О НАУЧНЫХ СПОСОБАХ ИССЛЕДОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА, ЕГО МЕСТЕ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕГО ОТНОШЕНИИ К НАУКЕ О ПОЗИТИВНОМ ПРАВЕ

Наука естественного права, подобно другим наукам,— механике, физике,— уже давно признана в качестве науки философской по своей сущности; а поскольку философия должна состоять из частей,— признана существенной ее частью; она, однако, разделила судьбу других наук в том отношении, что чисто философские вопросы были перемещены в область метафизики, и науки, которые рассматривались в своей особенности вне какого-либо соотношения с идеей, почти утратили связь с философией. Приведенные здесь в качестве примера науки были в конечном итоге вынуждены в той или иной степени признать свою отдаленность от философии; они объявили своим научным принципом то, что принято называть опытом, отказались тем самым от притязаний быть подлинной наукой и удовлетворились тем, чтобы являть собой собрание эмпирических знаний и исподволь пользоваться рассудочными понятиями, стремясь утверждать с их помощью что-либо объективное.

Если нечто, именующее себя философской наукой, исключается из сферы философии и категории науки вообще — сначала против своей воли, а затем смирившись с этим положением,— то такого рода исключение объясняется совсем не тем, что эти так называемые науки не отправлялись от философской науки и сознательно не сохраняли свою связь с ней, ибо каждая часть философии в своей единичности может быть самостоятельной наукой и может обрести полную внутреннюю необходимость, поскольку то, что превращает ее в подлинную науку, есть абсолютное; над сферой ее познания и свободы возвышается только особый принцип, в соотношении с которым она принадлежит внешней необходимости. Сама

идея свободна от подобной определенности и может с такой же чистотой рефлектироваться в данной определенной науке, как абсолютная жизнь находит свое выражение в каждом живом существе; это происходит и без того, чтобы научность такой науки или ее внутренняя разумность открыто возвысилась до чистой формы идеи, которая есть сущность каждой науки, а в философии, как в абсолютной науке, пребывает в качестве этой чистой идеи. Блестящим, вызывающим зависть других наук, примером своеобразного и вместе с тем свободного научного развития может служить геометрия. Не объясняется названное исключение из философии и тем, что наукам типа тех, о которых шла речь выше, должно быть отказано в реальности, поскольку они, собственно говоря, — науки эмпирические. Ибо подобно тому, как каждая часть или каждая сторона философии может быть самостоятельной наукой, она именно поэтому есть также самостоятельный и законченный образ и может быть в качестве такового воспринята и изображена созерцанием, счастливо избегающим в своей чистоте загромождения фиксированными понятиями.

Однако современная наука требует, чтобы подобно тому, как созерцание и образ соединены с логическим и приняты в чисто идеальное, у обособленной, хотя и истинной, науки должна быть отнята ее единичность, ее принцип должен быть познан в его высокой сопряженности и необходимости и именно благодаря этому полностью освобожден. Только таким образом могут быть познаны границы науки, о которых она в противном случае пребывала бы в неведении, ибо для этого ей пришлось бы подняться над самой собой и познать природу своего принципа, взятую со стороны его определенности в абсолютной форме. Так как из этого познания для нее непосредственно следовало бы знание о степени равенства ее различных определенностей и достоверности этого. В своем же теперешнем состоянии она может определять свои границы лишь эмпирически и вынуждена либо прибегать к ложным попыткам их преодоления, либо считать их более узкими, чем они суть в действительности, и поэтому сталкиваться с совершенно неожиданным их расширением; так, геометрия может доказать несоизмери-

мость диаметра круга и стороны квадрата, по не диаметра и окружности *. Еще в большей степени иллюстрацией такого рода может служить арифметика, а самым ярким примером того, как наука пытается ощупью, в темноте найти свои границы, дает нам сочетание обеих.

Если критическая философия¹ оказала на теоретические науки важное негативное влияние, показав, что их научность не есть нечто объективное, но принадлежит чему-то среднему между тем, что составляет ничто, и реальностью, смещению бытия и небытия, если ей удалось добиться их признания в том, что они принадлежат лишь к сфере эмпиричного, то позитивное ее влияние оказалось весьма незначительным и вернуть философии названные науки она не смогла. Абсолютное же она полностью отпесла к практической философии, где оно являет собой позитивное или догматическое знание. Мы вынуждены рассматривать критическую философию, именующую себя также трансцендентальным идеализмом, — в целом и главным образом в области естественного права в качестве кульминационного пункта той противоположности, которая — подобно кругам водной поверхности, concentрически расширяющимся вокруг той точки, откуда началось движение, затем теряющим в легких движениях связь с единым центром и уходящим в бесконечность, —

* Фихте (во введении к «Естественному праву») гордится простотой своего понимания основы последней несоизмеримости: «ведь криво не есть, если говорить серьезно, «прямо». Поверхностность этого обоснования очевидна, оно само себя опровергает посредством первой несоизмеримости диаметра и стороны квадрата, поскольку обе эти линии прямые, а также квадратурой параболы. Что же касается той помощи, которую Фихте пытается найти в «здравом смысле», который он противопоставляет математической бесконечности, утверждая, что «многоугольник с бесконечным числом сторон не может быть измерен именно потому, что он есть многоугольник с бесконечным числом сторон», то, во-первых, этот же аргумент может быть использован против бесконечного прогресса, в котором должна реализовать себя абсолютная идея; во-вторых, этим ничего не определено в отношении главного — позитивной бесконечности, являющейся не бесконечным множеством, а тождеством; таким образом, не определено, следует ли ее полагать, а это равносильно тому, что применительно к соизмеримости или несоизмеримости вообще ничего не определено.

начав с ранних научных устремлений, с косного варварства, со слабых попыток, все более увеличивалась, пока наконец она не осознала себя посредством абсолютного понятия бесконечности и не сняла как бесконечность и самое себя.

Таким образом, следует признать, что прежние способы исследования естественного права и связанные с ними различные принципы полностью лишены какого-либо значения для сущности науки, поскольку в них есть противоположность и негативность, но не абсолютная негативность или бесконечность, которая необходима в науке, поскольку в них не выступает в чистом виде ни негативное, ни позитивное, и они являют собой смешение того и другого. Лишь интерес к истории науки мог бы оправдать внимание к ним, желание сравнить их с абсолютной идеей и обнаружить в самом ее искажении необходимость, с которой измененные посредством определенности, являющей собой принцип, выступают моменты абсолютной формы и даже при господстве ограниченного принципа подчиняют себе эти попытки; или желание увидеть, как в идеальном зеркале науки рефлектируется эмпирическое состояние мира.

Ибо что касается последнего, то во взаимосвязи всех вещей эмпирическое существование и состояние всех наук, правда, также отразит состояние мира, но прежде всего это будет отражено в состоянии естественного права, ибо оно непосредственно соотносится с нравственным началом, движущей силой всего человеческого существования; поскольку же наука о естественном праве существует, принадлежит необходимости, она должна быть тождественной эмпирическому образу нравственного, которое также находится в сфере необходимого, и в качестве науки выразить его в форме всеобщности.

Что же касается первого, то истинным отличием принципа науки можно считать только следующее: находится ли она в абсолютном единстве или вне абсолютного единства, в противоположности. Она вообще не могла бы быть наукой, если бы ее принцип не был каким-либо неполным или относительным единством или понятием какого-либо отношения — пусть даже пустой абст-

рацией самого отношения, носящей название силы притяжения или силы единения. Науки, принципом которых не является понятие отношения или является лишь пустая сила единения, не сохраняют ничего идеального, кроме первого идеального отношения, в соответствии с которым дитя дифференциально по отношению к миру, — формы представления, в которую они полагают эмпирические качества и многообразие которых они могут перечислить; их следовало бы в первую очередь называть эмпирическими науками. Поскольку, однако, практические науки по своей природе имеют своим объектом какую-либо реальную всеобщность или единство, являющееся единством различного, то и ощущения должны в практической эмпирии включать в себя не чистые качества, а отношения, будь то негативные, подобно инстинкту самосохранения, или позитивные, такие, как любовь, ненависть общительность и т. д. II научная эмпирия отличается в общем от этой чистой эмпирии не тем, что предметом первой являются в большей степени отношения, чем качества, а тем, что она фиксирует эти отношения в форме понятий и держится этой негативной абсолютности, не отделяя эту форму единства от его содержания. Эти науки мы называем науками эмпирическими; напротив, ту форму науки, где противоречие положено абсолютно, а чистое единство или бесконечность есть негативно абсолютное, полностью обособленное от содержания и положенное для себя, мы назовем чисто формальной наукой.

Хотя тем самым и установлено специфическое различие между двумя неподлинными способами научного исследования естественного права, которое заключается в том, что принципом одного является смешение эмпирического созерцания и всеобщего, принципом другого — абсолютная противоположность и абсолютная всеобщность, тем не менее очевидно, что ингредиенты обоих — эмпирическое созерцание и понятие — одни и те же и что формализм в своем переходе из своей чистой негативности к содержанию также не может достигнуть ничего иного, кроме отношений или относительных тождеств, поскольку чисто идеальное (или противоположность) абсолютно отделено и, следовательно, не может наличествовать ни аб-

солютная идея, ни единство; что же касается созерцания (поскольку вместе с принципом абсолютного противопоставления или абсолютности чисто идеального положен абсолютный принцип эмпирии), то синтезы в той мере, в какой они должны иметь не только негативное значение снятия части противоположности, но также и позитивное значение созерцания, представляют собой лишь эмпирические созерцания.

Эти два способа научного исследования естественного права следует прежде всего охарактеризовать более детально: первый — под углом зрения того, как в нем являет себя абсолютная идея в соответствии с моментами абсолютной формы; второй — под углом зрения того, как бесконечное или негативно абсолютное напрасно пытается привести его к позитивной организации; анализ названной попытки непосредственно приведет к рассмотрению природы и соотношения наук о нравственности в качестве философских наук, а также к исследованию отношения этих наук к тому, что принято называть наукой о позитивном праве, которая ставит себя, правда, вне философии и полагает, что, самовольно отказавшись от нее, сможет избежать ее критики, однако вместе с тем претендует на обладание абсолютным существованием и подлинной реальностью — претензия, которую едва ли можно признать.

I

Что касается способа исследования естественного права, названного нами эмпирическим, то прежде всего вообще нельзя говорить о самих определенностях и отношениях понятий со стороны их материи, которые этот способ выхватывает и делает значимыми под наименованием принципов; напротив, отрицанию подлежит именно это обособление и фиксирование определенностей. В самой природе подобного обособления заключено, что научное исследование направлено здесь только на форму единства, и из органического отношения множества качеств, на которое оно разделяется (если задача со-

стоит не в том, чтобы просто перечислить их), для того чтобы достигнуть единства, стоящего над этой массой,— неминуче должна быть выделена какая-либо определенность, которая рассматривается как сущность отношения. Однако целостность органического этим не достигается; все остальное, исключенное из этой избранной определенности, подпадает под власть этой определенности, возведенной в сущность и цель. Так, например, для понимания сущности брака полагается то деторождение, то общность имущества, и под углом зрения этой определенности, возведенной в качестве сущности в закон, определяется и загрязняется все органическое отношение; или в наказании выделяется то определенность морального исправления преступника, то определенность нанесенного ущерба, представление других о наказании, их прежнее представление о преступнике, предшествовавшее преступлению, или необходимость того, чтобы это представление стало реальным, чтобы угроза была осуществлена и т. п., и подобная единичность возводится в цель и сущность целого. При этом ввиду того, что подобная определенность не находится в должной взаимосвязи с остальными определенностями, которые следует выявить и различить, естественно возникнет неустранимое затруднение: как установить необходимое соотношение и господство одной определенности над другими; и поскольку отсутствует внутренняя необходимость, которая не содержится в единичности, каждая определенность может с полным основанием настаивать на своей независимости от других.

Подобные качества, выделенные из множественности отношений, в результате чего органическое оказывается расщепленным посредством эмпирического или не полностью рефлексированного созерцания и положено в форму единства понятия, составляют то, что это знание называет сущностью и целями; и поскольку их форма понятия выражена как абсолютное бытие определенности, составляющей содержание понятия, они устанавливаются в виде основных положений, законов, обязанностей и т. д.; этому преобразованию абсолютности чистой формы,— которая, однако, есть отрицательная абсолютность или чистое тождество, чистое понятие, бесконечность,— в абсо-

лютность содержания и определенности, включенной в форму, будет уделено большее внимание, когда речь пойдет о принципах критической философии; преобразование, совершаемое в эмпирическом знании, о котором здесь идет речь, бессознательно, в критической же философии оно проводится рефлексивно и в качестве абсолютного разума и долга.

Это формальное единство, в которое посредством мышления полагается определенность, и есть вместе с тем то, что создает видимость необходимости, которую ищет знание; ибо единство противоположных терминов, рассмотренное в отношении к нему как к реальному, и есть их необходимость. Однако, поскольку материя формального единства, о котором здесь идет речь, есть не целое этих противоположностей, а лишь одно из них, определенность, то и необходимость — лишь формальна и аналитична и относится только к форме тождественного или аналитического положения, в котором может быть представлена определенность; посредством этой абсолютности положения хитростью устанавливается и абсолютность содержания, и таким образом конституируются законы и принципы.

Однако, пребывая в многообразии подобных принципов, законов, целей, обязанностей, прав, которые все лишены абсолютности, эмпирическая наука неотвратимо должна видеть образ абсолютного единства всех этих лишенных взаимосвязи определенностей и исконной простой необходимости и ощущать в них потребность, и мы увидим, как эмпирическая наука удовлетворит этому идущему от разума требованию или как идея абсолютного разума в ее моментах найдет свое выражение при наличии неопределимого для эмпирического знания противоречия множественного и единичного. Отчасти само по себе интересно наблюдать за тем, как в этих научных усилиях, даже в их туманной атмосфере, проступает отражение и господство абсолютного и вместе с тем его искаженность; отчасти же дело заключается в том, что формы, сохранившие здесь моменты абсолютного, превратились в своего рода предрассудки и свободные от сомнения общезначимые мысли, ничтожность которых должна показать критика, если она хочет оправдать науку в том, что она не принимает во внимание это обстоятельство; эта ничтож-

ность может быть показана с наибольшей очевидностью посредством выявления нереальности основания и почвы, на которой они выросли, вобрав в себя их свойства и природу.

Прежде всего следует заметить, что эмпирическая наука видит научную целостность как целостность многообразного или полноту; подлинный же формализм — как последовательность. Эмпирическая наука может по своему желанию возводить свои сведения во всеобщность и посредством своих мысленных определенностей продолжать последовательно строить выводы, пока другие эмпирические данные, противоречащие предыдущим, но имеющие такое же право быть мыслимыми и получить свое выражение в качестве принципа, заставят отвергнуть предшествующую определенность и отказаться от нее. Формализм может продолжать делать свои выводы до тех пор, пока это вообще разрешает ему пустота его принципа или содержание, которое он обрел хитростью; при этом он считает себя вправе гордо исключать из своей априорности и науки все то, чего ему недостает до полноты, с отвращением именуя это эмпиричным. Ибо он утверждает свои формальные принципы как некую априорность и абсолютность; следовательно, все то, что он не может подчинить им, он определяет как неаприорное и случайное; в том случае, если он не находит другого выхода и вынужден обратиться к эмпирическому как таковому, переходя от одной определенности к другой, он устанавливает формальное продвижение от обусловленного к условию, а поскольку последнее также обусловлено, — так до бесконечности. Тем самым формализм не только лишает себя всякого преимущества по сравнению с тем, что он именуется эмпирией, но поскольку во взаимосвязи обусловленного и условия эти противоположности полагаются как абсолютно существующие, сам полностью погружается в эмпирическую необходимость и посредством формального тождества или негативно-абсолютного, с помощью которого он связывает ее воедино, придает ей видимость подлинной абсолютности.

Соединение последовательности с полнотой картины (с последней, полной, формальной и пустой последовательностью или с той первой, которая, пользуясь опреде-

ленными понятиями в качестве принципов, переходя от одного из них к другому, последовательна только в своей непоследовательности) непосредственно сдвигает положение многообразного по сравнению с тем, которое оно занимает в чистой эмпирии; для нее все обладает равными правами и она не отдает предпочтения ни одной определенности, каждая из которых столь же реальна, как другая; мы еще вернемся к этому при сравнении чистой эмпирии с научной, о которой здесь идет речь.

Со стороны этой формальной целостности нам надлежит рассмотреть, как абсолютное единство — и в качестве простого единства, которое можно назвать исконным, и в качестве целостности — являет себя в отражении эмпирического знания. Оба единства, которые в абсолютном составе составляют одно, и тождество которых есть абсолютное, должны выступать в этом знании разъединенными и различными.

Прежде всего следует сказать, что это единство не составляет для эмпирии сущность необходимости, которая есть для явления ее внешние узы; ибо в существенном единстве многообразное непосредственно уничтожено и есть ничто. Поскольку многообразное бытие есть принцип эмпирии, ей недоступно проникновение в абсолютное ничто ее качеств, которые для нее абсолютны, недоступно и посредством понятия, в соответствии с которым они составляют просто множество, бесконечное множество. Поэтому исконное единство может составлять лишь по возможности простое и незначительное число качеств, которое оно считает достаточным для познания остальных. Идеалом, где стерто все то, что по своему значению близко к произволу и случайному, и где положено наименьшее необходимое многообразие, является для эмпирии как в сфере физического, так и в сфере нравственного хаос; в сфере нравственного этот идеал представляется то скорее в образе бытия посредством фантазии как естественное состояние, то со стороны формы возможности и абстракции как перечисление преднайденных эмпирической психологией возможностей человека, как природа и определение человека; таким образом то, что, с одной стороны, утверждалось как само по себе безусловно необходимое, абсолютное, вместе с тем

признается с другой — как нечто нереальное, воображаемое и плод мысли; в одном случае оно — фикция, в другом — только возможность, что составляет самое резкое противоречие.

Для обычного здравого смысла, для которого существующее в себе и преходящее смешаны, нет ничего более доступного, чем представление, согласно которому то, что есть в себе, может быть обнаружено, если в этом смешанном образе правового состояния устранить все произвольное и случайное, — с помощью подобной абстракции можно якобы выделить абсолютно необходимое. Если с точки зрения этого смутного представления мысленно устранить все то, что оно считает особенным и преходящим, все принадлежащее особенным обычаям, истории, образованию и даже государству, то останется человек в естественном состоянии или его абстракция с его существенными возможностями; и тогда с первого взгляда может быть обнаружено то, что необходимо. Устранено должно быть и все, связанное с государством, ибо хаотический образ необходимого может содержать не абсолютное единство, а только простое многообразие, атомы с наименьшим количеством свойств; следовательно, все то, что может быть подведено под понятие связи и упорядочивания этого многообразия, как самого слабого единства, на которое способен принцип множества, исключается из этого множества как нечто более позднее и добавленное к нему впоследствии.

При таком разделении эмпиризму недостает прежде всего критерия для определения того, где проходит граница между случайным и необходимым, т. е. что в этом хаосе естественного состояния или в абстракции человека должно остаться и от чего следует отказаться. Ведущее определение здесь не может быть не чем иным, как желанием оставить столько, сколько нужно для изображения того, что обнаруживается в действительности; руководящим принципом этого априорного служит апостериорное. Для того чтобы придать чему-либо значимость в представлении о правовом состоянии, следует показать его связь с исконным и необходимым и, следовательно, необходимость его самого, поместить его в хаосе в виде особого качества или способности; построить по способу наук,

отправляющихся от эмпирических данных, гипотезы для так называемого объяснения действительности, в которых эта действительность положена в той же определенности, только в формальном, идеальном образе в качестве силы, материи, способности; одно с легкостью выводится из другого и может быть легко понято и объяснено.

Подобное смутное представление об исконном и абсолютном единстве, которое находит свое выражение в хаосе естественного состояния и в абстракции возможностей и склонностей, не приводит к абсолютно отрицательному единству; оно стремится только устранить большое количество особенностей и противоположностей. Однако в нем остается еще недоступное определению множество качественных определенностей, не имеющих для себя иной необходимости, кроме эмпирической, и не имеющих друг для друга внутренней необходимости. Они соотносятся друг с другом только в качестве множества, а так как это множество есть друг для друга, но без единства, они должны быть определены как противоположные, в абсолютном противоречии друг к другу; а обособленные энергии нравственного должны мыслиться в естественном состоянии или в абстракции человека как в состоянии взаимоуничтожающей войны². Однако именно поэтому легко показать, что, будучи полностью противоположными друг другу и тем самым чисто идеальными, эти качества не могут сохраниться в этой идеальности и обособленности, как это должно было бы быть, и редуцируются в ничто. Однако эмпирическое знание не может дойти до этой абсолютной рефлексии и понимания ничтожества определенностей в абсолютно простом; множественное ничто остается для него большим количеством реальностей. К этому множеству, однако, должно присоединиться в качестве другого и чуждого для эмпиризма позитивное единство, выражающее себя в качестве абсолютной целостности, и уже в этой форме соединения обеих сторон абсолютного тождества содержится причина того, что эта целостность окажется столь же замутненной и нечистой, как целостность исконного единства.

Установить то, что одно из этих обособленных здесь единств есть основание бытия для другого или основание перехода от первого ко второму, не составляет труда для

эмпирии, поскольку обоснование ей вообще дается легко. В рамках фикции естественного состояния от него вообще отказываются из-за связанных с ним дурных последствий; а это означает предвосхищение того, чего хотят достигнуть, а именно, что благом или целью является приведение к согласию противоречий внутри хаоса. Иногда в представлении об исконных качествах как о возможностях непосредственно помещают подобное основание перехода, рассматриваемое как стремление к общению³, или отказываются от формы понятия некоей возможности и сразу же обращаются к совершенно особенному в явлении того, второго, единства, к историчности (к угнетению слабых сильными⁴ и т. д.). Само же единство в соответствии с принципом абсолютного качественного множества способно лишь, как в эмпирической физике, поставить на место большого числа атомных качеств только новые многообразные переплетения положенного в виде исконного простого и обособленного множества поверхностные соприкосновения этих качеств, самих по себе неистребимых в своей особенности и способных вступать лишь в непрочные частичные связи и смещения, т. е. изобразить множество разделенного или отношений, и поскольку единство полагается как целое, применить пустое наименование бесформенной и внешней гармонии к наименованию общества и государства.

Даже если подобное единство, будь то для себя или в более эмпирическом отношении, по своему возникновению представляется абсолютным, ведущим свое начало непосредственно от бога, и если средоточие и внутренняя сущность его существования провозглашаются божественными, то и это представление остается чем-то формальным, только парящим над множеством, но не проникающим в него. Даже если признать, что бог не только создал это объединение, но и сохраняет его, и тем самым рассматривать верховную власть как отблеск божественного величия и как божественную саму по себе, то эта божественность объединения — лишь нечто внешнее для объединившихся многих, которые могут находиться с ней только в отношении, где она господствует, так как принцип этой эмпирии исключает абсолютное единство единого и множественного; в этом пункте данного отноше-

ния эмпирическое знание непосредственно совпадает с противоположным принципом, для которого первым является абстрактное единство. Различие заключается только в том, что эмпирическое знание не смущается своей непоследовательностью, возникающей из смешения столь специфически различно положенных вещей, как абстрактное единство и абсолютное множество, и именно поэтому имеет преимущество, заключающееся в том, что оно не закрывает доступ взглядам, которые находятся вне его материальной стороны и составляют явления более чистых и божественных глубин, чем это доступно принципу противоположения, где возможны лишь господство и подчинение.

Естественное состояние и чуждое индивидуумам (а потому единичное и особенное) величие и божественность правового состояния в его целостности, а также и отношение абсолютного подчинения субъектов той высшей власти, суть формы, в которых расщепленные моменты органической нравственности (момент абсолютного единства и единства, поскольку оно постигает в себе противоположность единства и множества и есть абсолютная целостность, и момент бесконечности или ничтожности реальностей противоположности) фиксируются в качестве особенных сущностей и именно поэтому искажены так же, как искажена идея. Напротив, в абсолютной идее нравственности содержатся естественное состояние и величие в качестве простого тождества, поскольку само величие есть не что иное, как абсолютная нравственная природа, и совершенно исключается возможность утраты абсолютной свободы, которую следовало бы понимать под естественной свободой, или отказа от нравственной природы из-за реального бытия названного величия. Естественное же, которое должно было бы мыслиться внутри нравственного отношения как нечто, от чего следует отказаться, не было бы нравственным и поэтому меньше всего было бы способно изобразить нравственное в его исконности. Столь же не фиксированы в абсолютной идее бесконечность или ничто единичного, субъектов, и в относительном тождестве с величием, как отношение подчинения, в котором и единичность была бы чем-то просто положенным; напротив, в идее бесконечность истинна, единичность как

таковая — ничто и составляет одно с абсолютным, нравственным величием; это подлинно живое, а не подчиненное пребывание, в одном только и есть истинная нравственность единичного.

Мы обвинили эмпирическую науку, поскольку она является наукой, в позитивном ничтожестве и неподлинности ее принципов, законов и т. д. Ибо, полагая определенности в некое формальное единство, она тем самым придает им отрицательную абсолютность понятия и высказывает их как позитивно абсолютные и в-себе-сущие, как цель и определение, принцип, закон, обязанность и право, — формы, обозначающие нечто абсолютное. Однако для того, чтобы получить единство органического отношения, которое предлагает этому качественному определению множество подобных понятий, одной из этих определенностей, выраженной как цель, определение или закон, должно быть дано господство над другими определенностями многообразия, которые полагаются перед ее лицом как нереальные и ничтожные. При последовательности такого рода уничтожается созерцание как внутренняя целостность. Поэтому внести поправки в это введение определенностей в понятие и снять насилие по отношению к созерцанию может только непоследовательность; ибо непоследовательность непосредственно уничтожает абсолютность, приданную ранее одной определенности.

С этой точки зрения, должна быть оправдана прежняя весьма непоследовательная эмпиричность, не в ее отношении к абсолютной науке как таковой, а в отношении к последовательности эмпиричной научности, о которой до сих пор шла речь. Полное и чистое созерцание может таким образом в чистой архитектонике своего изображения, где связь необходимости и господства формы не вступает в сферу зримого, выразить истинно нравственное подобно тому, как здание без слов выражает дух своего создателя в разбросанной массе своих частей, хотя в нем отсутствует самый облик его создателя в качестве единого образа. В подобном, созданном посредством понятий, изображении проявляется лишь неспособность разума возвыситься до идеальной формы и осознать в качестве идеи то, что он охватывает и во что он проникает. Если созерцание остается верным себе и не дает рассудку ввести себя в

заблуждение, оно, будучи вынужденным использовать для своего самовыражения понятие, проявит неловкость по отношению к ним, в процессе прохождения через сознание примет искаженные образы и будет для понятия лишенным связи и противоречивым. Однако расположение частей и модифицирующихся определенностей позволяют угадать присутствие, правда, невидимого, внутреннего разумного духа, и поскольку это его явление рассматривается как продукт и результат, оно полностью совпадает с идеей в качестве продукта.

Нет для рассудка ничего легче, чем подвергнуть нападкам эту эмпиричность, противопоставить ее неловким обоснованиям иные, показать путанность и противоречивость ее понятий и сделать из отдельных ее положений самые нелепые и неразумные выводы, различными способами выявить всю ненаучность эмпирического знания: и это справедливо, особенно в тех случаях, когда эмпирическое знание претендует на научность или вступает в полемику с наукой как таковой. Напротив, если определенности фиксированы и их закон последовательно проводится через собранные эмпирическим знанием данные, созерцание подчинено им, и вообще создается то, что принято называть теорией, то эмпирическое знание с полным основанием может обвинить такую теорию в односторонности и с помощью полноты определенностей, сделанных им значимыми, в его власти в конечном счете принудить эту теорию к всеобщности, которая окажется совершенно пустой.

Такого рода ограниченность понятий, фиксирование определенностей, возведение одной выхваченной стороны явления в ранг всеобщности и предоставленное ей господство над другими и есть то, что в последнее время стало именовать себя уже не теорией, а философией⁵; а по мере того как она поднималась до все более пустых абстракций и овладевала все более чистыми отрицаниями, подобно свободе, чистой воле, человечеству и т. д., она стала называть себя метафизикой; она полагает, что ей удалось совершить философский переворот в естественном праве, и особенно в государственном и уголовном праве, если посредством лишенных сущности абстракций и положительно выраженных отрицаний — таких, как сво-

бода, равенство, чистая государственность и т. д.— или посредством заимствованных из чисто эмпирического знания определенностей, столь же несущественных, как вышеназванные,— таких, как принуждение, особенно психологическое принуждение,— со всеми его противоположениями, практическому разуму и чувственным стремлениям и всем прочим, чем располагает эта психология,— она с большей или меньшей последовательностью тянула эти науки в разные стороны и с большей или меньшей последовательностью заставляла проходить через науку подобные ничтожные понятия в качестве абсолютных целей разума, принципов разума и законов.

Эмпирическое знание справедливо требует, чтобы подобное философствование принимало во внимание опыт. Оно с полным основанием указывает на свою обоснованность по сравнению с подобной искусственной конструкцией, созданной с помощью принципов, и предпочитает свою эмпирическую непоследовательность, основанную на созерцании целого, пусть недостаточно отчетливым, последовательности подобного философствования, свою неясность, например, в сфере нравственности, моральности, легальности или в отдельном случае в толковании наказания — неясность в вопросах мести, устойчивости государства, совершенствования, исполнения угрозы, устрашения, превентивности и т. д., будь то в научном анализе или в практической жизни,— абсолютному разъединению этих различных сторон одного и того же созерцания и определению его целостности с помощью отдельного качества. Эмпирическое знание с полным правом утверждает, что теория и так называемая философия и метафизика не имеют применения и противоречат необходимой практике; подобную неприменимость лучше выразить утверждением, что в этой теории и философии не содержится ничего абсолютного, отсутствуют реальность и истина. И наконец, эмпирическая наука с полным основанием упрекает названное философствование в неблагодарности по отношению к ней, ибо она поставляет ему содержание его понятий, которое оно затем искажает и портит на ее глазах. Ибо эмпирическое знание дает определенность содержания во взаимопереплетении и взаимосвязи с другими определенностями, образующими в своей сущности некое

целое, органичность и жизнь, которые уничтожаются этим раздроблением и возвышением лишенных сущности абстракций и единичностей в ранг абсолютности.

Эмпирическое знание могло бы с полным правом отстаивать свои позиции по отношению к подобной теории и философии и рассматривать цели, законы, обязанности, права как нечто не абсолютное, а как различия, важные для формирования образований, посредством которых ему становится более ясным его собственное созерцание, если бы оно само было и оставалось чистым. Если же эмпирическое знание как бы вступает в противоборство с теорией, то обычно оказывается, что то и другое уже заранее является загрязненным и снятым посредством рефлексирования созерцанием и искаженным разумом, а то, что выдает себя за эмпиричность, есть лишь нечто более слабое в абстракции, нечто такое, что, обладая меньшей самостоятельностью, не выявило, не различило и не фиксировало само свои ограниченности, а запуталось в тех из них, которые утвердились в общей образованности, выступают в качестве здравого смысла и поэтому представляются как непосредственные плоды опыта. Картина спора, происходящего между утвердившимся искажением созерцания, с одной стороны, и только что фиксированными абстракциями — с другой, неизбежно оказывается столь же пестрой и беспорядочной, как они сами. Каждая из сторон применяет против другой то абстракцию, то так называемый опыт, и в обоих случаях эмпиричность разбивается об эмпиричность и ограниченность об ограниченность; то принципы и законы с важностью противопоставляются философии, причем суждение ее о столь абсолютных истинах, в которые уперся рассудок, объявляется некомпетентным; то философией злоупотребляют для рассудочных построений.

Подобное относительное право, которое предоставляет эмпирическому знанию, при условии, что в нем господствует созерцание, по отношению к смешению эмпирического и рефлексированного, принадлежит, как мы помним, к его бессознательной внутренней сущности. Однако средний термин этой бессознательной внутренней сущности и внешней стороны эмпирического знания — сознание и есть та сфера, с которой связаны недостатки этой точки

зрения и ее односторонность. Ее стремление к научности, неполная связь, только соприкосновение с понятием, посредством которого она таким способом только загрязняет себя, коренится в необходимости того, чтобы множество и конечность абсолютно погрузились в бесконечность или во всеобщность.

II

Аспект бесконечности составляет принцип априорности, противоположной эмпиричности,— к его рассмотрению мы теперь переходим.

Выступление эмпирического мнения с его смешением многообразного и простого в понятии освобождено в абсолютном понятии или в бесконечности от колебаний, и неполное разделение тем самым решено. При абстракции низкого уровня в системах, которые именуется антисоциалистическими и полагают бытие единичного в качестве первого и наивысшего, бесконечность в качестве абсолютности субъекта, правда, также выделена — в эвдемонистическом⁶ учении вообще, в естественном праве особенно; однако она не доведена до уровня чистой абстракции, которую она обрела в идеализме Канта или Фихте.

Здесь не место заниматься природой бесконечности и ее многообразными модификациями. Ибо, будучи принципом движения и изменения, ее сущность есть не что иное, как непосредственная противоположность самой себя. Или она есть отрицательное абсолютное, абстракция формы, которая, будучи чистым тождеством, есть непосредственно чистое нетождество или абсолютное противоположение; будучи чистой идеальностью,— есть столь же непосредственно чистая реальность; будучи бесконечным,— есть абсолютно конечное; будучи неопределенным,— есть абсолютная определенность. Абсолютный переход в противоположное, который составляет ее сущность, и исчезновение всякой реальности в ее противоположности могут быть остановлены только тем, что одна его сторона, а именно реальность, или существование противоположенного, фиксируется эмпирически, абстрагируется от противоположного, от ничтожества этого существования. В этом реально противоположенном одна сторона —

многообразное бытие или конечность; ей противостоит бесконечность в качестве отрицания множества, позитивно — в качестве чистого единства; и конституированное таким способом чистое понятие дает в этом единстве то, что было названо чистым разумом. Отношение же чистого единства к противостоящему ему многообразному существу само есть такая же двойная связь, либо позитивная — связь существования обоих, либо их уничтожение. Однако и это существование, и это уничтожение следует понимать как частичное; ибо если существование обоих было бы абсолютным, не было бы вообще и их связи, а если бы было положено уничтожение обоих, то не было бы их существования. Это частичное существование и частичное отрицание обоих — «противоположение делимого я делимому не-я в я», т. е. именно поэтому также в частичной связи, — составляет абсолютный принцип этой философии. В первой, позитивной, связи чистое единство именуется теоретическим, в отрицательной связи — практическим разумом. И поскольку во втором случае отрицание противоположения есть первое, следовательно, единство есть более прочно существующее, в первом же случае существование противоположности есть первое, следовательно, множество — сначала и более прочно существующее, то практический разум являет себя здесь в качестве реального, теоретический же — в качестве идеального.

Совершенно очевидно, что это определение полностью принадлежит противоположности и явлению. Ибо чистое единство, положенное в качестве разума, правда, отрицательно, идеально, если противоположенное, множество, тем самым неразумное, имеет безусловное существование; так же как и это единство являет себя более прочно существующим и более реальным, если множественное положено в качестве отрицаемого или скорее в качестве того, что положено для отрицания. Неразумная множественность, природа, противопоставляемая разуму как чистому единству, неразумна только потому, что она положена как лишенная сущности абстракция множественного, тогда как разум, напротив, положен как лишенная сущности абстракция единого. Рассмотренная, однако, сама по себе, эта множественность есть такое же абсолютное единство одного и многого, как и это единство. Природа же (или

теоретический разум), которая есть многое, в качестве абсолютного единства одного и многого должна быть, напротив, определена как реальный разум; нравственная природа, которая есть единство в качестве абсолютного единства одного и многого, — как идеальный разум; ибо в противоположении реальность есть в множестве, идеальность — в единстве.

Поэтому в том, что именуется практическим разумом, следует познавать только формальную идею тождества идеального и реального, и эта идея должна была бы быть в подобных системах точкой абсолютной индифференции. Однако идея не выходит из дифференции, а идеальное не достигает реальности; ибо, несмотря на то что в этом практическом разуме идеальное и реальное тождественны, реальное остается тем не менее только противоположным. Это реальное существенно положено вне разума и лишь в дифференции по отношению к этому реальному есть практический разум; его сущность постигается как каузальное отношение с множеством — как тождество, находящееся под абсолютным воздействием дифференции и не выступающее из явления. Эта наука о нравственном, утверждающая абсолютное тождество идеального и реального, не действует согласно своему утверждению, и ее нравственный разум есть в истине и в своей сущности не-тождество идеального и реального.

Выше нравственный разум был определен как абсолютное в форме единства и тем самым, поскольку он сам был положен как определенность, он как будто в этом определении столь же существенно непосредственно положен вместе с противоположностью. Различие заключается, однако, в том, что истинная реальность и ее абсолютность совершенно свободны от этой противоположности природе и что истинная реальность есть абсолютное тождество идеального и реального. Абсолютное познается в соответствии с его идеей в качестве этого тождества дифференциальных сторон — определенность одной стороны состоит в том, что она — единство, другой — в том, что она — множество. И эта определенность идеальна, т. е. она — только в бесконечности: в соответствии с вышепоказанным ее понятием. Эта определенность в такой же степени снята, как положена; каждая из этих опреде-

ленностей — как единство, так и множество, составляющие в своем тождестве абсолютность, сама есть единство одного и множества. Однако та, идеальное определение которой — множество, есть существование противоположенных, положительная реальность, и поэтому ей самой необходимо противоположное двойное отношение. Поскольку в ней существует реальное, ее тождество относительно, и это относительное тождество противоположенных есть необходимость; поскольку она есть в дифференции, и само ее отношение или тождество отношения должно быть чем-то дифферентным; в нем должно быть первым как единство, так и множество; это двойное отношение определяет двойную сторону необходимости или явления абсолютного.

Поскольку это двойное отношение падает на множество, — в том случае, если единство дифферентных сторон, которое находится на другой стороне и в котором сняты реальность или множество, мы называем индифференцией, — абсолютное есть единство индифференции и отношения; и поскольку оно двойное, явление абсолютного определено как единство индифференции и того отношения или того относительного тождества, в котором множественное есть первое, положительное, — и как единство индифференции и того отношения, где единство есть первое и положительное. В первом случае это физическая, во втором — нравственная природа. Поскольку индифференция или единство есть свобода, а отношение или относительное тождество — необходимость, то каждое из этих двух явлений есть единение и индифференция свободы и необходимости. Субстанция абсолютна и бесконечна, в предикате «бесконечность» содержится необходимость божественной природы или ее явление, и эта необходимость выражает себя как реальность именно в двойном отношении. Каждый из обоих атрибутов сам выражает субстанцию, он абсолютен и бесконечен или есть единство индифференции и отношения. Внутри отношения же их различие положено таким образом, что для одних множественное, для других единение есть первое или повернутое против другого. Поскольку же в нравственной природе, даже в ее отношении, единство есть первое, она и в этом относительном тождестве, т. е. в ее

необходимости, свободна. Поскольку относительное тождество не снимается вследствие того, что единство есть первое, эта вторая свобода определена таким образом, что необходимое, правда, есть для нравственной природы, но положено отрицательно.

Если бы мы изолировали эту сторону относительного тождества и признали в качестве сущности нравственной природы не абсолютное единство индифференции и этого относительного тождества, а аспект отношения или необходимости, то мы оказались бы на той точке зрения, согласно которой сущность практического разума определяется либо как обладающая абсолютной каузальностью, либо как свободная (а необходимость как отрицательная), но именно поэтому положенная; тем самым эта свобода не выходит из дифференции, отношение или относительное тождество принимается за сущность, и только абсолютное постигается как отрицательно абсолютное или как бесконечность.

Эмпирическое и распространенное высказывание, благодаря которому это представление, рассматривающее нравственную природу лишь в аспекте ее относительного тождества, кажется таким убедительным, заключается в том, что реальное, именуемое чувственностью, склонностями, способностью желать и т. д. (момент множественности в отношении) и разум (момент чистого единства в отношении) не совпадают (момент противоположности единства и множества), и что разум состоит в том, чтобы желать, исходя из собственной абсолютной деятельности и автономии, ограничивая чувственность и господствуя над ней (момент определенности этого отношения, согласно которому единство или отрицание множества в нем первое). Реальность этого представления основывается на эмпирическом сознании и общем для всех опыте, который заключается в том, что каждый обнаруживает в себе как это расхождение, так и это чистое единство практического разума или абстракции я.

Об отрицании этой точки зрения не может быть и речи. Выше она определена как сторона относительного тождества бытия бесконечного в конечном. Следует, однако, заметить, что это — не абсолютная точка зрения, в которой было бы ясно доказано, что отношение есть лишь

одна сторона, и изолирование его — нечто одностороннее и что, поскольку нравственность есть нечто абсолютное, названная точка зрения не есть точка зрения нравственности, что в ней не содержится нравственность. Что же касается ссылок на обычное сознание, то в нем столь же необходимо должна присутствовать сама нравственность, как и та точка зрения, которая (поскольку отношение положено изолированно, само по себе, в качестве в-себе-сущего, а не в качестве момента) есть принцип безнравственности. Эмпирическое сознание эмпирично потому, что моменты абсолютного являют себя в нем разбросанными, рядом друг с другом, следуя друг за другом, расщепленными; однако, если бы нравственность в нем вообще отсутствовала, оно бы не было и обычным сознанием. Названная выше формальная философия могла произвести выбор из этих многообразных явлений нравственного и безнравственного, имеющих в эмпирическом сознании; и не вина обычного сознания, а вина философии, если она выбрала явление безнравственного и предположила, что обладает истинно абсолютным, имея отрицательную абсолютность или бесконечность.

На изображении того, на что способна эта отрицательная абсолютность, покоится система практической философии; и мы вынуждены остановиться на главных моментах этой ложной попытки показать истинно абсолютное в отрицательной абсолютности.

Сразу же обнаруживается, что, поскольку сущность практического разума составляет чистое единство, о системе нравственности не может быть и речи, что не возможно даже установление многочисленных законов; ибо то, что выходит за пределы чистого понятия или (поскольку чистое понятие в той мере, в какой оно отрицает множественность, т. е. полагается как практическое, есть обязанность) что выходит за пределы чистого понятия обязанности и абстракции закона, уже не принадлежит этому чистому разуму. Кант, установивший эту абстракцию понятия в ее абсолютной чистоте, очень хорошо понимает, что практический разум полностью лишен материи законов и способен установить в качестве наивысшего закона только форму пригодности максимы произвола. Максима произвола имеет содержа-

ние и включает в себя определенность: чистая же воля, напротив, свободна от определенностей; абсолютный закон практического разума заключается в том, чтобы возвести эту определенность в форму чистого единства, а выражение этой определенности, заключенной в форму, есть закон. Если возможно ввести определенность в форму чистого понятия, если она не снимет себя посредством этой формы, то она оправдана и посредством отрицательной абсолютности сама стала абсолютной, законом и правом или долгом.

Однако материя максимы остается тем, что она есть, определенностью или единичностью; а всеобщность, общившая ей возможность быть принятой в форму, есть, следовательно, только аналитическое единство. И если общенное этой определенности единство высказано в каком-либо положении только в качестве того, что оно есть, то это положение аналитично, это — тавтология. В создании тавтологий и состоит по существу высокая способность к автономии законодательства, присущая чистому практическому разуму. Чистое рассудочное тождество, выраженное теоретически в виде принципа противоречивости, остается в его практической форме тем же самым. Если вопрос: что есть истина, заданный логике и получивший ее ответ, составляет для Канта «смешную картину того, как один донт козла, а другой подставляет решето» *, то вопрос: что есть право и обязанность, заданный практическому разуму и получивший его ответ, разделяет судьбу первого. Если Кант признает, что общий критерий истины должен быть значимым для познания в целом, независимо от его предмета, что — поскольку при этом необходимо полностью абстрагироваться от содержания познания, а истина касается именно этого содержания — совершенно невозможно и бессмысленно осведомляться о признаке истинности этого содержания познания (ибо признак не должен касаться содержания познания), то тем самым Кант выносит свое суждение о принципе долга и права, установленном практическим разумом⁷. Ибо последний есть абсолютное абстрагирование от материи воли; с помощью содержания полагается гетерономия

* Кант И. Критика чистого разума.— Собр. соч., т. 3. М., 1964, с. 159.

произвола. Между тем интересно именно знать, что же есть право и долг; ведь спрашивают о содержании нравственного закона, и речь идет только об этом содержании. Однако сущность чистой воли и чистого практического разума и состоит в том, чтобы абстрагироваться от всякого содержания; следовательно, искать в абсолютном практическом разуме нравственное законодательство, которое должно было бы иметь содержание, есть внутреннее противоречивое действие, ибо сущность этой философии заключается в отсутствии какого бы то ни было содержания.

Следовательно, для того чтобы этот формализм мог установить закон, необходимо, чтобы была положена какая-нибудь материя, определенность, составляющая содержание закона; форма же, соединяющаяся с этой определенностью, есть единство, или всеобщность. Основной закон чистого практического разума, согласно которому максима твоей воли должна иметь значимость принципа всеобщего законодательства, означает, что любая определенность, составляющая содержание максимы особенной воли, может быть положена в качестве понятия, в качестве всеобщности. Между тем каждая определенность может быть введена в форму понятия и положена как качество; и нет ничего, что таким способом не могло бы быть сделано нравственным законом. Однако каждая определенность есть сама по себе нечто особенное, а не всеобщее; ей противостоит противоположная определенность, и она есть определенность лишь постольку, поскольку та ей противостоит. Обе они могут в равной степени быть мыслимы; и совершенно неопределенно и свободно решение, какая из них будет включена в единство или мыслиться и от которой из них следует абстрагироваться. Если фиксируется одна из них в качестве существующей в-себе-и-для-себя, то другая, правда, уже положена быть не может; но и эта вторая может быть также мыслима, и поскольку эта форма мышления есть сущность, она также может быть высказана как абсолютный нравственный закон.

Кант показывает, что «самый обыденный рассудок без всякого указания» может совершить эту простую операцию и решить, какая форма максимы подходит или не под-

ходит для общего законодательства на примере того, может ли максима «увеличить мое состояние всеми верными средствами» — в том случае, если подобным средством оказывается депозит, — иметь силу и как всеобщий практический закон, содержанием которого было бы: «каждый может отрицать, что он принял на хранение вклад, если это никто доказать не может». Этот вопрос разрешается, по мнению Канта, сам собой, «ибо такой принцип, будучи законом, уничтожил бы сам себя, так как это привело бы к тому, что вообще никто не стал бы отдавать деньги на хранение» *.

Но какое же противоречие возникает от того, что депозитов больше не будет? Это будет противоречить другим необходимым определенностям, так же как то обстоятельство, что депозит возможен, будет связано с другими необходимыми определенностями и тем самым само станет необходимым. Однако не различные цели и материальные основания, а непосредственная форма понятия должна установить правильность первого или второго предположения. Для формы обе противоположные определенности одинаково безразличны; каждая из них может быть постигнута как качество, и это постижение может получить свое выражение в законе.

Если положена определенность собственности вообще, из этого можно вывести лишь являющееся тавтологией положение: собственность есть собственность и ничего более. И такая тавтология есть законодательство этого практического разума: собственность, если есть собственность, должна быть собственностью. Если же положена противоположная определенность, отрицание собственности, то законодательство этого же практического разума приводит к тавтологии: не-собственность есть не-собственность; если нет собственности — то, что хочет быть собственностью, должно быть снято.

Между тем интерес ведь состоит именно в том, чтобы доказать необходимость собственности; речь идет только о том, что находится вне возможности этого практического законодательства чистого разума, а именно о том, чтобы

* Цитируется работа Канта «Критика практического разума» (см.: Кант И. Собр. соч., т. 4. М., 1965, с. 342—343).

решить, какая из этих противоположных определенностей должна быть положена. Однако чистый разум требует, чтобы это было совершено заранее, чтобы одна из противоположных определенностей была бы заранее положена, и только тогда он может установить свое, теперь уже ненужное, законодательство.

Аналитическое единство и тавтология практического разума не только излишни, но в том применении, которое они получают, и ложны; они должны быть признаны принципом безнравственности. Посредством простого введения определенности в форму единства должна быть, как предполагается, изменена природа ее бытия; и определенность, которая по своей природе имеет в противоположности себе другую определенность, причем каждая из них есть отрицание другой и именно поэтому не есть нечто абсолютное (для функции практического разума безразлично, какая из них, ибо он дает лишь пустую форму), должна посредством этой связи с формой чистого единства сама стать абсолютной, законом и долгом. Между тем там, где определенность и единичность возводится в нечто в-себе-сущее, там положено нечто противоположное разуму, а в отношении нравственности — безнравственность.

Это превращение обусловленного, нереального, в безусловное и абсолютное легко постигнуть в его неправомерности и обнаружить попытки достигнуть цели окольными путями. Определенность, взятая в форму чистого единства или формального тождества, приводит, если определенное понятие выражено в качестве положения, к тавтологии формального положения: определенность А есть определенность А. Форма, или в положении — тождество субъекта и предиката, есть нечто абсолютное, но только негативное или формальное, совершенно не распространяющееся на определенность А; это содержание — нечто совершенно гипотетическое для формы. Абсолютность, содержащаяся в форме этого положения, обретает в практическом разуме совсем иное значение; а именно переносится на содержание, которое по своей природе есть нечто обусловленное; и это неабсолютное, обусловленное, возводится, вопреки его сущности, посредством этого смещения в ранг абсолютного. Создание

тавтологии не соответствует практическому интересу; и из-за подобной пустой формы, являющейся вместе с тем единственной силой этого положения, практический разум не стал бы тратить усилия. Дело заключается в том, что с помощью смешения абсолютной формы с обусловленной материей нереальному, обусловленному содержанию обманным путем передается абсолютность формы; и в этом искажении и жонглерстве состоит нерв практического законодательства чистого разума. Положению — собственность есть собственность — вместо его истинного значения — тождество, выраженное этим положением в его форме, абсолютно — придается значение — его материя, т. е. собственность, абсолютна; и таким образом любая определенность может сразу же быть возведена в долг. Произвол может свободно выбирать из противоположных определенностей; и лишь неловкостью можно было бы объяснить, если для какого-либо поступка не было бы найдено должное обоснование, которое имело бы не только форму возможного обоснования, — наподобие того, что мы находим у иезуитов, — а форму права и долга. И этот моральный формализм⁸ не выходит за рамки моральных изощрений иезуитов и равного им по приемам эвдемонистического учения.

При этом следует заметить, что введение определенности в понятие постигается таким образом, что это включение выступает как нечто формальное, что определенность должна быть сохранена, следовательно, материя и форма противоречат друг другу, поскольку первая определена, а вторая бесконечна. Если же содержание формы — определенность — было бы действительно отождествлено с единством, то практического законодательства вообще не было бы, а было бы лишь уничтожение определенности. Так, собственность сама непосредственно противоположна всеобщему; будучи отождествлена с ним, она снимается.

Это уничтожение определенности посредством включения ее в бесконечность, всеобщность, и составляет непосредственную трудность для практического законодательства. Ибо если определенность такова, что она сама по себе выражает снятие определенности, то посредством возведения снятия во всеобщее или в состояние снятия

уничтожается как определенность, которая должна быть снята, так и само снятие. Следовательно, максима, относящаяся к такой определенности, которая, будучи мыслима во всеобщности, уничтожает себя, не может служить принципом всеобщего законодательства и тем самым неморальна; или: содержание максимы, которое есть снятие определенности при возведении его в понятие, противоречит самому себе. Если определенность мыслится как снятая, то ее снятие отпадает, если же она должна быть сохранена, то не положено положенное в максиме снятие; следовательно, остается ли определенность или нет, снятие ее в том и другом случае не возможно. Но максима, неморальная по своему принципу (так как она внутренне противоречива), поскольку она выражает снятие определенности, абсолютно разумна и, следовательно, абсолютно моральна; ибо разумное в его отрицательном аспекте есть индифференция определенностей, снятие обусловленного. Так, определенность — помогать бедным — выражает снятие определенности, которая есть бедность. Максима, содержание которой есть эта определенность, проверенная посредством возведения ее в принцип всеобщего законодательства, окажется ложной, так как она сама себя уничтожает. Если мыслится, что все должны помогать бедным, то либо бедных вообще не останется, либо есть только бедные; в последнем случае нет никого, кто мог бы оказать им помощь, и поэтому в обоих случаях помощь отпадает. Следовательно, максима, мыслимая как всеобщая, сама себя снимает. Если же определенность, которая служит условием снятия, т. е. бедность, остается, то остается и возможность помощи, но в качестве возможности, а не действительности, как предполагает максима. Если бедность должна быть сохранена для того, чтобы мог быть выполнен долг помогать бедным, то посредством сохранения бедности долг не будет непосредственно осуществлен. Так и максима — с честью защищать отчизну от врагов (и бесконечное множество других максим), мыслимая как принцип всеобщего законодательства, снимет как определенность отчизны, так и определенность врагов и определенность защиты.

Так же как подобное единство не имеет чисто негативного значения, значения простого снятия определен-

ностей, оно не есть и подлинное единство созерцания, или положительная индифференция определенностей; сравнение с подлинным единством еще более уяснит другую сторону искаженной сущности рассматриваемого единства. Это единство практического разума испытывает существенное воздействие дифференции: если оно положено в качестве фиксирования определенности, — тогда посредством этой определенности непосредственно исключаются другие, полагаются отрицательно; если же оно предпослано в качестве аналитического положения, то его тождество, его форма, противоречит его содержанию. Это можно выразить и следующим образом: в качестве положения подобное единство противоречит по своему содержанию требованию, предъявляемому положению, — быть суждением. Что-то должно было быть сказано этим положением, однако тождественное положение ничего сказать не может, ибо оно не есть суждение, поскольку отношение субъекта к предикату носит чисто формальный характер и дифференция их не положена. Если же единство взято как всеобщность, то оно полностью соотносится с эмпирическим многообразием, и определенность противопоставляется в качестве наличествующей определенности бесконечному множеству других эмпирических определенностей. Напротив, единство созерцания есть индифференция определенностей, составляющих некое целое; не фиксирование их в качестве обособленных и противоположных, а их объединение и объективирование; тем самым, поскольку эта индифференция и дифференциальные определенности соединены, это единство не есть разъединение — первой в качестве возможности, второй в качестве действительности или частично в качестве возможных, частично в качестве действительных, — но есть абсолютное наличие. И в этой силе созерцания и наличия заключается сила нравственности вообще и, конечно, также нравственности в особенном, которая прежде всего интересуется названный законодательный разум и от которой именно та форма понятия, формального единства и всеобщности, должна быть отделена. Ибо именно эта форма понятия непосредственно снимает сущность нравственности, поскольку она, заставляя то, что нравственно необходимо, являть себя в противоположенности дру-

гим, делает его случайным; в сфере же нравственности случайное (оно составляет одно с эмпирически необходимым) безнравственно.

Боль, которая есть, возводится посредством силы созерцания из ощущения, где она акцидентна и случайна, в единство и образ объективного и для-себя-сущего, необходимого; и с помощью этого непосредственного единства, не оглядывающегося направо и налево в поисках возможностей, которые привносит формальное единство, она сохраняется в своем абсолютном наличии; но посредством объективности созерцания и возведения в это единство для-себя-бытия она поистине отделена от субъекта и сделана идеальной в настойчивом созерцании этого единства; напротив, если она посредством единства рефлексии сравнивается с другими определенностями или мыслится как всеобщее, то, не будучи найдена всеобщей, она в обоих случаях делается случайной, и субъект тем самым познает себя только в своей случайности и особенности, и это познание есть чувствительность и безнравственность бессилия. Если же нравственность касается отношений одних индивидуумов с другими, то фиксировано должно быть чистое созерцание и идеальность (например, в доверии при депозите) и не следует допускать вмешательства формального единства и мысли о возможности других определений. Выражение такого единства созерцания: доверенная мне собственность другого есть доверенная мне собственность другого и больше ничего — имеет совсем иное значение, чем выражающая всеобщность тавтология практического законодательства: чужая доверенная мне собственность есть чужая доверенная мне собственность. Ибо этому положению можно с таким же успехом противопоставить другое: доверенная мне не-собственность другого есть не-собственность другого; а это означает, что определенность, возведенная в понятие, тем самым идеальна и с равным правом может быть положена и противоположная ей. Напротив, выражение созерцания содержит некое это, живое отношение и абсолютное наличие, с которым всецело связана сама возможность, а отделенная от него возможность, или инобытие, просто уничтожена — в этом возможном инобытии заключается безнравственность.

Если бы единство практического разума и не было этим положительным единством созерцания, а имело бы лишь отрицательный смысл уничтожения определенного, то оно выражало бы только сущность отрицательно-го разума или бесконечности, абсолютного понятия. Однако, поскольку бесконечность фиксируется и обособляется от абсолютного, ее сущность находит свое выражение в том, что она есть одновременно противоположность самой себе; она обманывает рефлексию, которая хочет удержать ее и ухватить в ней абсолютное единство, тем, что она приводит к противоположности этому, дифференцию и множество, и таким образом допускает лишь относительное тождество внутри этой противоположности, которая бесконечно воспроизводит себя, и следовательно, сама в качестве бесконечности есть противоположность самой себе и абсолютная конечность. В такой изоляции она сама есть лишь бессильная, покинутая подлинно уничтожающей мощью разума форма, которая вбирает в себя определенности и дает им прибежище, не уничтожая, а, напротив, увековечивая их.

От изображенной здесь противоположности, ее фиксирования в качестве реальности и ее несовершенного единения в качестве относительного тождества зависит новое определение понятия естественного права и его места в науке о нравственности. И все, до сих пор раздельно положенное, мы должны теперь рассмотреть в этой ближайшей связи, рассмотреть, как однажды положенное непреодолимое разъединение являет себя в науке естественного права своим своеобразным способом.

Абсолютное понятие, которое есть принцип противопоставления и само это противопоставление, представляет себя, будучи фиксированным в разделении, таким образом, что в качестве чистого единства оно противоположно себе в качестве множества; тем самым оно и в форме чистого единства, и в форме чистого множества остается абсолютным понятием; следовательно, в форме множества оно не есть многообразие различно определенных понятий, но подчинено как единству, так и множеству; во многих определенных понятиях подчиняет себе оно, и есть не множество, а одно. Абсолютное понятие в качестве множества есть множественность субъектов; и им

оно противоположно в форме чистого единства, в качестве абсолютной квантитативности, по отношению к этому его качественному противоположению. Тем самым положено то и другое, внутреннее единение противоположных, составляющее сущность обоих, абсолютное понятие, и разделенность его в форме единства, где оно — право и обязанность, и в форме множества, где оно — мыслящий и желающий субъект.

Этот первый аспект, соответственно которому сущность права и долга и сущность мыслящего и волящего субъекта есть одно, составляет — как и высшая абстракция бесконечности вообще — величие философии Канта и Фихте. Однако эта философия нарушила верность названному единению и, признавая его в качестве сущности и абсолютного, она столь же абсолютно полагает разъединение единого и множественного, причем придает тому и другому одинаковое достоинство. Тем самым сущность обоих составляет не позитивно абсолютное, в котором они были бы едины, а негативное, или абсолютное понятие, и необходимое единение полагается формально, а обе противоположные определенности полагаются в качестве абсолютных и тем самым попадают в своем существовании в идеальность, которая, следовательно, есть только возможность обеих. Право и обязанность могут обладать реальностью независимо, как нечто особенное, в разъединении с субъектами; и субъекты могут обладать реальностью в разъединении с ними; однако они могут быть и связаны. Но абсолютно необходимо, чтобы обе возможности были обособлены и различены, чтобы каждая из них легла в основу отдельной науки: объектом одной должно быть единение чистых понятий и субъектов, или моральность поступков, объектом другой — не-единение или легальность; причем так, чтобы, если в этом разъединении нравственного на моральность и легальность обе они станут простыми возможностями, именно поэтому обе были бы в равной степени положительны. Правда, одна из них для другой отрицательна; но таковы они обе. Одна не есть нечто абсолютно положительное, другая — абсолютно отрицательное; но обе они — и та и другая в своем взаимоотношении, и благодаря тому, что прежде всего обе они лишь относительно положительны,

ни моральность, ни легальность не могут считаться абсолютно положительными или истинно нравственными. И далее, поскольку каждая из них столь же положительна, как другая, обе они абсолютно необходимы; и возможность того, что чистое понятие и субъект обязанности и права не составляют одно, должна быть положена неотвратно и безусловно.

Основные понятия системы легальности тем самым непосредственно обнаруживаются следующим образом: условием чистого самосознания (и это чистое самосознание, я, есть подлинная сущность и абсолютное; однако, несмотря на это, оно обусловлено, и его условие заключается в том, что оно движется к реальному сознанию) [является наличие двух форм сознания], которые в этом соотношении обусловленности остаются всецело взаимно обусловленными. Чистое самосознание, чистое единство или пустой нравственный закон, всеобщая свобода всех, противоположно реальному сознанию, т. е. субъекту, разумному существу, единичной свободе; Фихте выражает это общедоступным образом как предпосылку того, «что верность и вера утеряны». И на основе этой предпосылки создается система, посредством которой, невзирая на разделение понятия и субъекта нравственности, но именно поэтому только формально и внешне (и это отношение называется **п р и н у ж д е н и е м**), они должны быть объединены. Поскольку тем самым эта внешняя сторона единения просто фиксирована и положена как нечто абсолютно в-себе-сущее, внутренняя глубина, восстановление потерянной верности и веры, единение общей и индивидуальной свободы и нравственности стали не возможны.

В подобной внешней системе (мы имеем здесь в виду систему Фихте как наиболее последовательно изложенную, наименее формальную, которую действительно можно рассматривать как попытку создания последовательной системы, не нуждающейся в чуждой ей нравственности и религии), как и вообще при всяком продвижении от обусловленного к обусловленному, либо не может быть показано необусловленное, либо, если последнее положено, то обусловленное дифференциальное имеет вне себя формальную индифференцию, сущность без формы,

мощь без мудрости, количество без внутреннего качества или бесконечности, покой без движения.

Наивысшая задача «учреждения, действующего с механической необходимостью», состоит в том, чтобы деятельность каждого индивидуума вызывалась принуждением со стороны всеобщей воли, есть (поскольку эта всеобщая воля необходимо должна быть реальной в субъектах, которые суть ее органы и управители) задача, которой предпослано противоположение единичной воли воле всеобщей. Тем самым единение с всеобщей волей не может быть достигнуто и положено как внутреннее абсолютное величие, но как нечто, что должно быть создано с помощью внешнего отношения или принуждения. Однако здесь, в реальности процесса принуждения и контроля, который должен быть положен, нельзя строить бесконечные ряды и перепрыгивать от реального к идеальному. Необходима высшая положительная точка, с которой началось бы принуждение в соответствии с понятием всеобщей свободы. Однако эта точка, подобно всем остальным точкам, должна быть принуждена к тому, чтобы она осуществляла принуждение в соответствии с понятием всеобщей свободы; точка, которая не испытывала бы принуждения в этой всеобщей системе принуждения, выступала бы из сферы действия этого принципа и была бы трансцендентной. Вопрос заключается, следовательно, в том, как эта высшая воля может быть — также посредством принуждения и контроля — приведена в соответствие с понятием всеобщей воли, и как может система тем самым оставаться совершенно имманентной и трансцендентальной. Это могло бы быть осуществлено только посредством распределения мощи целого между двумя сторонами, противостоящими друг другу таким образом, чтобы управляемое принуждалось управлением, а управление управляемым. Если мощь обеих сторон (тем самым возможное принуждение) положена неравной по силе, то из-за того, что одна часть имеет больше власти, чем другая, или из-за избытка обеих принуждение испытает только одна часть, но не противоположная ей, а этого не должно быть. Собственно говоря, только сверхмощный могуществен, ибо ему должно быть безразлично, является ли что-нибудь границей для другого: поэтому слабый

не есть для него граница; оба должны поэтому с равной силой испытать взаимное принуждение и принудить себя.

Если таким образом действие и противодействие, состояние и противостояние обладают равной силой, то обоюдная сила редуцируется в равновесие; тем самым снимаются всякая деятельность, волеизъявление и действие, мыслится ли редуцирование положительно или отрицательно, положено ли действие и противодействие в качестве сущего, действующего, или оно положено отрицательно, и равновесие достигается тем, что нет ни деятельности, ни обратной деятельности. Столь же несостоятельна попытка избежать этой смерти с помощью того, что непосредственное противостояние расширяется до круга воздействия, и тем самым середина соприкосновения и точка, где являет себя редукция противоположенных, как будто снимается иллюзорной пустотой этой середины. В противовес иерархии принуждения, созданной высшей властью посредством ее разветвлений, вследствие чего она опускается ко всем единичностям, эти последние должны в свою очередь воздвигнуть такую же пирамиду, достигающую в своей высшей точке уровня противоположного нисходящего давления, и все это в целом должно образовать круг, где исчезла бы непосредственность соприкосновения, где силы, в той мере, в какой они составляют массу, были бы разобщены и посредством промежуточных звеньев была бы создана искусственная дифференция; таким образом, ни одно звено не могло бы оказывать непосредственное противодействие тому звену, которое приводит его в движение (в силу чего возникает редукция, создающая равновесие), но воздействовало бы всегда на другое, не на то, которое приводит его в движение, — в результате чего первое приводило бы в движение последнее, а это последнее — опять то, первое. Однако подобное *perpetuum mobile*, все части которого должны находиться в движении, сразу же вместо того, чтобы двигаться, полагает себя в совершенное равновесие и превращается в совершенное *perpetuum quietum*; ибо давление и обратное давление, принуждение и ощущение принуждения совершенно равны и так же непосредственно противопостоят друг другу, создают ту же редукцию сил,

как в первом представлении. Чистая квантитативность не поддается обману подобного опосредствования, которое отнюдь не вносит в нее дифференцию или подлинную бесконечность и форму,— она остается, как и прежде, совершенно неразделенной, чистой бесформенной мощью. Таким способом нельзя принудить мощь к тому, чтобы она пришла в соответствие с понятием всеобщей свободы; ибо помимо нее нет власти, а в нее саму разделение положено быть не может.

Поэтому выход из положения ищут в совершенно формальном различии. Действительная власть полагается, правда, в качестве единой и сконцентрированной в правительстве; но ей противопоставляется возможная власть, и эта возможность должна в качестве таковой обладать способностью принуждения по отношению к данной действительности. Предполагается, что это второе бессильное существование общей воли должно обладать способностью суждения, следует ли власти покинуть ту первую волю, с которой она связана, соответствует ли еще власть понятию всеобщей свободы. И этой воле надлежит вообще осуществлять контроль над верховной властью, и если в ней частная воля вытеснит всеобщую, лишит ее власти; причем сделано это должно быть посредством публичного заявления, обладающего абсолютной силой воздействия, в результате чего с этого момента все действия верховной государственной власти теряют всякое значение. Нельзя, не следует допускать, чтобы власть обособлялась сама посредством собственного суждения, это было бы восстанием; ибо эта чистая власть состоит из множества частных волей, которые, следовательно, не могут конституироваться в общую волю. Однако вторая, общая, воля объявляет, что это множество в качестве сообщества, или чистой власти, объединено с идеей всеобщей воли, поскольку эта воля больше не присутствует в предшествовавших властителях.

Какая бы определенность, посредством которой предполагается принудить к чему-нибудь верховную власть, ни была бы положена, с этой определенностью должна была бы быть связана не только возможность, но и реальная власть. Однако, поскольку эта власть находится в обладании другого представителя всеобщей воли, он мо-

жет воспрепятствовать любой подобной определенности и уничтожить все возложенные на эфорат⁹ функции — контроль, публичное объявление интердикта и любые другие формальности,— причем с таким же правом, с каким осуществлялась действенность этой определенности; ибо эти эфоры в такой же степени суть одновременно частные воли, как и первые, и судить о том, обособилась ли их частная воля от всеобщей воли, может так же правительство, как и эфорат о нем, причем это суждение может сразу же быть проведено в жизнь. Как известно, в недавнее время, когда правительство распустило соперничающую с ним и парализующую его законодательную власть, один человек, непосредственно связанный с этими событиями, рассматривая идею, согласно которой создание комиссии по контролю типа эфората Фихте могло бы предотвратить такого рода насильственные действия, справедливо указал на то, что подобный контролирующий и стремящийся противопоставить себя правительству орган оказался бы такой же жертвой насилия. И пусть бы, наконец, носители высшей власти добровольно разрешили этим вторым носителям всеобщей воли созвать всех, чтобы они вынесли свое решение о компетенции верховной власти и этого органа контроля,— на что способна такая чернь, которая, находясь во всех частных делах под постоянным контролем, еще в меньшей степени причастна к государственным делам и просто не подготовлена к тому, чтобы осознать сущность общей воли или действовать в духе целого, вернее, подготовлена к прямо противоположному.

Мы показали, что нравственное, положенное только со стороны отношения, или внешний аспект и принуждение целостности в качестве мыслимого, само себя снимает. Таким образом, правда, доказано, что принуждение не есть нечто реальное, не есть в себе; однако это станет еще более ясным, если мы покажем это в нем самом, со стороны его понятия и определенности, в которой заключено отношение этой связи. Ибо то, что отношение вообще не есть нечто в себе, это должно быть отчасти доказано диалектикой, отчасти же это уже было вкратце изложено выше.

Что касается понятий вообще, поскольку они связаны с принуждением и выражают именно это отношение, то частично уже было показано, что они — лишённые сущности абстракции, мысленные конструкции или порождения воображения без какой-либо реальности. Прежде всего встречается ничтожная абстракция понятия всеобщей свободы, существующей якобы отдельно от свободы индивидуумов: на другой стороне находится столь же изолированная свобода индивидуума. Каждая из них, положенная для себя, есть абстракция без какой-либо реальности; однако, будучи абсолютно тождественными и положенными только в этом первом основном тождестве, они — нечто совсем другое, чем те понятия, значение которых состоит только в нетождестве. Далее, естественная или ископная свобода должна ограничить себя понятием всеобщей свободы. Между тем свобода, которая может быть положена как допускающая ограничение, именно поэтому не есть нечто абсолютное; к тому же попытка создать идею, согласно которой свобода единичного с абсолютной необходимостью соответствовала бы посредством внешнего принуждения понятию всеобщей свободы, внутренне противоречива; это означает не что иное, как представление, что единичное посредством чего-то неабсолютного все-таки абсолютно равно всеобщему. В самом понятии принуждения непосредственно полагается нечто внешнее для свободы; но свобода, для которой нечто поистине внешнее было бы чуждым, не есть свобода; ее сущность и формальная дефиниция есть именно то, что нет ничего абсолютно внешнего.

Следует полностью отказаться от того представления о свободе, согласно которому она должна быть выбором между противоположными определенностями: и если перед ней находятся $+A$ и $-A$, она заключается в том, чтобы определить себя либо как $+A$, либо как $-A$, поскольку она всецело связана этим либо — либо. Подобная возможность выбора есть только эмпирическая свобода, совпадающая с обычной эмпирической необходимостью и совершенно неотделимая от нее. Она есть отрицание или идеальность противоположенных, как $+A$, так и $-A$, абстракция возможности того, что нет ни одного из них. Внешней стороной для нее было бы только,

если бы она была определена лишь как $+A$ или лишь как $-A$; однако она есть именно противоположность этому и для нее не возможно ничто внешнее, а следовательно, не возможно и принуждение.

Каждая определенность есть по своей сущности либо $+A$, либо $-A$; и с $+A$ нерасторжимо сцеплено $-A$, так же как с $-A$ сцеплено $+A$. Как только индивидуум положил себя в определенность $+A$, он оказывается связан и с $-A$, и $-A$ есть для него внешняя сторона, она не подвластна ему; из-за абсолютной связи $+A$ с $-A$ он оказался бы непосредственно через определенность $+A$ под чуждой властью $-A$; и свобода, состоящая в выборе самоопределения либо как $+A$, либо как $-A$, вообще не могла бы выйти из пут необходимости. Если она определит себя как $+A$, то она не уничтожает этим $-A$, и оно существует с абсолютной необходимостью в качестве внешнего для нее; и обратное, если она определит себя как $-A$. Она есть свобода лишь постольку, поскольку она (положительно или отрицательно) соединяет $-A$ и $+A$ и таким образом перестает быть в определенности $+A$. В соединении обеих определенностей они обе уничтожаются: $+A - A = 0$. Если это ничто мыслится только относительно $+A$ и $-A$, само индифферентное A мыслится как определенность, а $+$ или $-$ как противоположность другому — или $+$, то абсолютная свобода так же возвышается над этой противоположностью, как над любой другой и над любым внешним, и вообще не способна к принуждению, а принуждение вообще не имеет реальности.

Однако эта идея свободы сама как будто есть абстракция, и если, например, речь шла бы о конкретной свободе, свободе индивидуума, то такое бытие определенности и тем самым чисто эмпирическая свобода была бы положена в качестве возможности выбора, а следовательно, положены и эмпирическая необходимость и возможность принуждения, противоположение всеобщего и единичного вообще. Ибо индивидуум есть единичность, а свобода есть уничтожение единичности; посредством единичности индивидуум непосредственно подчинен определенностям, тем самым для него есть внешнее, а вместе с ним возможно и принуждение. Однако одно дело полагать оп-

ределенности в индивидуум в форме бесконечности, другое — полагать их в него абсолютно. Определенность в форме бесконечности тем самым снята, и индивидуум есть только как свободная сущность, т. е., поскольку в него положены определенности, он есть абсолютная индифференция этих определенностей, и в этом формально состоит его нравственная природа; а также и в том, что, поскольку индивидуумы вообще — будь то по отношению к себе, будь то по отношению к чему-то другому — дифференжны и относятся к внешнему, а это внешнее само индифферентно и представляет собой живое отношение, существует организация и тем самым, ибо в организации есть целостность,— положительная сторона нравственности.

Однако индифференция индивидуума в качестве единичного в отношении к бытию определенностей — отрицательна. Там же, где его бытие действительно полагается как единичность, т. е. как позитивно непреодолимое для него отрицание, определенность, с помощью которой внешнее сохраняет себя в качестве такового, полагается, ему остается только чисто отрицательная абсолютность или бесконечность; остается абсолютное отрицание как $-A$, так и $+A$ или абсолютное принятие этой единичности в понятие. Поскольку $-A$ есть внешнее по отношению к определенности субъекта $+A$, он находится благодаря этому отношению во власти чуждого ему; но поскольку субъект может положить свое $+A$ в качестве определенности так же отрицательно, снять его и предать отчуждению, он при наличии возможности и действительности чуждой власти остается совершенно свободным. Отрицая как $+A$, так и $-A$, он покорен (*bezwungen*), но не принужден (*gezwungen*); он испытал бы принуждение только в том случае, если бы $+A$ было бы абсолютно фиксировано в нем, в результате чего этому $+A$ как к определенности присоединилась бы бесконечная цепь других определенностей. Подобная возможность абстрагироваться от определенностей не ограничена, другими словами, это не есть абсолютная определенность, ибо это непосредственно противоречило бы себе; сама свобода или бесконечность есть, правда, нечто отрицательное, но абсолютное, и его единичность есть абсолютная, приня-

тая в понятие единичность, отрицательно абсолютная бесконечность, чистая свобода. Это отрицательно абсолютное, чистая свобода, есть в своем явлении смерть, и благодаря способности к смерти субъект обнаруживает себя свободным и всецело возвышающимся над всяким принуждением. Это — абсолютное покорение, и поскольку оно абсолютно или поскольку единичность становится в нем просто чистой единичностью (а именно не полаганием $+A$ при исключении $-A$, исключении, которое не было бы подлинным отрицанием, но только полаганием $-A$ в качестве чего-то внешнего и вместе с тем $+A$ в качестве определенности, снятием как $+$, так и $-$), то оно есть понятие самого себя, следовательно, оно бесконечно, и есть противоположность самого себя или абсолютное освобождение, а чистая единичность, которая есть в смерти, есть ее собственная противоположность, всеобщее. В покорении свобода, следовательно, есть потому, что оно направлено только на снятие определенности — как положенной позитивно, так и негативно, как субъективно, так и объективно, а не только одной ее стороны, — и следовательно, рассмотренное само по себе, оно чисто негативно; или, поскольку само снятие может быть постигнуто и выражено позитивно, также и рефлексней, то снятие обеих сторон определенности являет себя как совершенно равное полагание определенного по его обеим сторонам.

Если применить это, например, к наказанию, то в нем разумно только возмездие, ибо посредством него покоряется преступление¹⁰.

Определенность $+A$, которой положено преступление, дополняется полаганием $-A$ и таким образом они оба уничтожаются; или в положительном аспекте: с определенностью $+A$ для преступника связана противоположная определенность $-A$, и обе они одинаково положены, тогда как преступление полагало лишь одну из них. Таким образом, наказание есть восстановление свободы, и преступник либо остался свободным, либо, скорее, сделан свободным в той мере, в какой карающий действовал разумно и свободно.

Следовательно, в этой своей определенности наказание есть нечто в себе, поистине бесконечное и нечто абсо-

лютное, имеющее в самом себе свое уважение и страх; оно приходит из свободы и даже в принуждении сохраняет свободу. Если же, напротив, наказание представляется как принуждение, то оно положено только как определенность, как нечто абсолютно конечное, не содержащее в себе никакой разумности, и полностью подпадает под обычное понятие определенной вещи, противоположной другой, или под понятие товара, за который можно купить нечто другое, т. е. преступление. Государство в качестве судебной власти держит рынок определенностей, которые называются преступлениями и которые оно обменивает на другие определенные вещи, а свод законов служит прейскурантом.

III

Однако сколь ни ничтожна эта абстракция и вытекающее из этого внешнее отношение, момент отрицательно абсолютного или бесконечности, который в этом примере показан как определяющий отношение преступления и наказания, есть момент самого абсолютного и должен быть показан в абсолютной нравственности. Мы выявим многообразие абсолютной формы или бесконечности в ее необходимых моментах, покажем, как эта абсолютная форма определит образ абсолютной нравственности, из чего выявится истинное понятие и соотношение практических наук. Поскольку речь идет прежде всего об определении этих содержащихся здесь отношений и, следовательно, должна быть выделена сторона бесконечности, мы предполагаем в положительном аспекте, что абсолютная нравственная целостность есть не что иное, как народ; и это станет ясным уже в рассматриваемом нами здесь отрицательном аспекте в следующих его моментах.

В абсолютной нравственности бесконечность, или форма как абсолютно негативное, есть не что иное, как само постигнутое ранее покорение, введенное в его абсолютное понятие, в котором оно соотносится не с отдельными определенностями, а со всей их действительностью и возможностью, т. е. с самой жизнью, и следовательно, материя равна бесконечной форме; однако равна так, что ее

положительная сторона есть абсолютно нравственное, т. е. принадлежность народу, единение с которым отдельный человек недвусмысленно доказывает в отрицательном, лишь перед лицом смерти. Посредством абсолютного тождества бесконечного или стороны отношения с положительным формируются нравственные целостности в виде народов, конституируются в качестве индивидуумов и противостоят тем самым в качестве единичных единичным народам. Подобное положение и индивидуальность есть сторона реальности; мыслимые вне этого, они лишь теоретические построения; это было бы абстракцией сущности без абсолютной формы, и такая сущность именно потому была бы несущественной. Подобная связь индивидуальностей друг с другом есть отношение и поэтому имеет две стороны; одна из них — положительная, спокойное равное сосуществование обеих сторон в мире, другая — отрицательная, исключение одной стороны посредством другой; и оба эти отношения абсолютно необходимы. Для второго мы постигли разумное отношение как взятое в свое понятие покорение или как абсолютную формальную добродетель, которая есть храбрость. Этой второй стороной отношения для образа и индивидуальности нравственной целостности положена необходимость войны; поскольку в войне содержится свободная необходимость того, что будут уничтожены не только единичные определенности, но и их полнота в виде жизни, уничтожены во имя самого абсолютного или народа, война сохраняет здоровую нравственность народов в их индифференции по отношению к определенностям, к их привычности и укоренению подобно тому, как движение ветра предохраняет озера от гниения, которое грозит им при длительном затишье, так же как народам — длительный или тем более вечный мир⁴¹.

С рассмотренной только что отрицательной стороной бесконечности непосредственно связана (поскольку образы нравственной целостности и их индивидуальность определены вовне как единичность, а движение этой единичности как храбрость) другая сторона, а именно существование противоположности. Обе эти стороны суть бесконечность, и обе они негативны; первая есть отрицание отрицания, противоположность противоположности;

вторая — само отрицание и противоположность в самом их существовании в качестве определенностей или многообразной реальности. Эти реальности в их чистой внутренней бесформенности и простоте, или чувства, суть в практической сфере чувства, которые реконструируют себя из дифференцив, восстанавливают себя, проходя из снятия лишнего дифференции самоощущения через уничтожение созерцаний; физические потребности и наслаждения, которые, будучи для себя вновь положены в целостность, повинуются в своих бесконечных переплетениях необходимости и образуют систему всеобщей взаимной зависимости применительно к физическим потребностям, труду и накоплению для этих потребностей, образуют науку — систему так называемой политической экономии. Поскольку эта система реальности полностью находится в негативности и бесконечности, то в ее отношении с положительной целостностью последняя должна относиться к ней совершенно отрицательно и полностью подчинить ее своему господству. То, что по своей природе негативно, должно остаться негативным и не должно упрочиться. Для предотвращения того, чтобы эта система конституировалась в независимую власть, недостаточно выставить положения, согласно которым каждый вправе жить, — всеобщее в народе должно заботиться о том, чтобы каждый гражданин государства располагал необходимым ему имуществом и была бы налицо гарантированность и легкость дохода. Это последнее, мыслимое как абсолютный принцип, исключило бы негативное отношение к системе имущества, дало бы ей полную свободу и позволило бы ей абсолютно утвердиться. Однако нравственный закон должен сохранить в ней чувство своей внутренней ничтожности и препятствовать ее количественному росту, ее стремлению создавать все большую дифференцию и неравенство, свойственные ее природе. Это и совершается в каждом государстве скорее бессознательно, в качестве внешней, вызванной обстоятельствами, необходимости, которую оно само хотело бы преодолеть, совершается посредством все больших, растущих вместе с разрастанием имущественной системы затрат самого государства и соответственного роста налогов, а следовательно, посредством уменьшения имущест-

ва, затруднения получения доходов, больше всего посредством войны, которая вносит в эту сферу разностороннее смятение, а также как следствие зависти других сословий и преград, чинимых торговле, отчасти намеренно, отчасти невольно по недомыслию и т. д., совершается в такой степени, в какой положительная нравственность самого государства допускает независимость от чисто реальной системы и утверждение отрицательной и ограничивающей позиции.

Реальность в том отношении, в котором она только что была рассмотрена,— ее различными сторонами являются физическая потребность, наслаждение, имущество и объекты владения и наслаждения,— есть чистая реальность; она выражает лишь крайние термины отношения. Однако отношение содержит и идеальность, относительное тождество противоположных определенностей; и это тождество не может быть позитивно абсолютным, а может быть только формальным. Посредством тождества, в котором реальное полагается в соотнесенности отношений, владение становится собственностью, и особенность вообще, в том числе и живая, определяется вместе с тем как всеобщность; тем самым конституируется сфера права.

Что касается отражения абсолютного внутри этого отношения, то оно уже выше было определено с его негативной стороны в качестве направленного против устойчивости реального и определенного, с положительной стороны — для устойчивости реального, индифференция может выразить себя в этом определенном материале только как внешнее, формальное равенство; а наука, относящаяся к этому, может только либо определять градации неравенства, либо для того, чтобы это было возможно, определять способ, посредством которого нечто живое, или внутреннее, может быть вообще положено столь объективно и внешне, чтобы быть способным совершать подобное определение и исчисление. Этим поверхностным явлением ограничивается абсолютная реальность нравственности в этой ее потенции благодаря существованию имеющейся в противоположности реальности. Отождествление и исчисление неравенства ограничивается не только из-за фиксированной определенности, включающей в себя абсолютное противоположение, и наталкивается, подобно

геометрии, на несоизмеримость, но, поскольку оно полностью остается в определенности и не может, подобно геометрии, прибегать к абстракции, так как оно пребывает в сфере жизненных отношений и всегда имеет перед собой множество подобных определенностей, оно наталкивается на бесконечные противоречия. Впрочем, чистое созерцание находит выход, пресекая эту противоречивость определенностей посредством упрочения и сохранения единичных определенностей, и таким образом может быть принято решение, что всегда лучше, чем отсутствие такового. Ибо, так как в самом предмете нет ничего абсолютного, существенным становится в данном случае формальная сторона, тот факт, что вообще принято решение и дано определение. Но совсем иное — стремиться таким способом к решению в соответствии с истинной, полной справедливостью и нравственностью, которая не возможна именно из-за прочного установления и абсолютного сохранения определенностей, но возможна только в их смешении и тем самым действительно есть непосредственное нравственное созерцание, подчиняющее себе положение в качестве абсолютных определений и удерживающее только целое.

«...Ясно,— говорит *Платон* в своей доступной манере, имея в виду обе стороны бесконечного определения нескончаемого принятия качеств в понятие и обе стороны противоречия их единичности по отношению к созерцанию и друг к другу,— ясно, что законодательство — это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом... Потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое никогда не находится в покое,— все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена... Закон же, как мы наблюдаем, стремится именно к этому подобно самонадеянному и невежественному человеку, который никому ничего не позволяет ни делать без его приказа, ни даже спрашивать, хотя бы кому-то что-нибудь новое

и представилось лучшим в сравнении с тем, что он наказал... Следовательно, невозможно, чтобы совершенно простое соответствовало тому, что никогда простым не бывает»*.

То обстоятельство, что сохраняется вера в идею, будто в этой сфере человеческой жизни возможны в-себе-сущие и абсолютно определенные право и долг, проистекает из формальной индифференции, или негативно абсолютного, которое только имеет место в фиксированной реальности этой сферы и которое есть в себе. Однако в той мере, в какой оно есть в себе, оно пусто или, другими словами, в нем нет ничего абсолютного, кроме чистой абстракции, лишенной всякого содержания идеи единства. Это нельзя рассматривать как результат предшествовавшего опыта или как случайное несовершенство конкретного и развития а priori истинной идеи; напротив, следует признать, что именуемое здесь идеей и надежда на лучшее будущее в этой области сами по себе ничтожны, и что совершенное законодательство, а также соответствующая определенности законов истинная справедливость сами по себе не возможны в конкретности судебной власти. Что касается первого, то абсолютное, поскольку оно должно явить себя в определенностях как таковых, есть только бесконечное; положена та же эмпирическая бесконечность и нескончаемая в себе возможность определения, которая мысленно положена как сравнение определенной меры с абсолютно неопределенной линией или определенной линии с абсолютно неопределенной мерой, как измерение бесконечной линии или абсолютное деление определенной линии. Что касается второго, каждое из такого же бесконечного множества бесконечно различных по своей форме воззрений, которые составляют предмет судебного рассмотрения, многократно определяется все увеличивающимся числом определений. Формирование различий посредством законодательства делает каждое отдельное воззрение все более отличным и законченным, а распространение законодательства означает не приближение к цели положительно-

* Платон. Полигик, 294а-с.

го совершенства, не имеющее здесь, как было показано выше, истины, но только формальную сторону растущей образованности. И для того чтобы в этом многообразии могло бы организовать себя единое судебное воззрение на право и приговор, чтобы оно стало поистине одним и целым, совершенно необходимо, чтобы каждая отдельная определенность была бы модифицирована, т. е. чтобы она была частично снята в качестве абсолютной, для-себя-сущей, в качестве того, как она выражает себя в законе; следовательно, чтобы ее абсолютность не уважалась; что касается чистого ее применения, то об этом не может быть и речи, ибо чистое применение было бы полаганием единичных определенностей при исключении других. Между тем самим фактом своего бытия они также требуют, чтобы их мыслили, принимали во внимание, и тем самым противодействие, определенное не частями, а целым, само было бы целым. Этому ясному и определенному пониманию должны подчиниться пустая надежда и формальная идея как абсолютного законодательства, так и правосудия, основанного на внутреннем усмотрении судьи.

При рассмотрении системы реальности было показано, что абсолютная нравственность должна относиться к ней отрицательно. В этой системе абсолютное — так, как оно являет себя в фиксированной определенности системы, — положено как негативно абсолютное, как бесконечность, которая по отношению к противоположности выступает как формальное, относительное, абстрактное единство; в этом негативном отношении оно враждебно, в другом — оно само подчинено его господству — ни в одном оно не индифферентно к системе. Однако как единство, которое есть индифференция противоположностей, которое уничтожает их в себе и постигает, так и единство, которое есть лишь формальная индифференция или тождество отношения существующих реальностей, — оба они должны сами составить одно посредством полного включения отношения в саму индифференцию. А это означает, что абсолютно нравственное в качестве образа — ибо отношение есть абстракция аспекта образа — должно полностью организовать себя. Будучи полностью индифферен-

цированным в образе, отношение не теряет природу отношения; оно остается отношением органической природы к природе неорганической.

Однако, как было показано выше, отношение как сторона бесконечности само двойное: в одном случае первым и господствующим служит единство, или идеальное, в другом — множественное, или реальное. С этой стороны оно есть, собственно говоря, только в образе и в индифференции, и вечное беспокойство понятия, или бесконечности, существует частично в самой организации, уничтожая себя и отдавая жизненное явление, чисто количественное, с тем, чтобы оно, как бы порождая само себя, вечно возносилось из своего пещла к новой юности; отчасти же, вечно уничтожая вовне свою дифференцию, питаясь неорганическим и производя его, вызывая из индифференции дифференцию, или отношение неорганической природы, и затем вновь снимая его и уничтожая так, как оно уничтожает самое себя. Мы сейчас увидим, что такое эта неорганическая природа нравственного. Однако в этой стороне соотношения, или бесконечности, положена также устойчивость уничтоженного: ибо именно потому, что абсолютное понятие есть противоположность самого себя, вместе с его чистым единством и негативностью положено и бытие дифференции. Другими словами, уничтожение полагает нечто, что оно уничтожает, или реальность, — тем самым была бы создана непреодолимая для нравственности действительность и дифференция. Индивидуальность, которая находится в противоположении из-за устойчивости, занятой здесь бесконечностью со всей силой ее противоположности, и не только со стороны возможности, но и со стороны действительности, не способна очиститься от дифференции и включить себя в абсолютную индифференцию. То, что оба момента — снятие противоположности и ее устойчивость — не только идеальны, но и реальны, есть вообще полагание отъединения и обособления; и таким образом реальность, в которой нравственность объективна, разделена на части, из которых одна абсолютно включена в индифференцию, а в другой реальное существует как таковое и, следовательно, относительно тождественно и содержит в себе лишь отблеск абсолютной нравственности.

Тем самым положено отношение абсолютной нравственности, которая полностью находится в индивидуумах и есть их сущность, к относительной нравственности, столь же реальной в индивидуумах. Нравственная организация в ее реальности может быть сохранена чистой только в том случае, если в ней распространение всеобщего негативного преграждается и помещается на одну сторону. Выше было показано, как в существующем реальном являет себя индифференция и содержится формальная нравственность. Понятие этой сферы есть реально практическое: рассмотренное субъективно, это реальное есть практическое чувство или физическая потребность и наслаждение; рассмотренное объективно — реальность труда и владения. И это практическое, включенное в индифференцию, — что возможно в соответствии с его понятием, — есть формальное единство или право, в нем возможное. Над ними обоими стоит третье в качестве абсолютного или нравственного. Реальность же сферы относительного единства, или практического и правового, конституирована в системе его целостности как особое сословие.

Таким образом, в соответствии с абсолютной необходимостью нравственности существуют два сословия, одно из которых в качестве сословия свободных есть индивидуум абсолютной нравственности, чьи органы суть отдельные индивидуумы; рассмотренный со стороны его индифференции, этот индивидуум есть абсолютный живой дух; рассмотренный со стороны его объективности, он — живое движение и божественное наслаждение самим собой этого целого в тотальности индивидуумов в качестве его органов и членов; его формальная или негативная сторона также должна быть абсолютной, а именно трудом, направленным не на уничтожение единичных определенностей, а на смерть, и продукт его также есть не единичное, а бытие и сохранение целого нравственной организации.

Дело этого сословия, по Аристотелю, — то, что греки называли *πολιτεύειν* (это означает жить в народе, с народом и для своего народа, полностью подчинив свою жизнь всеобщему и государственному благу). или занятие философией; Платон по своему более высокому по-

ниманию жизненности требует не разъединения этих двух занятий, а их тесной связи¹².

Далее следует сословие несвободных, которое пребывает в дифференции потребности и труда, в праве и справедливости владения и собственности; его труд направлен на единичность и, следовательно, не включает в себя угрозу смерти. К ним следует причислить третье сословие, которое в своем грубом, ничего не формирующем труде связано только с землей как с элементом и труд которого имеет перед собой целое потребности в качестве своего непосредственного объекта без промежуточных звеньев, — следовательно, оно само есть чистая целостность и индифференция, подобно элементу; тем самым оно сохраняет вне рассудочной дифференции второго сословия свое тело и свой дух в возможности формальной абсолютной нравственности, храбрости и насильственной смерти и поэтому может увеличить первое сословие массой и элементарной сущностью.

Оба эти сословия превосходят первое сословие, в котором реальность фиксирована частично в ее покое, отчасти в ее действующем аспекте, — в качестве владения, собственности и труда. Среди народов нового времени промышленный класс перестает нести военную службу, и мужество в его более чистом выражении формируется в отдельное сословие, которое уступило названному классу предпринимательство и для которого владение и собственность есть, во всяком случае, нечто случайное. Структуру второго сословия по его материи Платон определяет следующим образом: «Точно таким же образом... и царское искусство... тех, кто не способен стать причастным к разумному и мужественному праву, а также всему остальному, направленному к добродетели, но силой дурной природы отбрасывается ко всему кощунственному, к заносчивости и несправедливости, оно карает их смертью, изгнанием и другими тяжелейшими карами»; «тех же, кто погрязает в невежестве и крайней низости, оно впрягает в рабское ярмо»*. Аристотель относит к этому сословию того, «кто, по природе, принадлежит не

* Платон. Политик, 309а,

самому себе, а другому», кто подобен телу в его соотношении с душой*.

Однако отношение того, что по своей природе принадлежит другому, не имея своего духа в себе самом, к абсолютно независимой индивидуальности, может быть по своей форме двойственным, а именно: оно может быть либо отношением индивидуумов своего сословия в качестве особенных к индивидуумам первого сословия в качестве особенных, или отношением всеобщего ко всеобщему. Первое, отношение рабства, исчезло само собой в эмпирическом явлении универсальности Римской империи; с утратой абсолютной нравственности и унижением благородного сословия оба ранее обособленные сословия стали равными; и с исчезновением свободы неизбежно исчезло и рабство. Утвердившийся принцип формального единства и равенства вообще снял внутреннее подлинное различие сословий и не привел ни к вышеустановленному обособлению сословий, ни тем более к обусловленной им форме их обособления, в соответствии с которой они выступают в форме всеобщего только в отношении господства — подчинения как целое сословие к целому сословию, так что и в этом отношении обе соотносящиеся друг с другом стороны остаются всеобщими; напротив, при отношении рабства форма особенности — определяющая; и отличается не сословие от сословия; единство каждой касты в реальном соотношении уничтожено, и отдельные индивидуумы зависят от отдельных индивидуумов. Принцип всеобщности и равенства должен был сначала настолько подчинить себе целое, чтобы заменить обособление обоих сословий их смешением. В этом смешении соответственно закону формального единства первое сословие по существу было полностью снято, и народом стало только второе. Картину этого изменения Гиббон рисует следующими словами: «Длительный мир и устойчивое господство римлян медленно и незаметно вводили яд в жизненный организм империи. Убеждения людей постепенно стали одинаковыми, огонь гения погас, исчез даже воинственный дух народа. Личное мужество осталось, однако римляне потеряли то гражданское мужество, которое питает-

* Аристотель. Политика, I, 2, 7, 1254a 17.

ся любовью к независимости, чувством национальной чести, ощущением грозящей опасности и привычкой повелевать. По воле монарха римляне получали законы и военачальников, и потомки храбрейших мужей довольствовались рангом граждан и подданных. Люди высокого духа стекались под знамена императора, а брошенные провинции, лишённые политической силы или единства, незаметно погружались в ленивое безразличие частной жизни».

Эта всеобщая частная жизнь и состояние, при котором народом является только второе сословие, непосредственно ведет к формальному правовому отношению, фиксирующему и абсолютно полагающему единичное бытие; и действительно, на основе подобной испорченности и всеобщего унижения сложилось и развилось применительно к этой единичности самое разработанное и полное законодательство. Эта система собственности и права, которая ради прочности единичности пренебрегла абсолютным и вечным и замкнулась в конечном и формальном, должна, реально обособившись от благородного сословия и потеряв с ним связь, конституироваться в свое собственное сословие и распространиться во всей своей широте и полноте. Сюда относятся, с одной стороны, сами по себе подчиненные и не выходящие за границы формального вопросы правового обоснования владений, договоров и т. д., с другой — вообще вся бесконечная экспансия законодательства в той области, о которой Платон говорит следующее:

«Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, перебрапок, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взыскивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

— Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы.

— Да, мой друг, это так, если бог им даст сохранить в целостности те законы, которые мы разбирали раньше.

— А если нет, вся их жизнь пройдет в том, что они вечно будут устанавливать множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства.

— По твоим словам, их жизнь будет вроде как у тех больных, которые из-за распущенности не желают бросить свой дурной образ жизни...

— Забавное же у них будет времяпрепровождение: лечась, они добиваются только того, что делают свои недуги разнообразнее и сильнее, но все время надеются выздороветь, когда кто присоветует им новое лекарство...

И верно, такие законодатели всего забавнее: они, как мы только что говорили, все время вносят поправки в свои законы, думая положить предел злоупотреблениям в делах, но, как я сейчас заметил, не отдают себе отчета, что на самом-то деле уподобляются людям, рассекающим гидру»*.

«Когда в государстве распространятся распущенность и болезни, разве не потребуются открыть суды и больницы? И разве не будут в почете судебное дело и врачевание, когда ими усиленно станут заниматься даже многие благородные люди?..

Какое же ты можешь привести еще большее доказательство плохого и постыдного воспитания граждан, если нужду во врачах и искусных судьях испытывают не только худшие люди и ремесленники, но даже и те, кто притязает на то, что они воспитаны на благородный лад? Разве, по-твоему, не позорно и не служит явным признаком невоспитанности необходимость пользоваться, за отсутствием собственных понятий о справедливости, постановлениями посторонних людей, словно они какие-то владыки и могут все решить!..

А не покажется ли тебе еще более позорным то обстоятельство, что человек не только проводит большую часть своей жизни в судах как ответчик либо как истец, но еще и чванится этим...»**

Для того чтобы такая система, развиваясь, превратилась в общее состояние и неизбежно уничтожила свобод-

* Платон. Государство, 425d—426a, с.

** Платон. Государство, 405a — с.

ную нравственность там, где эта нравственность смешана с этими условиями и не отделена с самого начала от них и их последствий, необходимо, чтобы эта система была сознательно принята, чтобы ее право было признано, чтобы эта система была исключена из благородного сословия и ей была бы дана в качестве ее царства сфера жизни другого сословия, где она могла бы утвердиться и в своей путанице, и в снятии этой путаницы посредством другой могла бы развить свою деятельность.

Тем самым потенция этого сословия определяется тем, что оно располагает имуществом по справедливости, возможной в вопросах владения имуществом, что оно вместе с тем конституирует единую систему и непосредственно потому, что отношение владения имуществом включено в формальное единство — каждый отдельный человек, поскольку он как таковой способен владеть чем-либо, относится ко всем как нечто всеобщее, или как гражданин в смысле *bourgeois*: возмещение политической ничтожности, вследствие которой все члены этого сословия — только частные лица, он находит в плодах мира и приобретательства и в спокойствии, с которым могут ими наслаждаться как отдельный индивидуум, так и общество в целом. Безопасность же отдельного человека гарантирует целое, ибо этот отдельный человек свободен теперь от необходимости быть храбрым, а первое сословие — от обязанности подвергать себя опасности насильственной смерти, опасности, с которой для индивидуума связана абсолютная неуверенность в своем наслаждении, владении и праве. Посредством этого снятого смещения принципов и конституированного, сознательного их обособления каждый получает свое право, и осуществляется только то, что должно быть, — реальность нравственности как абсолютной индифференции и одновременно как реального отношения в существующей противоположности, в результате чего последнее оказывается покоренным первым, но так, что само это покорение индифференцируется и примиряется. Это примирение состоит в познании необходимости и в праве, которое нравственность дает своей неорганической природе и подземным силам, уступая и жертвуя им часть самой себя. Ибо сила жертвы состоит в созерцании и объективации переплетения с

неорганическим; посредством этого созерцания переплетение уничтожается, неорганическое отделяется и признается таковым и тем самым само принимается в индифференцию; а живое, вкладывая то, что оно знает как часть самого себя, в неорганическое и принося его в жертву смерти, признает его право и очищается от него.

Это не что иное, как представление трагедии в сфере нравственного, трагедии, которую абсолютное разыгрывает с самим собой, — оно вечно порождает себя в объективность, передает тем самым себя в этом своем образе страданию и смерти, а затем возносится из праха в сферу прекрасного. Божественное непосредственно имеет в своем образе и объективности двойственную природу, и его жизнь есть абсолютное единство этих природ. Движение абсолютного противоборства этих двух природ предстает в божественной природе, постигшей себя в нем, как храбрость, благодаря которой она освобождается от смерти — удела другой противоборствующей природы; однако в этом освобождении божественная природа жертвует своей собственной жизнью, ибо последняя есть только в соединении с другой природой, но столь же абсолютно воскресает в ней, ибо в этой смерти, в жертвовании своей второй природой, смерть побеждена; являя себя в другой природе, божественное движение представляется таким образом, что чистая абстракция этой природы, которая сама по себе была бы лишь подземной, чисто негативной силой, снимается посредством живого объединения с божественной природой, посредством того, что эта божественная природа озаряет ее и с помощью этого идеального единения в духе превращает ее в свое примиренное живое тело, которое в качестве тела вместе с тем остается в дифференции и бренности, посредством духа созерцая божественное как нечто чуждое себе.

Картину такой трагедии в ее большей нравственной определенности дает нам завершение суда над Орестом¹³, осуществляемого Эвменидами¹⁴ в качестве сил права, которое заключено в дифференции, и Аполлоном, богом индифферентного света, перед нравственной организацией, народом Афин. В лице афинского ареопага¹⁵ этот народ своим людским судом отдал равное число голосов обеим

силам, признав тем самым существование обеих; однако этим спор не завершается и не определяется связь и отношение обеих сторон,— спор завершается божественным судом, когда Афина, богиня Афни, возвращает богу того, кто им самим был вовлечен в дифференцию, и посредством разделения сил, каждая из которых связана с преступником, совершает примирение — Эвмениды будут впредь почитаться афинским народом как божественные силы и будут иметь свое местопребывание в городе, их дикая природа будет укрощена и успокоена созерцанием возвышающегося над городом изображения Афины, находящегося против воздвигнутого в городе алтаря.

Если трагедия состоит в том, что нравственная природа отделяет от себя как свою судьбу неорганическую природу и противопоставляет ее себе, стремясь избежать смещения с ней, и посредством признания судьбы в борьбе примиряется с божественной сущностью как с единством обеих природ, то комедия, напротив,— если остаться в рамках этой картины,— полностью относится к сфере, где отсутствует судьба; она находится либо внутри абсолютной жизненности и в этом случае рисует лишь бледные тени противоположностей или пародии на борьбу с вымышленной судьбой и воображаемым врагом, либо внутри безжизненности и тогда изображает лишь тень независимости и абсолютности; первая — древняя, или божественная, комедия, вторая — современная.

Божественная комедия не знает судьбы и подлинной борьбы, ибо в ней абсолютная уверенность и достоверность реальности абсолютного лишена противоположности, и то, что в качестве противоположности привносит движение в эту полную уверенность и покой, есть лишь несерьезная, лишенная внутренней истины противоположность. Эта противоположность может выступать по отношению к божественности (являющей себя в виде чуждого и внешнего, но пребывающей в абсолютной уверенности) как остаток или сон сознания отъединенной самостоятельности, а также как фиксированное и прочно удерживаемое, но совершенно недееспособное и бессильное сознание своеобразия; или же эта противоположность может также найти свое выражение в некоей самоощущаемой и осознанной в себе божественности, созна-

тельно создающей для себя противоположности и игры, в которых она с абсолютным легкомыслием полагает отдельные свои члены к завоеванию определенной награды и спокойно предоставляет своим многообразным сторонам и моментам формироваться в совершенную индивидуальность и создавать особые организации, и может вообще в качестве целого воспринимать их движения не как движения против судьбы, а как случайности, будучи уверенная в том, что она неодолима, не заботясь об утратах в своем абсолютном господстве над любой особенностью и необузданностью и осознавая то, что Платон сказал в другой связи, что *полис* удивительно прочен по своей природе *. Такая нравственная организация может, например, ничем не рискуя, не боясь и не завидуя, всячески способствовать тому, чтобы ее отдельные члены силою своего таланта достигли величайших успехов в искусстве, науке и развитии своих способностей, чтобы они с ее помощью достигли величайших высот в особенном, — будучи уверена в том, что подобные гипертрофированные явления божественного не повредят красоте ее форм, а внесут лишь ряд комических штрихов в какой-нибудь момент ее образа. В качестве подобных светлых примеров возвышения над обычным уровнем великих умов можно назвать, — ограничиваясь одним народом, — Гомера, Пиндара¹⁶, Эсхила, Софокла, Платона, Аристотеля и др. Однако нельзя вместе с тем не заметить, что в решительном противодействии становящемуся серьезным обособлению Сократа и в последующем раскаянии, а также в распространности и высокой энергии зарождающейся индивидуализации внутренняя жизненность возвестила о том, что она достигла своих крайних пределов, возвестила о своей силе, зрелости этих ростков и вместе с тем о близости смерти этого создавшего их тела. Противоположности, которые она сама вызвала и прежде могла с одинаковым легкомыслием возбуждать и приводить в движение, рассматривая их как случайности, даже в таких их серьезных и далеко идущих последствиях, как войны, эти противоположности она должна была теперь принимать уже не как игру теней, а как всемогущую судьбу.

* Платон. Политик, 302а.

На другой стороне находится другая комедия — ее перипетии лишены судьбы и истинной борьбы потому, что сама нравственная природа здесь пленена судьбой. Завязка здесь основана не на шуточных противоположностях, а на противоположностях, серьезных для данного нравственного стремления, хотя и смешных для зрителя; выход находят в аффектации характеров и в абсолютности, которая постоянно оказывается обманутой и отвергнутой. Нравственное стремление (ибо в этой комедии не выступает сознательная абсолютная нравственная природа) должно — если определить это в краткой форме — преобразовать существующее в формальную и отрицательную абсолютность права, преодолев свой страх с помощью уверенности в прочности того, чем оно владеет; с помощью трактатов, договоров и всевозможных юридических ухищрений возвысить свое имущественное право до чего-то устойчивого и определенного; вывести из свидетельств опыта и разума, в которых как бы воплощены определенность и необходимость как таковые, соответствующие системы и обосновать их самыми глубокомысленными рассуждениями. Однако подобно тому как у поэта подземные духи обнаруживают, что сделанные ими в пустынях ада насаждения сносит первым же ураганом, целые отрасли наук и наука в целом, построенные на данных опыта и разума, бесследно исчезают при первом же движении или повороте духа земли; одна правовая система вытесняется другой, здесь гуманность заменяет жестокость, там одновременно стремление к власти нарушает прочность договоров, и самые верные и надежные принципы и права как в науке, так и в действительности оказываются жертвой разрушения. В одних случаях это рассматривается как результат собственных, не подвластных судьбе усилий воли и разума, борющихся с подобным материалом и вызывающих такие изменения, в других это вызывает возмущение как нечто неожиданное, неподобающее — сначала против этой необходимости взывают ко всем богам, затем ей покоряются. В обоих случаях нравственное стремление, пытающееся найти в этом конечном абсолютную бесконечность, разыгрывает лишь фарс своей веры и своего неиссякаемого заблуждения, самого глубокого именно тогда, когда оно мнит себя в обладании света,

заблуждения, которое претерпевает утрату и несправедливость именно тогда, когда оно полагает, что находится в царстве справедливости, надежности и наслаждения.

Комедия разделяет две сферы нравственного таким образом, что каждая из них полностью существует сама по себе; в одной из них противоположности и конечное — только лишённые сущности тени, в другой абсолютное есть иллюзия. Но истинное и абсолютное отношение состоит в том, что одна сфера озаряет своим светом другую, обе они находятся в живом соотношении друг с другом и являются друг для друга серьёзной судьбой. Следовательно, абсолютное отношение выступает в трагедии.

Хотя в живом образе или органической целостности нравственности то, что составляет ее реальную сторону, находится в конечном и поэтому его телесная сущность сама по себе не может быть полностью принята в божественность нравственности, оно тем не менее уже в себе самом выражает ее абсолютную идею, правда, в искажении. Хотя она и не соединяет внутри себя разъединенные в силу необходимости моменты в абсолютную бесконечность, содержит это единство лишь в качестве отрицательной самостоятельности, подражательной по своему характеру, а именно как свободу единичного, однако эта реальная сущность все-таки, безусловно, связана с абсолютной индифферентной природой и формой нравственности. Ибо если она и вынуждена созерцать эту сущность как нечто чуждое, то она тем не менее созерцает ее и в духе составляет с ней одно. Первое состоит для этой сущности в том, что совершенно чистый и индифферентный образ и нравственное абсолютное сознание есть; второе, безразличное, — то, что она в качестве реального относится к абсолютному нравственному сознанию как его эмпирическое сознание; подобно тому как первое состоит в том, что абсолютное произведение искусства существует, и лишь второе — в том, является ли данный определенный индивидуум его создателем или только созерцает его и наслаждается им. Столь же, как существование абсолютного, необходимо и разделение, в результате которого одно составляет живой дух, абсолютное сознание и абсолютную индифференцию идеального и реаль-

ного в самой нравственности; другое же — смертную душу абсолютного сознания, заключенную в теле, и его эмпирическое сознание, которому не дано полностью соединить абсолютную форму с внутренней сущностью живого духа; несмотря на это, эмпирическое сознание наслаждается абсолютным созерцанием как чем-то ему чуждым, и для реального сознания составляет с этой сущностью одно вследствие страха и доверия или послушания; для идеального же сознания полностью соединяется с этой сущностью в религии, едином боге и служении ему.

То, что мы перенесли на одну сторону в качестве внешней формы первого сословия, есть реальное абсолютное сознание нравственности. Оно есть сознание, и в качестве такового по своей негативной стороне — чистая бесконечность и наивысшая абстракция свободы, т. е. доведенное до снятия отношение покорения или свободная насильственная смерть, с позитивной же стороны — сознание есть единичность и особенность индивида. Однако это негативное в себе, а именно сознание вообще, указанные различия которого составляют лишь его обе стороны, абсолютно включено в позитивное, а его особенность и бесконечность или идеальность — абсолютно, совершенным способом включены во всеобщее и реальное; и это единение составляет идею абсолютной жизни нравственности. В этом единении бесконечности и реальности внутри нравственной организации божественная природа (о которой Платон говорит, что она бессмертный зверь, душа и тело которого навеки слиты в рождении *) как бы хочет представить все богатство своего многообразия одновременно в наивысшей энергии бесконечного и в единстве, которое становится совершенно простой природой идеального элемента.

Ибо самый совершенный минерал в каждой своей части, обособленной от массы, отражает, правда, природу целого, однако его идеальная форма, как внутренняя, выступающая в отломленной части, так и внешняя, в кристаллизации минерала, есть внеположенность; и каждая его обособленная часть в отличие от элементов воды,

* См.: Платон. Тимей, 30b — с.

огня и воздуха не есть совершенная природа, представляющая целое, как по своей сущности, так и по форме и бесконечности. В такой же степени и реальная его форма не преисполнена истинным тождеством бесконечности, его чувства лишены сознания. Его свет — единичная окраска, и он не видит; или же этот свет — индифференция его окраски, в этом случае нет точки, которая препятствовала бы тому, чтобы она могла пройти сквозь него. Его звучание достигается только ударом, нанесенным чем-то чуждым, но не из себя; его вкус не вкушает, его обоняние не воспринимает запахов, его тяжесть и твердость не ощущает. Поскольку минерал не ведает единства определенностей чувства, но объединяет их в индифференции, он являет собой нераскрытое, замкнутое отсутствие дифференции, а не в себе себя разъединяющее и подчиняющее себе свое разъединение единство, — подобно тому как и элементы минерала, равные себе во всех своих частях, заключают в себе только возможность различий, а не их реальность, только индифференцию в форме количества, а не индифференцию некоего качественно положенного. Земля же в качестве органического и индивидуального элемента заполняет систему своих образов, начиная от первичной косности и индивидуальности и кончая качественным и дифференцией; и только в абсолютной индифференции нравственной природы она обобщает себя в полном равенстве всех частей и абсолютном реальном единении отдельного с абсолютным — в первом эфире, который из своей, равной себе, текучей и мягкой формы раздает свое чистое количество индивидуальным образованиям в единичности и численности и полностью покрывает эту неприступную и мятежную систему тем, что численность очищается, превращаясь в чистое единство и бесконечность, в интеллигенцию; а отрицательное посредством превращения в абсолютно отрицательное (ибо абсолютное понятие есть абсолютно непосредственная противоположность самому себе и, как сказано, «ничто не есть меньше, чем что-то») может полностью объединиться с позитивно абсолютным. В интеллигенции же форма, или идеальное, есть абсолютная форма и в качестве таковой она реальна, и в абсолютной нравственности абсолютная форма самым подлинным образом сое-

динена с абсолютной субстанцией. Ни одно из индивидуальных образований, находящихся между простой субстанцией в реальности в качестве чистого эфира и ею в качестве объединения с абсолютной бесконечностью, не может привести форму и качественное единство в абсолютную индифференцию с сущностью и субстанцией, которая есть в нравственности; не может это сделать посредством количественного элементарного равенства целого и частей или — в более высоких образованиях — посредством доходящей до мельчайших отдельных частей индивидуализации и одновременно посредством объединения их в некое целое посредством общности листьев растений, рода, жизни стадами и совместным трудом животных. Происходит это потому, что только в интеллигенции индивидуализация доводится до абсолютного предела, а именно до абсолютного понятия, отрицательное — до абсолютно отрицательного, до того, чтобы быть непосредственной противоположностью самого себя. Следовательно, только интеллигенция способна, будучи абсолютной единичностью, быть абсолютной всеобщностью; будучи абсолютным отрицанием и субъективностью, быть абсолютным утверждением и объективностью, будучи абсолютной дифференцией и бескопечностью, стать абсолютной индифференцией и целостностью — actu в раскрытии всех противоположностей и potentia в абсолютном их уничтожении и единении, быть высшим тождеством реальности и идеальности.

Если эфир выбросил свою абсолютную индифференцию в индифференции света, создав многообразие, а в соцветиях солнечной системы вывел в пространство свой внутренний разум и целостность, но эти индивидуумы света рассеяны в множестве, те же, которые образуют их вращающиеся листья, должны пребывать по отношению к ним в строгой индивидуальности, и, таким образом, поскольку единству одних недостает формы всеобщности, единству других — чистого единства, ни одно из них не несет в себе абсолютного понятия как такового, то в системе нравственности раскрытое во внеположенности соцветие небесной системы сомкнуто, и абсолютные индивидуумы полностью соединены во всеобщность; при этом реальность, или тело, составляет наивысшее единство с

душой, ибо само реальное множество тела есть не что иное, как абстрактная идеальность, абсолютные понятия, чистые индивидуумы, вследствие чего они сами могут быть абсолютной системой. Поэтому, если абсолютное заключается в том, что оно само себя созерцает и созерцает в качестве самого себя, причем абсолютное созерцание и самопознание, бесконечное распространение и бесконечное его возвращение внутрь себя полностью составляет одно, то, если оба реальны в качестве атрибутов, дух выше природы. Ибо если природа есть абсолютное самосозерцание и действительность бесконечно дифференцированного опосредствования и раскрытия, то дух, будучи созерцанием себя в качестве самого себя или абсолютным познанием, есть в возвращении универсума в самого себя,— и как разбросанная целостность этого множества, над которым он возвышается, и как его абсолютное тождество, в котором он уничтожает эту внеположенность и рефлектирует в себя как в непосредственную точку единения бесконечного понятия.

Из этой идеи природы абсолютной нравственности возникает отношение (о нем еще пойдет речь впоследствии) нравственности индивидуума к реальной абсолютной нравственности и соотношение наук о нравственности, морали и естественного права. Поскольку реальная абсолютная нравственность постигает, соединяя их в себе, бесконечность или абсолютное понятие и чистую единичность как таковую и в ее высшей абстракции, то она есть непосредственная нравственность отдельного индивидуума, и, наоборот, сущность нравственности индивидуума есть просто реальная и поэтому всеобщая абсолютная нравственность; нравственность отдельного индивидуума подобна удару пульса всей системы и сама есть вся система в целом. В языке содержится указание (которое обычно игнорируется, но полностью оправдано предшествующим изложением), что в самой природе абсолютной нравственности заложено ее свойство быть всеобщей, *п р а в а м и*; таким образом, и греческое слово для обозначения нравственности, и соответствующее ему немецкое слово прекрасно выражают эту ее природу; что ка-

сается новейших систем нравственности, то они, возводя в принцип для-себя-бытие и единичность, невольно демонстрируют при использовании этих слов свое направление, и это внутреннее указание оказывается настолько явным, что эти системы, определяя свое понимание предмета, вынуждены были отказаться от применения этих слов как от очевидного злоупотребления и прибегнуть к слову «моральность»: оно по своему происхождению имеет, правда, такое же значение, но, будучи новообразованием, не столь непосредственно противится дурному его применению.

Абсолютная нравственность настолько есть (в соответствии со сказанным выше) нравственность всех, что нельзя даже утверждать, будто она в качестве таковой отражается в единичном. Ибо она в такой же степени есть его сущность, как проникающий природу эфир составляет нерасторжимую сущность образов природы и в качестве идеальности ее являющих себя форм, пространства не обособляется ни в одной из них; напротив, наподобие того, как линии и углы кристалла, в которых он выражает внешнюю форму своей природы, суть отрицания, и нравственность, поскольку она выражает себя в единичном как таковом, есть нечто негативное. Прежде всего она не может выразить себя в единичном, если не составляет его души; а душу его она составляет только в той мере, в какой она есть нечто всеобщее и чистый дух народа. Положительное по самой своей природе предшествует отрицательному или, как говорит Аристотель¹⁷, «народ по своей природе предшествует отдельному индивидууму; ибо индивидуум, будучи обособленным, есть нечто несамостоятельное и поэтому он должен, подобно всем другим частям, пребывать в единстве с целым. Тот же, кто не может быть общественным или настолько самостоятелен, что ни в чем не нуждается, не составляет часть народа и поэтому — либо животное, либо бог»*.

Далее, поскольку нравственность выражает себя в единичном как таковом, она положена в форме отрицания, т. е. есть возможность всеобщего духа. Нравствен-

* Аристотель. Политика, I, 1, 12, 1253a 16.

ные свойства отдельного человека, подобно мужеству, умеренности, бережливости или щедрости и т. п., суть отрицательная нравственность, означающая, что в особенности единичного по существу не может быть фиксирована единичность и произведена реальная абстракция, и они также суть возможность или способность пребывать во всеобщей нравственности. Эти добродетели, которые сами по себе составляют возможность и даны в отрицательном значении, являются предметом морали; тем самым становится очевидным, что соотношение естественного права и морали стало обратным, а именно, что мораль охватывает лишь область отрицательного в себе, тогда как естественное право в полном соответствии с его названием — истинно положительное, т. е. ему надлежит дать конструктивное определение, как нравственной природе достигнуть своего подлинного права. Напротив, если бы отрицательное, а также отрицательное в качестве абстракции внешней стороны формального нравственного закона, чистой воли и воли отдельного человека, а также синтез этих абстракций, подобно принуждению, ограничению свободы отдельного лица посредством понятия всеобщей свободы и т. п., — если бы все это выражало определение естественного права, то это было бы естественным правом, посредством которого подобные отрицания, положенные в основу в качестве реальностей, ввергли бы нравственную природу в величайший упадок и несчастья.

Однако благодаря тому, что эти свойства суть отражение абсолютной нравственности в единичном как в отрицательном, но в таком единичном, которое находится в абсолютной индифференции со всеобщим и целым, и следовательно, составляют отражение абсолютной нравственности в ее чистом сознании, то и в ее эмпирическом сознании должно наличествовать ее отражение, и это отражение должно конструировать нравственную природу второго сословия, которое в прочной существующей реальности находится в обладании собственностью и поставлено вне сферы храбрости. Для подобного отражения абсолютной нравственности более или менее подходит обычное значение моральности — формальное полагание в индифференцию определенностей соотношения, следовательно, нравственность *bourgeois* или частного

лица, для которой прочно существует дифференция отношений и которая от них зависит и есть в них. Поэтому наука такой моральности есть прежде всего знание самих этих отношений, и поскольку они рассматриваются в своем отношении к нравственному (которое из-за абсолютной фиксированности может быть лишь формальным), здесь уместно вновь обратиться к вышеупомянутой тавтологии: это отношение есть только это отношение; если ты состоишь в этом отношении, то будь в своем отношении к нему в нем; ибо если ты в поступках, связанных с этим отношением, не будешь действовать в соотношении с ним, ты уничтожишь, снимешь его. Истинный смысл этой тавтологии непосредственно заключает в себе то, что само это отношение не содержит в себе ничего абсолютного, а следовательно, и моральность, связанная с ним, есть нечто зависимое, а не истинно нравственное; этот истинный смысл состоит, как было показано раньше, в том, что только форма понятия, аналитическое единство, есть абсолютное, следовательно, отрицательно абсолютное из-за своего содержания, которое в качестве определенного противоречит форме.

Те свойства, которые поистине нравственны, поскольку в них являет себя особенное или отрицательное, могут, будучи в своей чистоте включены в индифференцию, именоваться нравственными свойствами; добродетелями же — только в том случае, если они вновь индивидуализируются в более высокой энергии и все-таки становятся внутри абсолютной нравственности как бы своеобразными живыми образами, подобно добродетели Эпаминонда¹⁸, Ганнибала, Цезаря и некоторых других. Подобные образы, так же как и образы других органических форм образований, абсолютны в качестве этих энергий и, следовательно, суть не сами по себе, но составляют более сильный выход вовне одной стороны идеи целого; а мораль добродетелей или, — если мы хотим вообще определить мораль моральности и для описания добродетели берем название этики, — этика должна быть простым описанием природы добродетелей.

Так как этика связана с субъективным или отрицательным, то негативное должно быть вообще разделено на наличие дифференции и ее отсутствие. Первый вид

отрицательного есть именно то, о чем шла речь выше; второе же отрицательное — отсутствие дифференции — изображает целостность как нечто замаскированное и нераскрытое, где движение и бесконечность в их реальности отсутствуют. Живое в этой форме отрицательного есть становление нравственности, а воспитание по своей определенности — являющее себя, продолжающееся снятие отрицательного или субъективного. Ибо ребенок в качестве формы возможности нравственного индивидуума есть нечто субъективное или отрицательное, чье становление, зрелость есть устранение этой формы, а воспитание — ее преобразование или покорение. Однако положительное и сущность состоит в том, что ребенок вскормлен всеобщей нравственностью, живет в ее абсолютном созерцании, сначала как чуждой сущности, все глубже постигает ее и таким образом переходит во всеобщий дух. Из этого ясно, что названные добродетели и абсолютная нравственность, так же как и их становление посредством воспитания, не должны быть усилиями, направленными на создание своеобразной и обособленной нравственности, и это стремление к своеобразной положительной нравственности есть нечто тщетное и само по себе невозможное. Применительно к нравственности единственно истинны только следующие слова мудрецов древности: быть нравственным означает жить согласно нравам своей страны; а применительно к воспитанию — единственно правилен ответ пифагорейца на вопрос некоего человека — какое воспитание было бы наилучшим для его сына? Ответ этот гласит: «Если ты сделаешь его гражданином народа, имеющего наилучшую организацию» *.

Если, таким образом, особенное, органическое тело абсолютно нравственного составляют индивидуумы, а его движение и жизненность суть абсолютно тождественны в качестве всеобщего и особенного в совместном бытии и деяниях всех и особенного, и мы только что рассмотрели его в его особенности, но так, чтобы сущность этой особенности была абсолютной тождественностью (вообще же рассматривали его в названной выше тождественности), то

* Diog. Laert., VIII, 16.

оно должно быть представлено и в форме всеобщности и познания как система законодательства; причем таким образом, чтобы эта система полностью выражала реальность или живые, существующие нравы; иначе может случиться, как это часто бывает, что некое, существующее в народе в качестве правового и действительного, не отражено в его законах; подобное неумение отразить в форме законов подлинные нравы, а также боязнь мыслить эти нравы, рассматривать их как свои и признавать их есть проявление варварства. Однако подобная идеальность нравов и их форма всеобщности в виде законов, поскольку она существует в качестве идеальности, должна быть одновременно полностью соединена с формой особенного, тем самым идеальность как таковая обретет чистую абсолютную форму, следовательно, станет в качестве бога народа объектом созерцаний и поклонений, а само созерцание обретет свою живость и радостное движение в культе.

IV

После того как мы представили абсолютную нравственность в моментах ее целостности и сконструировали ее идею, а также уничтожили в качестве лишенных сущности мысленных построений связанное с ней господствующее различие между легальностью и моральностью вместе с абстракциями всеобщей свободы формального практического разума, определили разницу между наукой о естественном праве и наукой о морали в соответствии с абсолютной идеей не посредством смешения обоих принципов, а посредством снятия их и конституирования абсолютного нравственного тождества, мы установили, что их сущность составляет не абстракция, а жизненность нравственного, а их различие касается только внешнего и отрицательного, и это различие есть вместе с тем для каждой стороны совершенно обратное отношение к другому; в соответствии с этим отношением естественному праву дано в качестве его сущности формальное и отрицательное, морали — абсолютное и положительное, но дано так, что само это абсолютное поистине составляет не менее формальное и отрицательное, а то, что называ-

ется здесь формальным и отрицательным, есть вообще ничто.

Для того чтобы показать отношение естественного права к наукам о положительном праве, достаточно вернуться к брошенной нами нити изложения и определить место, где она оборвана.

Прежде всего мы считаем нужным заметить, что философия посредством всеобщности понятия какой-либо определенности или потенции произвольно устанавливает свои границы по отношению к определенной науке. Определенная наука — не что иное, как последовательное описание и анализ (в высшем смысле слова), — нечто оставленное философией в неразвитом состоянии в качестве простой определенности, разветвляется и само есть целостность. Возможность же такого развития формально заключена в том, что в идее непосредственно есть закон абсолютной формы и целостности, в соответствии с которым определенность может быть и далее познана и развита. Реальная же возможность состоит в том, что подобная не развитая философией определенность, или потенция, не есть абстракция или подлинно простой атом, но, как и все в философии, есть реальность; а реальность есть потому реальность, что она есть целостность и сама — система потенций; изобразить потенцию в таком качестве есть развитие, относящееся к определенной науке.

Из этого следует, что мы заранее считаем возможным сказать: значительная часть того, что называется наукой о позитивном праве, а может быть, и вся она в целом, могла бы войти в полностью развитую и разветвленную философию; и то обстоятельство, что эта наука конституировалась в качестве особой науки, не исключает ее из философии и не противопоставляет ее последней. Средством для-себя-бытия и эмпирического различения этой совокупности наук не положено истинное разделение их с философией. То обстоятельство, что эти науки именуют себя эмпирическими науками, которые, с одной стороны, могут быть применены в действительном мире и стремятся сделать свои законы и методы доступными и обычным представлениям и вместе с тем, с другой стороны, соотносятся с индивидуальными системами существующих кон-

ституций и законодательств, а также принадлежат определенному народу и определенному времени, не определяют какого-либо различия, с необходимостью исключаящего их из философии. Ибо ничто не должно быть столь применимо к действительности и столь оправдано перед всеобщим типом представления (подлинно всеобщим, — так как существуют такие типы представления, которые носят вполне частный характер), как то, что исходит из философии, и ничто не может быть столь индивидуально, жизненно и устойчиво, как именно это. Для того чтобы можно было говорить об отношении этих наук к философии, следует сначала установить их специфику и определить, в чем заключается их положительность.

В о п е р в ы х, позитивные науки понимают под действительностью, к которой они, как они утверждают, относятся, не только историчность, но и понятия, принципы, отношения и многое другое, что само по себе принадлежит разуму и должно выражать внутреннюю истину и необходимость. Ссылаться при этом на действительность и опыт и противопоставлять это философии в качестве позитивного — должно быть само по себе признано недозволенным приемом. То, что философия объявляет нереальным, не может быть действительно обнаружено в опыте, и если позитивная наука ссылается на действительность и опыт, то философия в своем доказательстве нереальности понятия, утверждаемого эмпирической наукой, может также обратиться к эмпирической связи и показать, как то, что позитивная наука якобы обнаружила в опыте и действительности, там существовать не может. Философия не отрицает мнения, что подобное может быть обнаружено, допускает случайную субъективную точку зрения. Однако позитивная наука, утверждая, что она находит в опыте свои представления и основные положения, стремится установить нечто реальное, необходимое и объективное, а не субъективную точку зрения. Является ли что-либо субъективной точкой зрения или объективным представлением, предположением или истиной, — это может решить только философия. Она может ответить позитивной науке *ad hominem* на ее способ доказательства и не только отрицать, что представление позитивной науки основано на опыте, но более того утверждать, что только пред-

ставление философии может быть открыто в опыте. Непосредственная причина того, что философия может показать свое представление в опыте, заключается в двойственной природе того, что называют опытом. Ибо опытом следует считать не непосредственное созерцание, но созерцание, поднятое на уровень интеллектуального, мыслимое и поясненное, выведенное из его единичности и высказанное как необходимость. Следовательно, в том, что обнаружено в опыте и в качестве опыта, важно не то, что мы можем назвать действительностью в связи с разъединением, привносимым в созерцание мышлением. Но если созерцание вовлечено в сферу мысли, мнение должно подчиниться истине философии. Показать отличие того, что позитивная наука получила, по ее мнению, непосредственно из созерцания, между тем как она сама определила это посредством отношения и понятия, от того, что не принадлежит мышлению, очень легко; тем самым становится очевидным полное право философии подчинить себе первое.

И далее, поскольку подобное, ссылающееся на действительность, мышление бывает обычно в своем мнении инстинно позитивным благодаря тому, что оно находится в противоположении и удерживает определенности, т. е. принимает в качестве абсолютных мысленные построения или данные воображения и выводит из этого свои основоположения, то в результате оказывается, что в каждой определенности открывается и противоположная определенность и из посылок этого мышления может быть выведено и противоположное тому, что оно стремится доказать. Так, например, если увеличение плотности тела и его удельного веса объясняют увеличением силы притяжения, то это можно объяснить и силою отталкивания. Ибо притяжение может быть только такой же силой, как отталкивание; первое имеет значение только в соотношении со вторым, насколько первое превышало бы второе, настолько его бы вообще не было. То, что рассматривается как увеличение одного, может совершенно так же рассматриваться как увеличение противоположного.

Таким образом, если в естественном праве вообще, и в теории наказания в частности, какое-либо отношение

определяется как принуждение, а философия показывает несостоятельность этого понятия, между тем как позитивная наука, основываясь на данных опыта и действительности, утверждает, что принуждение тем не менее есть нечто реальное и что оно осуществляется, то показанная философией нереальность принуждения может быть с таким же правом выражена со ссылкой на опыт и действительность утверждением, будто принуждения вообще нет, будто никогда никого ни к чему не принуждают и не принуждали. Все дело сводится здесь к пониманию явления, к тому, рассматривается ли представление принуждения как нечто только внешнее или как нечто внутреннее. Поэтому во всех случаях, где хотят обнаружить наличие припущения, можно применительно к тому же явлению утверждать прямо противоположное, а именно, что это — не принуждение, а выражение свободы. Поскольку рассматриваемое явление вошло в форму представления и тем самым определено посредством внутреннего, идеального субъекта находится по отношению к нему в сфере свободы. И если то, что должно быть рассмотрено как нечто внешнее, как принуждение, перемещается для устранения противоположности внутреннего или свободы в саму эту внутреннюю сферу и выступает тем самым как принуждение психологическое, то это включение внешнего во внутреннее мало помогает делу. Ибо мысль остается всецело свободной, и психологическое или мыслимое принуждение связать ее не может. Возможность снять определенность, которая дана в представлении и должна служить принуждением, — абсолютна; вполне можно себе представить, что утрата определенности, которой угрожает наказание, заранее принимается, и то, что закон хотел отторгнуть в наказании, отдается добровольно. Следовательно, если в объяснении явления представление какой-либо определенности должно выступать в качестве принуждения, осуществляемого теперь или осуществленного в прошлом, то столь же возможно и противоположное объяснение этого как выражения свободы. То обстоятельство, что побудительная сила чувства (и та, которая заставляет совершить поступок, и та, которая со стороны закона должна служить средством устрашения) есть нечто психологическое, внутреннее, сразу же

полагает это явление в сферу свободы, которая может либо абстрагироваться от него, либо не делать этого; то и другое есть свобода воли. Если же утверждается, что, по сложившемуся мнению, в соответствии с всеобщим представлением принуждение, и притом психологическое, все-таки существует, то это прежде всего неверно, потому что столь же распространено и, пожалуй, еще более всеобщим является мнение, согласно которому совершение какого-либо действия или отказ от него есть выражение свободной воли. К тому же при составлении основных положений и определений законов о подобном мнении надлежит заботиться не больше, чем астрономы в своем познании законов космоса заботятся о мнении, согласно которому солнце, планеты и все звезды движутся вокруг земли или столь же велики, какими мы их видим, и т. п.; не больше, чем капитан корабля руководствуется в своих действиях мнением, что корабль стоит, а берег движется. В противном случае одни не могли бы постигнуть законы солнечной системы, другой повелел бы рулевому остановить управление кораблем и убрать паруса,— оба они сразу же оказались бы перед невозможностью достигнуть своей цели и непосредственно осознали бы всю переальность мнения в тот самый момент, когда они решили бы признать его реальным. Как было показано выше, принуждение, мыслимое как реальность, т. е. в рамках системы и целостности, непосредственно снимает и себя, и целое.

Поскольку подобная определенность, фиксируемая мнением позитивной науки, есть вместе с тем прямая противоположность самой себя, то любая из двух партий может, отправляясь от одной из этих противоположных определенностей, с одинаковым основанием опровергнуть другую. Возможность такого опровержения состоит в том, что доказывается, насколько каждая из этих определенностей немыслима и ничтожна без ее соотношения с противоположной определенностью. Однако ввиду того, что определенность есть и имеет значение только в соотношении с противоположной ей определенностью, эта последняя может и должна непосредственно быть в наличии и показана. Из того, что $+A$ не имеет смысла без соотношения с $-A$, можно умозаключить, что вместе с $+A$

непосредственно есть и $-A$; в соответствии с одной точкой зрения здесь имеется в наличии $-A$, а не $+A$; однако с равным основанием можно возразить, что верно обратное.

В ряде случаев не делается и эта попытка; так, например, применительно к той свободе, которая противоположна побудительной силе чувства и из-за этого противоположения также не является истинной свободой, не показано, что все то, что хотят объяснить как выражение этой свободы, по существу должно быть объяснено как действие побудительной силы чувства — это вполне выполнимо, но не более чем обратное. Ибо можно показать также, что все, воспринятое в качестве действия побудительной силы чувства, в сущности следует воспринять как воздействие свободы. Между тем от свободы абстрагируются, утверждая, что она сюда вообще не относится, поскольку она принадлежит к области внутреннего, более того, — к области морали и даже метафизики. При этом оставляют без внимания, что другая определенность, на которой здесь останавливаются, т. е. принуждение и побудительная сила чувства, посредством которой это принуждение полагается в качестве внешнего, вообще не имеет значения без противоположного ему внутреннего, или свободы, и что эта свобода просто не может быть отделена от принуждения. Если поступок, являющийся преступлением, рассматривается с такой точки зрения, согласно которой, невзирая на угрозу наказания и побудительную силу чувства, создаваемую законом посредством этой угрозы, этим поступком предполагалось совершить нечто определенное, то это определенное именуют чувственным, желая показать, что преступление связано с чувственным очарованием. Однако с точки зрения, согласно которой поступок есть выражение воли и в нем заключена возможность абстрагироваться от той стороны закона, которая связана с чувственным побуждением, — в таком понимании поступок являет себя как свободный. Ни та, ни другая точки зрения не могут быть отвергнуты, как не может быть отвергнута ни та определенность, ни эта возможность; обе они взаимосвязаны, и каждая может быть непосредственно выведена из своей противоположности. Однако логика мнения мнит, что если положена ка-

кая-либо определенность, противоположность, то от другой, противоположной ей определенности, можно действительно абстрагироваться, обойтись без нее. Не может также эта логика из-за ее принципа противоречия постигнуть, что в подобных определенностях противоположность каждой из них совершенно безразлична для определения созерцания и что в подобном абстрагировании и отрицательной сущности одна противоположность полностью равна другой. Еще более непостижимо для этой логики то, что обе эти противоположности, — как свобода, противостоящая чувственности, так и эта чувственность и это принуждение, — являются совсем не реальностью, а просто порождением мысли и воображения.

Таким образом, если наука о праве позитивна потому, что она опирается на мнения и лишены сущности абстракции, то ее ссылки на опыт, на то, как она определяет применимость к действительности, или ее ссылки на здравый смысл и всеобщее представление, или даже на философию — не имеют ни малейшего смысла.

Если мы более внимательно остановимся на том, почему наука становится позитивной в том аспекте, в котором мы эту позитивность рассматриваем, и вообще попытаемся осмыслить причину иллюзорности и возникновения отдельных мнений, то мы придем к выводу, что причина заключена в форме, в том, что идеально противоположное, одностороннее, обладающее реальностью лишь в абсолютном тождестве с противоположным ему, изолируется, полагается как для себя сущее и рассматривается как нечто реальное. Именно посредством этой формы непосредственно снимается созерцание, разрушается целое, перестает быть целым и реальным. Следовательно, это различие между позитивным и непозитивным не касается содержания. Оно становится возможным из-за этой формы, из-за того, что, как было указано выше, не только фиксируется и неправильно рассматривается как истина и реальность чисто формальная абстракция, но и истинная идея и подлинный принцип остаются непонятыми в отношении их границ, полагаются вне той потенции, в которой заключена их истина, и тем самым полностью эту истину теряют. То обстоятельство, что принцип принадлежит к некоей потенции, есть сторона его определенно-

сти; однако в самой потенции эта определенность выступает столь же индифференцированной и реально проникнутой идеей, тем самым — в качестве истинного принципа. Далее, этот принцип познается в качестве идеи, являя себя в этих определенностях как в ее формах, познается только как принцип этой потенции, а тем самым познаются его границы и обусловленность. Если же этому принципу в его обусловленности придается абсолютность, если он распространяется на природу других потенций, то тем самым он полностью отторгается от своей истины.

Абсолютное и ясное единство нравственности абсолютно и жизненно в том, что ни отдельная потенция, ни существование потенций вообще не может быть прочным, но что столь же абсолютно, как она вечно расширяет эти потенции, она их соединяет и снимает, наслаждается самой собой в неразвитом единстве и ясности и, сохраняя по отношению к потенциям уверенность в своей внутренней жизни и ее неделимости, то ставит преграду одной посредством другой, то полностью переходит в одну из них и уничтожает другую и вообще возвращается из этого движения в состояние абсолютного покоя, в котором все они снимаются. Напротив, можно говорить о болезни и начале умирания, если какая-либо часть организует сама себя и освобождается от власти целого; посредством этого отъединения такая часть оказывает отрицательное воздействие на целое или даже принуждает его организоваться только для данной потенции, подобно тому как послушная целому жизненность внутренних органов тела превратилась бы в совокупность отдельных животных или печень — в господствующий орган, принуждая всю организацию человеческого тела выполнять ее функции. Во всеобщей системе нравственности принцип и система гражданского права, в чье ведение входит владение и собственность, может, например, полностью углубиться внутрь себя и в своих далеко идущих претензиях считать себя целостностью, безусловной и абсолютной. Выше уже была определена внутренняя негативность этой потенции и по ее содержанию, которое есть прочность существования конечного; а что касается возможного в нем отблеска индифференции, то он еще в меньшей степени может считаться чем-то абсолютным, подобно тому как сама систе-

ма предпринимательства и владения, само богатство народа (а внутри этой системы — какая-нибудь отдельная потенция, будь то земледелие, мануфактуры и фабрики или торговля) не могут рассматриваться как безусловные.

Однако еще более позитивной отдельная потенция становится, если она и ее принцип настолько забывают о своей обусловленности, что возносятся над другими и подчиняют их себе. Подобно тому как принцип механики вторгся в область химии и науки о природе, а принцип химии в свою очередь — в последнюю, так в философии нравственности происходило с различными принципами в разные времена, но в новое время во внутреннем устройстве естественного права эта внешняя справедливость, — рефлексированная в существующем конечном и поэтому являющаяся собой формальную бесконечность, которая составляет принцип гражданского права, — достигла особенного верховного господства над государственным и международным правом. Форма такого подчиненного отношения, каким является договор, вторглась в абсолютное величие нравственной целостности¹⁹. Так, например, если говорить о монархии, то абсолютная всеобщность ее центра и единение в нем особенного понимается то в соответствии с договором о передаче полномочий как отношение высшего государственного служащего к абстракции государства, то в соответствии с обычным договором, просто как соглашение двух определенных партий, каждая из которых нуждается в другой, как отношение, основанное на взаимных услугах; и посредством таких отношений, полностью пребывающих в сфере конечного, непосредственно уничтожается и идея, и абсолютное величие. Точно так же попытка определить в области международного права отношения абсолютно независимых и свободных народов, являющихся нравственными целостностями как отношения, устанавливаемые гражданским договором, непосредственно касающимся единичности и зависимости субъектов, сама по себе внутренне противоречива. Ведь и государственное право могло бы в качестве такового относиться непосредственно к отдельному человеку, в качестве совершенной полиции стремиться полностью проникнуть в бытие каждого индивидуума и тем самым уничтожить гражданскую свободу, что было бы

проявлением жесточайшего деспотизма. Так, Фихте полагает, что вся деятельность и вся жизнь отдельного человека в качестве такового должна контролироваться, быть ведома и определена противоположным ему всеобщим и абстракцией. В систему абсолютной нравственности может вторгнуться и моральный принцип, стремясь стать во главе как публичного и частного, так и международного права,— что также было бы проявлением полной слабости и сильнейшего деспотизма и означеновало бы собой полный отказ от идеи нравственной организации, поскольку моральный принцип, так же как и гражданское право, пребывает только в конечном и единичном.

В науке подобное упрочение и изолирование отдельных приципов и систем, их возвышение над другими способна предотвратить только философия, поскольку часть не признает своей границы, но стремится конституироваться как целое и абсолютное; философия же, пребывающая в идее целого, стоит над частями, не позволяет части преступать свою границу и вместе с тем величием самой идеи препятствует тому, чтобы часть в своем дроблении дошла до бесконечно малого. В реальности это ограничение и идеализация потенций предстает как история нравственной целостности, в которой эта целостность, прочная в своем абсолютном равновесии, колеблется во времени между противоположными моментами — то посредством легкого перевеса гражданского права напоминает государственному праву о его определенности, то посредством перевеса государственного права вторгается в гражданское право и оставляет в нем трещины. Тем самым она то временно оживляет каждую систему посредством более прочного пребывания в ней, то напоминает всем в их разъединении о том, что они преходящи и зависимы, уничтожает их буйное разрастание и их самоорганизованность тем, что внезапно в отдельные моменты сразу поглощает все, представляет их втянутыми в себя, а затем, если они хотят быть для себя, позволяет им выступить вовне, вновь рожденными из единства, с воспоминанием об этой зависимости, с чувством своей слабости.

Черты позитивности в науке о праве относятся к форме, с помощью которой потенция изолируется и полагает себя абсолютно; и с этой стороны каждая философская наука, так же как религия и что бы то ни было другое, может быть искажена и запятнана. Однако мы должны рассмотреть позитивность и со стороны материи, ибо, несмотря на то, что и названное нами ранее позитивным, и то, что мы теперь рассматриваем как материю, находятся в сфере конечного; различие заключается в том, что раньше мы исследовали внешнюю связь формы всеобщего с особенностью и определенностью, теперь же мы рассматриваем особенное как таковое.

И с этой точки зрения мы считаем нужным прежде всего оградить от формализма все то, что по своей материи может быть признано позитивным, ибо формализм разрывает созерцание и его тождество всеобщего и особенного, противопоставляет друг другу абстракцию всеобщего и особенного; и все то, что ему удастся исключить из этой пустоты и подвести под абстракцию особенности, он считает позитивным, не думая о том, что посредством такого противоположения всеобщее становится таким же позитивным, как особенное; ибо, как уже было показано раньше, всеобщее благодаря этой форме противоположения, в которой оно выступает в этой абстракции, становится позитивным. Реальное же есть просто тождество всеобщего и особенного, и поэтому названная абстракция и полагание одного из противоположных, возникающих посредством абстракции, — всеобщего, — в качестве в-себе-сущего не может иметь места. Вообще, если формальное мышление хочет быть последовательным, оно, постигая особенное как позитивное, не должно иметь содержания. В чистом разуме формального мышления множество и различенность должны полностью отпасть, и нельзя даже представить себе, как ему удастся сохранить хотя бы самое незначительное количество рубрик и глав; подобным же образом те, кто постигает сущность организма как абстракцию жизненной силы, по существу должны были бы считать все члены, мозг, сердце и все внутренние органы чем-то особенным, случайным и позитивным и отбросить их.

В силу того, что нравственное, как и все живое, есть

просто тождество всеобщего и особенного, оно есть индивидуальность и форма. Оно несет в себе особенность, необходимость, отношение, т. е. относительное тождество, но в качестве индифферентного, ассимилированного, и благодаря этому оно в нем свободно. То, что может быть рассмотрено рефлексией как особенное, не есть ни положительное, ни противоположное по отношению к живому индивидууму, который тем самым связан со случайностью и необходимостью, но в качестве живого. Эта сторона составляет его неорганическую природу, но приобщившуюся к организации в своей форме и индивидуальности. Так, если ограничиться самым общим, определенный климат народа и связанный с этим народом период времени в формировании всего рода принадлежит к сфере необходимости, и лишь одно звено ее далеко уходящей цепи относится к постоянному. Это может быть достигнуто, с одной стороны, с помощью географии, с другой — с помощью истории. Однако в это звено организовалась нравственная индивидуальность, и его определенность связана не с ней, а с необходимостью. Ибо нравственная жизненность народа состоит именно в том, что она имеет форму, в которой находится определенность, но не в качестве позитивного (в нашем предшествующем понимании этого слова), а будучи абсолютно соединенной со всеобщим и получая от него жизненность. Эта сторона очень важна и для того, чтобы было понято, в какой мере философия учит уважать необходимость, — как потому, что она есть целое (а только ограниченное понимание держится единичности и презирает ее как случайность), так и потому, что она снимает единичность и случайность таким образом, что показывает, как последняя не препятствует жизни самой по себе; жизнь, позволяя ей существовать такой, какая она есть в силу необходимости, вместе с тем отторгает ее от этой необходимости, проникает в нее и придает ей жизненность. Так же как частица воды, к которой приобщилась часть животного мира, или частица воздуха, в которую вошло нечто другое, не становится чем-то позитивным или мертвым из-за того, что они являются отдельными элементами, — в одном случае для рыбы, в другом для птицы, так и форма нравственности, в которой она организовалась в данном климате и

в данный период особенной и всеобщей культуры, не есть в ней нечто позитивное. Подобно тому как в природе полипа заключена та же целостность жизни, как в природе соловья или льва, так и мировой дух обладает в каждом образе более смутным или более развитым, но всегда абсолютным ощущением себя, и в каждом народе, в каждой целостности народов и законов он наслаждается своей сущностью и самим собой.

Вовне ступень, чья внешняя сторона принадлежит необходимости как таковой, столь же оправдана. Ибо и в этой абстракции необходимости единичность также полностью снята идеей. Такая единичность ступени полипа, соловья и льва есть потенция целого, и в этом — ее значимость. Над отдельными ступенями парит идея целостности, которая отражается в их разбросанном образе, созерцает себя в нем и познает; и эта целостность широко распространившегося образа есть оправдание единичного как существующего. Поэтому точка зрения, связывающая индивидуальность с формой особенного и снимающая жизненность, в которой особенность реальна, должна быть названа формальной; эмпирична же та точка зрения, которая там, где положена реальность определенной ступени, требует более высокую ступень. Эта более высокая ступень в ее более развитой реальности так же существует эмпирически. Более высокое развитие жизни растения заключено в полипе, более высокое развитие полипа — в насекомом и т. п. И лишь эмпирической неразумностью можно объяснить то, что в полипе стремятся увидеть эмпирическое изображение высшей ступени, насекомое. Полип, который не есть полип, есть не что иное, как эта определенная, находящаяся со мной в эмпирическом соотношении, часть мертвой материи; она мертва и она есть материя потому, что я полагаю ее в качестве пустой возможности быть чем-то иным, а эта пустота есть смерть. Если же речь идет о более высоком изображении, впе эмпирического соотношения, то его найти можно, ибо оно должно быть в наличии, в соответствии с абсолютной необходимостью.

Так, например, ленное устройство может казаться чем-то совершенно позитивным. Однако со стороны необходимости оно не есть нечто абсолютно единичное, по

находится полностью в целостности необходимости; позитивно ли оно в своем внутреннем аспекте, по отношению к жизни, зависит от того, истинно ли организовал себя в нем народ в качестве индивидуальности, заполнил ли он целиком форму этой системы, проник ли он в нее своей жизненностью, вошел ли закон этого отношения в нравы народа. Если гений нации вообще стоит на более низкой ступени и более слаб, а слабость нравственности наиболее ощутима в варварстве и формальной культуре, если эта нация позволила какой-либо другой победить ее, потеряла свою независимость, следовательно, предпочла несчастье и позор утраты независимости борьбе и смерти, если она в своей грубости настолько погрузилась в реальность животной жизни, что она не может возвыситься даже до формальной идеальности, до абстракции всеобщего, и, следовательно, привносит в определение отношений для удовлетворения физических потребностей не правовые, а чисто личные отношения, или если реальность всеобщего и права полностью утратила веру и истину и не способна более ощущать в себе божественный образ и наслаждаться им, но вынуждена полагать его вне себя и удовлетвориться в своем отношении к нему смутным или горьким ощущением того, что этот божественный образ недостижим для нее в своей отдаленности и возвышенности,— тогда в ленном устройстве и рабстве заключена абсолютная истина, и это отношение есть единственно возможная форма нравственности, а поэтому форма необходимая, справедливая и нравственная.

Отправляясь от этой индивидуальности целого и определенного характера народа, следует познавать и всю систему, в которую организовала себя абсолютная целостность: надо осознать, как все части государства и законодательства, все определения нравственных отношений непосредственно определяются целым и образуют построение, в котором не было для себя а priori наличных связей, украшений, но все они обязаны своим становлением целому и подчинены ему. Именно в этом смысле Монтескье²⁰ положил в основу своего бессмертного труда изучение индивидуальности и характера народов; если ему и не удалось подняться до наиболее жизненной идеи, то он все-таки не дедуцировал отдельные учреждения и за-

коны из так называемого разума, не абстрагировал их из опыта, вознося их затем к некоему всеобщему, но выводил свое понимание как высших отношений государственно-правовых органов, так и более низких определений гражданских отношений, вплоть до завещаний, законов о браке и т. д., только из характера целого и его индивидуальности; тем самым он продемонстрировал теоретикам эмпирического направления понятным для них образом (этим теоретикам, которые полагают, что познают случайности своих систем государства и законов из разума и выводят их из здравого смысла или всеобщего опыта), что разум и здравый смысл, а также опыт, на основании которого складываются определенные законы, являются отнюдь не разумом и здравым смыслом а priori или опытом а priori, который мог бы считаться абсолютно всеобщим, а только живой индивидуальностью народа, индивидуальностью, чьи наивысшие определенности в свою очередь могут быть поняты, если отпразднаться от всеобщей необходимости.

То же, что выше было показано применительно к науке, — что каждая отдельная потенция может быть фиксирована, в результате чего наука может стать позитивной, — в такой же степени относится к нравственному индивидууму или народу. Ибо в соответствии с необходимостью целостность как существование разбросанных определенностей должна изобразить себя в нем, и отдельное звено цепи, в котором народ положен в настоящем, должно исчезнуть, уступив место другому. По мере того как таким образом происходит рост индивидуума, одна потенция выступает вперед, а другая отходит назад, может случиться, что части, организовавшие себя во второй названной здесь потенции, окажутся исключенными и омертвевшими.

Такое разделение, в котором одно созревает, стремясь к новой жизни, другое же, утвердившись на ступени какой-либо определенности, отстает и видит, как жизнь покидает его, возможно только благодаря тому, что определенность каждой ступени фиксирована и сделана абсолютной по своей форме. Форма закона, которая дана определенному обычаю и составляет всеобщность или отрицательно абсолютное тождество, придает ему видимость

в-себе-сущего. И если масса народа велика, то велика и его часть, организовавшая себя в этой определенности; и сознание, заключенное в законе о ней, имеет значительный перевес над бессознательным вновь развивающейся жизни. Некогда обычай и закон совпадали, и определенность тогда не была чем-то положительным. Однако, поскольку целое движется не в равномерном соответствии с ростом индивидуума, закон и обычай отделяются друг от друга; живое единство отдельных частей ослабевает и в наличии целого исчезает абсолютная связь и необходимость. Здесь индивидуум уже не может быть познан из самого себя, ибо его определенность лишена жизни, которая поясняет ее и делает ее постижимой. И по мере того как новый обычай также начинает постигать себя в законах, в этих законах неизбежно должно возникнуть внутреннее противоречие. Если раньше история была только стороной воззрения и необходимое было вместе с тем свободно, то здесь, напротив, необходимость больше не совпадает со свободой и полностью относится только к сфере истории. То, что не имеет в настоящем истинной живой основы, имело ее в прошлом, поэтому надо стремиться обнаружить такое время, когда данная, фиксированная в законе, но теперь отмершая определенность была живым обычаем и находилась в соответствии с законодательством в целом. Однако иной, помимо такой познавательной, цели чисто историческое объяснение законов и учреждений не имеет²¹. Оно вышло бы за пределы своего определения и истины, если бы ставило перед собой цель оправдать для настоящего закон, который обладал истиной лишь в прошлом. Напротив, историческое познание закона, с помощью которого в качестве основы этого закона выявляются забытые обычаи и минувшая жизнь, свидетельствует именно о том, что в настоящем этот закон лишен смысла и значения, пусть он даже сохраняет силу и власть благодаря своей форме и тому, что отдельные части целого заинтересованы в нем и связывают с ним свое существование.

Однако для правильного различения того, что умерло и в чем нет истины, и того, что еще жизненно, следует напомнить о различии, которое легко может быть упущено формальной точкой зрения и которое должно воспре-

пятствовать тому, чтобы то, что само по себе отрицательно, было воспринято в качестве живого закона и, следовательно, господство самих по себе отрицательных законов рассматривалось в качестве доказательства жизнеспособности организации. Ибо законы, которые отторгают от верховного господства целого отдельные определенности и части, изымают их из сферы власти этого целого и конституируют исключительность единичного по отношению ко всеобщему, суть сами по себе нечто негативное и служат признаком начинающегося омертвения, все более угрожающего жизни, чем скорее растет отрицательное и число исключений. И эти законы, целью которых является распад целого, становятся слишком могущественными для того, чтобы им могли противостоять истинные, конституирующие единство целого, законы. Таким образом, к положительному и отмершему следует причислить не только то, что полностью принадлежит прошлому, не заключает в себе более живого настоящего и обладает лишь безрассудной, и поскольку оно лишено внутреннего значения, бесстыдной властью, но и то, что лишено подлинной положительной истины, что утверждает отрицательное, распад и отделение от нравственной целостности. Если первое — история прошлой жизни, то второе — определенное представление о смерти в настоящем.

Так, в разъединенном народе, каковым является, например, немецкий народ²², законы могут сохранить видимость истины для тех, кто не способен провести различие между законами отрицательного и разъединенного и законами истинно положительного и единства. Непосредственно то, что организующие целое законы имеют значение только для прошлого и соотносятся с формой и индивидуальностью, давно уже брошенных как ненужная оболочка, что эти законы представляют интерес только для отдельных частей и тем самым лишены живой связи с целым и полагают чуждую ему власть и господство, что то, в чем находят свое выражение живые узы и внутреннее единство, уже совершенно неприменимо в качестве средства для поставленной цели, и, следовательно, в этом средстве нет ни смысла, ни истины, ибо истина средства заключается в его адекватности цели, из чего вытекает, что глубокое отсутствие истины в целом ве-

дет к тому, что в философской науке вообще, в нравственности, а также в религии может заключаться лишь незначительная истина,— это непосредственно определяет и утверждает распад, полагает себя в системе отрицательного, придает себе формальную видимость как познания, так и законов, чья внутренняя сущность есть ничто. Если познание и наука такого народа находят свое выражение в том, что разум ничего не познает и не знает и пребывает только в пустой свободе, находя в ней убежище, в небытии и его видимости, то содержание и сущность отрицательного законодательства заключается в том, что нет ни закона, ни единства, ни целого. Следовательно, в первом случае не-истина заключается в том, что она является бессознательно и непосредственно таковой, во втором — в том, что она притязает на форму и посредством этого утверждается.

Следовательно, философия не потому рассматривает особенное как положительное, что оно есть особенное, но потому, что оно достигло независимости в качестве отдельной части вне абсолютной связи с целым. Абсолютная целостность ставит себе в качестве необходимости преграды в каждой своей потенции, создает себя в ней как целостность, повторяет в ней предыдущие потенции и предвосхищает последующие; однако одна из них — есть величайшая сила, в цвете и определенности которой являет себя целостность, ни в чем не ограничивая при этом жизнь, так же как вода не ограничивает жизнь рыбы или воздух — жизнь птицы. Для того чтобы все ступени необходимости явили себя в этой одной ступени как таковые, необходимо, чтобы индивидуальность двигалась по пути своего развития, проходила свою метаморфозу, чтобы все, принадлежащее господствующей потенции, слабело и умирало; в несчастье же переходного периода, в том, что новое образование в своем росте не освобождается полностью от прошлого, и коренится позитивное. И хотя природа продолжает свое равномерное движение внутри определенного образа, не механически равномерное, а равномерно ускоряющееся движение, она тем не менее наслаждается каждым новым созданным ею образом; совершив в него скачок, она пребывает в нем некоторое время. Подобно тому как бомба в кульминации

взрыва совершает скачок, а затем на мгновение замирает, или как доведенный до определенной температуры металл не плавится, как воск, а внезапно приходит в жидкое состояние и остается в нем (ибо явление есть переход в нечто абсолютно противоположное, следовательно, оно бесконечно, и этот выход противоположного из бесконечности или из своего небытия есть скачок, и паличное бытие образа в его возрожденной силе есть сначала для самого себя, прежде чем оно осознает свое отношение к чуждому), так же и развивающаяся индивидуальность содержит в себе как радость такого скачка, так и пребывание в наслаждении своей новой формой до того момента, когда она постепенно начинает открываться негативному и в своей гибели обнаруживает ту же внезапность и хрупкость.

Если философия нравственности научится постигать эту необходимость и совокупность ее содержания, а также ее определенность как абсолютно связанные с духом, как его живое тело, и противопоставит себя формализму, рассматривающему все то, что он может подвести под понятие особенности как случайное и мертвое, то философия нравственности познает одновременно и то, что эта жизненность индивидуальности вообще, какой бы ни была ее форма, есть формальная жизненность. Ибо ограниченность того, что принадлежит необходимости, будучи, правда, абсолютно принята в индифференцию, есть тем не менее лишь часть необходимости, а не сама абсолютная целостная необходимость; следовательно — всегда есть несовпадение абсолютного духа и его формы. Однако в поисках этого абсолютного образа ей не следует обращаться к бесформенности космополитизма или к пустоте деклараций о правах человека и такой же пустоте государства народов и мировой республики²³, ибо подобные абстракции и формальности содержат прямую противоположность нравственной жизненности и по своей сущности оппозиционны и революционны по отношению к индивидуальности. Напротив, высокой идеи абсолютной нравственности должна быть придана прекраснейшая форма. И поскольку абсолютная идея есть в себе самой абсолютное созерцание, вместе с ее конструкцией непосредственно определена и самая чистая, и самая свободная индивидуальность, в ко-

торой дух с совершенной объективностью созерцает сам себя в своем образе и полностью, не возвращаясь к себе из созерцания, непосредственно познает само созерцание как самого себя, будучи именно поэтому абсолютным духом и совершенной нравственностью. Вместе с тем, согласно пзображенному выше способу, эта нравственность, отстраняя от себя переплетение с негативным (ибо то, что мы до сих пор именовали позитивным, рассмотренное само по себе, есть, как показал сам предмет, негативное), противопоставляет его себе в качестве объективного и судьбы; и тем, что она сознательно предоставляет ему, жертвуя частью самой себя, власть и царство, она сохраняет свою собственную жизнь в незапятнанности этим негативным.