себе службі церковній громаді, та ті, які її очолюють, існування поза рамками держави, тож державі підлягають лише решта членів,— чи вони взагалі залишаються всередині держави і вважають окремим від держави лише один бік свого стану — своє церковне призначення. Передовсім треба зауважити, що таке відношення пов'язане з уявленням про державу, за яким її призначення обмежується лише захистом і забезпеченням життя, власності й сваволі кожного, якщо вони не завдають шкоди життю, власності й сваволі інших, і держава розглядається, таким чином, лише як установа, яка запобігає злу. Отже, стихія вищої духовності в собі й для себе істинного винесена у вигляді суб'єктивної релігійності або теоретичної науки за межі держави, на долю якої як некомпетентної в даній області, залишається лише виявляти пошану, а моральність у власному розумінні цілком вилучається з її відання. Те, що історично існували епохи й стани варварства, коли все найвище в духовній сфері зосереджувалося в церкві, а держава була лише світським правлінням, що правило за знаряддя насильства, сваволі й пристрастей, і згадана вище протилежність служила, головним чином, дійсності (§ 358), належить до області історії. Та було б надто недалекоглядно й поверхово розглядати такий стан як істинно відповідний до ідеї. Розвиток цієї ідеї, навпаки, виявив ту істину, що дух як вільне й розумне моральний у собі й що істинна ідея — це *дійсна* розумність, і саме вона існує як держава. Потім із цієї ідеї також випливає, що моральна *істина* в ній постає для мислячої *свідомості* як *зміст*, розроблений у формі *загальності*, як *закон*, що держава взагалі *знає* свої цілі, пізнає й реалізує їх з певним усвідомленням і згідно з принципами. Як уже згадувалось вище, релігія має

своїм загальним предметом істинне, але має його як *даний* зміст, пізнаний у своїх основних визначеннях не через мислення й поняття; так само й відношення індивіда до цього предмета — це зобов'язання, засноване на авторитеті, а *свідчення власного духа й серця*, в чому міститься момент свободи,— це *віра та почуття*. Саме філософське розуміння пізнає, що церква й держава протилежні одна одній не за *змістом* істини й розумності, а за відмінністю форми. Тому якщо церква переходить до *навчання* (існували й існуватимуть церкви, які обмежуються культом, та інші, в яких він становить головне, а навчання й освіченіша свідомість — лише щось другорядне) і її навчання поширюється на *об'єктивні основи*, на думки про моральне й розумне, то в цьому своєму прояві вона безпосередньо переходить в область держави. Порівняно з її *вірою* й її *авторитетом* в області морального, права, законів, інституцій, порівняно з її *суб'єктивним переконанням* держава постає як *знаюча*; за її принципом, зміст суттєво не залишається в формі почуття й віри, а належить певній думці. Оскільки в собі й для себе суцільний зміст постає в формі релігії як зміст особливий, як особливі вчення церкви у вигляді релігійної громади, то вони залишаються поза областю держави (у протестантизмі немає духівництва, яке було б єдиним хранителем церковного вчення, бо в ньому немає *мирян*); якщо моральні основи й державний порядок взагалі поширюються на область релігії і не лише можуть, а й повинні перебувати у відношенні з нею, то це відношення, з одного боку, надає самій державі релігійне обґрунтування, з другого боку, за ним залишається право й форма самосвідомої, об'єктивної розумності, право надавати їй значення й стверджувати її, протиставляючи твердженням, що походять із *суб'єктивної форми істини*, хоч би якими *запевненнями* й *авторитетом* вона підтверджувалась. Оскільки принцип форми держави як загального — суттєва думка, то й виявилось, що *від неї йшла свобода мислення й науки* (тоді як церква спалювала на вогнищі *Джордано Бруно*, а *Галілея* змусила навколішки благати прощення за викладення геліоцентричної системи *Коперника* тощо)\*. На боці держави й *наука* одержує своє місце тому, що вона наділена тим самим елемен-

\* Лаплас. «Відображення світової системи» (*Exposition du système du monde*, Paris, 1796), книга V, гл. 4: «Оприлюднивши відкриття (що їх йому допоміг зробити телескоп, відкривши світлові образи Венери тощо), *Галілей* водночас показав, що вони беззаперечно доводять рух Землі. Але уявлення про цей рух на зборах кардиналів було визнане еретичним. *Галілей*, знаменитий захисник цієї теорії, став перед судом інквізиції й змушений був зректися свого відкриття під страхом суворого тюремного ув'язнення.

том форми, що й держава, її мета — *пізнання*, причому пізнання мислимої, *об'єктивної* істини й розумності. Мисляче пізнання може, звичайно, також опуститися зі сфери науки до міркування й резонерства щодо причин і, звертаючись до моральних предметів і організації держави, виступити проти принципів держави, при чому, висловлюючи такі самі претензії, як і ті, що їх церква виставляє стосовно своїх вчень, може розглядати цей *погляд* як розум і як право суб'єктивної самосвідомості на свободу свого погляду й переконання. Принцип цієї суб'єктивності знання розглянуто нами вище (§ 140, прим.), а тут досить зауважити, що, з одного боку, держава може ставитися з цілковитою байдужістю до *поглядів* саме тому, що це лише погляди, суб'єктивний зміст, а отже, як не крути, вони не мають у собі справжньої сили й моці, може ставитися до них з такою самою байдужістю, з якою митці, які користуються на своїй палітрі трьома основними барвами, ставляться до *шкільної премудрості*, яка вимагає вживання семи основних барв. Але, з другого боку, держава повинна захищати об'єктивну істину та основи морального життя проти цих із їхніми хибними принципами *поглядів*, які роблять себе загальним і таким, що обтинає дійсність, буттям, та ще оскільки, крім цього, формалізм безумовної суб'єктивності, претендуючи на те, що він користується, як своєю основою, науковою вихідною точкою, й

---

У людини духа потяг до істини — одна з найсильніших пристрастей. *Галілей*, переконаний завдяки власним спостереженням у русі Землі, довгий час обмірковував новий твір, у якому від передбачав розвинути всі докази на підтвердження своєї теорії. Проте, аби уникнути переслідування, жертвою якого він би неминуче став, він знайшов вихід у тому, що вирішив написати цей твір у вигляді діалогу між трьома особами; очевидна перевага в цьому діалозі належить захисникові системи Коперника; але оскільки Галілей не виносить рішення, хто з них має рацію, й надає запереченням послідовників Птолемея якомога більшої ваги, то він сподівався, що його спокій, заслужений його похилим віком і працями, не буде потурбовано. На сімдесятому році життя його знову викликали до суду інквізиційного трибуналу; його засадили до в'язниці й вимагали повторного зречення своїх поглядів, погрожуючи карою, як для тих еретиків, які повторно зблизилися з істинного вчення. Його змусили підписати таку формулу зречення: «Я, Галілей, особисто постав на сімдесятому році мого життя перед судом, падаючи навколішки й звертаючи погляд на святе Євангеліє, якого я торкаюся своїми руками, з чистим серцем й істинною вірою зрікаюся, проклинаю й насилаю анафему на недолугість, брехню і срьєб вчення про рух Землі і т. ін.». Що за видовище! Шанований старець, уславлений довгим життям, присвяченим сдино дослідженню природи, навколішки зрікається всупереч свідченню власної совісті й істини, яку він довів з усією силою переконання. Суд інквізиції засудив його до пожиттєвого ув'язнення. Через рік він був звільнений завдяки клопотанню великого герцога Флоренції. Він помер у 1642 році. Його втрату оплакувала вся Європа, просвітлена його працями й обурена вирокom ненависного трибуналу проти такої великої людини».

прагнучи перетворити засади держави в області освіти в щось таке, що нагадує претензії церкви проти неї, так само як вона повинен виступати проти церкви, що претендує на необмежений *авторитет*, і в даному випадку підтримувати формальне право самосвідомості на власне розуміння, переконання і взагалі на право через мислення прийти до того, що варто вважати об'єктивною істиною.

Можна ще згадати про єдність держави й церкви — визначення, яке не раз обговорювалось і проголошувалось найвищим ідеалом навіть у нові часи. Якщо їхня суттєва єдність полягає в єдності істини основ і переконань, то так само суттєво, щоб разом з цією єдністю набула особливого *існування* й *відмінність* у формі їхньої свідомості. У східних деспотіях існує ця так часто жадана єдність церкви й держави — але, при цьому, там немає держави, немає того самосвідомого розгортання в праві, у вільній моральності й органічному розвитку, яке тільки й достойне духа. Далі, аби держава набула свого буття як така, що *знає себе*, моральна дійсність духа, необхідне розрізнення між ними й формою авторитету й віри; але це розрізнення постає лише тою мірою, якою церковна сторона приходить до розділу всередині себе самої; тільки в такий спосіб, стаючи вище *особливих* церков, держава здобуває й здійснює загальність думки, принцип своєї форми; і щоб пізнати це, треба знати не лише що таке загальність *у собі*, але й що таке її існування. Тому настільки хибно вважати, ніби розділ церков становить або становив нещастя для держави; адже лише внаслідок *такого розділу* держава могла стати тим, що становить її визначення, — самостійною розумністю й моральністю. Цей розділ був також найсприятливішим з усього, що могло відбутися для власної свободи й розумності церкви, як і для свободи й розумності думки.

*Додаток.* Держава дійсна, і її дійсність полягає в тому, що інтерес цілого реалізується, розпадаючись на особливі цілі. Дійсність — це завжди єдність загальності й особливості, розгортання загальності на особливості, які виступають самостійно, хоч вони тримаються й зберігаються всередині цілого. Якщо цієї єдності немає, то тут щось не *дійсне*, хоча й можна було припустити, що воно *існує*. Погана держава — така, яка лише існує, хворе тіло також існує, але не має дійсності як такої. Відрубана рука ще виглядає як рука й існує, але вона не дійсна; справжня дійсність становить необхідність: те, що дійсне, необхідне всередині себе. Необхідність полягає в тому, що ціле розділене на понятійні відмінності й що цей розділ становить міцну й тривалу визначеність, яка не мертвотно-міцна, а

постійно породжує себе в розпаді. Суттєвою приналежністю довшеної держави виступає свідомість, мислення; тому держава знає, чого вона хоче, й знає це як мислене. Оскільки знання перебуває в державі, то наука також перебуває в ній, а не в церкві. Проте в новітні часи постійно говорять про те, що держава має виникати з релігії. Держава — це розвинутий дух і висуває свої моменти при світлі свідомості: завдяки тому, що те, що міститься в ідеї, виступає назовні, в предметності, держава постає як скінченне, як область мирського, тимчасом як релігія постає як область нескінченного. Тому держава видається підлеглим, а оскільки скінченне не може існувати для себе, то воно потребує, як стверджують, церкви як підґрунтя. Буцїмто держава як скінченне не має виправдання і тільки завдяки релігії стає священним і приналежним до нескінченного. Проте такий спосіб розгляду надто однобокий. Держава, справді, по суті наділена мирським та скінченим характером, має особливі цілі й особливі органи влади, але те, що держава носить мирський характер,— це лише одна сторона, і тільки для бездуховного міркування держава просто скінченна. Адже держава наділена животворною душею, і це животворне становить суб'єктивність, яка творить відмінності, але й водночас утримує їх у єдності. У царстві релігії так само є відмінності й скінченності. За релігійним ученням Бог триєдиний; отже, тут є три визначення, єдністю яких є лише дух. Тому якщо ми осягаємо природу Бога конкретно, то це відбувається так само тільки через відмінності. У царстві Божому, отже, так само як і в мирському, трапляються скінченності, і те, що мирський дух, тобто держава, скінченний — однобокий погляд, оскільки дійсність не має в собі нічого нерозумного. Погана держава, зрештою,— це щось лише мирське й скінченне, але розумна держава нескінченна всередині себе. Також кажуть, що держава має черпати своє виправдання в релігії. Ідея в релігії — це дух у внутрішній глибині душі, але та ж сама ідея набуває в державі мирського характеру і одержує в знанні й волінні своє буття і дійсність. А коли говорять, що держава має спиратись на релігію, то це може означати, що вона має базуватись на розумності й від неї відштовхуватись. Проте це можна розуміти й хибно, як от, скажімо, що люди, чий дух пов'язаний невольною релігією в такий спосіб, найпридатніші до послуху. Але християнська релігія — це релігія свободи. Звичайно, вона також може обернутися таким чином, що вільна релігія перетвориться на невольну, пов'язану з забобонами. Якщо вважають, що індивіди мають бути наділені релігією, щоб їхній пов'язаний дух можна було б легше

придушувати в державі, то це хибний смисл положення; якщо ж вважають, що люди мають відчувати повагу до держави, до цього цілого, що його розгалуженням вони виступають, то це, звичайно, якнайкраще досягається через філософське розуміння сутності держави; але через брак такого до цього може привести й релігійне переконання. Отож, держава може потребувати релігії й віри. Але суттєва відмінність держави й релігії зберігається й полягає в тому, що вимоги першої мають характер правового обов'язку, а про душевний стан, при якому кожна така вимога має бути виконана, їй байдуже. Сферою релігії, навпаки, стає внутрішня налаштованість, і так само як держава, висуваючи свої вимоги в релігійному дусі, завдала б шкоди праву внутрішнього життя, так і церква, що діє як держава й накладає покарання, вироджується в тиранічну релігію. Третя відмінність, пов'язана з попередньою, полягає в тому, що зміст релігії є й залишається таємницею, а отже, йому за ґрунт править душа, почуття, уявлення. На цьому ґрунті все має форму суб'єктивності; держава, навпаки, здійснює себе й надає своїм визначенням їхнього буття. Якби релігія захотіла утверджувати себе в державі так, як вона звикла до цього на своєму ґрунті, то вона перевернула б організацію держави, адже в державі відмінності наділені широтою надрозміщення; тимчасом як у релігії все завжди співвіднесене з тотальністю. Якби ця тотальність надумала заволодіти всіма відносинами в державі, то вона стала б фанатизмом; вона хотіла б у кожному особливому володіти цілим і могла б досягнути цього тільки через руйнування особливого, адже фанатизм якраз і полягає в тому, аби не допускати особливих відмінностей. Коли кажуть: «для благочесного немає закону», то це не що інше, як вияв фанатизму. Адже там, де благочестя заступає державу, воно не може терпіти визначеного й руйнує його. З цим пов'язане також те, що благочестя надає внутрішньому почуттю рішення совісті й не визначається. Це внутрішнє життя не розвивається, досягаючи основ, і не відповідає за свої рішення. Отже, визнавши благочестя дійсністю держави, ми викинули б усі закони за борт, і законодавцем стало б суб'єктивне почуття. Це почуття може бути голою сваволею, і, чи таке воно дійсно, можна пізнати тільки за вчинками; проте оскільки вони стають вчинками, веліннями, вони набувають форми законів, що якраз і суперечить згаданому суб'єктивному почуттю Бога, предмет цього почуття також можна було зробити визначальним, але Бог — це загальна ідея, а в цьому почутті він не визначений, не визрілий для того, аби визначати те, що в державі існує як розвинуте. Саме та обста-

вина, що в державі все міцне й забезпечене, становить перепону проти сваволі й позитивного погляду. Отже, релігія як така не повинна бути правлячою.

### § 271

Політичний устрій — це, *по-перше*, організація держави й процес її органічного життя у співвідношенні з *самим собою*; у цьому співвідношенні вона розрізняє свої моменти всередині самої себе й розгортає їх до надійного *перебування*.

*По-друге*, вона як індивідуальність — це *виключне* єдине, яке в такий спосіб ставиться до інших, а отже, повертає свою відмінність *усередину* й, згідно з цим визначенням, встановлює всередині самої себе свої наявні відмінності в їхній *ідеальності*.

*Додаток.* Так само як подразнювальність у живому організмі сама, з одного боку, щось внутрішнє, що належить організмові як такому, так само й тут відношення всередину стає спрямованістю на внутрішнє. Внутрішня держава як така — це цивільна влада, а спрямованість назовні — військова влада, яка, проте, в державі виступає певною стороною в ній самій. Рівновага між обома сторонами найважливіша для стану держави. Часом цивільна влада до решти втрачає своє значення й спирається тільки на військову владу, як то було за часів римських імператорів і преторіанців; а часом, як у сучасних державах, військова влада походить із цивільної влади; це буває тоді, коли всі громадяни відбувають військову повинність.

## I. Внутрішній державний устрій для себе

### § 272

Державний устрій розумний, оскільки держава *розрізняє* й визначає всередині себе свою діяльність *згідно з природою поняття*, причому так, що *кожна* з тих *влад* тотальність сама в собі через те, що вона дійсно має й містить у собі інші моменти; а оскільки вони виражають відмінні поняття, то цілковито залішаються в її ідеальності й становлять лише одне *індивідуальне* ціле.

Про державний устрій, як і про сам розум, у новітній час точаться нескінченні балачки, і в Німеччині найпласкіші твердження поширюють ті, хто переконав себе в тому, що вони кращі за всіх, і навіть єдині, які розуміють, що таке державний устрій, причому всі інші, й, насамперед, уряди, нічого в цьому не тямлять; своє беззаперечне право на таке розуміння вони бачили в тому, що основу всіх

їхніх поверхових тверджень складають нібито релігія й благочестя. Нічого дивного, що це розпатякування призвело до того, що в розумних людей слова «розум», «просвіта», «право» тощо, а також «державний устрій» і «свобода» стали викликати відразу, й стало здаватися непристойним брати участь в обговоренні питання про політичний устрій. Проте можна принаймні сподіватись на те, що наслідком цього пересичення буде ширше розповсюдження переконання, що філософське пізнання таких предметів може складатись не з резонерства, а з міркувань мети, основних принципів і корисності, тим більше не на основі душевних порухів, любові й натхнення, а тільки на основі поняття, і що ті, хто вважає божественне неосяжним, а пізнання істини даремною затією, мають утримуватись від участі в обговоренні цих питань. Принаймні ані це неперетравлене розпатякування, ані ця повчальність, що їх вони черпають із глибини своєї душі й натхнення, претендувати на увагу філософії не можуть.

Із уявлень, які перебувають в обігу й стосуються § 269, варто згадати уявлення про *необхідний розподіл влади* в державі — надзвичайно важливе визначення, яке, взяте в своєму істинному розумінні, з усіма підставами могло б розглядатись як гарантія публічної свободи; але саме ті, хто, вважає, що говорить про неї з натхненням і любов'ю, нічого про неї не знають і не бажають знати, адже в ній якраз і міститься момент *розумної визначеності*. Принцип розподілу влад якраз містить суттєвий момент *відмінності, реальної розумності*; проте, згідно з абстрактним глуздом, у ньому міститься почасти хибне визначення *абсолютної самостійності* влад відносно одна одної, а почасти — однобоке розуміння їхнього відношення між собою як негативного, як взаємного *обмеження*. При такому погляді передбачається ворожість, страх кожної з влад, що інша діє проти неї як проти зла, і водночас визначення протидії їй й установлення за допомогою такої протидії загальної рівноваги, але не живої єдності. Тільки *самовизначення* поняття всередині себе, а не якісь там інші цілі й міркування корисності, становить джерело абсолютного походження розрізнених влад, і тільки завдяки йому державна організація всередині себе розумне й відображення вічного розуму. Про те, як *поняття*, а потім, конкретніше, ідея визначають себе в самих себе й у такий спосіб абстрактно визначають свої моменти загальності, особливості й одиничності, можна довідатися з логіки — але, звичайно, не з загальноприйнятої. Взагалі брати за вихідну точку негативне, насамперед — воління зла й недовіру до нього й, спираючись на цю

передумову, хитромудро вигадувати загаги, які для своєї дії потребують лише інших загаг, що протистоять їм,— усе це характеристика, що відповідає за думкою *негативному глузду*, а за переконанням — погляду черні (див. вище, § 244). Через *самостійність* влад, наприклад *виконавчої* й *законодавчої*, як їх звичайно називають, безпосередньо закладається, як ми те бачили в більшому масштабі, руйнування держави — або, оскільки держава, по суті, зберігається, виникає боротьба, внаслідок якої одна влада підкоряє собі іншу і в такий спосіб створює єдність, хоч би який характер вона мала, і, отже, рятує суттєве — існування держави.

*Додаток.* У державі не слід бажати нічого, що не виражає розумності. Держава — це світ, створений духом для себе; тому вона має визначений, у собі й для себе суцільний хід. Як часто говорять про мудрість Божу, що проявляється в природі. Проте не варто думати, що фізичний світ природи вищий за світ духа, адже наскільки дух вищий від природи, настільки держава вища за фізичне життя. Тому державу треба шанувати як щось божественне в земному й розуміти, що якщо важко досягнути природу, то ще нескінченно важче досягнути державу. Особливо важливо, що в новітній час набуто певних поглядів на державу взагалі і що така увага приділяється обговоренню й створенню конституції. Але цього замало; необхідно, щоб до розумної справи підходили з розумними поглядами, знали, що суттєве, і що не завжди суттєве те, що першим впадає в око. Влади в державі, справді, мають бути розрізнені, але кожна має в самій собі утворити ціле й містити в собі інші моменти. Говорячи про розрізнену діяльність влад, не варто робити велетенської помилки, розуміти це так, буцімто кожна влада має перебувати для себе абстрактно, оскільки влади мають бути розрізненими лише як моменти поняття. Якщо ж, навпаки, відмінності існують абстрактно для себе, то цілком зрозуміло, що дві самостійності не можуть скласти єдність, а мають породити боротьбу, наслідком якої буде або розхитане ціле, або єдність буде знову відновлено за допомогою сили. Так, у період Французької революції то законодавча влада поглинала так звану виконавчу владу, то виконавча — законодавчу владу, й не до речі виставляти тут моральну вимогу гармонії, адже якщо ми спишемо все на сердечні пориви, то, безперечно, позбавимо себе будь-якої праці; та хоч моральне почуття їй необхідне, воно не може саме собою визначати державні влади. Отже, вся справа в тому, щоб визначення влад, будучи в собі цілим, в існуванні всі разом складали поняття в його цілісності. Якщо звичайно говорять про три влади, законодав-

чу, виконавчу й судову, то перша відповідає загальності, друга — особливості, але судова влада не виступає моментом поняття, оскільки її одиничність лежить поза згаданими сферами.

### § 273

Отже, політична держава розпадається на такі субстанційні відмінності:

- а) на владу визначати й встановлювати загальне — *законодавчу* владу;
- б) на владу підведення *особливих* сфер і окремих випадків під *загальне* — *урядову* владу;
- с) на владу суб'єктивності як останнього вольового рішення, *владу правителя* (*fürstliche Gewalt*), в якій розрізнені влади об'єднані в індивідуальну єдність і яка, отже, стає вершиною й початком цілого — *конституційної монархії*.

Розвиток держави в конституційну монархію — це справа нового світу, в якому субстанційна ідея набула нескінченної форми. *Історія* заглиблення світового духа в себе, або, — що те саме, — вільного формування, в якому ідея відпускає від себе свої моменти — і це тільки її моменти — як тотальності і саме тому містить їх в ідеальній єдності поняття, в чому якраз і полягає реальна розумність, — історія цього дійсного формування морального життя — це справа світової історії.

Старий поділ форм державного устрою на *монархію*, *аристократію* й *демократію* спирається на *це не розділену субстанційну єдність*, яка ще не досягла свого *внутрішнього розрізнення* (розвинутої організації всередині себе), а отже, *глибини й конкретної розумності*. Для такої точки зору давнього світу згаданий розподіл істинний і правильний, адже відмінність у тому субстанційному, що не дійшло всередині себе до абсолютного розгортання єдності, — це, по суті, відмінність *зовнішня* й проявляється передусім як відмінність *числа* («Енциклопедія філософських наук», § 82) тих, для яких, згідно з цією точкою зору, ця субстанційна єдність іманентна. Ці форми, які, таким чином, належать до різних цілісностей, у конституційній монархії зводяться до моментів; монарх *один*; в урядовій владі виступає *кілька людей*, а в законодавчій — *взагалі загал* (*Vielheit*). Але такі суто кількісні відмінності, як було вже сказано, поверхові й не передають поняття предмета. Так само недоречні, як до цього часто вдаються в новітньому часі, нескінченні розп'якування про наявність демократичного й аристократичного в *монархії*, оскільки ті визначення, які при цьому мають на увазі, саме тому, що

вони мають місце в *монархії*, вже не становлять нічого демократичного або аристократичного. Існують такі уявлення про державний устрій, в яких найвищим вважають лише *абстракцію* держави, що править і наказує, і залишається невирішеним, навіть вважається таким, про яке байдуже, стоїть на чолі такої держави *один, кілька чи всі*. «Усі ці форми,— стверджує Фіште в своєму «Природному праві», ч. I, с. 196,— якщо тільки існує *ефорат* (*Ephorat*) (придуман ним установа, яка має слугувати противагою до верховної влади), — правомірні й можуть творити й зберігати в державі загальне право». Такий погляд (як і винахід ефорату) походить від згаданої нами поверховості поняття про державу. За дуже простого стану суспільства ці відмінності справді не мають великого значення або не мають жодного значення; *Мойсей*, наприклад, не вносить у своїх законах жодних змін до установ на той випадок, якщо народ забажає мати царя, він лише додає звернену до царя вимогу, аби той примножував собі коней, жінок, срібла й золота (5 Кн. Мойсея, 17, 16 і далі). У певному розумінні можна, зрештою, стверджувати, що й самій ідеї про ці три форми (разом з *монархічною* в тому її обмеженому значенні, в якому вона стає поряд з *аристократичною* й *демократичною*) байдуже, проте в протилежному розумінні до шойно викладеного, оскільки всі вони не відповідають ідеї в її розумному розвитку (§ 272), і вона в жодній з них не могла би досягти свого права та своєї дійсності. Тому запитання, яка з них найкраща, стало цілком зайвим; про форми такого роду можна вести мову лише в історичному аспекті. Окрім того, в цьому питанні, як і в багатьох інших, треба визнати всю глибину погляду *Монтеск'є*, що його він виклав у своєму знаменитому огляді принципів цих форм правління; але щоб визнати вірність його підходу, їх не треба розуміти хибно. Як відомо, принципом *демократії* він назвав *доброчесність*; адже, справді, такий державний устрій спирається на *переконання*, як на ту єдину субстанційну форму, в якій розумність у собі й для себе суцільної волі ще існує. Проте якщо *Монтеск'є* додає, що *Англія* сімнадцятого сторіччя дала нам прекрасний приклад, який показав усю марність спроб установити демократію, коли вождям бракує доброчесності; якщо потім він додає, що при зникненні в республіці доброчесності, тих, хто здатний на це почуття, охоплює честолюбство, а корисливість охоплює всіх, і тоді сила держави, що становить загальну здобич, полягає лише в могутності кількох індивідів і розбещеності всіх, то на це слід зауважити, що при розвинутому стані суспільства й при розвитку в свободі сил *особливості* доброчесності глави дер-

жави замало і необхідна інша форма розумного закону, а не лише форма переконання, щоб ціле було наділене силою зберігати свою єдність і могло б надати силам розвинутої особливості користуватися як своїм позитивним, так і своїм негативним правом. Так само треба усунути непорозуміння, що, буцімто, в демократичній республіці переконання доброчесності — це її субстанційна форма; тоді виходить, що в монархії без нього можна обійтися або що воно там взагалі відсутнє, і найрішучіше треба остерігатися погляду, заснованого на непорозумінні, нібито в *розгалуженій* організації доброчесність і діяльність, яку визначає закон, протилежні одна до одної і несумісні. Те, що *поміркованість* виступає принципом *аристократії*, стає наслідком початку відокремлення одне від одного публічної влади й інтересу; проте водночас вони так безпосередньо дотикаються, що ця форма державного устрою всередині себе може в будь-яку хвилину безпосередньо перетворитись у стан найжорстокішої тиранії або анархії (наприклад, у римській історії) і бути знищеною. З того, що *Монтеск'є* бачить принцип монархії в *честі*, вже саме собою очевидно, що монархія для нього — це не патріархальна або антична монархія взагалі і не та, яка в своєму розвитку досягла об'єктивного державного устрою, а *монархія феодална*, причому такою мірою, якою відношення її внутрішнього державного права викристалізувалися в юридично оформлені приватну власність і привілеї індивідів і корпорацій. Оскільки при такому ладі життя держави спирається на діяльність привілейованих особистостей, від бажання яких залежить значна частка того, що має бути зробленим для існування держави, то об'єктивне в цих потугах має характер не *обов'язків*, а *уявлення й погляду*, отож держава тримається не на *обов'язку*, а тільки на *честі*.

Тут легко постає інше запитання: *хто має встановлювати державний устрій?* Запитання видається ясным, але при ближчому розгляді відразу виявляється безглуздим. Адже це запитання передбачає, що державного устрою не існує, а зібралася лише атомістична *юрба* індивідів. Відповідь на запитання, як *юрба* — сама чи з допомогою інших, добротою, думкою чи силою — могла би досягти державного устрою, шукати має вона сама, оскільки *юрба* не може бути предметом поняття. Якщо ж це питання передбачає, що державний устрій уже існує, то слово «*встановлення*» означає лише зміну, а з передумови наявності державного устрою безпосередньо само собою випливає, що така зміна може відбуватися тільки конституційним шляхом. А взагалі досить важливо розглядати державний

устрій не як щось *створене*, хоч він і виник у часі, оскільки він цілком щось в собі й для себе суще, що його через те треба розглядати як божественне й стале, яке стоїть над усім тим, що створюється.

*Додаток.* Принцип нового світу — це взагалі свобода суб'єктивності, вимога, аби, досягаючи свого права, могли розвиватись усі суттєві сторони духовної тотальності. Спираючись на цю точку зору, можна задати марне запитання: яка форма правління краща — монархія чи демократія? Можна лише сказати, що однієї всі ті форми державного устрою, які не здатні містити в собі принцип вільної суб'єктивності й не здатні перебувати у відповідності до розвинутого розуму.

### § 274

Оскільки дух дійсний лише як те, чим він себе знає, і держава як дух народу — це водночас закон, який проникає у *всі її відносини*, звичай й свідомість індивідів, то державний устрій певного народу залежить від характеру й розвинутості його самосвідомості взагалі; в цьому полягає його суб'єктивна свобода, а отже, й дійсність державного устрою.

Намір дати народові а ргіогі хай навіть певною мірою розумний за своїм змістом державний устрій не враховує саме того моменту, завдяки якому він щось більше, ніж породження думки. Тому кожен народ має той державний устрій, який йому відповідає й пасує.

*Додаток.* У своєму устрої держава має проникати у всі відносини. Наполеон хотів, наприклад, а ргіогі надати іспанцям державний устрій, і це вдалося досить погано. Оскільки державний устрій — це не щось створене: він становить працю багатьох століть, ідею й свідомість розумного тією мірою, якою вона розвинута в даному народі. Тому державний устрій ніколи не створюється окремими суб'єктами. Те, що Наполеон дав іспанцям, було розумніше того, що вони мали раніше, і все ж вони відкинули це, як щось для них чуже, бо не досягли необхідного для цього розвитку. Народ має відчувати, що його державний устрій відповідає його праву і його стану, інакше він може, звичайно, бути зовні наявним, але не матиме ні значення, ні вартості. У окремої людини часто може виникнути потреба в кращому державному устрої й прагнення до нього, але охоплення всієї маси такими уявленнями — це щось зовсім інше і настає пізніше. Сократівський принцип моральності, вимоги його внутрішнього голосу були породжені необхідністю в його дні, але для того, щоб вони стали загальною самосвідомістю, був потрібен час.

## а) Влада правителя

## § 275

Сама влада правителя містить у собі три моменти тотальності (§ 272): *загальність* державного устрою й законів, нараду (Beratung) як відношення *особливого* до загального і момент останнього *рішення* як *самовизначення*, до якого повертається все інше й від якого воно бере початок дійсності. Це абсолютне самовизначення становить відмінну рису влади правителя як такої, що має бути розвинутою насамперед.

*Додаток.* Ми починаємо з влади правителя, тобто з моменту *одичності*, оскільки вона містить у собі три моменти держави як тотальності. Я становить *найодичніше* й *найзагальніше* водночас. У природі так само існує *одичне*, але реальність, не-ідеальність, поза-розташування не є в собі *сущим*, а різні *одичності* існують поряд. Тимчасом як у духа все відмінне існує лише як *ідеальне* і як *єдність*. Таким чином, держава як *духовне* постає розгортанням усіх своїх моментів, а *одичність* — це водночас *душевність* і *животворний принцип*, суверенітет, який містить у собі всі відмінності.

## § 276

1. Основне визначення політичної держави — це *субстанційна єдність* як *ідеальність* її моментів, в якій  $\alpha$ ) її *особливі влади й функції* як розпорошені, так і збережені, й збережені лише такою мірою, якою вони мають не *незалежне виправдання*, а лише таке, що йде так далеко, наскільки це визначено в *ідеї цілого*, оскільки вони виходять з її *влади* і вважаються її *членами*, що перебувають у *вільному стані*, як *члени своєї простої окремішності*.

*Додаток.* Із цією *ідеальністю моментів* усе виглядає так само, як із *життям* в *органічному тілі*: воно існує в кожній його *точці*; у всіх *точках* існує лише *одне життя*, і *протидії* йому немає. *Окремо від нього* *кожна точка мертва*. Така сама й *ідеальність* усіх *окремих суспільних станів*, *влад* і *корпорацій*, хоч би яким був їхній *потяг існувати й бути для себе*. Вони, як і *шлунок* в організмі, який також *визначає себе для себе*, але водночас *усувається*, *приноситься* в *жертву* й *переходить у ціле*.

## § 277

$\beta$ ) *Особливі функції й сфери держави властиві їй* як її *суттєві моменти*; вони пов'язані з *індивідами*, які їх *дотримуються* й *здійснюють*, але

не за їхню безпосередню особистість, а за їхні загальні й об'єктивні якості, й тому пов'язані з їхньою особою як такою зовнішньо й випадково. Тому державні функції і влади не можуть бути *приватною власністю*.

*Додаток.* Діяльність держави пов'язана з індивідами, проте вони вповноважені вести справи держави не завдяки своєму природному буттю, а завдяки своїм об'єктивним якостям. Здібність, уміння, характер належить до особливості індивіда: він може одержати відповідне виховання й підготовку для особливої справи. Тому посада не може ні продаватись, ані передаватись у спадок. У Франції парламентські посади колись купувалися, в англійській армії офіцерські посади, в певному розумінні, купуються і в наш час, але все це було пов'язане або ще пов'язане з середньовічним державним устроєм, який нині поступово відходить.

### § 278

Ці два визначення, які встановлюють, що особливі функції і влади держави не мають самостійної й міцної основи ні для себе, ні в особливій волі індивідів, а мають свій останній корінь у єдності держави як її простої окремішності, складають *суверенітет держави*.

Це суверенітет, скерований *до середини*, він має ще один бік, скерований *назовні* (див. нижче). У колишній феодальній монархії держава була суверенною назовні, але всередині не лише монарх, але й держава не були суверенними. Частково (§ 273, прим.) особливі функції і влади держави й громадянського суспільства перебували у віданні незалежних корпорацій і громад, і ціле становило скоріше агрегат, аніж організм, а почасти вони були приватною власністю окремих індивідів, і внаслідок цього те, що вони мали робити відносно цілого, потрапляло в залежність від їхнього погляду й бажання. *Ідеалізм*, який складає суверенітет, — це те саме визначення, за яким у тваринному організмі його так звані частини — це не частини, а члени, органічні моменти, що їх ізоляція й перебування для себе стає хворобою (див.: «Енциклопедія філософських наук», § 293); це той самий принцип, який в абстрактному понятті волі (див. наступн. параграф, прим.) постав як негативність, що співвідноситься з собою, і, отже, як загальність, що *визначає себе до одиничності* (§ 7); у ній будь-яка особливість і визначеність — це щось усунуте, абсолютне, основа, яка визначає саму себе; для того, щоб її досягнути, треба взагалі усвідомлювати поняття того, що таке субстанція й істинна суб'єктивність поняття. Оскільки суверенітет становить ідеальність

усіх особливих повноважень, то легко припуститися помилки, яка справді дуже поширена й полягає в тому, що суверенітет вважають голою силою, порожньою сваволею й ототожнюють його з деспотизмом. Тимчасом як деспотизм означає взагалі стан беззаконня, в якому особлива воля як така, чи то воля монарха, чи то народу (охлократія), має силу закону або, точніше, діє замість закону, коли суверенітет, навпаки, становить у правовому, конституційному стані момент ідеальності особливих сфер і функцій і означає, що така сфера не щось незалежне, самостійне в своїх цілях і способах дії, яка лише заглиблюється в себе, але вона залежна в цих цілях і способах дії від *мети цілого*, яка її визначає (це ціле, зрештою, називають невизначеним виразом «*благо держави*»). Така ідеальність проявляється подвійним чином. У *стані миру* особливі сфери й функції ідуть далі шляхом здійснення своїх особливих функцій і цілей, і почасти лише характер несвідомої *необхідності* речей призводить до того, що їхнє себелюбство *переходить* у сприяння взаємному збереженню й збереженню цілого (див. § 183), а почасти *прямий* вплив згори безупинно повертає їх до мети цілого й у зв'язку з цим обмежує (див.: «Урядова влада», § 289), а також змушує вдаватися до прямих дій задля такого збереження. Але в *стані нужди*, внутрішньої або зовнішньої, організм, що перебував у своїх особливостях, зосереджується в простому понятті суверенітету, і останньому довіряється порятунок держави через принесення в жертву цього, зрештою, правомірного моменту, і тоді ідеалізм суверенітету досягає притаманної йому дійсності (див. нижче, § 321).

### § 279

2. Суверенітет, наприпочатку лише у вигляді *загальної думки* цієї ідеальності, *існує* тільки як упевнена в самій собі *суб'єктивність* і як абстрактне, а отже, як безпідставне *самовизначення* волі, від якого залежить остаточне рішення. Це індивідуальне в державі як таке, і лише в ньому вона держава. Але *суб'єктивність* у своїй істині — це тільки як *суб'єкт*, особа — тільки як *особа*, і в державному устрої, що досяг реальної розумності, кожен із трьох моментів поняття наділений своїм, *дійсним для себе*, виокремленим образом. Тому таким абсолютно вирішальним моментом цілого виступає не індивідуальність взагалі, а індивід, *монарх*.

Іманентний розвиток науки, *виведення всього її змісту* з простого *поняття* (інакше наука, у всякому, разі не заслуговує назви науки філософської), виявляє ту своєрідність, що те ж саме поняття,— тут

— це воля, яка спершу, оскільки це початок, абстрактна,— зберігається, але ущільнює, причому також за допомогою себе, своєї визначення й таким чином набуває конкретного змісту. Так, основний момент особистості, спершу абстрактної в безпосередньому праві,— це момент, який себе розвинув, переходячи через різні форми суб'єктивності, і тут, в абсолютному праві, в державі, в цілком конкретній об'єктивності волі, стає *особистість держави*, її *впевненість у самій собі* — це останнє, що усуває в простій окремішності усі особливості, уриває зважування підстав «за» і «проти», між якими можливі постійні хитання в той або той бік, *завершує* їх через «я хочу» й починає будь-яку дію і дійсність. Але особистість і суб'єктивність, як нескінченне взагалі, яке співвідносить себе з собою, пізніше здобуває *істину*, причому найближчу, безпосередню істину, як особа, для себе суцільний суб'єкт, а для себе суцільним може бути й просто *одне*. Особистість держави дійсна лише як *особа*, як *монарх*. Особистість слугує вираженням поняття як такого, особа містить водночас його дійсність, і тільки з цим визначенням поняття стає *ідеєю*, істиною. Так звана *моральна особа*, суспільство, громада, сім'я, хоч би якою конкретно вона була; наділена особистістю тільки як моментом, абстрактно; вона не досягає в ній істини свого існування, якраз держава — це та тотальність, у якій моменти поняття досягають дійсності відповідно до своєї істини. Усі ці визначення як для себе, так і в їхніх утвореннях уже розглядалися упродовж усього нашого дослідження; тут ми їх повторюємо тому, що хоча їх з легкістю допускають у їхніх особливих утвореннях, але не впізнають і не досягають саме там, де вони трапляються в своєму істинному положенні, не відособлено, а відповідно до їхньої істини, як *моменти* ідеї. Тому поняття монарха найскладніше для обмірковування, тобто для рефлектуючого розгляду з позиції глузду, адже воно зупиняється на відособлених визначеннях і, внаслідок цього, знає лише передумови, кінцеві точки зору і *те*, що *впливає* з передумов. Таким чином, воно представляє гідність монарха як щось *похідне* (*Abgeleitetes*) не лише за формою, але й за визначенням; тимчасом як його поняття, навпаки, полягає в тому, що воно не похідне, а цілком *починається з себе*. Найближче до цього те уявлення, за яким право монарха засноване на божественному авторитеті, адже в цьому уявленні міститься думка про його безумовність. Проте відомо, які непорозуміння виникали в зв'язку з цим уявленням, і завданням філософського розгляду залишається досягнення в поняттях цього божественного.

Про народний суверенітет можна говорити в тому розумінні, що народ взагалі відносно зовнішнього світу самостійний і складає власну державу, як, наприклад, народ Великобританії, але народи Англії, Шотландії, Ірландії або Венеції, Генуї, Цейлону тощо вже перестали бути суверенними відтоді, як у них не стало власних правителів або верховних урядів. Можна також говорити про внутрішній суверенітет, який належить народові, якщо взагалі говорити про ціле так само, як ото було показано вище (§ 277, 278), що суверенітет притаманний державі. Проте в новітній час про народний суверенітет почали говорити як про такий, що протилежний до суверенітету, який існує в монарху,— у такому протиставленні уявлення про народний суверенітет належить до розряду тих плутаних думок, в основу яких закладене порожнє уявлення про народ. Народ, узятий без свого монарха й необхідно й безпосередньо пов'язаного з ним розгалуження цілого,— це безформна маса, яка вже не держава й не наділена більше жодним із визначень, наявних тільки в цілому, сформованому всередині себе,— не наділена ні суверенітетом, ні урядом, ні судами, ні відомствами, ні суспільними станами, ані чимось іншим. Через те, що в народі постають такі моменти, що стосуються організації державного життя, він перестає бути тією невизначеною абстракцією, яку лише в загальному уявленні називають народом. Якщо народний суверенітет розуміють як форму республіки або, ще точніше, демократії (адже республікою вважають також інші різноманітні емпіричні поєднання, які взагалі не мають відношення до філософського розгляду), то про це вже було сказано необхідне почасти вище (§ 273, прим.), а почасти при розгляді розвинутої ідеї про таке уявлення не може бути мови взагалі. У народі, який ми не уявляємо ні як патріархальне плем'я, ні як такий, що перебуває в нерозвиненому стані, в якому можливі форми демократії або аристократії (див. прим. там само), ні в жодному іншому свавільному і неорганічному стані, а мислимо як розвинуту всередині себе, істинно органічну тотальність, суверенітет постає як особистість цілого, а вона у відповідній її поняттю реальності постає як особа монарха.

На розглянутому вище ступені, на якому було проведено поділ державного устрою на демократію, аристократію й монархію, на стадії субстанційної єдності, яка ще залишається в собі і яка ще не досягла свого нескінченного розрізнення й заглиблення в себе, момент останнього рішення, яке визначає саме себе, не виступає як іманентний органічний момент держави для себе у властивій її

дійсності. Зрештою, і в цих утвореннях держави, які не досягли повного розвитку, завжди має бути наявною індивідуальна вершина або, як у монархіях, для себе, або, як в аристократіях і, особливо, в демократіях, в особі державних діячів, полководців, що піднеслися випадково й відповідно до *особливих* потреб, викликаних *обставинами* часу, адже кожна дія й кожна діяльність мають свій початок і здійснення у вирішальній єдності вождя. Але така суб'єктивність рішення, замкнена у ще міцному поєднанні влад, має почасти бути випадковою за своїм виникненням і утвердженням, а почасти перебувати в підпорядкованому стані взагалі; саме тому лише по той бік таких зумовлених вершин могло перебувати чисте, вільне від будь-яких домішків рішення, фатум, що визначається ззовні. Як момент ідеї, це рішення мало вступати в існування, але таким, що закорінене поза людською свободою і її сферою, яку охоплює держава. Звідси бере свій початок потреба звертатися по *останні рішення* з приводу великих подій і важливих моментів у житті держави до *оракулів*, до *демона* (у *Сократа*), шукати відповідь у нутрошах тварин, у кормі й польоті птахів; це рішення шукали люди, які ще не осягнули глибини самосвідомості і, перейшовши від міцності субстанційної єдності до цього для себе буття, не мали досить сили, щоб бачити це рішення *всередині* людського буття. У *демоні Сократа* (пор. вище, § 138) ми можемо бачити початок того, як воля, що розмішувала себе лише *по той бік* себе самої, переміщується в себе й пізнає себе *всередині* себе,— початок такої, що *знає себе*, й істинної свободи. Оскільки ця реальна свобода ідеї якраз полягає в тому, щоб кожному з моментів розумності дати його власну, наявну, *самосвідому* дійсність, саме вона й сповнює функцію свідомості останньою, самовизначальною впевненістю, яка становить вершину поняття волі. Але це останнє самовизначення може входити в сферу людської свободи лише через те, що воно займає становище *для себе відособленої* вершини, яка *вивишається над* будь-якими *відособленнями й умовами*, адже тільки так воно дійсне у відповідності зі своїм поняттям.

*Додаток.* При розгляді організації держави, тобто тут — при розгляді конституційної монархії, не потрібно брати до уваги нічого іншого, крім необхідності ідеї *всередині* себе: всі інші точки зору мають зникнути. Державу треба розглядати як велику архітектурну споруду, як ієрогліф розуму, що виражає себе в дійсності. Отже, все те, що стосується міркувань корисності, зовнішнього тощо., з філософського розгляду треба усунути. Те, що держава остання, суверен-

на воля, яка визначає себе сама, останнім прийняттям рішення, наше уявлення сприймає легко. Важче досягнути це «я хочу» як особу. Цим ми не хочемо сказати, що монархові дозволено діяти свавільно; навпаки, він пов'язаний конкретним змістом нарад, і якщо конституція справді чинна, то йому часто залишається лише підписатися своїм ім'ям. Але це *ім'я* важливе — це вершина, вище якої сягнути годі. Можна було б сказати, що органічне розгалуження існувало вже за чудесної афінської демократії, але тут-таки переконаємось, що греки приймали остаточне рішення за показаннями цілком зовнішніх явищ — оракулів, нутрощів принесених у жертву тварин, польоту птахів, що вони ставились до природи, як до сили, яка провіщає й промовляє про те, що йде людям на добро. У той час самосвідомість іще не досягла абстракції суб'єктивності, розуміння того, що людина сама має висловити в своєму «я хочу» те, на що треба відважитись. Це «я хочу» створює велетенську відмінність між давнім і сучасним світом, і тому у великій споруді держави воно повинне мати своє особливе існування. На жаль, це визначення вважається лише зовнішнім і свавільним.

### § 280

3. Ця остання окремішність державної волі проста в своїй абстрактності й тому становить *безпосередню* одиничність; тож у самому її понятті міститься, таким чином, визначення *природності*; отже, монарх виступає, по суті, як *цей* індивід, і, абстрагуючись від будь-якого іншого змісту, він стає цим індивідом, який має честь бути монархом, безпосередньо природним шляхом, завдяки фізичному *народженню*.

Цей перехід від поняття чистого самовизначення до безпосередності буття й, таким чином, до природності має суто спекулятивний характер, тому його пізнання має відношення до логічної філософії. Зрештою, загалом, це той самий перехід, який взагалі відомий як природа волі й становить процес переміщення змісту з суб'єктивності (як уявної мети) до буття (§ 8). Але своєрідна форма ідеї й переходу, який тут розглядається, полягає в *безпосередньому перетворенні* чистого самовизначення волі (найпростішого поняття) в певне *щось* і природне буття без посередництва *особливого* змісту (мети в діяльності). У так званому *онтологічному доказі буття Бога* саме таке перетворення абсолютного поняття в буття виявило глибину ідеї в Новий час; проте в новітньому часі це оголосили *незрозумілим*; а оскільки тільки єдність поняття й буття (§ 23) становить істину, це призвело до відмови від пізнання *істини*. Оскільки свідомість глуз-

ду не має в собі цієї єдності й зупиняється на розділенні цих двох моментів істини, воно ще допускає в цьому предметі *віру* в таку єдність. Проте, оскільки уявлення про монарха розглядається як таке, що цілком входить у область буденної свідомості, то глузд, тим паче, зупиняється на своєму розділенні й на висновках його резонуючої розсудливості, що випливають звідти, заперечуючи, що момент останнього рішення в державі *в собі й для себе* (тобто в понятті розуму) пов'язаний із безпосередньою природністю, з чого, в першу чергу, роблять висновок про *випадковість* цього зв'язку, а оскільки при цьому стверджують, що розумне становить абсолютну відмінність цих моментів, то потім роблять висновок про нерозумність такого зв'язку, тож до цього приєднуються й інші наслідки, що розхитують ідею держави.

*Додаток.* Якщо часто стверджують, що через монархів хід державних справ залежить від випадковості, оскільки монарх може бути не досить освіченим, може виявитися недостойним стояти на чолі держави, і що існування такого становища як розумного позбавлене глузду, то тут неправильна, найперше, передумова, що нібито в даному разі має значення особливість характеру. При досконалій організації держави вся справа лише в наявності вершини формального рішення; монарх має лише бути людиною, яка каже «так» і ставить крапку над «і», адже вершина має бути такою, щоб особливість характеру не мала значення. Усе притаманне монархові, крім цього останнього рішення, — це вже щось приватне, чому не слід надавати значення. Звичайно, можуть бути такі становища держави, при яких постають лише ці приватні особливості, проте це означає, що держава ще не досить розвинута або не досить добре розбудована. У добре налагодженій монархії об'єктивна сторона належить тільки закону, до якого монарх має додати лише суб'єктивне «я хочу».

### § 281

Обидва моменти в їхній нероздільній єдності, остання окремішність волі, що не має підстави, і водночас так само позбавлене підстави існування як надане *природі* визначення, — ця ідея того, що *не підвладне* сваволі, становить *велич* монарха. У такій єдності полягає *дійсна єдність* держави, яка лише завдяки цій своїй внутрішній і *зовнішній безпосередності* позбавлена можливості бути втягнутою в сферу *особливості*, її сваволі, цілей і поглядів, у боротьбу різних фракцій за трон і ослаблення й руйнування державної влади.

Право народження й успадкування становить підставу *легітим-*

ності як підставу не лише суто позитивного права, але й в ідеї. Та обставина, що завдяки твердо встановленому порядку престолонаслідування, тобто завдяки природній спадкоємності, при звільненні трону усуваються претензії інших фракцій, є одна сторона, яка на повній підставі розглядається як така, що давно вже одержала на це право. Проте ця сторона — лише наслідок і, перетворена на *підставу*, вона опускає велич правителя до сфери міркування і як підстава надає цій величі, характер якої складає ця безпосередність, що не має підстави, й це останнє в собі буття, не іманентну ідею держави, а щось *поза нею*, щось на кшталт блага *держави й народу*. Із такого визначення можна, звичайно, через *medios terminos*<sup>49</sup> вивести спадкоємність; але воно припускає й інші *medios terminos*, а отже й інші висновки, а які висновки робили з цього *блага народу* (*salut du peuple*), досить добре відомо. Тому *лише* філософії *дозволено* подумки розглядати цю велич, оскільки будь-який інший спосіб дослідження, крім спекулятивного, нескінченної, в собі самій обгрунтованої ідеї, сам собою знищує природу величі. *Вибірність* монарха легко може видатися *найприроднішим* уявленням, тобто вона стоїть найближче до поверховості мислення; оскільки монарх має піклуватися про справи й інтереси народу, то саме народ і має зробити вибір, кому він доручить турботу про своє благо, і тільки з цього рішення народу виникає право на правління державою. Цей погляд, так само як і уявлення про монарха, як про найвищого службовця держави, про договірні відносини між ним і народом тощо, походить з волі як *бажання*, погляду й сваволі *багатих* — із визначення, яке, як уже давно розглядалося, вважається в громадянському суспільстві першим або, точніше, хоче бути визнаним першим, проте воно не становить ані принципу сім'ї, ані, тим більше, принципу держави та й взагалі протистоїть ідеї моральності. Те, що виборча монархія становить чи не найгірший з інститутів, зрозуміло вже для уявлення глузду за тими *наслідками*, які, зрештою, видаються йому чимось лише *можливим* і *ймовірним*, а насправді вони сутності, властиві цьому інституту. Внаслідок того, що *приватна* воля стає в ньому останньою вирішальною інстанцією, державний устрій перетворюється при виборчій монархії на *виборчу капітуляцію*, тобто в інститут, при якому державна влада віддається на милість приватної волі, що призводить до перетворення особливих державних влад на приватну власність, до ослаблен-

<sup>49</sup> Середні терміни (лат.). (Прим. перекл.)

ня держави й утрати нею суверенітету, а також до внутрішнього розпаду й зовнішнього руйнування.

*Додаток.* Якщо ми хочемо досягнути ідею монарха, то не можна задовольнятися твердженням, що Бог посадив королів, адже Бог зробив усе, в тому числі й найгірше. Не надто просунемось ми і в тому разі, якщо спиратимемося на точку зору корисності, оскільки весь час виявлятимуться недоліки. Мало допоможе нам і спроба розгляду влади монарха в аспекті позитивного права. Те, що я маю власність, необхідне, але це особливе володіння випадкове; тим самим постане й право стояти на чолі держави, якщо його розглядати як абстрактне й позитивне. Проте як відчута потреба й як об'єктивна потреба справи це право наявне в собі й для себе. Монархи не вирізняються ні фізичною силою, ні силою духа, і все ж мільйони людей дозволяють їм панувати над ними. Якщо ж кажуть, що люди дозволяють правителям правити й підкоряються їм усупереч своїм інтересам, цілям, намірам, то це виглядає безглуздим, адже люди не настільки дурні: їхня потреба, внутрішня сила ідеї змушує їх до цього послуху й утримує їх у ньому навіть начебто всупереч їхній свідомості. Якщо монарх постає як вершина й частина державного устрою, то варто вказати, що завойований народ не тотожний у цьому державному устрої своєму правителю. Якщо в завойованій унаслідок військових дій провінції відбувається повстання, то це щось зовсім інше, ніж бунт у добре організованій державі. Завойовані люди повстають не проти свого правителя, вони не здійснюють державного злочину, адже вони не перебувають зі своїм правителем у взаємозв'язку ідеї, у внутрішній необхідності державного устрою — це лише контракт, а не державна спілка. «Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître»<sup>50</sup>, — відповів Наполеон ерфуртським депутатам.

## § 282

Із суверенітету монарха впливає *право помилування* злочинців, оскільки лише суверенітету належить здійснення сили духа, яке робить те, що відбулося, таким, що не відбулося, через прощення й забуття знищує злочин.

Право помилування — це один з проявів найвищого визнання величі духа. Це право належить, зрештою, до застосувань визначень вищої сфери до попередньої або до їхніх відображень у ній. Але за-

<sup>50</sup> «Я не ваш правитель, я ваш господар» (фр.) (Прим. перекл.)

стосування такого роду належить до області особливої науки, яка має досліджувати свій предмет у емпіричній формі (пор. § 270, прим.). До таких застосувань належить також і те, що завдання збитків державі взагалі, або суверенітету, величі або особі правителя підводиться під поняття злочину, про який йшла мова вище (§ 95 — 102), і навіть визначається як *найбільший* злочин, до того ж встановлюється особливий порядок судочинства.

*Додаток.* Помилування — це звільнення від покарання, яке, однак, не усуває прав. Останнє залишається чинним, і помилуваний, як і раніше, залишається злочинцем; помилування не означає, що він не здійснив злочину. Це зняття покарання може здійснюватися через релігію, адже вчинене може бути зроблене духом не здійсненим у дусі. Оскільки це здійснюється в світі, воно належить тільки до величі правителя і може бути віднесеним лише до позбавленого підстави рішення.

### § 283

*Другий* момент, що міститься у владі правителя, — це момент *особливості*, або визначеного змісту, й підведення його під загальне. Оскільки він одержує особливе існування, зміст державних справ або законодавчих визначень, які стали необхідними через наявні потреби, з їхніми *об'єктивними* сторонами, з підставами рішення, що належать до цього, законами, обставинами тощо передається вищим дорадчим органам і індивідам для подальшого вирішення монархом. Вибір *індивідів* для вирішення цих питань, так само як і їхнє звільнення, залежить, оскільки вони безпосередньо пов'язані в своїй діяльності з особистістю монарха, від його необмеженої сваволі.

### § 284

Оскільки лише *об'єктивне* в рішенні — знання змісту справи й обставин, законні та інші підстави рішення — може підлягати *відповідальності*, тобто доказу об'єктивності рішення, й тому може бути передане нараді, яка відокремлена від особистої волі монарха як такої, то відповідальності підлягають лише ці дорадчі інстанції або індивіди, а власна велич монарха як остання вирішальна суб'єктивність стоїть вище будь-якої відповідальності за дії уряду.

### § 285

*Третій* момент влади правителя заторкує в собі й для себе загальне, яке в суб'єктивному відношенні полягає в *совісті монарха*, в

об'єктивному — в цілому державного устрою і в законах; таким чином, влада правителя передбачає інші моменти, так само як кожен з них передбачає її.

### § 286

*Об'єктивна гарантія* влади правителя, правомірного наслідування престолу тощо полягає в тому, що так само, як ця сфера наділена своєю дійсністю, вирізненою з інших визначених розумом моментів, і інші сфери мають для себе власні права й обов'язки, пов'язані з їхнім призначенням; зберігаючи себе для себе, кожен член розумного організму, таким чином, зберігає інших його членів у їхній своєрідності.

Перетворення монархічного ладу в спадкоємну монархію з визначеним престолонаслідуванням за правом першонародження призводить до того, що монархія повертається до патріархального принципу, з якого вона історично постала, але тепер вона повертається до нього у вищому визначенні, як абсолютна вершина органічно розвинутої держави, що стає одним з пізніх результатів історії, який має найважливіше значення для публічної свободи й розумного державного устрою, проте, як уже зауважувалось вище, цей принцип хоч і викликає повагу, але переважно залишається незрозумілим. Попередні монархії, суто феодальні монархії, а також деспотії саме тому виступають в історії як безперервна зміна бунтів, насильницьких дій правителів, внутрішніх воєн, загибелі правлячих династій і пов'язаних з усім цим внутрішніх і зовнішніх спустошень і руйнацій, що в такому стані, коли частини державних прерогатив передаються васалам, пашам тощо, розподіл державних функцій відбувається лише механічно, становить не розрізнення визначення й форми, а лише розрізнення між більшою або меншою владою. При такому становищі кожна частина, зберігаючи себе, зберігає й породжує тільки себе, а не водночас також інші частини й цілком наділена в собі всіма моментами для незалежної самостійності. В органічному співвідношенні, в якому один з одним співвідносяться члени, а не частини, кожен член, виконуючи функції своєї власної сфери, зберігає інші; для кожного члена, з точки зору його власного самозбереження, збереження інших членів стає субстанційною метою й продуктом. Гарантії, яких вимагають чи то для забезпечення непорушності престолонаслідування, чи то князівської влади взагалі, справедливості, суспільної свободи тощо, забезпечуються через *інституції*. Суб'єктивними гарантіями можна вважати народну любов, характер правителя, присягу, владу тощо, але, коли йдеться про *державний устрій*,

то мову ведуть лише про *об'єктивні* гарантії, про інституції, тобто про моменти, які органічно переплітаються й зумовлюють один одного. Так, суспільна свобода взагалі та наслідування престолу є взаємними гарантіями й перебувають в абсолютному зв'язку. Оскільки суспільна свобода — це розумний державний устрій, то спадкоємність влади правителя, як було показано вище, виступає моментом, що міститься в її понятті.

### *b) Урядова влада*

#### § 287

Від рішення відрізняються виконання й застосування рішень правителя, взагалі проведення й забезпечення вже прийнятого рішення, застосування існуючих законів, збереження установ, заходи, спрямовані на спільну користь тощо. Ця справа *підведення* взагалі виконується *урядовою владою* в собі, до якої входять також *судова й поліцейська* влади, які безпосередніше пов'язані з особливим у громадянському суспільстві і які підтримують у цих особливих цілях загальний інтерес.

#### § 288

Загальні *особливі* інтереси, які існують у громадянському суспільстві, але перебувають поза в собі й для себе суцільним загальним у державі (§ 256), підлягають віданню корпорацій (§ 251), громад та інших ремісничих об'єднань і суспільних станів, їхньої верхівки, представників, розпорядників тощо. Оскільки справи, якими вони відають, з одного боку, стосуються *приватної власності й інтересів* цих особливих сфер і їхній авторитет спирається на довіру членів суспільних станів і громадян, але, з другого боку, ці сфери мають підпорядковуватись вищим інтересам держави, то займання цих посад повинне загалом здійснюватись через поєднання вибору, який роблять зацікавлені особи, з подальшим затвердженням і призначенням вищими інстанціями.

#### § 289

*Підтримання загального державного інтересу й законності* в цих особливих правах і їхнє узгодження з ними вимагає опіки з боку представників урядової влади, *державних службовців* і вищих дорадчих і колегійно-конституційованих органів, які сходяться в найвищих, пов'язаних з монархом інстанціях.

Так само як громадянське суспільство стає ареною боротьби приватних індивідуальних інтересів, боротьби всіх проти всіх, то й тут відбувається конфлікт між приватним інтересом і спільними особливими справами, а також конфлікт того й того з вищими точками зору й розпорядженнями держави. Корпоративний дух, що зародився в правочинності особливих сфер, переходить у самому собі в державний дух, набуваючи в особі держави засіб збереження особливих цілей. Ось як розкривається таємниця патріотизму громадян з цього погляду: вони знають державу як свою субстанцію, адже вона зберігає їхні особливі сфери, їхню правочинність і авторитет, а також їхній добробут. Оскільки в корпоративному дусі міститься *безпосереднє закорінення особливого в загальному*, то він стає джерелом тієї глибини й сили, які держава набуває в *переконанні*.

Управління корпоративними справами через своїх власних управителів часто виявляється невмілим, адже хоча їм добре відомий стан своїх справ і інтересів, проте їхня обізнаність із зв'язками віддаленіших умов і спільних точок зору надто неповна й не досить чітка; цьому сприяють також інші обставини, наприклад, тісні особисті зв'язки й, значною мірою, рівне положення управителів з тими, хто має їм підлягати, їхня різноманітна залежність тощо. Проте цю особливу сферу можна розглядати як сферу, надану моменту *формальної свободи*, де знаходять місце для своїх проявів власне пізнання, рішення й здійснення, а також різні дрібні пристрасті й фантазії,— і все це тим більшою мірою, чим менше значення для загальних інтересів держави має зміст справи, яка може виявитись зіпсованою, виконаною гірше, з більшою затратою зусиль тощо, і чим більше таке надто затратне й недолуге виконання таких мізерних справ перебуває в прямому зв'язку із задоволенням і високою думкою про себе, які з цього черпаються.

### § 290

У державних справах так само існує *розподіл праці* (§ 198). *Організація* відомств має, таким чином, формальне, але складне завдання, яке полягає в тому, щоб унизу, де громадянське життя *конкретне*, управління ним провадилось у конкретний спосіб, але щоб ця діяльність була розділена на абстрактні розгалуження, якими займаються особливі відомства як окремі центри; їхня діяльність як унизу, так і в області найвищої урядової влади має знову з'єднуватись і робитись доступною для конкретного огляду.

*Додаток.* Головний пункт, що має основне значення для урядової

влади,— це розподіл функцій: урядова влада пов'язана з переходом загального в особливе й одиничне, і її функції мають бути розділеними за окремими галузями. Утруднення полягає в тому, щоб вони вгорі й внизу з'єднувалися знову. Оскільки, наприклад, поліцейська й судова влади, хоч і розходяться, але знову сходяться в якійсь функції. Вихід, до якого тут вдаються, часто полягає в тому, що державний канцлер, прем'єр-міністр, рада міністрів призначаються, аби, таким чином, спростити вище керівництво. Але це може призвести до того, що все знову буде йти згори, від міністерської влади, й справи будуть, як то кажуть, централізованими. З цим пов'язана велика легкість, швидкість, ефективність усього того, що має робитися заради загальних інтересів держави. Такий спосіб управління був запроваджений під час Французької революції, розроблений далі Наполеоном й існує у Франції до сьогодні. У Франції немає корпорацій і комун, тобто тих кіл, в яких особливі й загальні інтереси збігаються. У середньовіччі ці кола, справді, набули надмірної самостійності, були державами в державі, поводитись непоступливо, як для себе існуючі корпорації; проте, хоча цього слід уникати, все-таки можна стверджувати, що в громадах міститься справжня сила держави. Тут уряд виявляє правомірні інтереси, які він має поважати, а оскільки адміністрація може лише сприяти реалізації цих інтересів, але водночас має й наглядати за цим процесом, то індивід знаходить захист у реалізації своїх прав, і, таким чином, його приватний інтерес виявляється в зв'язку із збереженням цілого. Останнім часом займаються переважно організацією згори, і саме на цю організацію спрямовані головні зусилля, тимчасом як нижчу, масову сторону цілого з легкістю залишають, певною мірою, неорганічною, тимчасом як надзвичайно важливо, щоб вона стала органічною, адже лише тоді вона становитиме силу, владу; інакше вона залишається на товпом, масою розчеплених атомів. Правомірна влада наявна лише за умови органічного стану особливих сфер.

### § 291

Урядові справи за своєю природою *об'єктивні*, для себе за своєю субстанцією вже вирішені (§ 287) й мають виконуватись і здійснюватись *індивідами*. Між обома немає безпосереднього природного зв'язку; тому індивіди не призначені для виконання цих функцій ні своєю природою, ні особистістю, ані народженням. Об'єктивним моментом для їхнього призначення до цього слугує знання й доказ їхньої придатності — доказ, який забезпечує державі її потребу в службовцях і вод-

ночас становить єдину умову, яка гарантує кожному громадянину можливість присвятити себе загальній верстві.

### § 292

Суб'єктивна сторона — те, що *цей* індивід вибирається з *багатьох* для заняття посади й одержує повноваження відати громадськими справами, причому оскільки суб'єктивний момент не полягає тут (як, наприклад, у мистецтві) в геніальності, неминуче існує багато таких індивідів і перевага одного з цих *багатьох* над іншими не виступає чимось таким, що можна визначити абсолютно, то встановлення цього зв'язку між індивідом і посадою, як двома для кожного випадковими сторонами, належить владі правителя як вирішальній і суверенній державній владі.

### § 293

Особливі функції державного управління, які монархія передає відомствам, становлять частину *об'єктивної* сторони притаманного монархові суверенітету; їхні певні *відмінності* також визначені природою речей; і так само, як діяльність відомств — це виконання обов'язку, так і функція, яку вони здійснюють, — це пов'язане з випадковістю право.

### § 294

Від індивіда, пов'язаного суверенним актом (§ 292) з офіційною посадою, вимагається, аби він виконував свій обов'язок, субстанційне в його відношенні, як умову цього зв'язку: *внаслідок* цього субстанційного відношення він одержує майно, забезпечене задоволення своєї особливості (§ 264) й звільнення свого зовнішнього положення й службової діяльності від будь-якої суб'єктивної залежності і впливу.

Держава не розраховує на службу, пов'язану зі сваволею й забанками (як, наприклад, правосуддя, яке чинили мандрівні лицарі), саме тому, що така служба довільна й залежить від миттєвого настрою, а так само й тому, що вона здійснюється у відповідності з суб'єктивними поглядами й у залежності від настрою може взагалі не здійснюватись і підмінюватись здійсненням суб'єктивних цілей. Іншою крайністю, протилежною діяльності мандрівного лицаря, може вважатись відносно державної служби діяльність *слуги держави*, який пов'язаний зі своєю посадою лише через необхідність і не має ні дійсних обов'язків, ні прав. Державна служба вимагає жертвування самостійним і випадковим задоволенням суб'єктивних цілей і саме цим дає право одержувати таке задоволення у ви-

конанні службових обов'язків і лише в ньому. У цьому полягає, з цього боку, зв'язок між загальним і особливим інтересом, який становить поняття і внутрішню міцність держави (§ 260). Посадове відношення не *договірне* (§ 75), хоча тут наявна подвійна згода й виконання обов'язків з обох сторін. Особа, призначена на посаду, закликає не для окремих випадкових дій на службі, як мандатарій, але пов'язує з цим відношенням основний інтерес свого духовного й особливого існування. Те, що вона має здійснити й що їй довірено, за своєю якістю також не виступає зовнішньою, а лише особливою справою; її *вартість* як внутрішнього відмінна від її зовнішніх рис і ще не зазнає збитків при нездійсненні стипульованого (§ 77). Однак те, що зобов'язаний робити державний службовець, становить безпосередню вартість у собі й для себе. Тому порушення права через невиконання обов'язків або завдання позитивних збитків (дії, несумісні зі службою, а то й інше) стають завданням збитків власне загальному змісту (пор. «негативне нескінченне судження», § 95), а отже, порушенням або навіть злочином. Завдяки забезпеченому задоволенню особливої потреби усувається зовнішня нужда, яка могла б примусити шукати засоби для такого задоволення такими способами, які не відповідають службовій діяльності й обов'язку. У загальній державній владі уповноважені займатися державними справами знаходять захист від іншої суб'єктивної сторони, від приватних пристрастей тих, ким вони керують, чиї приватні інтереси тощо порушуються через утвердження значущості загального, яке їм протистоїть.

### § 295

Забезпечення держави й тих, хто перебуває під її управлінням, від зловживань владою відомствами й їхніми службовцями полягає, з одного боку, безпосередньо в їхній ієрархії й відповідальності, а з другого — в правах громад, корпорацій, завдяки чому ставиться перешкода суб'єктивній сваволі, яку службовці можуть внести в довірену їм владу, і недостатній в окремих випадках контроль згори доповнюється контролем знизу.

У поведінці й освіченості службовців знаходиться та точка, де закони й рішення уряду заторкують одиничність і стають авторитетними в дійсності. Отже, це те, від чого залежить задоволення й довіра громадян до уряду, а також здійснення або, навпаки, послаблення й зрив урядових намірів; причина тут та, що *характер* і *спосіб* виконання легко можуть сприйматися почуттям і переконанням як такі,

що відповідають змісту того, що має бути виконаним, а це вже саме по собі може виявитись обтяжливим. Безпосередній і приватний характер цього відношення стає причиною того, що контроль згори, з цього боку, не до кінця досягає своєї мети, яка до того ж наштовхується на спільність інтересів службовців як об'єднаного суспільного стану проти підлеглих і проти керівництва; усунення цієї перешкоди, особливо при не надто досконалих інституціях, вимагає втручання вищого суверенітету й виправдовує його (таким стало, наприклад, втручання Фрідріха II у справу Мюллера-Арнольда).

## § 296

Але перетворення неупередженості, справедливості й м'якості в обходженні на *звичай* пов'язане, зокрема, з безпосередньою моральною й розумовою культурою, яка духовно врівноважує елемент механічного й подібного до нього, що міститься у вивченні так званих наук про предмети цих сфер, у необхідній звичці до ведення справ, у справжній роботі тощо; крім того, важливим моментом виступає *величина* держави, в залежності від якої може зменшитися значення сімейних та інших приватних зв'язків і втратити свою силу й гостроту почуття помсти, ненависті й інші подібні пристрасті. У справах, пов'язаних у великій державі зі значними інтересами, ці суб'єктивні сторони відмирають самі собою, й виробляється звичка спиратись на загальні інтереси, погляди й справи.

## § 297

Члени уряду й державні службовці складають основну частину *середньої верстви*, яку характеризує розвинений інтелект і правова свідомість народної маси. Щоб ця верства не зайняла ізольованого положення аристократії, а освіченість і поміркованість не перетворились на засоби сваволі й панування, її контролюють інституції суверенної влади згори й права корпорацій знизу.

Раніше здійснення правосуддя, що його об'єкт становить особливий інтерес для всіх індивідів, перетворювалось на засіб наживи й панування, бо знання права було недоступним через туман вченості й через чужу мову, а знання судочинства було огорнуте складним формалізмом.

*Додаток.* Середня верства, до якої належать державні службовці, править за основу державної свідомості й визначної освіченості. Тому вони — головна опора держави щодо законності й інтелігентності. Через те держава, в якій немає середньої верстви, ще стоїть на

невисокому ступені. Така, наприклад, Росія, в якій наявні кріпацька маса й правляча маса. Утворення середньої верстви становить головний інтерес держави, але утворитись ця верства може лише при такій організації, як та, яку ми описали вище, і саме там, де існують права відносно незалежних особливих кіл і де сваволя чиновництва відвертається опором таких повноважних кіл. Діяльність за загальним правом і звичка до такої діяльності стають наслідком протилежності, яку утворюють ці для себе самостійні кола.

### с) Законодавча влада

#### § 298

*Законодавча влада* стосується законів як таких, оскільки вони потребують подальшого визначення, а також цілком загальних за своїм змістом внутрішніх справ. Ця влада сама становить частину державного устрою, який її зумовлює, й через це перебуває в собі й для себе поза її прямим визначенням, але вона набуває свого подальшого розвитку в удосконаленні законів і в характері поступального руху загальних урядових справ.

*Додаток.* Державний устрій має бути в собі й для себе надійним, наділеним значущістю ґрунтом, на якому стоїть законодавча влада, й тому він не має бути створеним спочатку. Отже, державний устрій уже є й водночас він так само суттєво *постає*, інакше кажучи, просувається в своєму формуванні. Цей поступальний рух є зміною, непомітною й позбавленою форми зміни. Якщо, наприклад, у Німеччині майно князів і їхніх родин було спочатку приватним володінням, а потім без боротьби й опору перетворилось на домени, тобто в державне майно, то це сталося тому, що князі відчували потребу в неподільності володінь, вимагали від земель і земельних станів гарантії такої неподільності й таким чином поширили цю гарантію на характер користування майном, право розпоряджатися яким уже належало не лише їм. Іншим прикладом може бути той факт, що раніше імператор був суддею й чинив правосуддя, переїжджаючи з місця на місце. Завдяки лише уявному прогресу освіченості стало зовнішнім чином необхідним, щоб імператор поступово передавав посаду судді іншим, і в такий спосіб відбувся перехід судової влади від особистості правителя до колегій. Отже, подальший розвиток певного стану відбувається зовні спокійно й непомітно. Через тривалий час державний устрій виявляється зовсім інакшим, ніж він був у попередньому стані.

## § 299

Ці предмети визначаються відносно індивідів конкретніше з двох боків: α) з боку того, що завдяки державі йде їм на користь і чим вони можуть користуватися й β) що вони повинні давати державі. До першого пункту належать приватноправові закони взагалі, права громад і корпорацій і цілком загальні приписи, а опосередковано (§ 298) державний устрій у цілому. Те, що має бути дане державі, може бути визначене справедливо й водночас так, щоб *особливі* роботи й служби, які несе одинична особа, опосередковувались її сваволею лише в тому разі, якщо вони будуть переведені на *гроші* як існуючу загальну *вартість* речей і роботи.

Що має бути предметом загального законодавства і що надано адміністративним відомствам і регулюванню уряду взагалі, можна, звичайно, визначити таким чином, що до першого належить тільки суто загальне за своїм змістом, тобто визначення закону; до другого — особливе й спосіб *виконання*. Проте це розрізнення не цілком певне вже тому, що закон, аби бути законом, а не просто заповіддю (як заповідь «не вбий»); пор. з прим. до § 140), має бути *визначеним* у собі; але чим більше він визначений, тим більше його зміст наближається до того, аби він виконувався таким, яким він є. Проте водночас таке широке визначення надало б законам емпіричного аспекту, який при дійсному виконанні закону мав би зазнавати змін, що завдавало б шкоди характеру закону. У самій органічній єдності державних влад закладене те, що один і той самий дух встановлює загальне, надає йому його визначеної дійсності й виконує його. Спершу може видатися дивним, що від численних умінь, володінь, діяльностей, талантів і нескінченно розмаїтих *здобутків*, які містяться в них і пов'язані водночас із переконаннями, держава не вимагає безпосереднього внеску, а претендує лише на *один* здобуток, що постає у вигляді *грошей*. Діяння, які пов'язані з захистом держави від ворогів, належать до того обов'язку, який буде розглянуто в наступному розділі. Насправді, гроші — це не *особливий* здобуток поряд з іншими, а їхнє загальне, оскільки вони виробляються для зовнішнього в бутті, в якому вони можуть бути досягнутими як *річ*. Лише на цьому найзовнішнішому зрізі можлива *кількісна* визначеність, а отже, справедливість і рівність звершень. У *Платона* в його державі індивіди розподіляються на суспільні стани тими, хто стоїть на чолі держави, і вони ж накладають на індивідів їхні *особливі* зобов'язання (пор. § 185, прим.); у фео-

дальній монархії васали також несли невизначену службу, але також в її *особливості*, наприклад, займали посаду судді тощо; повинності на Сході, в Єгипті, необхідні для спорудження велетенських будов тощо, також відрізнялись *особливою* якістю та ін. За цих умов відсутній принцип *суб'єктивної свободи*, за яким субстанційна діяльність індивіда, — яка в таких діяннях і без того за своїм змістом щось суб'єктивне, — була б опосередкована його *власною волею*; здійснення цього права можливе лише через вимогу нести службу в формі загальної вартості, і саме ця підстава викликала таке перетворення.

*Додаток.* Дві сторони державного устрою належать до прав і служби індивідів. Як на службу, то вона тепер майже повністю переходить на гроші. Військовий обов'язок тепер чи не єдина особиста служба. Раніше значно більшої уваги надавали конкретним рисам індивідів, і їх спонукали до роботи згідно з їхнім умінням. У нас держава *купує* те, що їй потрібно, і це може спершу видатись абстрактним, мертвотним і бездушним, може також здатися, що держава низько впала, задовольняючись абстрактними діяннями. Але в принципі новітньої держави закладено те, щоб усе, що робить індивід, було опосередковане його волею. А через гроші значно легше здійснити справедливість рівності. Якби вся справа полягала в конкретній здібності, то талановита людина обкладалася б вищими податками, ніж людина без таланту. Повага до суб'єктивної свободи якраз і полягає в тому, що від кожного вимагають тільки те, що від нього можна вимагати.

### § 300

У законодавчій владі як тотальності діють, найперше, два моменти: *монархічний*, як такий момент, якому належить прийняття остаточного рішення, й *урядова влада*, наділена конкретним знанням і здібністю оглядати ціле в його розмаїтих аспектах і дійсних основах, які затвердилися в ній, а також наділена знанням потреб державної влади особливо як *дорадчий момент*, і, нарешті, *становий* елемент.

*Додаток.* Наслідком одного з хибних поглядів на державу стала така вимога, висловлена на Законодавчих зборах, а саме — виключити з законодавчих органів членів уряду. У Англії міністри повинні бути членами парламенту, і це правильно, оскільки ті, хто бере участь в управлінні державою, мають перебувати в зв'язку з законодавчою владою, а не протиставляти себе їй. Уявлення про так звану незалежність влад містить у собі ту основну помилку, що незалежні

влади все-таки мають обмежувати одна одну. Але через таку залежність руйнується єдність держави, якої треба вимагати передусім.

### § 301

Призначення *станового* елемента полягає в тому, щоб загальна справа одержала в ньому існування не лише *в собі*, але й *для себе*, тобто щоб у ньому одержав існування момент суб'єктивної *формальної* свободи, суспільна свідомість як *емпірична загальність* поглядів і думок *багатьох*.

Вислів «багато [людей]» (οἱ πολλοί) означає емпіричну загальність точніше, ніж звичайне «всі». Адже, якщо скажуть, що само собою зрозуміло, що у вислові «всі», у всякому разі, не маються на увазі діти, жінки та ін., то тим більше само собою зрозуміле те, що не варто користуватися цілком визначеним висловом «всі» там, де мова йде про щось іще зовсім не визначене. Взагалі різні погляди ввели в обіг таку несказанну кількість неточних і хибних уявлень і висловів про народ, державний устрій і суспільні стани, що наводити, пояснювати й виправляти їх тут було б марною працею. Уявлення, яке побутова свідомість, як правило, має про необхідність і корисність конкуренції суспільних станів, полягає, переважно, в тому, що депутати народу або навіть сам народ *має найкраще розуміти*, що йде йому на користь, і це він, без найменшого сумніву, має намір здійснити. Щодо першого, то тут справа полягає в тому, що народ, оскільки це слово означає особливу частину членів держави, становить ту частину, яка *не знає, чого вона хоче*. Знання того, чого хочеш, а тим паче, чого хоче в собі й для себе суцця воля, розум — це плід глибокого пізнання й розуміння, що якраз і не є справою народу. Гарантією загального блага й суспільної свободи, яка закладена в суспільних станах, виявиться, після деяких роздумів, зовсім не глибоке розуміння, яким наділені їхні представники, адже вищі державні службовці необхідно наділені глибшим і ширшим розумінням природи установ і потреб держави, так само й більшим умінням і звичкою вести державні справи, і *можуть* без станових представників робити найкраще, що вони постійно й чинять при наявності станових зборів, — ця гарантія полягає почасти в доповненні розуміння вищих службовців розумінням депутатів, переважно в тих випадках, коли йдеться про діяльність службовців, яких менше контролюють вищі органи, а надто, коли йдеться про нагальні й спеціальні потреби та нестачу, які депутати конкретно спостерігають; а почасти ця гарантія полягає в тій

взаємодії, яка веде до контролю з боку багатьох, до того ж до контролю громадського, і, отже, вже наперед змушує якомога краще перейматися справами й запропонованими проектами, керуючись лише найчистішими мотивами — необхідність, що впливає й на самих станових представників. Що ж стосується переважної *доброї волі* суспільних станів, скерованої на загальну користь, то вже вище (§ 272, прим.) було вказано, що для погляду черні й загалом негативної точки зору характерне припущення, буцімто уряд керується злою або не досить доброю волею, — це припущення, якщо дати на нього відповідь у тій самій формі, тут-таки викличе до звинувачення, що суспільні стани, оскільки вони спираються на одиничність, на точки зору приватних осіб і особливих інтересів, схильні використовувати свою діяльність на користь цих моментів за рахунок державного інтересу; тимчасом як інші моменти державної влади, навпаки, вже для себе стоять на позиції держави й присвячують свою діяльність загальним цілям. Отже, що стосується гарантії взагалі, яка ніби надається завдяки становому представництву, то обов'язок виступати гарантією суспільного блага й розумної свободи поділяє з ним будь-який державний інститут, і серед них є такі інститути, які, як, наприклад, суверенітет монарха, успадкування престолу, правосуддя тощо, надають цю гарантію значно більшою мірою. Тому справжнє визначення поняття станових представників треба шукати в тому, що в них суб'єктивний момент загальної свободи, власне розуміння й власна воля тієї сфери, яка названа в даній праці громадянським суспільством, *набувають існування відносно держави*. Те, що цей момент становить визначення розвинутої до тотальності ідеї й що цю внутрішню необхідність не можна плутати з *зовнішніми необхідностями й зовнішньою корисністю*, впливає тут, як і скрізь, із філософської точки зору.

*Додаток.* Ставлення уряду до суспільних станів не повинне бути, по суті, ворожим, і віра в необхідність такого ворожого ставлення — сумна помилка. Уряд — це не партія, якій протистоїть інша партія, коли кожна з них намагається по можливості щось виграти й вихопити для себе, і, якщо держава опиняється в такому стані, то це вже нещастя, і здоровим такий стан визнати годі. Податки, на які погоджуються суспільні стани, не варто розглядати як подарунок для держави; вони затверджуються на добро тим, хто їх затвердив. Справжнє значення станових представників полягає в тому, що завдяки їм держава проникає в суб'єктивну свідомість народу й народ починає брати участь у справах держави.

## § 302

Як *посередницький* орган суспільні стани стоять між урядом взагалі, з одного боку, й народом, поділеним на особливі сфери, й індивідів, з другого боку. Їхнє призначення вимагає, аби вони були наділені як *державним і урядовим розумінням і переконанням*, так і розумінням *інтересів особливих класів і окремих людей*. Водночас це положення має значення спільного посередництва з організованою урядовою владою, яке спрямоване на те, щоб ані влада правителя не була ізольованою *крайністю*, а отже, самим лише пануванням володаря й сваволею, ані особливі інтереси громад, корпорацій та індивідів не ізольовались або, більше того, щоб окремі люди не перетворювались на *масу й юрбу* й таким чином не прийшли до неорганічного погляду та воління й до суто масової влади, яка протиставить себе органічній державі.

Одне з найважливіших логічних положень полягає в тому, що певний момент, який, виступаючи як протилежність, займає положення крайнього терміна, перестає бути таким і виявляється *органічним* моментом завдяки тому, що він водночас виступає й *середнім терміном*. У предметі, який ми тут розглядаємо, тим важливіше підкреслити цей бік через те, що один із найпоширеніших і дуже небезпечних забобонів становить прагнення уявляти суспільні стани переважно в аспекті *протилежності* до уряду, ніби це їхнє суттєве положення. Органічним, тобто сприйнятим як тотальність, становий елемент виявляється лише завдяки функції опосередкування. Цим протилежність зводиться до видимості. Якби ця протилежність, — адже вона проявляється, — стосувалась не лише поверхового, а була справді субстанційною протилежністю, то держава прямувала б назустріч власній загибелі. Ознакою того, що суперечність не має такого характеру, слугує, за природою речей, та обставина, що її предметом постають не суттєві елементи державного організму, а спеціальніші й незначніші речі, і пристрасть, яка все ж пов'язується з цим змістом, має характер партійної боротьби й розгортається в рамках суто суб'єктивного інтересу, наприклад боротьби за вищі державні посади.

*Додаток.* Державний устрій — це суттєва система посередництва. У деспотичних державах існують лише правителі й народ, який якщо й діє, то тільки як руйнівна маса, спрямована проти організації. Виступаючи органічно, юрба проводить здійснення своїх інтересів згідно з правом і порядком. Якщо ж цей засіб відсутній, то самовираження маси завжди перетворюється на щось дике. Тому в

деспотичних державах деспот завжди щадить народ, і його лють спрямовується лише на оточення. У таких державах народ також сплачує невисокі податки, тимчасом як у конституційній державі податки зростають через суспільну свідомість народу. У жодній державі не сплачують таких високих податків, як в Англії.

### § 303

Загальна верства, тобто така, яка присвячує себе служінню урядові, містить безпосередньо в своєму визначенні те, що мету її суспільної діяльності становить загальне; у *становому елементі* законодавчої влади *приватна верства* досягає *політичного значення* й дієвості. Ця приватна верства не може при цьому виступати ні як просто нерозрізнена маса, ні як множина, що розпалася на свої атоми, а лише як те, чим вона вже стала, а саме, виділеною у верству, що спирається на субстанційне відношення, і на верству, що спирається на особливі потреби й працю, яка їх опосередковує (§ 201 і наступн.). Саме таким чином дійсне в державі *особливе* істинно пов'язується в цьому аспекті з загальним.

Це суперечить іншому поширеному уявленню, ніби приватна верства, закликає до участі в загальній справі, має виступати в рамках законодавчої влади у формі *одиничних осіб*, або вибираючи своїх представників для виконання цієї функції, або віддаючи кожен свій власний голос. Такий атомістичний, абстрактний погляд зникає вже в сім'ї, а також у громадянському суспільстві, де одинична людина постає лише як член загального. А держава — це суттєво організація таких членів, які є *для себе колами* (*für sich Kreise*), і в ній жоден момент не має виступати як неорганічна множина. *Багато* [людей] як одиничні особи, яких охоче сприймають як слово «народ», — це, що правда, якась *спільнота* (*ein Zusammen*), але тільки як множина, як безформна маса, рухи й дії якої саме через це були б лише стихійними, нерозумними, дикими й жакливими. Щоразу, коли ще доводиться чути в зв'язку з державним устроєм про *народ*, про це неорганічне скупчення людей, то вже наперед можна знати, що доведеться почути тільки загальні місця й недолугі декламації. Уявлення, яке знову розкладає на множину індивідів, уже наявні у вигляді згадуваних кіл спільноти на тій стадії, коли вони вступають в область політики, тобто набувають точку зору *найвищої конкретної загальності*, — це уявлення, таким чином, розділяє громадське й політичне життя й змушує останнє, так би мовити, зависнути в повітрі, оскільки її базисом виявляється, згідно з цим уявленням, лише абст-

рактна одиничність сваволі й погляду, а отже, випадкове, яке не здатне правити за в собі й для себе *міцну й правомірну* основу. Попри те що, згідно з уявленнями так званих теорій, *стани громадянського суспільства* взагалі й *суспільні стани* в їхньому політичному значенні дуже різняться між собою, мова зберегла це поєднання, яке, зрештою, існувало й раніше.

### § 304

Політико-становий елемент містить відмінність станів, яка існувала вже в попередніших сферах і в його власному визначенні. Його спершу абстрактне положення, а саме, положення *крайнього терміна емпіричної загальності* відносно *князівського* або *монархічного* принципу взагалі — положення, в якому міститься лише *можливість збігу* з цим принципом, а отже й *можливість ворожого* протиставлення, — це абстрактне положення перетворюється в розумне відношення (в *умовивід*, пор. прим. до § 302) лише завдяки тому, що набуває існування його *опосередкованість*. Так само як з боку влади правителя урядова влада (§ 300) вже має це визначення, так і з боку суспільних станів один їхній момент має бути спрямованим до такого визначення, за яким він має існувати як момент середини.

### § 305

Один із станів громадянського суспільства, здатний для себе конституюватись у це політичне відношення, а саме, суспільний стан природної моральності, який має своєю основою сімейне життя, а як на засоби існування — земельну власність і, будучи наділеним відносно своєї особливості волінням, поділяє з елементом правителя природне визначення, яке той містить у собі.

### § 306

Цей суспільний стан визначеніше конституюється для політичного положення й значення, оскільки його майно так само незалежне від державного майна, як і від непевності ремісничого заняття, від гонитви за прибутком і мінливості володіння взагалі, воно незалежне як від прихильності урядової влади, так і від прихильності маси, й захищене навіть від *власної сваволі* тим, що покликані до цього призначення члени згаданого стану позбавлені права інших громадян, права вільно розпоряджатися своєю власністю й права передавати її дітям у відповідності з рівною до них любов'ю; таким чином, це майно стає *невідчужуваною спадковою вотчиною*, майоратом.

*Додаток.* Цей суспільний стан наділений переважно волею, що перебуває для себе. Загалом суспільний стан землевласників поділяється на освічену його частину й на селянський стан. Проте обом різновидам цього суспільного стану протистоїть стан промисловий, який залежить від потреби й відштовхується від неї, й загальний стан, який суттєво залежить від держави. Забезпеченість і міцність стану землевласників ще може бути посиленою через інститут майорату, бажаного, однак, лише в політичному відношенні, адже з ним пов'язана жертва, що переслідує політичну мету, яка полягає в тому, що першонародженому надається можливість жити незалежно. Підґрунтя майорату полягає в тому, що держава має розраховувати не просто на можливість, пов'язану з переконанням, а на щось необхідне. Переконання, щоправда, не пов'язане з майном, але відносно необхідний зв'язок між ними полягає в тому, що той, хто має незалежне майно, не обмежений зовнішніми обставинами й може, таким чином, безперешкодно діяти на користь держави. Проте там, де немає політичних інституцій, заснування майоратів і сприяння їм становить всього-на-всього пута для свободи приватної власності, інститут майорату має бути доповненим політичним розумінням, бо інакше він призведе до свого усунення.

### § 307

Право цієї частини субстанційного стану засноване, таким чином, на природному принципі сім'ї, який, проте, спотворюється через тяжкі жертви заради політичної мети; тож даний стан суттєво *пов'язаний* із діяльністю для здійснення цієї мети, маючи на неї *право від народження* й не покладаючись на випадковість вибору. Таким чином, воно займає міцне субстанційне положення між суб'єктивною сваволею або випадковістю обох крайніх термінів і так само, як воно (див. попередн. параграф), несе в собі подобу моменту влади правителя, водночас воно розділяє з іншим крайнім терміном однакові у всьому іншому потреби й однакові права й стає в такий спосіб водночас опорою трону й суспільства.

### § 308

До другої частини станового елемента належить *рухома* сторона *громадянського суспільства*, яка зовні через велику кількість членів, але, по суті, внаслідок природи свого призначення й заняття може виступати лише в особі *депутатів*. Оскільки їх спрямовує громадянське суспільство, безпосередньо очевидне те, що воно робить це як *таке*,

чим воно є, а отже, не як атомістично розпорошене на одиничні особи й на мить стулене до купи лише для одиничного тимчасового акту без подальшого зв'язку, а як розгалужене на вже раніше конституйовані товариства, громади й корпорації, які, таким чином, одержують політичний зв'язок. З боку громадянського суспільства виправдано посилати таких скликаних владою правителя депутатів, так само як з боку першого стану виправдана його поява (§ 307); у цьому існування суспільних станів і станових зборів знаходить свою конституйовану гарантію.

Те, що *кожен (alle)* окремо має особисто брати участь в обговоренні й вирішенні спільних державних справ, оскільки всі — член держави й справи держави — це справи *всіх* і всі мають *право* чинити вплив на їхнє вирішення своїм знанням і своєю волею — уявлення, яке хотіло б запровадити в державному організмі *демократичний* елемент без *жодної розумної форми*, тимчасом як державний організм такий лише завдяки цій формі; це уявлення таке привабливе лише тому, що воно зупиняється на *абстрактному* визначенні, за яким кожен є членом держави, а поверхове мислення утримується абстракцією. Розумний розгляд, усвідомлення ідеї *конкретно* саме тому збігається з дійсно практичним сенсом, який сам не що інше, як розумний сенс, сенс ідеї; проте його не треба плутати з суто діловою рутинною й обрієм обмеженої сфери. Конкретна держава — це розгалужене на її *особливі кола ціле*; член держави — це *член* такого стану; тільки в цьому його об'єктивному визначенні його можуть взяти до уваги в державі. Його загальне визначення взагалі містить подвійний момент. Він *приватна особа*, а як *мисляче* — також свідомість і воління *загального*. Проте ця свідомість і воління лише тоді не порожні, а наповнені й справді життєві, коли вони наповнені особливістю, а вона — це особливий стан і призначення, або, інакше кажучи, індивід — це *рід*, але має свою *іманентну* загальну дійсність як *найближчий* рід. Тому він досягає свого дійсного й життєвого призначення для *загального* найперше в своїй сфері, в сфері корпорації, громади тощо (§ 251), до того ж для нього залишається відкритою можливість вступити завдяки своєму вмінню в будь-яку сферу, для якої він виявиться придатним, у тому числі й у загальний стан. Інша передумова, яка полягає в уявленні, що *всі* мають брати участь у державних справах, що *всі розуміють ці справи*, настільки недолуга, наскільки часто доводиться, попри це, її чути. Але в суспільній думці (див. § 316) кожному відкрита можливість висловлювати й стверджувати значущість і свого суб'єктивного погляду на загальне.

## § 309

Оскільки депутати відряджаються для того, аби вони обговорювали й вирішували *загальні* справи, то вибори їх мають той сенс, що наділяють довірою тих індивідів, які краще, ніж ті, що їх делегують, розбираються в цих справах, а також і той сенс, що вони захищають не особливий інтерес якої-небудь громади, корпорації на противагу загальному, а стверджують значущість загального. Тому вони не перебувають у положенні довірених осіб, уповноважених, пов'язаних інструкціями, тим більше, що призначення зборів депутатів полягає в тому, щоб здійснювати живу, спрямовану на взаємний обмін відомостями, на переконання й спільну дорадницьку діяльність.

*Додаток.* Якщо запроваджується представництво, то це означає, що згода має бути даною не безпосередньо всіма, а лише уповноваженими особами, оскільки окрема особа вже не бере участь як нескінченна особа. Представництво спирається на довіру, але довіра — це щось зовсім інше, ніж те, що я віддаю свій голос як її ознаку. Рішення за більшістю голосів також суперечить принципу, що я, як його ознака, повинен бути присутнім при тому, що мене має зобов'язувати. Людині виражають довіру, коли впевнені в її готовності займатися з чистою совістю моєю справою як своєю, докладаючи до цього всі свої знання. Отже, принцип одиничної суб'єктивної волі відпадає, оскільки довіра належить до суті, до принципів людини, до її поведінки, її дій, її конкретного розуміння взагалі. Тому важливо, аби той, хто представляє суспільний стан, був наділеним характером, розумінням і волею, що відповідає його завданню бути залученим до розгляду загальних справ. Адже справа полягає не в тому, що індивід як абстрактне одиничне одержить слово, а в тому, що його інтереси набудуть значущості на зборах, де мова йде про загальне. Виборці потребують гарантій, що депутат зробить це й сприятиме цьому.

## § 310

Гарантією наявності відповідних до цієї мети властивостей і переконань, — адже незалежна власність вимагає свого права вже в першій частині суспільного стану, — для другої частини суспільного стану, що постає з рухомого й мінливого елементу громадянського суспільства, служать переважно переконання, вміння й знання установ і інтересів держави й громадянського суспільства, набуті завдяки *справжньому* веденню справ при перебуванні на *адміністративних* або *державних* по-

*садах* і підтверджені ділом, а також завдяки випробуваній *адміністративній* і *державній* свідомості, яка виросла з цієї діяльності.

Суб'єктивна думка про себе схильна вважати вимогу таких гарантій, коли її виставляють до так званого народу, зайвими, навіть образливими. Проте держава має своїм визначенням об'єктивну, а не суб'єктивну думку й власну довіру до цієї думки; індивіди можуть бути для держави лише тим, що в них піддається об'єктивному пізнанню й випробуванню, й відносно даної частини станового елемента вона має звернути на це тим більшу увагу через те, що корінь цього суспільного стану полягає в спрямованих на особливе інтересах і заняттях, де випадковість, мінливість і сваволя можуть проявитися з повним правом. Зовнішня умова, володіння деякою перевагою, виглядає, якщо взяти його тільки для себе, однобічною крайністю зовнішнього значення на противагу іншій, так само однобічній крайності, суто суб'єктивній довірі й погляду виборців. Як те, так і те становлять у своїй абстрактності контраст відносно конкретних властивостей, які необхідні для обговорення державних справ і містяться в наведених у § 302 визначеннях. Крім того, наявність майна відіграє вже при виборах на адміністративні та інші посади в товариствах і громадах певну роль і може вчинити певний вплив, особливо в тих випадках, коли низка функцій здійснюється на громадських засадах, а також безпосередньо при веденні тих станових справ, які членам громади не оплачуються.

### § 311

Відрядження депутатів як таке, що виходить із громадянського суспільства, має далі той сенс, що депутати обізнані з його спеціальними потребами, перепонами, особливими інтересами й самі переймаються ними. Оскільки депутати, відповідно до природи громадянського суспільства, відряджаються його різноманітними корпораціями (§ 308) і простий спосіб цього процесу не порушується абстракціями й атомістичними уявленнями, відрядження депутатів громадянським суспільством безпосередньо задовольняє згадану точку зору, й вибори або стають чимось зайвим взагалі, або зводяться до незначної гри поглядів і сваволі.

Сам собою постає інтерес, аби серед депутатів для кожної особливої великої сфери суспільства, наприклад для торгівлі, для фабрик тощо, були індивіди, ґрунтовно обізнані з нею й самі до неї приналежні; в уявленні про випадковий, невизначений вибір ця важлива обставина залежить тоді від чистого випадку. Кожна така сфера має

право бути представленою поряд з іншими. Якщо депутати розглядаються як *представники*, то це має органічний розумний сенс лише тоді, якщо вони *представники* не *одиночних* осіб, не маси, а *представники* однієї з суттєвих *сфер* суспільства, представники його великих інтересів. Тоді представництво вже не означає, що один перебуває тут *замість іншого*, але сам інтерес *дійсно присутній* в його представниках, і представник присутній тут заради інтересів своєї власної об'єктивної стихії. Щодо виборів багатьма *одиночними* особами можна ще зауважити, що особливо у великих державах необхідно настає байдужість до права віддати свій голос, оскільки в масі він чинить незначний вплив, внаслідок чого ті, що мають право голосу, не з'являються для віддання голосу, хоча їм зображають це право, як щось велике; таким чином ці інститути призводять скоріше до того, що протилежне їхньому призначенню, — вибори опиняються в руках *небагатьох*, у руках партій, тобто *особливого* випадково-го інтересу, який саме й мав би бути *нейтралізованим*.

### § 312

Кожна з двох сторін, що міститься в становому елементі (§ 305, 308), вносить в обговорення особливу модифікацію, а оскільки, крім того, один момент виконує особливу функцію опосередкування між існуючими, то цей момент так само має одержати відокремлене існування; станові збори розділяються, таким чином, на *дві палати*.

### § 313

Завдяки цьому відособленню не лише забезпечується більша зрілість рішення через існування кількох *інстанцій*, не лише усувається випадковість миттєвого настрою, а також випадковість, що може виникнути при підрахунку більшості голосів, але — що найголовніше — становий елемент меншою мірою може опинитися в *прямій* опозиції до уряду, а в тому разі, якщо опосередковуючий момент також виявиться на боці *другого* стану, то вага його погляду тим більше зростає, оскільки видається *позапартійним*, і протилежний підхід *нейтралізується*.

### § 314

Оскільки визначення інституту станового представництва полягає не в тому, щоб завдяки йому найкращим чином обговорювались і вирішувались державні справи *самі собою* — в цьому плані він лише доповнення (§ 301), а в тому, щоб через участь депутатів у знанні, обговоренні й вирішенні загальних справ момент *формальної свободи* на-

був свого права відносно членів громадянського суспільства, що не беруть участі в уряді, то завдяки *публічності* дебатів станових представників утверджується насамперед момент *загальної* обізнаності.

### § 315

Надання цієї обізнаності має ту загальну сторону, що лише в такий спосіб *суспільна думка* приходиться до *істинного мислення* й до *розуміння* стану й поняття держави й її справ і завдяки цьому набуває *здатність оцінювати їх розумніше*, окрім того, вона знайомиться зі справами й вчиться поважати таланти, чесноти й уміння державної влади й посадових осіб. Ці таланти дістають, завдяки такій публічності, вирішальну можливість розвитку й арену вищої честі, а ця публічність, у свою чергу, стає засобом проти самовпевненості одиничних осіб і маси, засобом — до того ж одним з найважливіших — зростання їхньої освіченості.

*Додаток.* Публічність станових зборів — чудове виховне видовище для громадян, і на цьому прикладі народ найкраще вчиться розуміти, в чому полягають його істинні інтереси. Як правило, панує уявлення, ніби всі знають, що таке благо для держави, і на станових зборах це знання лише виголошується; насправді відбувається якраз протилежне: тільки тут дістають свій розвиток чесноти, таланти й уміння, які мають правити за приклад. Такі збори, щоправда, обтяжливі для міністрів, які мають бути наділеніми дотепністю й красномовством, аби відбивати спрямовані проти них удари; проте все ж публічність — це найформотворчіший засіб для державних інтересів. У народі, де існує публічність, з'являється зовсім інше, живіше ставлення до держави, ніж там, де немає станових зборів або де вони не публічні. Тільки завдяки тому, що кожен акт палат стає відомим, вони пов'язані з широкою сферою *суспільної думки*; при цьому виявляється, що одна справа — уявляти що-небудь у себе вдома, сидячи з дружиною й дітьми або з друзями, й зовсім інша — брати участь у великих зборах, де одна кмітливість змагає іншу.

### § 316

Формальна об'єктивна свобода, яка полягає в тому, що одиничні особи як такі мають і висловлюють свої власні *судження*, погляди й дають свої поради щодо загальних справ, проявляється в тій спільності, яка називається *суспільною думкою*. У ній в собі й для себе загальне, *субстанційне й істинне* пов'язане зі своєю протилежністю, яка полягає в для себе *особистому й особливому погляді* багатьох; це існування, та-

ким чином,— наявна суперечність самому собі, пізнання як *явище*, істотність, так само безпосередньо, як неістотність.

*Додаток.* Суспільна думка — це неорганічний спосіб пізнання того, чого народ хоче й що думає. Те, що дійсно стверджує свою значущість у державі, повинне, звичайно, здійснюватись органічно, і це відбувається в державному устрої. Але суспільна думка була за часів великою силою, й така вона особливо в наш час, коли принцип суб'єктивної свободи набув такої важливості й такого значення. Те, що має бути значущим зараз, таке не завдяки силі й, незначною мірою, як наслідок звички й звичаїв, а переважно завдяки розумінню й обґрунтуванню.

### § 317

Тому суспільна думка містить у собі вічні субстанційні принципи справедливості, дійсний зміст і наслідок усього державного ладу, законодавства й загального стану взагалі в формі *здорового глузду людей* як тієї моральної основи, яка проходить через усе, що набуває форми заботи, а також істинних потреб і правильних тенденцій дійсності. Водночас, коли ці внутрішні моменти проникають у свідомість і стають у загальних положеннях уявленням, почасти для себе, почасти для конкретного міркування про події, постанови й обставини держави й про відчутні потреби, постає вся випадковість погляду, його невігластво й збоченість, хибність знання й судження. Оскільки вся справа тут в усвідомленні *своєрідності* погляду й знання, то чим погляд гірший, тим він своєрідніший, адже хибне цілком особливе й своєрідне за своїм змістом, тимчасом як розумне в собі й для себе загальне: *своєрідне* — це те, що погляд *уявляє про себе*.

Тому не варто вважати відмінністю суб'єктивних поглядів, якщо в одному випадку кажуть *vox populi, vox dei*<sup>51</sup>, а в іншому (Аріосто):

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda  
E parli più di quel che meno intenda<sup>52</sup>.

Те й те міститься в громадській думці; оскільки в ній так безпосередньо поєднані істина й нескінченна хибність, жодне з цих формувань не можна сприймати *серйозно*. Те, що дійсно треба сприймати серйозно, може видатися складним, але справді складне це

<sup>51</sup> Голос народу — голос Божий (лат.). (Прим. перекл.)

<sup>52</sup> Невіглас-простак береться за все

І найбільше говорить про те, що знає найменше (італ.). (Прим. перекл.)

розрізнення тоді, якщо дотримуватись *безпосереднього прояву* громадської думки. Але оскільки субстанційний її внутрішній бік, то серйозно треба ставитися лише до цього; проте вона не може бути пізнаною через безпосередній прояв громадської думки, а саме тому, що вона субстанційне — тільки з себе й для себе. Хоч би яка пристрасть укладалася в погляд, хоч би як серйозно стверджували або заперечували що-небудь чи то виступали проти, це ще не критерій того, що насправді важливе; проте носієві цього погляду ніяк не можна було нав'язати, що в його серйозності немає нічого серйозного. Колись один великий діяч вніс на суспільне обговорення запитання: *чи дозволяється обманювати народ?*<sup>53</sup> На це варто було відповісти, що народ не дає себе обманути щодо субстанційної основи, *сутності* й визначеного характеру свого духа, але щодо способу знання ним свого духа і його судження про цей спосіб, про свої вчинки, про події тощо народ обманює *сам себе*.

*Додаток.* Принцип сучасного світу вимагає, аби те, що кожен має визнавати, відкривалось йому як правомірне. Проте, крім того, кожен іще хоче сказати своє слово й дати пораду. Якщо він виконав свій обов'язок, тобто додав своє слово, то після цього задоволення своєї суб'єктивності він примиряється багато з чим. У Франції свобода слова завжди видавалась далеко не такою небезпечною, ніж мовчання, оскільки останнє змушувало побоюватись, що те, що люди мають проти даної справи, вони зберігатимуть для себе, тимчасом як міркування дає вихід і задоволення, завдяки чому у всьому іншому можна легше дотримуватись попереднього курсу.

### § 318

Тому громадська думка заслуговує однаковою мірою як на *повагу*, так і на *презирство*, на презирство — через її конкретне усвідомлення й зовнішнє вираження, на повагу — через її суттєву основу, яка, хоч і частково затуманена, але може світитися саме в цьому конкретному. Оскільки вона не наділена в собі ані масштабом розрізнення, ані властивістю піднести в собі субстанційну основу до певного знання, то незалежність від неї — це перша формальна умова здійснення чогось великого й розумного (як у дійсності, так і в науці). Можна бути переконаним, що згодом громадська думка примириться з досягненим й перетворить його на один із своїх забобонів.

<sup>53</sup> Запитання Фрідріха II під впливом Д'Аламбера перед Берлінською Академією наук у 1778 р. (*Прим. ред. нім. вид.*)

*Додаток.* У громадській думці міститься все хибне й істинне, але знайти в ній істинне — це справа великої людини. Хто висловлює те, що хоче його час, говорить це йому й здійснює це для нього, — велика людина свого часу. Вона здійснює те, що становить внутрішню сутність часу, здійснює його вимоги; тоді як той, хто не вміє зневажати суспільну думку, яку йому доводиться чути там або там, ніколи не здійснює нічого великого.

### § 319

Свобода публічного повідомлення (один із його засобів, *преса*, має ту перевагу перед іншими, перед усним мовленням, що вона далеко поширюється, але поступається усному мовленню жвавістю), задоволення того лоскотливого потягу висловлювати й від того, що висловив свою думку, безпосередньо стримується поліцейськими розпорядженнями й законами, які почасти перешкоджають цьому висловлюванню, почасти карають його нестримність; опосередковано його безпечність гарантується нешкідливістю самих цих висловлювань, що спирається переважно на розумність державного устрою, міцність урядової влади, а також на публічність станових зборів — на публічність, адже оскільки на цих зборах виступають переважно ті, які здатні висловити обґрунтоване й пов'язане з високим рівнем освіченості розуміння державних інтересів, то іншим залишається сказати небагато, а головне — це позбавляє їх упевненості в тому, що сказане ними може мати особливе значення і вплив; і, нарешті, гарантією безпечності стає також байдужість і презирство до поверховості й злої балаканини, до того рівня, до якого такі промови неминуче опускаються.

Дефініція свободи преси як свободи говорити й писати все, *що заманеться*, аналогічна з розумінням свободи взагалі як свободи робити все, *що заманеться*. Такі висловлювання пов'язані з цілком неосвіченим, примітивним і поверховим уявленням. Зрештою, за самою природою речей формалізм ніде не наполягає так уперто на своєму і настільки не сприймає наведених аргументів, як в цьому питанні, адже предметом тут стає найневловніше, найвипадковіше, найособливіше в погляді, нескінченно розмаїте за своїм змістом і ракурсами; за межами прямих закликів до крадіжки, вбивства, бунту тощо пролягає область мистецтва й культури висловлювання, яка для себе видається цілком загальною й невизначеною, але приховує або цілком визначене значення, або пов'язана з наслідками, які виражені нечітко й щодо яких не можна з певністю сказати, чи справді вони впливають зі сказаного й чи справді вони в ньому містяться.

Ця невизначеність матерії й форми не дає законам досягти в цій області тієї визначеності, яка вимагається від закону, й оскільки вчинок, неправо й порушення закону мають тут найособливішу, *най-суб'єктивнішу* форму, то й присуд перетворюється на цілком *суб'єктивне* рішення. Крім того, треба зауважити, що образа спрямована тут на думки й на волю інших, — саме вони стають тим елементом, де ця образа досягає дійсності; проте цей елемент сто-сується свободи інших, і тому від них залежить, чи виявиться цей образливий для них вчинок справді діянням. Тим-то оминати існуючі в цій області закони можна, лише використовуючи їхню невизначеність або вишукуючи для своїх висловлювань такі звороти й формулювання, які дадуть можливість оминати закон або оголосити закон чи то судовий вирок суб'єктивним судженням. Далі, заперечуючи, що дане висловлювання — це діяння, *яке порушує закон*, можна стверджувати, що це взагалі не діяння, а лише *погляд і думка* або просто *слова*. Отже, виходячи з суб'єктивності змісту й форми, з того, що простий погляд і слова *не мають особливого значення й ваги*, наполягають на їхній безкарності й водночас вимагають *надзвичайної пошани й поваги* саме до цієї думки, як до мого надбання, ба до надбання духовного, й до моїх слів, як до вираження цього надбання й користування ним. Проте субстанційним є й залишається те, що образа честі індивідів узагалі, наклеп, зневажання й поганьблення уряду, його відомств і службовців, а особливо особи правителя, висміювання законів, заклики до повстання тощо, — все це злочини, вчинки на далеко різних ступенях. Велика невизначеність, якої набувають такі вчинки завдяки характеру тієї області, де вони проявляються, не знищує їхнього субстанційного характеру й тому має як наслідок лише те, що *суб'єктивний* ґрунт, на якому вони були здійснені, визначає також *природу й форму* реакції — або поліцейське запобігання злочину, або власне покарання — цей ґрунт неодмінно притаманний суб'єктивності поглядів, випадковості тощо. Тут, як завжди, формалізм намагається, спираючись на *окремі* сторони, що стосуються зовнішніх рис явища, і на абстракції, які він з цього одержує, усунути через резонування субстанційну й конкретну природу речей. Тимчасом як *науки*, якщо вони справді науки, взагалі не перебувають на ґрунті суб'єктивних поглядів і не користуються при викладенні своїх думок мистецтвом застосування різноманітних зворотів, натяків, половинчастих висловлювань і маскування, а недвозначно визначено й відкрито висловлюють значення й глузд своїх досліджень, внаслідок чого вони не потрапляють до ка-

тегорії того, що становить громадську думку (§ 316). Зрештою, оскільки, як ми згадували вище, та область, у якій погляди й висловлювання останніх стають як такі *виконаними діями* й досягають свого справжнього існування,— це інтелект, принципи, погляди *інших*, то ця сторона вчинків, їхня справжня дія й *небезпека* для індивідів, суспільства й держави (пор. § 218) залежить також від характеру самого ґрунту; адже іскра, кинута на порохований склад, створює зовсім іншу небезпеку, ніж іскра, що впала на тверду землю, де вона гасне, не залишивши сліду. Тому як ото наукове висловлювання має своє право й своє забезпечення в своєму матеріалі й змісті, так і неправо висловлювання може здобути забезпечення або ж принаймні терпимість проти тієї зневаги, яку воно викликає. Частину таких вчинків, карних по собі й за законом, можна віднести на рахунок того особливого роду *Немезіди*<sup>54</sup>, до якої силується внутрішнє безсилля, яке почувається подавленим перевершуючим талантами й чеснотами інших, щоб, попри таку перевагу, набути внутрішньої впевненості й повернути своїй нікчемній особі почуття власної гідності; достоту в такий спосіб римські солдати при тріумфальній ході віддавали належне своїм імператорам у глузливих пісеньках про невинну Немезиду за тяжку службу й сувору дисципліну, а головне за те, що нічії імена не згадувались у цьому прославленні, таким чином відновлюючи певну рівновагу між собою й імператором. Згадана вище погана й ворожа Немезіда втрачає через зневагу до неї весь свій ефект і, таким чином, зводиться, так само, як і публіка, що утворює своєрідну сферу цього заняття, до позбавленої значення зловтіхи й внутрішнього осуду, який вона в собі несе.

### § 320

*Суб'єктивність*, яка у вигляді руйнування існуючого державного життя має свій *найзовнішніший прояв* у погляді й резонуванні, яке хоче утвердити свою випадковість і водночас руйнує себе, має свою справжню дійсність у своїй протилежності — в *суб'єктивності*, тожній субстанційній волі, яка складає поняття влади правителя і яка в попередньому викладі, як *ідеальність* цілого, ще не набула свого права й буття.

*Додаток.* Ми вже розглядали суб'єктивність як вершину держави в особі монарха. Інша така сторона суб'єктивності полягає в то-

<sup>54</sup> Немезіда (*Nemesis*) — одне з первинних грецьких божеств, що персоніфікує образ, помсту богів за надмірність. (*Прим. перекл.*)

му, як вона довільно віднаходить себе в громадській думці як найзовнішніший прояв. Суб'єктивність монарха в собі абстрактна, але вона має бути чимось конкретним і як таке бути ідеальністю, що поширюється на ціле. Держава мирного часу — це така держава, в якій існують усі галузі громадянського життя, але так, що це існування одного поряд з іншим і поза іншим породжується ідеєю цілого. Це породження має також *проявитись* як ідеальність цілого.

## II. Суверенітет назовні

### § 321

У суверенітеті всередині держави (§ 278) ця ідеальність наявна настільки, наскільки моменти духа і його дійсності, держави, *розгорнуті* в своїй *необхідності* й існують як її члени. Але дух як *нескінченно негативне* відношення до себе в свободі — це так само суттєво для себе буття, яке *сприйняло в себе* існуючу відмінність, а отже буття, що виключається. Держава наділена в цьому визначенні *індивідуальністю*, яка, по суті,— індивід, а в особі суверена — дійсний безпосередній індивід (§ 279).

### § 322

Індивідуальність як буття для себе, що виключає, постає як *відношення до інших держав*, кожна з яких самостійна відносно інших. Оскільки в цій самостійності *буття для себе* має *своє буття* дійсного духа, то воно становить першу свободу й честь народу.

Ті, хто говорить про бажання до якоїсь спільноти, яка б складала більшою або меншою мірою самостійну державу й мала власний центр,— про бажання втратити цей центр в його самостійності й утворити певну цілість з іншою державою, мало обізнані з природою спільноти й почуттям власної гідності, яким наділений народ у своїй незалежності. Тому першою владою, в якій держави постають історично, стає ця самостійність взагалі, хоч вона й цілком абстрактна й не наділена подальшим внутрішнім розвитком; тому до цього первинного явища належить те, що на чолі держави стоїть певний індивід: патріарх, родовий старійшина тощо.

### § 323

У *бутті* це негативне відношення держави з собою постає як відношення когось *іншого* до *іншого*, і то так, ніби негативне — це щось *зовнішнє*. Тому існування цього негативного співвідношення має образ

певної події й переплетіння з випадковими подіями, що походять ззовні. Але воно становить його найвищий *власний* момент, його справжню нескінченність як ідеальність усього скінченного в ньому — той бік, де субстанція як абсолютна влада протистоїть усьому одиничному й особливому, життю, власності й її правам, а також усім ширшим колам, виявляє й змушує визнати їхню мізерність.

### § 324

Це визначення, яким інтерес і право одиничного встановлені як зникаючий момент, водночас і *позитивне*, до того ж не випадкової й мінливої, а *в собі й для себе суцїої* індивідуальності. Тому це відношення з його визнанням — її субстанційний обов'язок — обов'язок ціною небезпек і жертв, ціною своєї власності й життя і, тим більше, ціною своїх поглядів і всього того, що складає життя, зберегти цю субстанційну індивідуальність, — незалежність і суверенітет держави.

То великий прорахунок, коли при вимозі подібних жертв держава розглядається просто як громадянське суспільство і її кінцевою метою вважається лише *забезпечення життя й власності* індивідів, адже це забезпечення не досягається шляхом жертвування тим, що має бути забезпеченим; навпаки, в наведеному полягає моральний *момент війни*; її не варто розглядати як абсолютне зло й суто зовнішню випадковість, яка може мати свою випадкову підставу в будь-чому — у пристрастях правителів або народу, в несправедливості тощо, взагалі в тому, чого не повинно бути. З тим, що за своєю природою випадкове, і відбувається випадкове, і саме ця доля випадкового — це, таким чином, необхідність, як і взагалі поняття й філософія змушують зникнути точку зору простої випадковості й пізнають у ній, як у видимості, її сутність — необхідність. *Необхідно*, аби скінченне — володіння й життя — було *встановлене* як випадкове, оскільки це поняття скінченного. Ця необхідність постає, з одного боку, як сила природи, а все скінченне — смертне й минує. Проте в сутності моральних устоїв, у державі, в природі віднімається ця сила, й необхідність підноситься до справи свободи, до морального; природна минущість перетворюється на *бажаний* перехід, а закладена в основі негативність — у субстанційну власну індивідуальність моральної істоти. Війна як той стан, у якому серйозно сприймається марнота тимчасових благ і речей, про що, звичайно, розводяться, лише повчаючи, стає, отже, моментом, коли ідеальність *особливого одержує своє право* й стає дійсністю; високе значення війни полягає в тому, що завдяки їй, як я висловив це в іншому

місці<sup>55</sup>, «зберігається моральне здоров'я народів, проходить їхня байдужість до затвердіння скінченних визначеностей; так само як ото рух вітрів не дає озеру загнивати, що з ним, безперечно, сталося б при тривалому безвітрі, так і війна оберігає народи від загнивання, яке, безперечно, стало б наслідком тривалого, а тим більше вічного миру». Те, що це, зрештою, *лише* філософська ідея, або, як це звичайно висловлюють інакше, лише виправдання *провидіння*, і що справжні війни потребують ще й іншого виправдання, про це йтиме мова нижче. Те, що ідеальність, яка виявляється у війні як у випадковому відношенні, спрямованому назовні, й ідеальність, згідно з якою внутрішні державні влади — це органічні моменти цілого, що обидві вони — одне й те саме, постає в історичному явищі так само і в тому образі, що вдалі війни запобігали виникненню внутрішніх заворушень і зміцнювали державну владу. Те, що народи, які не бажали терпіти суверенність усередині країни або остерегались її, потрапляли під ярмо інших народів і боролися за свою незалежність з тим меншим успіхом і честю, чим меншою була ймовірність установлення державної влади всередині країни (їхня свобода померла як внаслідок їхнього страху перед смертю); те, що держави, гарантією незалежності яких стає не їхня збройна сила, а інші обставини (як, наприклад, держави незмірно менші, ніж сусіди), можуть існувати при такому внутрішньому устрої, який для себе не забезпечив би ні внутрішнього, ні зовнішнього спокою тощо,— все це явища того самого порядку.

*Додаток.* У мирний час громадянське життя розширюється, всі сфери утверджуються в своєму існуванні, і зрештою люди загрузають у трясовині буденності; їхні приватні особливості стають дедалі твердішими й костеніють. Тимчасом як для здоров'я необхідна єдність тіла, тож якщо частини його тверднуть усередині себе, настає смерть. Вічний мир часто проголошується як ідеал, до якого люди мають прагнути. Так, *Кант* пропонував створити спілку правителів, що її завданням було б залагоджування спорів між державами, і Священний союз мав намір стати чимось подібним до такого інституту. Проте лише держава індивід, а в індивідуальності суттєво міститься заперечення. Тому якщо певна кількість держав і зіллється в одну сім'ю, то ця спілка як індивідуальність мала б створити протилежність і породити ворога. Народи виходять із

<sup>55</sup> Див.: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Bd. 2, видання *Suhrkamp*, там ледь інакше формулювання. (Прим. ред. нім. вид.)

війни не лише зміцнілими, але й завдяки зовнішнім війнам нації, всередині яких панують нездоланні суперечності, віднаходять внутрішній спокій. Звичайно, війна приносить незабезпеченість власності, але ця *реальна* незабезпеченість — не що інше, як необхідний рух. Нам часто проповідують з амвона про минушість, тлінність і марність речей у часі, проте кожен з нас, хоч би яким він був розчуленим, думає при цьому — своє я все ж збережу. Але коли ця незабезпеченість постає у вигляді гусарів із шаблями наголо й справа дійсно стає серйозною, тоді ця повчальна розчуленість, яка все це передбачала, починає проклинати загарбників. І все-таки війни виникають там, де вони в природі речей; далі знову сходять посіви, й порожнє базікання вщухає перед серйозними повтореннями історії.

### § 325

Оскільки жертвування собою заради збереження індивідуальності держави — це субстанційне відношення всіх і, отже, *загальний обов'язок*, то він як *один бік* ідеальності, яка протистоїть реальності особливого існування, стає, в свою чергу, особливим відношенням, і йому належить власний стан, суспільний *стан хоробрості*.

### § 326

Чвари між державами можуть мати своїм предметом якийсь особливий бік їхніх відносин; у їхньому розв'язанні й полягає головне призначення тієї *особливої* частини, яка присвячена захисту держави. Але оскільки небезпеки зазнає держава як така, її незалежність, обов'язок закликає до її захисту всіх її громадян. Якщо ціле стає силою і, вирване зі свого життя в собі, виходить назовні, оборонна війна переходить у завойовницьку.

Те, що збройна сила держави перетворюється в *постійну армію*, і призначення до особливої справи її захисту створює особливий суспільний стан, — це така сама необхідність, як і та, внаслідок якої інші особливі моменти, інтереси й заняття утворюють шлюб, промисловий, державний, торговельний та інші стани. Резонування, що переходить від однієї основи до іншої, займається міркуваннями при вигідність або не вигідність запровадження постійної армії, й суб'єктивний погляд вільно вирішує на користь другого, оскільки поняття предмета осягнути важче, ніж одиничні, зовнішні боки, а так само ще й тому, що інтереси й цілі особливості (витрати з їхніми наслідками, великі податки тощо) ставляться в громадянському

суспільстві вище того, що в собі й для себе необхідне і вважається лише засобом для цих інтересів і цілей.

### § 327

Хоробрість для себе *формальна* чеснота, адже вона становить найвищу абстракцію свободи порівняно з будь-якими особливими цілями, володінням, насолодами й життям, але це заперечення існує лише *зовнішньо-дійсним* чином, і відчуження як виконання не несе в собі самому духовного характеру, внутрішнє переконання може мати ту або ту підставу, а справжній наслідок хоробрості також може бути не *для себе*, а тільки для інших.

*Додаток.* Військовий стан — це стан загальності, якому належить захищати державу і до обов'язків якого належить доведення ідеальності в самому собі до існування, тобто принесення себе в жертву. Хоробрість, щоправда, буває різною. Сміливість тварини, розбійника, хоробрість при захисті честі, лицарська хоробрість — це ще не її істинні форми. Істинна хоробрість культурних народів полягає в готовності жертвувати собою на службі державі, де індивід становить лише одного серед багатьох. Тут важлива не особиста мужність, а входження до лав загального. В Індії п'ятсот чоловік здобули перемогу над двадцятьма тисячами, які не були боягузами, але не були налаштовані діяти в тісному поєднанні між собою.

### § 328

Зміст хоробрості як переконання полягає в істинній абсолютній меті — в *суверенності* держави; *дійсність* цієї кінцевої мети як справа хоробрості має своє опосередкування в жертвуванні особистою дійсністю. Тому в цьому образі міститься жорсткість найбільших протилежностей, а власне *відчуження* він містить у собі як *існування* свободи; містить у собі найвищу *самостійність* для себе буття, чие існування полягає водночас у механічності *зовнішнього порядку і служби*, а це цілковитий послух і відмова від власної думки й міркування, отже, *відсутність* власного духа й щонайінтенсивніша й усеохопна *присутність* духа й готовність у кожному дану мить, найворожіші, й до того ж особисті, дії, спрямовані проти індивідів при цілковитій байдужості й навіть доброзичливому ставленні до них як до індивідів.

Жертвувати заради цього життям — це, звичайно, щось більше, ніж просто не боятися смерті, проте це лише щось негативне й тому не має значення й вартості для себе; значення цієї сміливості надає

лише позитивне, мета й зміст; розбійники, вбивці, чисю метою стає злочин, шукачі пригод, що мають мету, створену їхнім поглядом тощо, так само наділені сміливістю, яка змушує їх ризикувати своїм життям. Принцип сучасного світу, *думка й загальне*, надав хоробрості найвищу форму, в якій її прояв видається механічнішим і справою не даною *особливої* особи, а *членів* цілого, так само й, власне, хоробрість видається взагалі спрямованою не проти окремої особи, а проти ворожого цілого, й, таким чином, особиста мужність постає як неособиста. Тому цей принцип винайшов *вогнепальну зброю*, і не випадковий винахід цієї зброї перетворив суто особистий характер хоробрості в характер абстрактніший.

### § 329

Свою спрямованість назовні держава набуває тому, що вона індивідуальний суб'єкт. Її відношення до інших держав становить прерогативу *влади* правителя, якій тому лише єдино й безпосередньо належить право командувати збройними силами, підтримувати відносини з іншими державами через послів тощо, оголошувати війну й укладати мир, а також право укладати інші договори.

*Додаток.* Майже в усіх європейських країнах індивідуальною вершиною є влада правителя, яка має встановлювати зовнішні відносини. Там, де існують станові устрої, може виникнути питання, чи не повинні вирішувати питання про війну і мир суспільні стани, і вони, у всякому разі, чинять там свій вплив, особливо щодо грошового забезпечення. В Англії, наприклад, вести непопулярну війну неможливо. Проте, якщо вважають, що правителі й кабінети піддаються пристрастям більше, ніж палати представників, і тому прагнуть передати їм питання про війну й мир, то варто нагадати, що часто цілі нації можуть бути охоплені більшим ентузіазмом і більшими пристрастями, ніж їхні правителі. В Англії неодноразово весь народ наполягав на проголошенні війни й певною мірою примушував міністрів вести війну. Популярність *Пімта*<sup>56</sup> пояснюється тим, що він зумів угадати те, чого хотіла тоді нація. Тільки згодом, коли пристрасті вгамувалися, виникло усвідомлення, що війна була безглуздою й непотрібною, а також розв'язаною без підрахунку необхідних для цього засобів. Держава перебуває в певних відносинах

<sup>56</sup> Вільям Пітт (1759 — 1806) (Другий Пітт) — англійський політичний діяч, син Пітта Вільяма (Першого Пітта). У 1793 році сприяв проголошенню війни Франції. Ця війна з часом виявилась надто дорогою й призвела до внутрішніх заворушень. (*Прим. перекл.*)

не лише з однією державою, а з багатьма, і заплутаність відносин призводить до таких труднощів, які може розв'язати лише найвища влада.

## В. Зовнішнє державне право

### § 330

Зовнішнє державне право постає із *взаємовідносин* самостійних держав; тому те, що існує в ньому *в собі й для себе*, прибирає форму *необхідного*, бо його дійсність залежить від різних *суверенних воель*.

*Додаток.* Держави — не приватні особи, а цілком самостійні тотальності в собі, і, отже, їхні взаємовідносини складаються інакше, ніж суто моральні приватноправові відносини. Часто намагалися розглядати держави з точки зору приватного права й моральності, але положення приватних осіб таке, що над ними стоїть суд, який реалізує те, що становить право в собі. Звичайно, відносини між державами також мають бути правовими, але в світській сфері і в собі суще також повинне мати владу. А оскільки не існує влади, яка відносно держави вирішила б, що становить у собі право, й здійснювала б це рішення, то в цьому відношенні все неминуче залишиться необхідністю. Взаємовідносини між державами — це взаємовідносини між самостійними сторонами, які стипулюють між собою, але водночас стоять над цими стипуляціями.

### § 331

Народ як держава — це дух у своїй субстанційній розумності й безпосередній дійсності, тому він абсолютна влада на *землі*; отже, кожна держава наділена суверенною самостійністю відносно іншої. Бути таким *для іншого*, тобто бути *визнаним* ним, становить її перше абсолютне право. Та водночас це право формальне, й вимога державою цього визнання тільки через те, що вона держава, виглядає абстрактною; тож чи вона справді щось у собі й для себе суще залежить від її змісту, устрою й стану; і визнання як тотожність обох моментів, що міститься в собі, так само залежить від погляду й волі іншої держави.

Так само як ото людина як одиничне не є дійсна особа поза її відносинами з іншими особами (§ 71 та інші місця), так і держава не дійсний індивід поза її відносинами з іншими державами (§ 322). Легітимність держави і, конкретніше, оскільки вона обернена назовні, легітимність влади її правителя — це, з одного боку, відношення, яке цілком спрямоване *всередину* (держава не повинна втру-

чатись у внутрішні справи іншої держави), а з другого боку, ця легітимність має так само суттєво бути *доповненою* визнанням інших держав. Але це визнання потребує гарантії, що держава, в свою чергу, визнає держави, які мають визнати її, тобто поважатиме їхню самостійність, а отже, їм не може бути байдужим те, що відбувається всередині неї. Щодо кочового народу, та й народу на низькому ступені культури взагалі, виникає навіть запитання, наскільки можна розглядати його як державу. У релігійній точці зору (колись у євреїв і магометанських народів) може міститися ще вище протиставлення, яке не допускає загальної тотожності, необхідної для визнання.

*Додаток.* У словах Наполеона, який сказав перед укладенням *Кампоформійського* миру: «Французька Республіка так само не потребує визнання, як не потребує його сонце», міститься саме сила існування, яка вже гарантує собою визнання, хоч воно й не було проголошене.

### § 332

Безпосередня дійсність, у якій держави перебувають відносно одна до одної, відособлюється на різноманітні відносини, визначення яких впливає з двосторонньої самостійної сваволі й, таким чином, носить характер *договорів* взагалі. Проте *матерія* цих договорів незрівнянно різноманітніша, ніж у громадянському суспільстві, де окремі особи перебувають у найрізноманітніших відносинах взаємної залежності, тимчасом як самостійні держави становлять переважно всередині себе, самодостатнє ціле.

### § 333

Принцип *міжнародного права* як загального, яке в собі й для себе має бути значущим у відносинах між державами, полягає, на відміну від особливого змісту позитивних договорів, у тому, що *договори*, на яких ґрунтуються зобов'язання держав відносно одна одної, *мають виконуватись*. Проте, оскільки взаємовідносини держав ґрунтуються на принципі суверенності, то вони в цьому аспекті перебувають у природному стані відносно одна одної і їхні права мають свою *дійсність* не в загальній волі, конституційованій над ними як влада, а в їхній особливій волі. Тому назване загальне визначення залишається *необхідним*, і стан між державами коливається між відносинами, які узгоджуються з договорами і які пов'язані з їхнім усуненням.

Над державами немає претора, в кращому разі, їхні відносини ре-

гулюються третейськими суддями й посередниками, та й то лише час від часу, тобто відповідно до особливої волі. *Кантівське* уявлення про *вічний мир*, який підтримує спілка держав, що здатна залагодити будь-які спори, усунути як визнана кожною окремою державою влада будь-які непорозуміння й, таким чином, зробити неможливим їхнє вирішення за допомогою війни, передбачає *згоду* держав, яка спиралась би на моральні, релігійні й інші засади й міркування,— завжди з особливої суверенної волі взагалі,— і внаслідок цього залишалась би залежною від випадковості.

### § 334

Якщо особливі волі не приходять до угоди, то спір між державами може вирішитись тільки через *війну*. Проте які саме порушення,— а такі порушення в широкій області, яку вони охоплюють, та ще й при багатосторонніх відносинах між підданими різних держав можуть легко виникнути, і їх може бути безліч,— слід розглядати як певне порушення договорів, суперечність визнання чи образу честі, залишається *в собі* непридатним до визначення, оскільки держава може вносити свою нескінченність і честь у будь-яку зі своїх одиниць, і вона тим схильніша до такого подразнення, чим сильніша індивідуальність, що спонукається тривалим внутрішнім миром шукати й створювати собі сферу діяльності в області зовнішньої політики.

### § 335

Окрім того, держава, як духовна сутність взагалі, не може зупинитись на тому, аби брати до уваги лише *дійсність* порушення; до цього приєднується як причина чварів *уявлення* про таке порушення як про небезпеку, яка загрожує з боку іншої держави, зі схильністю до ствердження або заперечення більшої або меншої її ймовірності, до припущень про певні наміри тощо.

### § 336

Оскільки держави в їхній самостійності ставляться одна до одної як *особливі* волі й на це спирається значущість самих договорів, а *особлива воля* цілого — це *за своїм змістом* його *благо*, то останнє складає найвищий закон у відношенні держави до інших держав, тим більше, що ідея держави якраз і полягає в тому, щоб у ній усувалася протилежність між правом як абстрактною свободою і благом, що наповнює його особливим змістом, і держави визнаються (§ 331) насамперед як *конкретні* цілості.

## § 337

Субстанційне благо держави — це його благо як *особливої* держави в її певному інтересі й стані й так само у властивих їй зовнішніх обставинах поряд з особливими договірними відносинами; й отже, уряд — це *особлива мудрість*, а не загальне провидіння (пор. § 324, прим.), так само як і мета у відносинах з іншими державами й принцип справедливості воєн і договорів, — це не загальна (філантропічна) думка, а справді порушене або піддане загрозі благо в *його визначеній особливості*.

За якогось часу багато говорили про протилежність між моральністю й політикою і про те, щоб політика відповідала вимогам моральності. Тут варто лише взагалі зауважити, що благо держави має цілком інше виправдання, ніж благо окремої особи, що моральна субстанція, держава, має своє буття, тобто своє право, безпосередньо не в абстрактному, а в конкретному існуванні і що лише це конкретне існування, а не одна з багатьох думок, які вважаються моральними настановами, може правити за принцип її діяльності й поведінки. Погляди про уявне неправо, яке в цьому протиставленні нібито завжди властиве політиці, спирається переважно на поверховість уявлень про моральність, про природу держави і її відношення до моральної точки зору.

## § 338

Внаслідок того, що держави взаємно визнають одна одну як таких, так само і в *війні*, в стані безправності, насильства й випадковості, зберігається зв'язок, у якому вони значущі одна для одної як у собі й для себе суцільно, тож у війні сама війна визначена як щось таке, що має бути минулим. Тому війна містить у собі визначення міжнародного права, яке встановлює, що у війні міститься можливість миру, що, отже, послі мають бути недоторканими і що війна взагалі ведеться не проти внутрішніх інститутів і мирного сімейного й приватного життя, не проти приватних осіб.

*Додаток.* Тому війни новітнього часу ведуться гуманно, й люди не відчувають взаємної ненависті. У гіршому разі особиста ворожість проявляється у тих, хто перебуває на передових позиціях, але в армії як такій ворожість постає чимось невизначеним, що відступає перед почуттям обов'язку, яке кожен шанує в іншому.

## § 339

У всьому іншому взаємовідносини на війні (наприклад, та обставина, що того, хто здається, беруть у полон) і ті права, які в мирний час одна держава надає підданам іншої держави в області права, приватних стосунків тощо, спираються переважно на *звичаї* нації, як на внутрішню загальність поведінки, яка зберігається за всіх обставин.

*Додаток.* Європейські нації утворюють одну сім'ю за загальним принципом їхнього законодавства, їхніх звичаїв, їхньої освіти, й відповідно до цього модифікується міжнародна правова поведінка в тому стані, при якому в усьому іншому панує взаємне прагнення завдати зло. Відношення одних держав до інших мінливе: тут немає претора, який вирішив би спір; найвищий претор — це тільки загальний у собі й для себе суцільний дух, світовий дух.

## § 340

У відносини держав одна з одною, оскільки вони постають в них як *особливі*, входить надзвичайно бурхлива гра внутрішньої особливості пристрастей, інтересів, цілей, талантів і чеснот, насильства, неправа й вад, зовнішньої випадковості, гра, яка набуває величезних розмірів, гра, в якій саме моральне ціле, самостійність держави підпадає під владу випадковості. Принципи *народних духів* взагалі обмежені внаслідок їхньої особливості, в якій вони як існуючі індивіди мають об'єктивну дійсність і свою самосвідомість, і їхні долі й діяння відносно одного становлять діалектику скінченності цих духів, що постає в явищі; з цієї діалектики *загальний дух, світовий дух* так само породжує себе необмеженим, як і здійснює, застосовуючи до них, своє право — а його право найвище — у *світовій історії* як у *світовому суді*.

### С. Світова історія

## § 341

Стихія буття *загального духа*, яка в мистецтві обіймає споглядання й образ, у релігії — почуття й уявлення, в філософії виступає чистою вільною думкою, становить у *світовій історії* духовну дійсність у всьому об'ємі її внутрішніх і зовнішніх сторін. Вона — це суд, тому що в її в собі й для себе суцільній *загальності особливе*, пенати, громадянське суспільство й духи народів у їхній строкатій дійсності — це лише як *ідеальне*, а рух духа в цій стихії полягає в тому, щоб це відобразити.

## § 342

Далі, світова історія — це не просто суд, що чиниться *силою* світового духа, тобто абстрактною й позбавленою розуму необхідністю сліпої долі, але, оскільки світовий дух — це в собі й для себе *розум*, а для себе буття розуму в душі — це знання, то світова історія — це необхідний лише з *поняття* свободи духа розвиток *моментів* розуму і, отже, самосвідомості й свободи духа — тлумачення й здійснення *загального духа*.

## § 343

Історією духа стає його *діяння*, адже він — це лише те, що він робить, і його діяння полягає в тому, що він робить себе тут — себе як духа — предметом своєї свідомості, аби осягнути себе, тлумачачи себе для себе самого. Це осягнення стає його буттям і початком, а *завершення* осягнення стає водночас його виходом назовні й переходом. Якщо висловитись формально, то дух, який *знов* осягає це осягнення і — що те саме — повертається іззовні до себе, як дух вищого ступеня порівняно з тим, яким він був на ступені того першого осягнення.

До цього належить питання про *здатність до вдосконалення* й до *виховання людського роду*. Ті, що визнавали цю здатність до вдосконалення, передчували щось відносно природи духа, його природи, яка полягає в тому, щоб мати своїм законом буття *Γνωθι σεαυτόν*<sup>57</sup>, і що осягаючи те, що *він* таке, він стає вищою формою порівняно з тою, яка складала його буття. Але для тих, хто відкидає цю думку, дух залишається порожнім словом, а історія — поверховою грою *випадкових*, названих *лише людськими*, устремлінням і пристрастей. Якщо при цьому, користуючись виразами «*провидіння*» і «*план провидіння*», вони й висловлюють віру щодо дії якоїсь вищої сили, то ця віра залишається ненаповненими уявленнями, адже вони і план провидіння видають за щось таке, чого не можуть ні пізнати, ні осягнути.

## § 344

Держави, народи й індивіди постають у цій справі світового духа в їхньому *особливому визначальному принципі*, що віднаходить своє тлумачення й дійсність у їхньому устрої й у всій *широті* їхнього стану;

<sup>57</sup> Пізнай самого себе (*давньогр.*) — вислів з храму Аполлона в Дельфах, який, за традицією, приписують спартанцеві Гілону, одному з семи грецьких мудреців. (*Прим. перекл.*)

усвідомлюючи це тлумачення і цю дійсність, заглиблені в ці інтереси, вони водночас служать несвідомими знаряддями й органами тієї внутрішньої справи, в якій ці образи проходять мимо, а дух у собі й для себе готує й розробляє собі перехід на свій наступний, вищий ступінь.

### § 345

Справедливість і добродійність, неправдо, насильство й вада, таланти й їхні діяння, дрібні й великі пристрасті, вина й невинність, розкішність індивідуального й народного життя, самостійність, щастя й нещастя держав і одиничних осіб мають у сфері свідомої дійсності своє визначене значення й вартість і віднаходять у ній свій присуд і свою, хоч і недосконалу, справедливість. Але світова історія перебуває поза цими точками зору; в ній той необхідний момент ідеї світового духа, який у даний час виступає його ступенем, дістає своє *абсолютне право*, і народ, що живе на цьому ступені світового духа, а також його діяння набувають свого здійснення, щастя і слави.

### § 346

Оскільки історія — це формування духа в образі того, що відбувається, безпосередньої природної дійсності, то ступені розвитку наявні як *безпосередні природні принципи*, а вони, як природні, як певна кількість, стоять нарізно, причому так, що на долю *одного народу* припадає *один із цих принципів* — його *географічне й антропологічне існування*.

### § 347

Народові, якому такий момент притаманний як *природний принцип*, передане його здійснення в поступальному русі свідомості світового духа, яка розвивається. Той народ, *що паує* в світовій історії для даної епохи, *може скласти в світовій історії епоху* (§ 346) *тільки один раз*. Відносно цього його абстрактного права,— бути виразником даного ступеня в русі світового духа,— духи інших народів безправні, і вони як такі, чия епоха минула, більше не беруться до уваги в світовій історії.

Спеціальна історія всесвітньо-історичного народу містить у собі почасти розвиток його принципу, починаючи з його дитячого, ще не розкритого стану, й до його розквіту, коли він, досягнувши вільної моральної самосвідомості, вступає в загальну історію, а почасти період занепаду й загибелі, адже, таким чином, високе начало виступає в ньому лише як негативне його власного. Цим відзначається перехід духа до його вищого принципу, а отже, й світової історії до

*іншого народу*,— період, починаючи з якого попередній народ втрачає абсолютний інтерес; він, щоправда, й тепер сприймає в собі позитивно цей вищий принцип і запроваджує його в собі, але вже не може перебувати в ньому, у сприйнятому, з колишньою іманентною життєвістю й свіжістю; цей народ може втратити свою незалежність, може існувати далі або жити як особлива держава або коло держав і вдаватися шляхом випадкових спроб до внутрішніх перетворень і зовнішніх воєн.

### § 348

На вістрі всіх подій, а отже, й подій усесвітньо-історичних, стоять *індивіди* як такі, що здійснюють субстанційне суб'єктивності (§ 279, прим.) Оскільки вони постають як живі втілення субстанційного діяння світового духа й, таким чином, безпосередньо тотожні цьому діянню, то воно залишається для них прихованим і не слугує для них об'єктом й метою (§ 344); їм не висловлюють пошани й подяки ні їхні сучасники, ні суспільна думка наступних поколінь; як формальні суб'єктивності вони лише дістають у цій суспільній думці свою частку як *невмирущу славу*.

### § 349

Народ спочатку не держава, й перехід сім'ї, орди, племені, юрби тощо до стану держави стає в ній *формальною* реалізацією ідеї взагалі. Без цієї форми народів як якісній субстанції, якою він є *в собі*, бракує об'єктивності, володіння для себе й інших загальним і загальнозначущим буттям у законах як мислених визначеннях, і тому такий народ не дістає визнання; його самостійність не наділена об'єктивною законністю й для себе міцною розумністю, вона лише формальна й не суверенна.

Так само і в буденному уявленні патріархальний стан не називають державним устроєм, народ у цьому стані не називають державою, а його незалежність — суверенітетом. Тому до періоду, що передував початку дійсної історії, належить, з одного боку, позбавлена будь-яких інтересів бездумна невинність, а з другого — хоробрість у формальній боротьбі за визнання й з метою помсти (пор. § 331 і 57, прим.).

### § 350

Виступати у визначеннях закону й об'єктивних інститутах, де за вихідну точку беруться шлюб і землеробство (§ 203, прим.),— це абсо-

лютне право ідеї; хоч хай форма цього її здійснення видається божественним законодавством і добродіянням, чи то насильством і неправом; це право становить *право героїв* засновувати держави.

### § 351

З цього ж таки визначення випливає, що цивілізовані нації розглядають інші народи, які відстають від них у субстанційних моментах держави (скотарські, мисливські; землеробські народи тощо), як варварів і нерівноправних їм, а самостійність цих народів — як щось формальне й відповідно ставляться до них.

У війнах і спорах, що виникають за таких обставин, значення для світової історії надає їм та риса, що вони стають боротьбою за визнання певного змісту.

### § 352

Конкретні ідеї, народні духи, мають свою істину й призначення в конкретній ідеї, яка становить *абсолютну загальність* — у світовому дусі; навколо його трону вони стоять як вершители його здійснення і як свідки й окраса його слави. Оскільки він як дух — лише рух своєї діяльності, яка полягає в тому, щоб йому пізнавати себе абсолютним, а отже, звільнити свою свідомість від форми природної непосредності й прийти до самого себе, то існують *чотири вихідні принципи* утворення цієї свідомості в процесі її звільнення — *чотири світові царства*.

### § 353

У *першому*, як *безпосередньому* одкровенні, ця самосвідомість має своїм принципом образ *субстанційного* духа як тотожності, в якому одиничність залишається зануреною в свою сутність і для себе не виправданною.

*Другий* принцип — це знання цього субстанційного духа і то таке, що він є позитивним змістом, здійсненням і *для себе буттям* як жива форма цього змісту, *прекрасна* моральна індивідуальність.

*Третій* принцип — це заглиблення всередину себе знаючого для-себе-буття до *абстрактної загальності* й, таким чином, до нескінченної *протилежності* відносно так само покинутої духом об'єктивності.

Принцип *четвертого* утворення — це перетворення цієї протилежності духа, яке полягає в тому, що він сприймає в своєму внутрішньому житті свою істину й конкретну сутність і перебуває вдома замиреним в об'єктивності, а оскільки це й дух, що повернувся до першої об'єктив-

ності,— це дух, що повернувся з нескінченної протилежності, то він знає цю свою істину як думку й як світ законної дійсності й такою породжує її.

### § 354

Цим чотирьом принципам відповідають чотири всесвітньо-історичні царства: 1) східне, 2) грецьке, 3) римське, 4) германське.

### § 355

#### 1. Східне царство

Це перше царство постало з патріархального природного цілого в собі нерозділеного субстанційного світогляду, в якому світський уряд — це теократія, повелитель — верховний жрець або бог, державний устрій і законодавство — водночас і релігія, а релігійні й моральні приписи, або, скоріше, звичаї — так само державні й правові закони. У пишноті цього цілого індивідуальна особистість безправно зникає, зовнішня природа безпосередньо божественна, або прикраса бога, а історія дійсності — то поезія. Відмінності, що виявляються відповідно до різних сторін звичаїв, правління й держави, замість набути форми законів, перетворюються, при наявності простих звичаїв, у незграбні, розгалужені, забобонні церемонії — у випадковості, що породжуються через особисте насильство й свавільне панування, в розгалуження на соціальні стани, в природну нерухомість каст. Тому східна держава живе лише в своєму русі, який — оскільки в ньому самому немає нічого стійкого, а те, що міцне, закам'яніло — спрямований назовні й стає стихійним бушуванням і спустошенням. Спокоєм усередині держави стає приватне життя й занурення в слабкість і знемогу.

Момент іще субстанційної, природної духовності в утворенні держави, який у вигляді форми становить в історії кожної держави абсолютну вихідний точку, історично показаний і доведений з глибоким розумінням і вченістю на прикладі окремих держав п. док. Штуром у його книжці *Vom Untergange der Naturstaaten*. Berlin, 1812; завдяки цій праці розчищено шлях до розумного розгляду історії державного устрою й історії взагалі. У цій праці показано також принцип суб'єктивності й самосвідомої свободи, притаманний германській нації; але оскільки це дослідження доведене лише до падіння природи держав, то воно доведене лише до тієї стадії, на якій цей принцип почасти виражається як неспокійний рух, людська сваволя й загибель, а почасти в своєму особливому образі як заду-

*шевність* і ще не досяг у своєму розвитку об'єктивності *самосвідомої* субстанційності, органічної *законності*.

### § 356

#### 2. Грецьке царство

Це царство має своєю основою названу субстанційну єдність скінченного й нескінченного, але основою, що має характер таємничості, витісненої в область неясних спогадів, у глибини й образи традиції; породжена з духа, що вирізняє себе, досягнувши індивідуальної духовності й яскравого світла знання, вона набула міри і ясності у красі й радісній моральності. У цьому визначенні принцип особистої індивідуальності постає ще не як такий, що міститься в собі самому, але в своїй ідеальній єдності; тому ціле, по-перше, розпадається на кола особливих народних духів, а, по-друге, з одного боку, останнє виявлення волі належить не суб'єктивності для себе суцільної самосвідомості, а силі, яка стоїть вище й поза нею (пор. § 279, прим.); а, з другого боку, притаманна потребі особливість ще не прийнята в свободу й виключається з неї у вигляді стану рабів.

### § 357

#### 3. Римське царство

У цьому царстві розрізнення доходить до нескінченного розриву морального життя на дві крайності — на *особисту* приватну самосвідомість і на *абстрактну загальність*. Протиставлення, що походить із субстанційних поглядів аристократії, спрямованих проти принципу вільної особистості в демократичній формі, розвивається на однім боці в забобон, а на другім — у зіпсутість черні й розклад цілого, завершується загальним нещастям і смертю морального життя. У цьому стані індивідуальності окремих народів гинуть у єдності пантеону, всі одиничні особи опускаються до рівня приватних осіб, *рівних* за формальним правом, яких утримує разом лише абстрактна сваволя, що сягає жахливих масштабів.

### § 358

#### 4. Германське царство

З огляду на втрату самого себе й свого світу й одвічну тугу — усе те, що випало пережити *ізраїльському* народові,— відтіснений усередину

себе дух осягає в крайності своєї абсолютної *негативності*, у в собі й для себе *сущому поворотному пункті нескінченну позитивність* своєї внутрішньої сутності, принцип єдності божественної й людської природи, примирення як об'єктивну істину й свободу, що постали всередині самосвідомості й суб'єктивності й здійснення яких покладається на північний принцип *германських народів*.

### § 359

Внутрішнє принципу як іще абстрактне, що існує в почутті як віра, любов і надія примирення й розв'язання будь-якої протилежності, розгортає свій зміст, підносячи його до дійсності й самосвідомої розумності, в таке, що постає з задушевності, вірності й спільності вільних людей, *світське царство*. У цій своїй суб'єктивності воно також і царство для себе *сущої грубої сваволі й варварства звичаїв* — йому протистоїть *потойбічний світ, інтелектуальне царство*, зміст якого, *щоправда*, — це названа істина його духа, але ще не *просочена думкою*, огорненою варварством уявлення, і як *духовна сила*, що здійсмається над дійсним життям душі й обходить з нею, як сила невільна й страшна.

### § 360

Оскільки в суворій боротьбі цих двох царств, що перебувають у відмінності, яка набула тут свого абсолютного протиставлення, і водночас закорінених у *єдності* й ідеї, адже в цій боротьбі духовне опустило в дійсності й уявленні існування свого неба до земної *поцейбічності* й побутової *світськості*, тимчасом як *світське царство*, навпаки, піднесло своє абстрактне *для-себе-буття* на висоту думки й принципу буття й знання, на висоту розумності права й закону, а протилежність цих царств звелася *в собі* до непримітного образу; теперішнє зірвало з себе своє варварство й свою неправову сваволю, а істина — свою *потойбічність* і своє випадкове насильство, тож об'єктивним стало істинне *замирення*, яке розгортає *державу* в образі й дійсності розуму, де самосвідомість *віднаходить* дійсність свого субстанційного знання й воління в її органічному розвитку, так само як у *релігії* воно *віднаходить* почуття й уявлення цієї своєї істини як *ідеальну сутність*, а в *науці* — як *вільне*, осягнуте в понятті пізнання цієї істини як *тієї самої* в її проявах, що взаємно доповнюються, — в *державі*, в *природі* і в *ідеальному світі*.

## БІБЛІОГРАФІЯ

Hegel: Werke. (Ed.: Marheineke/Schulze/Ganz/ Henning/Hotho/Michelet/Förster), 18 Bde, Berlin 1832 — 1845.

Hegel: Sämtliche Werke. (Ed.: Glockner), 20 Bde, 6 Monographie- und Registerbände, Stuttgart 1927 — 1940.

Hegel: Sämtliche Werke. (Ed.: Lasson), 18 Bde, Leipzig з 1911 до 1940.

Hegel: Werke (Ed.: Moldenhauer/Michel), 20 Bde und Registerband, Frankfurt/M. 1969 — 1979.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Gans), Berlin 1833.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Gans), Berlin 1840.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Bolland), Leiden 1902.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Lasson), Leipzig 1911.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Glockner), Stuttgart 1928.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Lasson), Leipzig 1930.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Glockner), Stuttgart 1952.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Hoffmeister), Berlin 1956.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Lakebrink), Stuttgart 1970.

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Ed.: Moldenhauer/Michel), Frankfurt/M. 1976.

Hegel: Eigenständige Randbemerkungen zu seiner Rechtsphilosophie. (Ed.: Lasson), Leipzig 1930.

Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. (Ed.: Ilting), Stuttgart 1973/74, 4 Bde.

Hegel: Philosophy of Right. (Ed.: S. W. Dyde), London 1896.

Hegel: *Philosophy of Right*. (Ed.: Т. Кнох), Oxford 1942 і подальші видання, наприклад, London/New York 1973.

Hegel: *Philosophy of Right*. (Ed.: Н. Kainz), The Hague 1974.

Hegel: *Principes de la philosophie du Droit* (Ed.: Hyppolite/Кaan), Paris 1940.

Hegel: *Principes de la philosophie du Droit* (Ed.: Kaan/Hyppolite), Paris 1963.

Hegel: *Principes de la philosophie du Droit* (Ed.: Derathé), Paris 1975.

Hegel: *La société civile bourgeoise*. (Ed.: Lefèvre), Paris 1975.

Hegel: *Lineamenti di filosofia del diritto*. (Ed.: Messineo/Plebe), Bari 1954 (попередні видання італійською мовою інших видавців у 1848, 1863, 1913 pp.).

Hegel: *Ho no tetzugaku*. (Ed.: Fujino/Akazawa), Tokyo 1978 (попередні видання японською мовою інших видавців у 1904, 1916, 1927, 1930/31, 1950, 1967 pp.).

Гегель: *Философия права*. (Изд.: Б. Штольпнер), Москва 1934.

Hegel: *Principios de la Filosofia del Derecho*. (Ed.: J. L. Vermal), Buenos-Aires 1975.

Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. (Ed.: Lasson), Leipzig 1913.

Hegel: *Politische Schriften*. (Ed.: Habermas), Frankfurt/M. 1966.

Hegel: *Politische Schriften*. (Ed.: Irrlitz), Berlin 1970 (S. 1 — 123: *Die Verfassung Deutschlands*, S. 125 — 250: *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 u. 1816*; S. 251 — 294: *Über die englische Reformbill*).

Hegel: *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*. (Ed.: Baeumler), Jena 1927.

Hegel: *Political Writings*. (Ed.: Кнох/Pelczynski), Oxford 1964.

Гегель: *Политические работы*. (Изд.: Керимов/Мамут/Нерсесянц), Москва 1978.

*Dokumente zu Hegels Entwicklung*. (Ed.: Hoffmeister), Stuttgart 1936.

*Der junge Hegel in Stuttgart*. (Ed.: Nicolin), Stuttgart 1970.

Hegel: *Theologische Jugendschriften*. (Ed.: Nohl), Tübingen 1907.

Hegel: *Jenaer Kritische Schriften*. (Gesammelte Werke. Bd. 4, ed.: Buchner/Pöggeler), Hamburg 1968.

Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*. (Gesammelte Werke. Bd. 6, ed.: Düsing/Kimmerle, S. 265 — 326: *Philosophie des Geistes*), Hamburg 1975.

Hegel: *Jenaer Systementwürfe II*. (Gesammelte Werke. Bd. 7, ed.: Horstmann), Hamburg 1971.

Hegel: *Jenaer Systementwürfe III*. (Gesammelte Werke. Bd. 8, ed.: Horstmann, S. 185 — 287: *Philosophie des Geistes*), Hamburg 1976.

Hegel: Jenaer Schriften. (Ed.: Irrlitz), Berlin 1972 (S. 337 — 427: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts; S. 429 — 250: System der Sittlichkeit).

Hegel: Jenaer Realphilosophie. (Ed.: Hoffmeister), Berlin 1969 (S. 177 — 273: Geistesphilosophie).

Hegel: Phänomenologie des Geistes. (Ed.: Hoffmeister), Berlin 1967.

Hegel: Nürnberger und Heidelberger Schriften. (Ed.: Moldenhauer/Michel), Frankfurt/M. 1975 (S. 204 — 274: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre).

Hegel: Wissenschaft der Logik. Berlin 1971.

Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. (Ed.: Nicolin/Pöggeler), Berlin 1966 (S. 311 — 463: Philosophie des Geistes).

Hegel: Berliner Schriften. (Ed.: Hoffmeister), Hamburg 1956.

Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. (Ed.: Hoffmeister), Berlin 1966.

Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (Ed.: Irrlitz/Gurst), Leipzig 1971.

Hegel: Ästhetik. (Ed.: Bassenge), Berlin 1955.

J. Hoffmeister (ed.): Briefe von und an Hegel. 4 Bde, Berlin 1970 — 1980.

G. Nicolin (ed.): Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Berlin 1971.

A. Abusch: Hegels Werk in unserer Zeit. — B: Einheit. Jg. 25, Berlin 1970, S. 1251 — 1263.

Th. Adorno: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt/M. 1974.

G. Ahrweiler: Hegels Gesellschaftslehre. Darmstadt 1976.

R. Albrecht: Hegel und die Demokratie. Frankfurt/M. 1978.

E. Angehrn: Freiheit und System bei Hegel. Berlin (West) 1977.

S. Avineri: Hegel and Nationalism. — B: The Review of Politics. Vol. 24, Nôtre Dame (Ind) 1962, p. 461 — 484.

S. Avineri: Das Problem des Krieges im Denken Hegels. — B: Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Darmstadt 1973, S. 464 — 482.

S. Avineri: The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge 1976 (p. 8 — 40: Hegel's Political Philosophy Reconsidered).

S. Avineri: Hegels Theorie des modernen Staates. Frankfurt/M. 1976.

K. Bal: Vernunft und Geschichte. Die Geschichtsphilosophie Hegels und die Aufklärung. Wrocław 1973, польською.

J. Barion: Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn 1963.

F. Behrens: Hegels ökonomische Auffassungen. — B: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig. Jg. 1952/53, Nr. 9, S. 411 — 420.

W. R. Beyer: Der Begriff der Praxis bei Hegel. — B: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 6, Berlin 1958, S. 749 — 777.

- W. R. Beyer: Der «alte Politiker» Hegel. Frankfurt/M. 1980.
- W. R. Beyer: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin 1970.
- W. R. Beyer: Der Stellenwert der französischen Juli-Revolution von 1830 im Denken Hegels. — B: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 19, Berlin 1971, S. 628 — 643.
- W. R. Beyer: Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung. Köln 1974.
- W. R. Beyer: Zum Streit um die «Urfassung» der Hegelschen Staatsformenlehre. — B: Staat und Recht. Jg. 25, Berlin 1976, S. 515 — 520.
- W. R. Beyer: Denken und Bedenken. Berlin 1977 (S. 67 — 125: Zur Hegelschen Rechtsphilosophie).
- W. R. Beyer: Hegel und die Menschenrechte. — B: Schriften und Informationen des DDR-Komitees für Menschenrechte. Berlin 1978, Nr. 1, S. 32 — 40.
- G. Biedermann: Hegel und die französische Revolution von 1798. — B: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Bd. 21, 1972, S. 63 — 71.
- J. Binder/Busse/Larenz: Einführung in Hegels Rechtsphilosophie. Berlin 1931.
- J. Binder: Die Freiheit als Recht. — B: Verhandlungen des ersten Hegelkongresses. Tübingen 1931, S. 146 — 210.
- J. Binder: Der obligatorische Vertrag im System der Hegelschen Rechtsphilosophie. — B: Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses. Tübingen 1934, S. 37 — 59.
- B. Bitsch: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei Hegel. Bonn 1977.
- E. Black: Hegel on War. — B: The Monist. Vol. 57, La Salle 1973, p. 570 — 583.
- E. Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt/M. 1972 (S. 140 — 151: Hegels Rechtsphilosophie).
- E. Bloch: Subjekt — Objekt. Berlin 1951 (S. 229 — 257: Philosophie des Rechts).
- N. Bobbio: Hegel und die Naturrechtslehre. — B: Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Darmstadt 1973, S. 291 — 321.
- N. Bobbio: Hegel e il diritto. — B: Rivista di Filosofia. Vol. 61. Torino 1970, p. 3 — 25.
- P. Bockelmann: Hegels Notstandslehre. Berlin 1935.
- R. Bodei: Filosofia e politica nello Hegel berlinense. — B: Incidenza di Hegel. Napoli 1970, S. 309 — 337.
- А. Богомолов: Философия Гегеля и современность. — В: Коммунист. 47-й год издания, Москва 1970, № 14, с. 99 — 110.
- B. Bourgeois: La Pensée politique de Hegel. Paris 1969.

- S. Brie: Der Volksgeist bei Hegel. Berlin 1909.
- L. Buhl: Hegels Lehre vom Staat. Berlin 1837.
- M. Buhr: Der Übergang vom Fichte zu Hegel. Berlin 1965.
- M. Buhr: Vernunft — Mensch — Geschichte. Berlin 1977.
- M. Buhr/T. I. Oiserman (ed.): Vom Mute des Erkennens. Berlin 1981.
- F. Bülow: Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig 1920.
- M. Busse: Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. Berlin 1931.
- A. Carcagni: Hegels politischer Konstitutionalismus in einigen Aufsätzen und handschriftlichen Fragmenten (1799 — 1802). — B: Hegel-Jahrbuch 1971, Meisenheim 1972, S. 98 — 111.
- U. Cerroni: La critica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico. — B: Rivista internazionale di filosofia del diritto. Vol. 38, Milano 1961, p. 281 — 308.
- U. Cerroni: Marx und das moderne Recht. Frankfurt/M. 1974 (S. 107 — 136: Die Marxsche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie).
- P. Chamley: Économie politique et philosophie chez Stewart et Hegel. Paris 1963.
- J. Christiansen: Die Wissenschaft der römischen Rechtsgeschichte. Altona 1838.
- L. Colletti: Hegel und der Marxismus. Frankfurt/M. 1976.
- D. Composta: Hegel e Marx e la filosofia del diritto. — B: Aquinas. Vol. 13, Rom 1970, p. 392 — 411.
- A. Cornu: Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. Berlin 1950 (S. 29 — 67: Hegel).
- A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 1 (1818 — 1844), Berlin 1954.
- F. Darmstädter: Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels. — B: Sophia, Bd. 4 (1936), S. 181 — 190, 421 — 444; Bd. 5 (1937), S. 212 — 235.
- J. D'Hondt: Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens. Berlin 1972.
- J. D'Hondt: De Hegel à Marx. Paris 1972.
- J. D'Hondt: Hegel in seiner Zeit (Berlin, 1818 — 1831). Berlin 1973.
- J. D'Hondt: Die Einschätzung des revolutionären Krieges durch Hegel. — B: M. Riedel: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2, Frankfurt 1975, S. 415 — 430.
- Dialektik — Staat — Recht. Berlin 1976 (Beiträge zur Hegelschen Rechtsphilosophie auf dem Moskauer Hegel-Kongreß).
- W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin 1905.

- F. Dittmann: Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel. Leipzig 1909.
- R. Dreier: Recht- Moral- Ideologie (S. 316 — 350: Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Hegels). Frankfurt/M. 1981.
- L. Driesen: In welchem Verhältnis steht nach konsequenter Entwicklung das religiöse Prinzip zu Hegels Philosophie des Rechts? Phil. Diss. Halle 1842.
- L. Dujovne: La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen. Buenos Aires 1963 (S. 73 — 181: Rechts- und Staatsphilosophie Hegels).
- G. Dulckeit: Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. Berlin 1936.
- G. Dulckeit: Hegel und der preußische Staat. — B: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. Bd. 2, Tübingen 1936, S. 63 — 77.
- L. Dupré: Hegel's Concept of Alienation and Marx's Reininterpretation of it. — B: Hegel-Studien. Bd. 7, Bonn 1972, S. 217 — 236.
- B. Edelmann: Le sujet de droit chez Hegel. — B: La Pensée. No 170, Paris 1973, p. 70 — 85.
- A. Elsigan: Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie. — B: Wiener Jahrbuch für Philosophie. Bd. 5, Wien 1972, S. 187 — 208.
- F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. — B: Marx/Engels: Werke. Bd. 21, Berlin 1962, S. 259 — 307.
- F. Ermacora: Hegels «Rose im Kreuze der Gegenwart» der Staaten. — B: Dimensionen des Rechts. Berlin (West) 1974, S. 21 — 30.
- W. Euchner: Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft. Stuttgart o. J. [1971 ?].
- W. Euchner: Egoismus und Gemeinwohl. Frankfurt/M. 1973 (S. 132 — 199: Hegel).
- I. Fetscher: Hegels Lehre vom Menschen. Stuttgart 1970.
- I. Fetscher: Herrschaft und Emanzipation. München 1976 (S. 201 — 272: Zu Hegels Sozialphilosophie).
- I. Fetscher: Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels. — B: Hegels-Bilanz. Frankfurt/M. 1973, S. 193 — 213.
- W. Fickler: Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt. Phil. Diss. Erlangen 1903.
- K. Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1901.
- M. Fischer: Der Materialismus und Hegel. — B: Dimensionen des Rechts. Berlin (West) 1974, S. 31 — 62.
- M. Fischer: Historische und theoretische Voraussetzungen des Hegelschen Klassenbegriffs. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 108 — 123.
- W. Flach: Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit. B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 57, Wiesbaden 1971, S. 549 — 557.

- O. Flechthelm: Hegels Strafrechtstheorie. Brünn 1936.
- O. Flechthelm: Von Hegel zu Kelsen. Berlin (West) 1963 (S. 9 — 20: Die Funktion der Strafe in der Rechtstheorie Hegels).
- E. Fleischmann: La philosophie politique de Hegel. Paris 1964.
- M. B. Foster: The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford 1935.
- V. Frosini: Considerazioni sulla critica di Marx alla filosofia del diritto di Hegel. — B: Rivista internazionale di Filosofia del Diritto. Jg. 45, Milano 1968, p. 587 — 592.
- H. Fulda: Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Frankfurt/M. 1968.
- P. N. Galansa: Zur Einschätzung der Hegelschen Lehre von Staat und Recht. — B: Sowjetwissenschaft. Berlin 1957, S. 562 — 575.
- E. Gans: Philosophische Schriften. Berlin 1971.
- R. Garaudy: Gott ist tot. Berlin 1965.
- G. Gentile: Il concetto dello stato in Hegel. — B: Verhandlungen des 2. Hegel-Kongresses. Tübingen 1932, S. 121 — 134.
- G. Giese: Hegels Staatsidee. Halle 1926.
- G. Göhler: Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. — B: Hegel: Frühe politische Systeme. Frankfurt/M. 1974, S. 337 — 612.
- K. Grimmer: Hegels bürgerliche Gesellschaft als Staat. — B: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 1 — 16.
- K. Grimmer: Zur Dialektik von Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 130 — 141.
- R. Gropp: Geschichte und Philosophie. Berlin 1977.
- A. Gulyga: Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Leipzig 1974.
- J. Habermas: Theorie und Praxis. Neuwied 1963 (S. 89 — 107: Hegels Kritik der französischen Revolution).
- Th. Haering: Hegels Lehre von Staat und Recht. Stuttgart 1940.
- N. Haines: Politics and Protest: Hegel and Social Criticism. — B: Political Science Quarterly. Vol. 86, New York 1971, p. 406 bis 428.
- G. Haney: Zur Rechtsphilosophie Hegels. — B: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Jg. 21, 1972, S. 115 — 124.
- K. Hartmann: Die Objektivität der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie heute. — B: J. Simon (ed.): Freiheit. Freiburg 1977, S. 315 — 337.
- R. Haym: Hegel und seine Zeit. Berlin 1857 (S. 357 — 391: Preußen und die Rechtsphilosophie).  
Hegel und Preußen. Frankfurt 1841.  
Hegel und die Gegenwart. Wrocław 1975, польськ.
- P. Heintel: Zum Begriff des «Weltgeistes». Hegels Rechtsphilosophie. —

B: Wiener Jahrbuch für Philosophie. Bd. 7, Wien 1974, S. 80 — 130; Bd. 8, Wien 1975, S. 94 — 132.

H. Heller: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Leipzig 1921.

D. Henrich: Hegel im Kontext. Frankfurt/M. 1971.

H.-J. Heydorn: Studien zur Sozialgeschichte. Bd. 2, München 1973 (S. 133 — 177: Vom Hegelschen Staat zur permanenten Revolution).

P. Hindler: Hegels Verständnis des Mittelalters im Rahmen seiner politischen Philosophie. Frankfurt/Main 1979.

R. Hočevar: Der Anteil Gents' und Hegels an der Perhorreszierung der Repräsentativverfassung in Deutschland. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Jg. 52, Wiesbaden 1966, S. 117 — 133.

R. Hocevar: Hegel und der preußische Staat. München 1973.

J. Hoffmeister: Die Problematik des Völkerbundes bei Hegel und Kant. Tübingen 1934.

J. Höppner: Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx. — B: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 5, Berlin 1957, S. 327 — 344.

R. P. Horstmann: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. — B: Hegel-Studien. Bd. 9, Bonn 1974, S. 209 — 240.

J. Hyppolite: Études sur Marx et Hegel. Paris 1955.

K.-H. Ilting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. — B: Philosophisches Jahrbuch. Bd. 71, München 1963/64, S. 38 — 58.

K.-H. Ilting: Zur Dialektik in der Rechtsphilosophie. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 38 — 44.

K.-H. Ilting: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. — B: M. Riedel (ed.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2, Frankfurt 1975, S. 52 — 80.

K.-H. Ilting: Hegel diverso. Le filosofie del diritto. Roma 1977.

H.-P. Jaeck: Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx. Berlin 1979.

C. M. Kahle: Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Berlin 1845.

W. Kämpfer: Die Kritik Hegels an der Staatsauffassung Karl Ludwig von Hallers. — B: Festgabe Max Obrecht. Solothurn 1961, S. 26 — 43.

E. Kaufmann: Gesammelte Schriften. Bd. 3, Göttingen 1960 (S. 285 — 296: Hegels Rechtsphilosophie).

W. Kaufmann (ed.): Hegel's Political Philosophy. New York 1970.

H.-J. Kelm: Zur Frage der Parteilichkeit in der staatsphilosophischen

Theorie Hegels. — В: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 5, Berlin 1957, S. 196 — 215.

H.-J. Kelm: Die «Kritik des Hegelschen Staatsrechts» (1834) von Karl Marx. Phil. Diss. Berlin 1955.

Д. А. Керимов (изд.): Философия права Гегеля и современность. Москва 1977.

W. Kern: Hegel, Marx und die Frankfurter Schule. — В: Stimmen der Zeit. Bd. 186. Freiburg 1970, S. 217 — 233.

С. Ф. Кечекян: Гегель и историческая правовая школа. — В: Исследования по философии права Гегеля. Москва 1966, с. 56 — 72.

H. Kiesewetter: Hegels ständische Konzeption der Bürgerlichen Gesellschaft. — В: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 76 — 97.

H. Kiesewetter: Von Hegel zu Hitler. Hamburg 1974.

H. Kiesewetter: Die Wiederkehr des Totgesagten. Hegel, Nationalsozialisten und Kommunisten im Jahr 1931. — В: Topitsch-Festschrift. Tübingen 1979, S. 359 — 377.

M. Kim: Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte. — В: Hegel-Studien. Beiheft 11, Bonn 1974, S. 339 — 363.

M. Klein/E. Lange/F. Richter: Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Bd. I/1, Berlin 1969.

H. Klenner: Hegel und der Klassencharakter des Staates. — В: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 4, Berlin 1956, S. 642 — 649.

H. Klenner: Der Grund der Grundrechte bei Hegel. — В: Schweizer Monatshefte. Jg. 47, Zürich 1967, S. 252 — 264.

H. Klenner: Hegel: Rechtswissenschaft — Mathematik ohne Vernunft? — В: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 164 — 169.

H. Klenner: Läßt Hegel die Dialektik in seiner «Rechtsphilosophie» stille stehn? — В: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 58 — 64.

H. Klenner: Hegels Rechtsphilosophie — Zeitgeist oder Weltgeist? — В: Vom Mute des Erkennens. Berlin 1981, S. 260 — 275.

H. Klenner: Preußische Eule oder gallischer Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform. — В: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Nr. G 1, Berlin 1982.

U. Klug: Abschied von Kant und Hegel. — В: J. Baumann (ed.): Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Frankfurt/M. 1968, S. 36 — 41.

T. M. Knox: Hegel and Prussianism. — В: W. Kaufmann (ed.): Hegel's Political Philosophy. New York 1970, S. 13 — 29.

K. F. Koeppen: Über Schubarts Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preußischen Staat (1839). — В: M. Riedel (ed.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 1, Frankfurt/M. 1975, S. 276 — 284.

J. Kohler: Hegels Rechtsphilosophie. — B: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. 5, Berlin 1911/12, S. 104 — 114.

W. Krauss: Karl Marx im Vormärz. — B: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 1, Berlin 1953, S. 429 — 460.

H. Krumpel: Zur Moralphilosophie Hegels. Berlin 1972.

G. Küchenhoff: Ganzheitlich fundierte Kritik an Hegels Staatsidee. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Jg. 56, Wiesbaden 1970, S. 387 — 413.

J. Kuczynski: Zwei Einheiten — Homo creator versus spiritus creator. — B: Hegel a współczesność. Warschau 1975, S. 177 — 204.

R. Lacharrière: Études sur la théorie démocratique. Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx. Paris 1963.

P. Landau: Hegels Begründung des Vertragsrechts. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 59, Wiesbaden 1973, S. 117 — 137.

E. Lange (ed.): Hegel und wir. Berlin 1970.

N. Lapin: Der junge Marx. Berlin 1974.

K. Larenz: Hegels Zurechnungslehre. Leipzig 1927.

K. Larenz: Staat und Religion bei Hegel. — B: Rechtsidee und Staatsgedanke. Berlin 1930, S. 243 — 263.

K. Larenz: Hegel und das Privatrecht. — B: Verhandlungen des 2. Hegel-Kongresses. Tübingen 1932, S. 135 — 148.

K. Larenz: Hegels Nürnberger Schriften in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Rechts- und Sozialphilosophie. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 31, Berlin 1937/38, S. 358 — 370.

K. Larenz: Hegelianismus und preußische Staatsidee. Hamburg 1940.

J. Lekschas: Der Mensch in der Hegelschen Strafrechtstheorie. — B: Staat und Recht. Jg. 19, Berlin 1970, S. 1616 — 1622.

W. I. Lenin: Werke. Bd. 38 (Philosophische Hefte), Berlin 1964.

H. Ley (ed.): Zum Hegelverständnis unserer Zeit. Berlin 1972.

B. Liebrucks: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. — B: M. Riedel (ed.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2, Frankfurt/M. 1975, S. 13 — 51.

N. Lopez-Calera: Die Auffassung der Natur in Hegels Rechtsphilosophie. — B: Akten des XV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. 5, Wien 1970, S. 286 — 297.

N. Lopez-Calera: Die Ehe in Hegels «Rechtsphilosophie». — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 105 — 107.

N. Lopez-Calera: Zu den Menschenrechten bei Hegel. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 62, Wiesbaden 1976, S. 517 — 526.

N. Lopez-Calera: Hegel y los derechos humanos. Granada 1971.

- J. I. Löwenstein: Hegels Staatsidee. Berlin 1927.
- K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1950.
- H. Lübbe: Die politische Theorie der hegelschen Rechten. — B: Archiv für Philosophie. Jg. 10, Stuttgart 1960, S. 175 — 227.
- H. Lübbe: Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft. — B: Schweizer Monatshefte. Jg. 47, Zürich 1967, S. 237 — 251.
- G. Lukács: Der junge Hegel. Berlin 1954.
- G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1954 (S. 432 — 460: Der Neuhegelianismus).
- G. Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Neuwied 1971.
- H. Maier: Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie. — B: Hegel-Studien, Beiheft 9, Bonn 1973, S. 151 — 165.
- W. Maihofer: Hegels Prinzip des modernen Staates. — B: Schweizer Monatshefte. Jg. 47, Zürich 1967, S. 265 — 279.
- W. Maihofer: Von der Philosophie zur Kritik des Rechts. — B: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 50 — 54.
- L. Major: Zur Geschichte des Streites um das politische Profil der Hegelschen Philosophie des Rechts. — B: Filosofický Casopis. Jg. 14, Prag 1966, S. 493 — 504.
- L. S. Mamut: Die Hegelsche Dialektik des Staates. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 124 — 129.
- Л. С. Мамут: Карл Маркс как теоретик государства. Москва 1979.
- Б. С. Маниковский: Учение Гегеля о государстве. Москва 1970.
- R. Marcic: Hegel und das Rechtsdenken. Salzburg 1970.
- R. Marcic: Hegel und das Recht. — B: Kaltenbrunner (ed.): Hegel und die Folgen. Freiburg 1970, S. 181 — 212.
- F. Marcovic: Hegel et le droit naturel. — B: Critique. Vol. 29, Paris 1973, p. 636 — 658.
- H. Marcuse: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York 1941 (Vernunft und Revolution. Darmstadt 1972).
- H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt 1975.
- G. Marini: Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana. Napoli 1978.
- M. A. Marrast: La philosophie du droit de Hegel. Paris 1869.
- K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ 261 — 313). — B: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 201 — 333.
- K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. — B: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 378 — 391.
- K. Marx: [Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt].

— B: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 568 — 588.

K. Marx/F. Engels: Die heilige Familie. — B: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 3 — 223.

K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. — B: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 9 — 530.

K. Marx: Die Logik des Freiheitsbegriffs. — B: Hegel-Studien. Bd. 11, Bonn 1976, S. 125 — 148.

A. Martin: Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung. Wiesbaden 1976.

V. Mazzei: La filosofia politica di Giorgio Hegel. Nicastrò 1935.

V. R. Mehta: Hegel and the Modern State. New Delhi 1968.

G. Mende: Hegel und die französische Revolution. — B: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Jg. 21, 1972, S. 11 — 24.

S. Mercier: Liberté et propriété. — B: La Pensée. No 170, 1973, p. 48 — 69.

E. Mewes: Hegel und das deutsche Richterideal. Jur. Diss. Tübingen 1937.

C. L. Michelet: Naturrecht oder Rechtsphilosophie. Berlin 1866.

W. Moog: Hegel und die Hegelsche Schule. München 1930.

F. Müller: Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx. Berlin (West) 1970.

F. Müller: Der Denkansatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel. — B: Der Staat. Bd. 10, Berlin (West) 1971, S. 215 bis 227.

A. Negri: Stato e diritto nel giovane Hegel. Padova 1958.

A. Negri: Rileggendo Hegel, filosofo del diritto. — B: Incidenza di Hegel. Napoli 1970, p. 251 — 270.

O. Negt: Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt/M. 1964.

O. Negt (ed.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt/M. 1970.

В. С. Нерсисянц: Гегелевская диалектика политики. — В: Вопросы философии. Год изд. 22, Москва 1970, с. 16 — 24.

В. С. Нерсисянц: Гегелевская философия права. Москва 1974.

В. С. Нерсисянц: Политическая философия Гегеля. — В: Гегель: Политические работы. Москва 1978, с. 6 — 48.

В. С. Нерсисянц: Гегель. Москва 1979.

F. Nicolin: Hegel über konstitutionelle Monarchie. — B: Hegel-Studien. Bd. 10, Bonn 1975, S. 79 — 87.

K.-H. Nusser: Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. München/Salzburg 1973.

I. Ogienski: Hegel, Schubarth, und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur preußischen Monarchie. Trzemeżno 1840.

T. I. Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie. Berlin 1980.

H. V. Oppenheim: Philosophie des Rechts und der Gesellschaft. Stuttgart 1850.

H. Ottmann: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Berlin (West) 1977.

H. Ottmann: Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. — В: Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim 1979, Nr. 2, S. 227 — 243.

М. Овсянников: Философия Гегеля. Москва 1959.

R. Panasiuk: Das Hegelsche Erbe und der Marxismus, Warszawa 1979, польськ.

Е. Пашуканис: Гегель. Государство и право (1931). — В: Избранные труды. Москва 1980, с. 195 — 216.

Z. A. Pelczynski (ed.): Hegel's Political Philosophy. Cambridge 1971.

A. Peperzak: Le jeune Hegel et la vision morale du monde. Den Haag 1960.

A. Peperzak: Der Staat und Ich. — В: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 83 — 104.

M. Petry: Hegel and «The Morning Chronicle». — В: Hegel-Studien. Bd. 11, Bonn 1976, S. 11 — 80.

A. A. Pionkowski: Hegels Lehre über Staat und Recht. Berlin 1960.

A. A. Pionkowski: Über die Hegelsche Rechtsphilosophie. — В: Staat und Recht. Jg. 5, Berlin 1956, S. 964 — 982.

A. A. Pionkowski: Zur Frage der politischen Wertung der Hegelschen Rechtsphilosophie. — В: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Moskau 1966, S. 1 — 24.

O. Pöggeler: Hegels Option für Österreich. — В: Hegel-Studien. Bd. 12, Bonn 1977, S. 38 — 128.

K. Polak: Marx' Kritik der Hegelschen Staatslehre. — В: Neue Justiz. Jg. 3, Berlin 1949, S. 237 — 242, 267 — 273.

K. Polak: Größe und Grenzen der Hegelschen Staatsauffassung. — В: Staat und Recht. Jg. 19, Berlin 1970, S. 1271 — 1283, 1485 — 1501.

R. Polin: Philosophie du droit et Philosophie de l'histoire chez Hegel. — В: Hegel: L'esprit objectif. Lille 1970, p. 259 — 270.

K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. München 1977 (Bd. 2: Hegel, Marx und die Folgen).

E. Rabofsky: Die Entstellung der Wertphilosophie Hegels durch die west-

deutsche bürgerliche Rechtsphilosophie. — B: Staat und Recht. Jg. 18, Berlin 1969, S. 228 — 242.

E. Rabofsky: Dialektische Beziehungen zwischen Arbeit und Arbeitsrecht. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 65 — 77.

H. Reyburn: The Ethical Theory of Hegel. Oxford 1921.

M. Riedel: Hegel und Gans. — B: Natur und Geschichte. Stuttgart 1967, S. 257 — 273.

M. Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts. — B: Hegel-Studien. Bd. 4, Bonn 1967, S. 177 — 204.

M. Riedel: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt/M. 1969.

M. Riedel: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Neuwied 1970.

M. Riedel (ed.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt/M. 1975. Bd. 1: Zeitgenössische Stellungnahmen (1821 bis 1861); Bd. 2: Gegenwärtige Analysen.

J. Ritter: Person und Eigentum. Zu Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» § 34 — 81. — B: Marxismus-Studien. Bd. 4, Tübingen 1962, S. 196 — 218.

J. Ritter: Hegel und die französische Revolution. Frankfurt/M. 1965.

J. Ritter: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1969.

K. Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844.

K. Rosenkranz: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870.

F. Rosenzweig: Hegel und der Staat. 2 Bde, München 1920.

B. Rothe/A. Türpe: Das Wesen des Krieges bei Hegel und Clausewitz. — B: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Bd. 25, Berlin 1977, S. 1331 — 1343.

K. Rothe: Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Theorie der konkreten Freiheit. Bonn 1976.

H. Rottleuthner: Die Substantialisierung des Formalrechts. — B: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Edition O. Negt. Frankfurt/M. 1970, S. 211 — 264.

A. Ruge: Zur Kritik des gegenwertigen Staats- und Völkerrechts. — B: Hallesche Jahrbücher. Leipzig 1840, Nr. 151 — 156.

A. Ruge: Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit. — B: Deutsche Jahrbücher. Leipzig 1842, S. 755 — 768.

A. Ruge: Aus früherer Zeit. Berlin 1867 (Bd. 337 — 455: Zu Hegels Rechtsphilosophie).

P. Salvucci: Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. Urbino 1971.

H. J. Sandkühler: Hegel — Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft. — B: Das Parlament. Bonn, 22. August 1970, Beilage, S. 11 — 23.

H.-M. Sass: Emanzipation der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie als Strategie pragmatischer Politik und Rechtskritik. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 53, Wiesbaden 1967, S. 257 — 276.

R. L. Schacht: Hegel on Freedom. — B: MacIntyre (ed.): Hegel. New York 1972, p. 289 — 328.

Ch. Schefold: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. München 1970.

U. Scheuner: Hegel und die deutsche Staatslehre des 19. und 20. Jahrhunderts. — B: Studium Berolinense. Berlin (West) 1960, S. 129 — 151.

W. Schild: Juristisches Denken und Hegels Rechtsphilosophie. — B: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht. Jg. 29, Wien 1978, S. 5 — 56.

W. Schild: Die Aktualität des Hegelschen Strafbegriffs. — B: Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens. München 1979, S. 199 — 233.

W. Schild: Savigny und Hegel. — B: Savigny y la ciencia jurídica del siglo XIX (Anales de la cátedra Francisco Suarez, No 18 — 19). Granada 1979, S. 271 — 320.

W. Schmidt: Hegel und die Idee der Volksordnung. Leipzig 1944.

H. Schnädelbach: Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel. — B: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt/M. 1970, S. 58 — 80.

H. Schneider: Dokumente zu Hegels politischen Denken 1830/31. — B: Hegel-Studien. Bd. 11, Bonn 1976, S. 81 — 88.

K.-H. Schöneburg: Von der proletarischen Revolution in der Staatstheorie. — B: Baumgarten-Festschrift. Berlin 1960, S. 163 — 227.

K.-H. Schöneburg: Dialektik-Mensch-Staat. — B: Hegel-Jahrbuch 1975. Köln 1976, S. 18 — 28.

W. Schönfeld: Puchta und Hegel. — B: Rechtsidee und Staatsgedanke. Berlin 1930, S. 1 — 62.

H. J. Schrimpf: From Kant to Hegel. Some Aspects of Hegel's Concept of Right. — B: Festschrift für D. W. Schumann. München 1970, S. 256 — 266.

W. Schröder: Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs «bürgerliche Gesellschaft». — B: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 133 — 147.

K. E. Schubarth: Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats, Breslau 1839.

W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. Berlin 1972.

W. Seeberger: Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit. Stuttgart 1961.

M. Sobotka: Freiheit und Eigentum in Hegels Rechtsphilosophie. — B: Filosofický Časopis. Jg. 14, Prag 1966, S. 483 — 492.

R. Steigerwald: Bemerkungen zu Hegels Wort «... unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist». — B: Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim 1972, S. 117 — 123.

Th. Steinbüchel: Hegels Auffassung von Recht und Sittlichkeit. — B: Eichmann-Festschrift. Paderborn 1940, S. 263 — 333.

K. Steinhauer: Hegel-Bibliographie. München 1980.

G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Berlin 1970.

P. Stillman: Hegels Critique of Liberal Rights. — B: American Political Science Review. Washington 1974, p. 1086 — 1092.

J. Streisand: Kritische Studien zum Erbe der deutschen Klassik. Berlin 1971.

Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Moskau 1966.

D. Suhr: Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. — B: Rechtstheorie. Bd. 5, Berlin (West) 1974, S. 175 — 188.

D. Suhr: Bewußtseinverfassung und Gesellschaftsverfassung. Berlin (West) 1975.

J.-F. Suter: Burke, Hegel, and the French Revolution. — B: Z. A. Pelczynski (ed.): Hegel Political Philosophy. Cambridge 1971, p. 52 — 72.

Ch. Taylor: Hegel. Cambridge 1975. (Frankfurt/M. 1978).

Ch. Taylor: Hegel and Modern State. London 1979.

R. Teichgraber: Hegel on Property and Poverty. — B: Journal of the History of Ideas. Vol. 38, Philadelphia 1977, p. 47 — 64.

R. Theis: Volonté et liberté. Commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel. — B: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Band 65, Wiesbaden 1979, S. 369 — 389.

M. Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin (West) 1970.

M. Theunissen: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik: Frankfurt/M. 1878.

E. Topitsch: Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. München 1981.

H. Trescher: Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Phil. Diss. Leipzig 1917 (також у: Schmollers Jahrbuch. Bd. 42, 1918, S. 267 — 304, 471 bis 501, 907 — 944).

A. Trott zu Solz: Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht. Göttingen 1932.

M. Villey: Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie. — B:

M. Riedel (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 2, Frankfurt/M. 1975, S. 131 — 151.

P. Vogel: *Hegels Gesellschaftsbegriff*. Leipzig 1926.

А. И. Володин: *Гегель и русская мысль XIX века*. Москва 1973.

W. H. Walsh: *Hegelian Ethics*. London 1969.

E. Weil: *Hegel et l'État*. Paris 1970.

E. Weil (u.a.): *Hegel et la philosophie du droit*. Paris 1979.

A. Wildt: *Hegels Kritik des Jakobinismus*. — В: *Hegel-Studien*. Beiheft 11, Bonn 1974, S. 417 — 427.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Аріосто, 276  
Арістотель, 132, 149
- Беккарія, 97  
Бруно, Джордано, 232  
Брут, Марк Юній, 79
- Вольф, Крістіан барон фон, 123
- Галлер, Карл Людвіг фон, 193, 214, 216  
Генецій, 54  
Горацій, Флак Квінт, 206
- Галілей, Галілео, 232, 233
- Діоген, Лаертський, 59  
Діонісій, Старший (тиран Сіракуз), 189
- Епікур, 10, 59
- Ісус Христос, 137, 156
- Йосип II (імператор Священної Римської імперії), 97
- Кант, Іммануїл, 81, 85, 123, 154, 283  
Кляйн, Ернст Фердінанд, 95, 99  
Крез (лідійський цар), 115
- Св. Кріспін, 118  
Кройцер, Георг Фрідріх, 181
- Лаплас, П'єр Сімон, 233  
Лукіан, 166  
Ляйбніц, Готфрід Вільгельм, 35
- Монтеск'є, Шарль Луї, 314
- Пітт, Вільям, 286  
Платон, 12, 14, 45, 139, 170, 171, 182, 221, 263  
Птолемей, Клавдій, 233
- Рікардо, Давид, 174  
Руссо, Жан Жак, 44, 213, 214, 215
- Сей, Жан Батіст, 174  
Сміт, Адам, 174  
Сократ, 243, 249  
Солон, 115  
Софокл, 157
- Фаворін, Арелатський, 21, 22, 23  
Фідій, 36  
Фіхте, Йоган Готліб, 14, 29, 213, 241  
Фойєрбах, Ансельм, 96  
Фриз, Якоб Фрідріх, 9, 10, 36  
Фрідріх II Великий (король Пруссії), 261, 277

Цецилій, Секст Африкан, 22

Цицерон, Марк Тулій, 21, 167

Шекспір, 22

Шіллер, Йоган Крістоф Фрідріх, 116

Шлегель, Фрідріх, 158

Юстиніан (візантійський імператор), 69, 189

## ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Абстракція, 15, 27, 29, 30, 37, 48, 112, 118, 121, 129, 134, 138, 148, 156, 167, 176, 189, 213, 241, 248, 271, 285  
Акциденція (*див.* Річ), 64, 75, 152, 156  
Америка, 207  
Анархія, 242  
Англія, 168, 206, 241, 248, 264, 268, 286  
Антиномія, 66, 67, 175, 190  
Аристократія, 240, 242, 248, 261, 297  
Армія, 245, 284, 290  
Атеїзм, 9
- Багатство, 10, 181, 204, 206, 209, 214  
Базис (*див.* Церква), 268  
Батьки, 104, 110, 151, 155, 162, 163, 166, 203, 220  
Безпека, 180, 200, 203, 206, 208, 210, 224  
Біблія, 10  
Бідність, 204, 205, 209, 214  
Благо, 220, 246, 252, 275, 289, 290  
Бог, 9, 10, 12, 15, 130, 138, 143, 159, 181, 206, 212, 216, 225, 228, 235, 250, 253, 296  
Божеественне, 181, 212, 218, 226, 239, 243, 295  
- право, 213
- Брахмани, 28  
Буття, 50, 52, 55, 56, 58, 60, 62, 74, 78, 79, 83, 88, 91, 92, 98, 100, 102, 105, 107, 108, 110, 112, 119, 127, 144, 153, 170, 176, 181, 187, 191, 199, 209, 213, 219, 221, 233, 250, 280, 285, 290, 292, 295
- Вартість, 82, 85, 86, 91, 95, 98, 99, 100, 182, 260, 263  
- додана, 86  
Васал, 255, 264  
Верства, 66, 259, 261, 268  
Вибір, 23, 36, 109, 131, 171, 252, 273  
Вибори (*див.* Депутат), 252, 256, 272, 273, 274  
Вина, 293  
Винахід, 241, 286  
Випадковість, 7, 16, 20, 35, 38, 111, 113, 118, 129, 146, 154, 161, 177, 183, 188, 191, 200, 203, 204, 214, 251, 270, 274, 280  
Виробництво, 178, 205  
Вирок, 189, 195, 197, 228, 279  
Витвір мистецтва, 42, 217  
Виховання, 203, 245, 292  
Відносини, 14, 19, 45, 213, 218, 222, 227, 243, 252, 284, 287, 290  
Відплата, 194  
Відчуження, 73, 285  
Війна, 207, 282, 284, 286, 290, 295

- Віра, 232, 266, 292, 298  
Влада, 58, 64, 88, 92, 170, 194, 201, 208, 213, 216, 224, 226, 230, 237, 238, 240, 245, 252, 254, 260, 262, 282, 286  
Власник, 80, 82, 85, 210, 270  
Власність, 80, 82, 83, 87, 91, 97, 174, 180, 191, 198, 229, 242, 245, 252, 269, 272  
Вождь, 241, 249  
Володіння, 64, 176, 181, 226, 228, 252, 262, 269, 273, 282, 285, 294  
Воля, 24, 25, 29, 32, 39, 173, 189, 192, 200, 212, 226, 246, 250, 265, 289  
Вчинок, 12, 36, 42, 223, 236, 277, 279  
Гармонія, 7, 10, 17, 171, 172, 239  
Герой (герої), 295  
Гідність, 14, 246, 280  
Глузд, 19, 21, 27, 28, 30, 32, 37, 190, 213, 238, 242, 247, 251, 276  
Гра, 291  
Грабіж, 77, 94, 99, 100  
Греція (греки), 171, 182, 207, 250, 296, 297  
Громада, 157, 228, 229, 231, 247, 256, 261, 267, 271  
Громадянин (громадяни), 81, 151, 189, 192, 196, 203, 223, 237, 256, 259, 269, 275, 284  
Громадянське суспільство, 85, 169, 172, 174, 179, 183, 187, 191, 202, 205, 212, 218, 227, 245, 257, 269, 271  
Гроші, 85, 86, 182, 192  
Дарування, 85, 86  
Дедуція, 144  
Демократія, 128, 240, 241, 248, 250  
Депутат, 253, 265, 270, 272, 274  
Держава, 6, 9, 12, 14, 19, 23, 38, 47, 49, 112, 117, 138, 148, 151, 152, 229  
Деспотизм, 194, 246  
Детермінізм, 35  
Дефініція, 74, 278  
Діалектика, 66, 186, 206, 291  
Дійсність, 50, 63, 66, 72, 88, 94, 171, 173, 174, 183, 199, 212, 216, 234, 282, 285, 288, 291  
Дії (діяння), 94, 100, 196, 200, 228, 230, 249, 280, 292  
Діти, 203  
Діяльність, 84, 205, 207  
Добро, 92, 181, 203  
Довіра, 86, 180, 187, 192, 196, 198, 215  
Договір, 80, 81, 82, 86, 88, 90, 191, 196  
Доказ, 187, 195, 197, 209, 215, 233  
Доля, 199, 206  
Дух, 171, 172, 179, 200, 211, 233  
Душа (див. Дух), 84, 198, 227, 235, 298  
Епоха, 15, 20, 23, 180, 186, 231, 293  
Європа, 186  
Євреї, 100, 184, 288  
Єгипет, 201, 207  
Жертва, 91, 97, 233  
Життя, 97, 100, 172, 176, 179, 181, 185, 201, 206, 209, 233  
Жінка (див. Чоловік), 188  
Забобони, 41, 74  
Заборона, 52, 200  
Загальне (загальність), 50, 51, 53, 59, 62, 64, 68, 71, 75, 81, 87, 88, 90,

- 101, 169, 171, 172, 178, 180, 184, 193, 194, 288, 290, 295, 297
- Задоволення, 95, 170, 172, 174, 177, 183, 194, 206, 217
- Закон, 83, 93, 95, 97, 100, 175, 181, 184, 185, 192, 194, 209, 211, 215
- Законодавство, 85, 94, 100, 186, 188, 190, 215
- Заперечення, 87, 93, 98, 233
- заперечення, 88, 100
- Заповіт, 85, 165, 167, 168
- Заробіток, 161, 209, 210
- Засоби (*див. Мета*), 172, 175, 176, 178, 180, 201, 204, 209, 215, 226
- Збитки, 82, 94
- відшкодування, 95, 98, 99, 100
- Збори, 264, 271, 274, 278
- Звичай, 122, 127, 142, 149, 150, 167, 172, 186, 200
- Звичка, 185
- Звільнення, 173, 177, 207, 233
- Згода, 82, 85, 97
- Земля, 174, 180, 206, 232
- Зізнання (*див. Вина*), 197
- Злидні, 171
- Зло, 74, 95, 205
- Злочин, 48, 74, 89, 91, 94, 98, 188, 192, 194, 200
- Злочинець, 95, 97, 99, 194, 198
- Зміст, 82, 83, 93, 100, 173, 177, 180, 181, 185, 191, 198, 278, 280, 285, 287, 289, 295, 298
- Знак, 82, 191, 192
- Знання, 172, 173, 184, 185, 189, 191, 198, 199, 204, 212, 214, 218, 225, 233, 235, 254, 258, 261, 264, 272, 274, 276, 288, 292, 296, 298
- 103, 104, 120, 130, 143, 144, 145, 213, 217, 218, 231, 236, 238, 240, 251, 283, 289
- Ізраїль, 297
- Індивід, 15, 27, 34, 36, 44, 49, 140, 154, 155, 159, 161, 165, 167, 176, 179, 180, 182, 194, 201, 202, 204, 208, 211, 213, 216, 219, 228, 232, 235, 241, 250, 258, 267, 281, 295
- Індивідуальність, 217, 221, 237, 246, 280, 282, 283, 288, 295, 297
- Інквізиція, 232
- Інстинкт, 156, 160, 162, 171, 175, 185, 213
- Інститут (інститути), 20, 24, 28, 216, 221, 252, 266, 270, 274, 283, 290
- Інтелект, 24, 26, 34, 39
- Інтерес (інтереси), 13, 44, 172, 174, 182, 188, 190, 192, 195, 198, 201, 208, 212, 217, 218, 219, 223, 225, 226, 234, 242, 252, 256, 261, 272, 284, 290
- Іпотека, 70
- Іронія, 139, 142
- Існування, 8, 11, 14, 17, 21, 27, 31, 40, 47, 48, 106, 118, 128, 145, 148, 150, 154, 156, 162, 163, 182, 190, 192, 208, 212, 223, 228, 231, 250, 265, 274, 288
- Істина, 6, 12, 13, 14, 19, 30, 35, 40, 44, 48, 112, 118, 126, 136, 212, 221, 232, 247, 250, 295
- Істинне, 9, 18, 29, 30, 34, 40, 47, 104, 227, 231, 278
- Історія, 16, 22, 28, 47, 48, 213, 217, 218, 228, 240, 242, 255, 284, 290, 292
- Капітал, 179, 202
- Каста, 28, 182, 296
- Китай, 188

Кількісне (кількість), 178, 188, 191, 205, 262, 265, 270, 283, 292

Класи, 205, 209, 220

Кодекс, 97, 185, 186, 189, 191, 193, 215

Колізія, 8, 44, 45, 89, 90, 186, 201, 202

Колонія, 207

Контроль, 201, 202, 260, 261, 266

Кордон, 192, 206

Корисність, 79, 175, 265, 266

Користування, 58, 65, 68, 69, 72, 75, 262, 279

Король, 192, 217, 253,

Корпорація, 174, 198, 206, 208, 209, 210, 256, 258, 260, 263, 266, 271, 273

Крадіжка, 77, 78, 94, 99, 100, 118, 124, 134, 135, 192, 193, 278

Купівля, 86

Лицемірство, 131, 133, 136, 137, 141, 215

Логіка, 5, 6, 12, 19, 30, 44, 47, 228, 238

Любов, 12, 116, 132, 152, 154, 156, 158, 162, 167, 180, 188, 204, 227, 238, 255, 269, 299

- моральна, 154, 161

- платонічна, 156

Людина, 14, 18, 25, 26, 28, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 44, 103, 104, 113, 115, 118, 121, 130, 138, 142, 144, 148, 150, 212, 214, 216, 226, 243, 250, 264, 268, 272, 278, 287

Майно, 61, 67, 76, 153, 155, 161, 165, 178, 180, 182, 206, 209, 216

- державне, 216

- загальне, 179

- сімейне, 160

Матерія, 62, 63, 65, 84, 176, 181, 185, 279, 288

Мета, 14, 28, 30, 31, 35, 39, 42, 48, 105, 106, 108, 110, 114, 121, 131, 134, 152, 157, 162, 168, 170, 176, 180, 195, 200, 208, 210, 212, 219, 233, 246, 250, 261, 282, 290

- абсолютна, 108

- загальна, 39, 48, 115, 208, 211, 219, 222

- рухома, 150

- скінченна, 115, 138

- суб'єктивна й об'єктивна, 30, 42, 107, 115

Метод, 18, 22, 26, 44, 139, 172, 197

Мислення, 6, 10, 12, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 34, 38, 45, 183, 184, 213, 232, 235, 252, 270, 274

Мир, 218, 246, 283, 286, 288, 289, 290

Місто, 22, 182, 211

Мова, 18, 157, 162, 178, 188, 198, 268

Можливість, 18, 27, 30, 32, 36, 40, 106, 113, 124, 128, 132, 138, 179, 199, 200, 218, 259, 268, 270

Монарх, 240, 246, 248, 249, 252, 254

- вибірність, 252

- совість, 254

Монархія, 241, 255, 259

- антична, 242

- виборча, 252

- конституційна, 240, 248

- спадкоємна, 255

- феодальна, 242, 245, 255, 264

Моногамія, 159, 160

Монополія, 189

Мораль, 6, 38, 44, 47

Моральність (моральні устої), 6, 11, 12, 13, 35, 39, 44, 47, 48, 171, 180, 182, 204, 230, 269, 282, 290

- Мужність, 285, 286
- Намір, 52, 74, 103, 106, 108, 111, 112, 114, 116, 117, 121, 134, 137, 141, 197, 214, 228, 243, 253, 260, 283
- Народ, 51, 67, 83, 98, 100, 172, 185, 186, 189, 205, 207, 220, 241, 243, 248, 252, 265, 268, 277, 286, 293, 294
- Насильство, 91, 92, 93, 193, 194, 298
- Натхнення, 8, 10, 19, 39, 117, 238
- Наука, 39, 41, 45, 116, 124, 125, 138, 146, 158, 174, 175, 187, 191, 193, 225, 226, 231, 232, 235, 246, 254, 261, 279
- Нація, 20, 27, 168, 184, 284, 286, 291
- закони, 184
- Невідчужуваність, 73
- Незалежність, 231, 264, 265, 277, 281, 283, 294
- Необхідність, 17, 105, 110, 111, 122, 129, 131, 146, 163, 166, 170, 172, 177, 182, 210, 221, 223, 225, 246, 265, 281
- коло, 146
  - внутрішня і зовнішня, 172, 183, 219, 266
- Неправо, 7, 107, 225, 279, 280, 290, 291, 293, 295
- Нерівність, 60, 167, 179
- Нескінченність (нескінченне), 26, 29, 34, 36, 37, 40, 103, 116, 129, 214, 234, 282
- Нещастя, 8, 113, 140
- Німеччина, 207, 237, 262
- Норвегія, 207
- Об'єкт, 41, 43, 261, 294
- Об'єктивність (об'єктивне), 10, 31, 33, 41, 43, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 122, 132, 141, 162, 172, 178, 212, 254, 294
- Обман, 89, 90, 93, 113, 133, 167
- Обмін, 79, 82, 84, 86, 180, 181, 182, 188, 201, 272
- Образ, 16, 18, 23, 32, 33, 36, 38, 40, 47, 48, 131, 139, 140, 154, 163, 223, 226, 227, 283, 285, 293
- Обов'язок, 8, 11, 12, 38, 44, 114, 116, 123, 124, 125, 127, 131, 135, 136, 137, 140, 147, 148, 151, 155, 167, 194, 210, 212, 218, 236, 242, 255, 260, 282
- Одиничність (одиничне), 29, 30, 33, 39, 41, 46, 49, 103, 111, 112, 118, 213, 214, 216, 221, 222, 238, 244, 258, 260, 266, 294
- безпосередня, 250
  - суб'єктивна, 47
- Опіка, 199, 203, 256
- Організм, 61, 217, 223, 225, 245, 255, 267
- державний, 224, 271
- Освіта, 6, 8, 10, 12, 23, 204, 225, 234, 291
- Особа, 31, 44, 48, 49, 103, 115, 119, 153, 155, 160, 168, 175, 184, 200, 219, 245, 246, 256, 263, 268, 270, 280, 286, 290
- моральна, 247
  - правова, 161, 164
  - приватна, 12, 172, 180, 183, 218, 271, 286
  - монарха, 248, 280
- Особистість, 13, 49, 120, 155, 157, 159, 160, 164, 168, 171, 184, 192, 245, 247, 258, 262, 296
- Особливість (особливе) (див. Дійсність, Загальне, Одиничність, Принцип), 7, 25, 29, 41, 106, 108, 113, 115, 117, 123, 129, 148, 150, 170,

172, 174, 182, 199, 208, 217, 219,  
222, 234, 241, 264, 268, 290

Партія, 266, 274

Патріотизм, 223, 224, 257

Педагогіка, 150, 163

Переконання, 6, 11, 12, 35, 104, 122,  
126, 136, 137, 138, 142, 197, 198,  
212, 223, 224, 229, 230, 232, 236,  
241, 267, 270, 272

Письменник, 6

Пістет, 158, 159, 212

Пізнання, 5, 8, 9, 12, 15, 18, 19, 26,  
124, 129, 131, 137, 146, 185, 193,  
198, 213, 228, 233, 250, 256, 265,  
276, 298

Плагіат, 77, 78

Повноваження, 165, 194, 259

Податки, 264, 266, 268, 284

Покарання, 23, 48, 91, 94, 96, 97, 98,  
100, 123, 188, 192, 194, 196, 236,  
254, 279

Поліція, 174, 199, 200, 201

Помилка, 137, 138, 239, 246, 264,  
266

Помилування, 123

Помста, 99, 100, 110, 122, 135, 186,  
194, 261, 294

Поняття, 6, 8, 10, 14, 15, 16, 17, 30,  
36, 44, 47, 103, 120, 132, 143, 144,  
152, 154, 156, 170, 180, 183, 213,  
220, 225, 232, 237, 240, 246, 292

- самовизначення, 238

Порушення, 73, 91, 92, 94, 95, 96,  
98, 100, 118, 136, 140, 165, 170, 183,  
192, 199, 260, 279, 289

Посада, 5, 12, 245, 256, 259, 262,  
264, 267, 272

Поступ, 20

Потреба, 20, 23, 26, 29, 33, 49, 114,

116, 152, 214, 223, 228, 234, 239,  
243, 249, 258, 260, 264, 270, 276,  
282, 288

Потяг, 9, 13, 25, 27, 33, 36, 38, 43,  
122, 129, 244, 278

Почуття (див. Віра, Любов, Мо-  
ральність, Релігія), 45, 49, 122, 135,  
156, 167, 186, 204, 212, 220, 224,  
226, 228, 232, 236, 241, 260, 280,  
290, 298

Правитель, 81, 220, 240, 244, 248,  
252, 253, 254, 255, 267, 270, 280,  
287

Право, 34, 44, 47, 104, 108, 113, 117,  
120, 126, 135, 144, 151, 166, 172,  
184, 187, 190, 194, 195, 200, 226,  
234, 238, 262, 274, 295

- як закон, 185

- державне, 216, 218, 287

- героїв, 296

Правоздатність, 52, 93, 118

Правосуддя, 166, 174, 181, 184, 186,  
188, 194, 198, 199, 204, 259, 261,  
266

Предмет, 6, 8, 11, 13, 14, 16, 17, 22,  
25, 28, 32, 34, 39, 40, 45, 104, 138,  
144, 146, 162, 175, 184, 188, 197,  
208, 216, 222, 226, 232, 254, 263,  
284, 292

- зовнішній, 48, 109, 162

Праця, 14, 127, 239, 243, 257, 265,  
268, 296

Преса, 278

Престолонаслідування, 252, 254,  
255

Примус, 90, 91, 96, 164

- правовий, 93

- психологічний, 96

- і злочин, 90, 92, 93

Принцип (принципи) (див. Особа,

- Переконання, Поняття, Суспільство), 9, 12, 13, 15, 19, 22, 44, 48, 103, 111, 116, 124, 137, 142, 155, 164, 168, 171, 182, 184, 200, 207, 213, 224, 230, 238, 241, 252, 270, 277, 286, 291, 293, 295, 296, 298
- абсолютний, 159
  - монархічний, 242, 269
  - патріархальний, 255
  - держави новітньої, 264
  - міжнародного права, 288
  - свободи власності, 167
  - суб'єктивності, 218, 296
- Природа, 6, 8, 11, 18, 20, 26, 32, 37, 38, 42, 64, 66, 73, 80, 92, 104, 110, 112, 122, 128, 145, 149, 154, 158, 177, 182, 196, 211, 298
- скінченного, 143
- Причина, 7, 20, 22, 23, 109, 147, 226, 233, 260, 288
- Продукт (продукція), 174, 176, 180, 212, 255
- Пристрасть, 27, 114, 116, 122, 154, 169, 173, 206, 226, 257, 267, 277, 282, 291
- Пробабілізм, 133, 134, 141
- Промисловість, 77, 201, 204
- Простір, 32, 143
- Протестантизм (протестанти), 15, 144, 184, 232
- Психологія, 26, 33, 38, 116, 123
- Раб, 39, 144, 151, 207, 220, 297
- Рабство, 166, 226
- Реальність, 40, 121, 143, 144, 148, 160, 168, 228, 244
- Революція, 28, 109, 239, 258
- Релігія, 171, 225, 226, 296
- зміст, 230
- Республіка, 13, 248, 288
- Реставрація, 193
- Рефлексія, 9, 14, 28, 30, 35, 38, 42, 93, 103, 108, 116, 127, 144, 147, 180, 184, 191, 196, 201
- нескінченна, 105, 171
  - суб'єктивна, 112, 127
  - чиста, 27
  - духовного в собі, 177
- Реформа, 97
- Реформація, 10, 73
- Рим, 166, 297
- Рівність, 27, 28, 60, 98, 99, 166, 176, 179, 263
- абстрактна, 220
- Рішення, 18, 34, 37, 130, 131, 137, 155, 186, 195, 198, 227, 236, 240, 244, 248, 249, 256, 271
- Робота, 45, 63, 75, 121, 146, 158, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 191, 204
- Розкіш, 208
- Розлучення, 161
- Розрізнення, 28, 29, 48, 60, 69, 70, 87, 115, 165, 175, 196, 211, 234, 240, 248, 255, 263, 277, 297
- Розслідування, 196
- Розум, 6, 9, 10, 12, 15, 21, 23, 33, 42, 45, 55, 61, 74, 79, 114, 122, 137, 152, 158, 172, 174, 181, 187, 197, 216, 222, 228, 233, 238, 249, 251, 255, 265, 292
- Розуміння, 12, 14, 16, 20, 25, 39, 48, 50, 67, 93, 114, 116, 121, 122, 147, 152, 178, 222, 232, 265, 267, 275
- Росія, 207, 218, 262
- Самовизначення, 104, 105, 127, 173
- волі, 103, 104, 124, 144
- Самосвідомість, 26, 28, 31, 35, 39, 41, 51, 66, 73, 113, 124, 126, 127,

- 131, 144, 145, 150, 153, 171, 198,  
212, 222, 230, 243, 250, 295, 297  
- право, 132, 189, 198  
- героїчна, 111
- Сваволя, 8, 9, 11, 19, 35, 36, 44, 51,  
58, 73, 81, 82, 88, 91, 107, 128, 133,  
141, 147, 150, 157, 162, 166, 171,  
175, 177, 182, 199, 204, 213, 217,  
221, 226, 246, 254, 269, 288  
- неправова, 298  
- суб'єктивна, 91, 260, 270
- Свідомість, 44, 49, 78, 94, 96, 98,  
129, 133, 139, 141, 146, 148, 150, 156,  
168, 172, 184, 195, 202, 216, 224, 232,  
235, 253, 265, 271, 276, 292, 295  
- буденна, 251  
- державна, 261, 273  
- мисляча, 186, 230
- Світ, 169, 171, 182, 188, 298
- Свобода, 92, 93, 96, 97, 99, 101, 110,  
113, 115, 119, 120, 128, 130, 144,  
145, 147, 156, 167, 172, 174, 183,  
190, 198, 212, 216, 218, 220, 238,  
249, 257, 264, 274, 278  
- буття, 119, 144
- Символ, 216
- Система, 126, 146, 149, 152, 167,  
170, 174, 175, 180, 184, 187, 199,  
218, 221, 230, 232, 267
- Сім'я, 4, 52, 92, 124, 134, 135, 152,  
153, 154, 157, 160, 161, 164, 165,  
167, 168, 210, 218, 222, 294  
- як правова особа, 161  
- розпад, 154, 162  
- члени, 58
- Скінченність (скінченне) (*див. Нескінченність (нескінченне)*), 56, 90,  
98, 105, 107, 109, 110, 114, 115, 119,  
143, 172, 174, 190, 211, 235, 282,  
297
- Слава, 116
- Слово, 11, 23, 34, 54, 99, 139, 192,  
242, 265, 268, 272, 276, 292
- Смерть, 78, 84, 94, 96, 100, 112, 150,  
161, 164, 165, 193, 297
- Смертна кара, 96, 97, 98
- Совість, 108, 116, 119, 121, 125,  
126, 143, 220, 230, 254
- Сором, 156, 160, 206
- Софістика, 11, 138, 141
- Спадок, 24, 58, 100, 245
- Споглядання, 27, 40, 54, 57, 158,  
226, 291
- Споживання, 63, 67, 68, 69, 72, 75,  
85, 205, 207, 209, 210
- Справедливість, 96, 97, 101, 118,  
139, 146, 162, 188, 189, 194, 198,  
199, 255, 261, 263, 276, 290, 293
- Сприйняття, 114, 116, 147, 149, 153,  
154, 156, 157, 158, 162, 164, 172,  
186, 193, 197, 205
- Стан (суспільний), 51, 120, 122,  
144, 170, 178, 179, 180, 181, 182,  
189, 198, 204, 208, 230
- Стать, 154
- Стипуляція, 82, 83, 84, 87, 287
- Стоїки, 94, 127
- Суб'єкт, 24, 30, 42, 48, 49, 50, 51,  
89, 103, 112, 114, 115, 122, 126, 129,  
131, 136, 142, 146, 164, 173, 174,  
243, 246, 286,  
- воля, 103  
- право, 112, 121, 122
- Суб'єктивність (суб'єктивне), 100,  
102, 105, 106, 117, 128, 131, 143,  
144, 154, 214, 219, 231, 240, 243,  
246, 254, 264, 280  
- абсолютна, 131  
- моральна, 123
- Субстанція, 68, 120, 128, 141, 145,

- 146, 149, 152, 156, 211, 214, 225, 245, 256, 258, 294  
 Суверенітет, 244, 245, 246, 248, 253, 254, 261, 266, 281  
 - внутрішній, 248  
 Суд, 100, 135, 186, 193, 194, 198, 248, 287, 291  
 Судочинство, 52, 194, 195, 196, 254  
 Суперечність, 80, 100, 101, 111, 117, 124, 126, 128, 130, 267, 276, 284, 288  
 Суспільство, 100, 148, 192, 193, 241  
 - член, 192, 203  
 - громадянське, 4, 85, 116, 152, 161, 165, 168, 172, 174, 180, 183, 187, 191, 192, 202, 208, 218, 221, 252, 266, 269, 282  
 Сутність, 88, 97, 120, 128, 150, 152, 154, 158, 191, 212, 216, 219, 227, 277, 282  
 - внутрішня, 220, 223  
 - субстанційна, 97, 220  
 - в собі суцзя, 144
- Тварина, 54, 57, 59, 65, 97, 122, 128, 150, 159, 160, 171, 174, 185, 222, 226, 245, 249, 285  
 Теократія, 296  
 Теорія, 77, 95, 96, 187, 269  
 Терор, 28  
 Тиранія, 226, 242  
 Тіло, 10, 53, 57, 59, 60, 65, 109, 234  
 Товар, 182, 201  
 Торгівля, 77, 79, 84, 201, 206, 273  
 Тотальність, 42, 43, 74, 75, 78, 82, 118, 143, 170, 172, 231, 236, 237, 240, 243, 244, 246, 248, 264, 266, 267, 287  
 Тотожність, 44, 80, 98, 99, 103, 105, 106, 119, 124, 125, 127, 143, 144, 220, 223, 287, 295
- Убивство, 74, 93, 112, 114  
 Уряд, 81, 159, 162, 193, 205, 220, 237, 248, 254, 260, 266, 269, 275, 296  
 Установи, 227, 228, 230, 241, 256, 265, 272  
 Устрій, 116, 217, 222, 225, 227, 230, 237, 238, 242, 244, 246, 252, 262, 283, 287, 292  
 Уявлення, 45, 48, 56, 58, 62, 64, 69, 83, 91, 92, 96, 98, 110, 121, 124, 130, 136, 141, 147, 154, 159, 163, 171, 192, 224, 241, 247, 250, 272, 276, 288, 290
- Фабрика, 181, 273  
 Факт, 19, 24, 26, 38, 78, 98, 115, 196, 197, 262  
 Фанатизм, 215  
 Фідеїкоміс, 58, 72, 167  
 Філософія, 5, 7, 11, 12, 14, 15, 16, 24, 40, 56, 116, 123, 131, 144, 159, 171, 191, 238, 250, 252, 282, 290  
 - істинна, 15  
 - рефлексивна, 36  
 - спекулятивна, 28, 30  
 - права, 5  
 - утворює коло, 18
- Фінляндія, 207  
 Форма, 6, 11, 16, 28, 31, 38, 41, 43, 44, 46, 48, 62, 72, 76, 83, 117, 124, 131, 140, 148, 159, 173, 194, 232, 242, 250  
 - втілення думки, 75  
 - суб'єктивності та об'єктивності, 62
- Франція (французи), 96, 149, 203, 286
- Хіть, 52  
 Християнство, 71, 116

Царства, 16, 24, 221, 223, 231, 235,  
295, 296, 297, 298

- Боже, 230, 235

Церква, 76, 157, 164, 230, 231, 236

Ціле, 104, 161, 169, 179, 214, 234,  
237, 242, 244, 248, 264, 281, 284,  
288, 297

Ціна, 282

Цінність, 38, 160, 173

Час, 55, 64, 72, 74, 81, 174, 186, 200,  
216, 235, 249, 278

Честь, 78, 97, 116, 175, 182, 183, 205,  
209, 281, 289

Чоловік, 155, 158, 159, 160, 188

Швеція, 207

Школа, 203

Шлюб, 20, 81, 154, 156, 159, 166,  
167, 180, 188, 210, 222, 226, 230,  
284, 294

Шотландія, 206, 248

Щастя, 7, 38, 113, 115, 169, 223, 234,  
293

Юриспруденція, 76

Явище, 65, 66, 68, 78, 96, 213, 226,  
276

Якість, 94, 113, 192, 229

## ЗМІСТ

Передмова .....	5
<i>Вступ.</i> Поняття філософії права, волі, свободи і права. § 1 — 32 .....	17
Поділ. § 33 .....	47
<b>ЧАСТИНА ПЕРША. Абстрактне право. § 34 — 104 .....</b>	<b>50</b>
<i>Розділ перший.</i> Власність. § 41 — 71 .....	55
А. Вступ у володіння. § 54 — 58 .....	64
В. Споживання речі. § 59 — 64 .....	67
С. Відчуження власності. § 65 — 70 .....	73
Перехід від власності до договору. § 71 .....	79
<i>Розділ другий.</i> Договір. § 72 — 81 .....	80
<i>Розділ третій.</i> Неправо. § 82 — 104 .....	88
А. Незумисне неправо. § 84 — 86 .....	89
В. Обман. § 87 — 89 .....	90
С. Примус і злочин. § 90 — 103 .....	91
Перехід від права до моралі. § 104 .....	101
<b>ЧАСТИНА ДРУГА. Мораль. § 105 — 141 .....</b>	<b>103</b>
<i>Розділ перший.</i> Замір і провина. § 115 — 118 .....	109
<i>Розділ другий.</i> Намір і благо. § 119 — 128 .....	112
<i>Розділ третій.</i> Добро і совість. § 129 — 140 .....	120
Перехід від моралі до моральних устоїв. § 141 .....	143
<b>ЧАСТИНА ТРЕТЯ. Моральні устої. § 142 — 360 .....</b>	<b>145</b>
<i>Розділ перший.</i> Сім'я. § 158 — 181 .....	153
А. Шлюб. § 161 — 169 .....	154
В. Сімейне майно. § 170 — 172 .....	160
С. Виховання дітей і розпад сім'ї. § 173 — 180 .....	162

Перехід від сім'ї до громадянського суспільства. § 181 .....	168
<i>Розділ другий. Громадянське суспільство. § 182 — 256 .....</i>	<i>169</i>
А. Система потреб. § 189 — 208 .....	174
а) Характер потреби та її вдоволення. § 190 — 195 .....	175
б) Характер роботи. § 196 — 198 .....	178
с) Майно (і стани). § 199 — 208 .....	179
В. Здійснення правосуддя. § 209 — 229 .....	184
а) Право як закон. § 211 — 214 .....	185
б) Існування закону. § 215 — 218 .....	189
с) Суд. § 219 — 229 .....	193
С. Поліція і корпорація. § 230 — 256 .....	199
а) Поліція. § 231 — 249 .....	200
б) Корпорація. § 250 — 256 .....	208
<i>Розділ третій. Держава. § 257 — 360 .....</i>	<i>212</i>
А. Внутрішнє державне право. § 260 — 329 .....	218
І. Внутрішній державний устрій для себе. § 272 — 320 .....	237
а) Влада правителя. § 275 — 286 .....	244
б) Урядова влада. § 287 — 297 .....	256
с) Законодавча влада. § 298 — 320 .....	262
ІІ. Суверенітет назовні. § 321 — 329 .....	281
В. Зовнішнє державне право. § 330 — 340 .....	287
С. Світова історія. § 341 — 360 .....	291
Бібліографія .....	299
Іменний покажчик .....	316
Предметний покажчик .....	318

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Георг Вільгельм Фрідріх Гегель**

**ОСНОВИ  
ФІЛОСОФІЇ ПРАВА,  
АБО  
ПРИРОДНЕ ПРАВО  
І ДЕРЖАВОЗНАВСТВО**

*Переклад з німецької  
Романа ОСАДЧУКА та Миколи КУШНІРА*

*Художнє оформлення І. Коптілова*

*Відповідальний за випуск А. Савчук  
Відповідальний редактор О. Жупанський  
Художній редактор А. Лівень  
Оригінал-макет В. Стрикун  
Коректор Г. Колінько*

Формат 60×90 1/16. Папір офсетний №1.  
Друк офсетний. Вид. № 41. Зам. 0-199

**МП «Юніверс», 01021, м. Київ-21, вул. М. Грушевського, 34/1.**

---

ВАТ Білоцерківська книжкова фабрика.  
09117, м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4.

## **Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх.**

- Г27** Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. — К.: Юніверс, 2000. — с. 336. — Парал. тит. арк. нім.

**ISBN-966-7305-33-3**

У своєму філософському трактаті Г. В. Ф. Гегель (1770 — 1831) докладно аналізує державу як таку, з усіма її атрибутами. Окрім цього, торкається моралі, а також сім'ї і сімейного законодавства. Розглядає структуру громадянського суспільства, різні форми правління — від первісних до цивілізованих, вказує їхні переваги та недоліки в історичному плані. Зокрема, автор наголошує на перевазі північногерманського способу правління.

**ББК 67.1**

Georg W. F. Hegel

# GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS

Вища істина в природі  
— це існування її  
закону як *таке*; в  
правових законах це  
не так, адже тоді  
кожен міг би  
вимагати, щоб ці  
закони відповідали  
саме його критеріям.  
Таким чином, тут  
існує можлива  
суперечність між тим,  
що є, і тим, що має  
бути; правом, що  
існує в собі і для себе,  
і яке залишається без  
змін, і сваволею  
визначення того, що  
має діяти як право.

Г. В. Ф. Гегель