

---

## ВВЕДЕНИЕ

### § 1

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

*Примечание.* Философия занимается идеями; поэтому она не занимается тем, что обычно называют только *понятиями*; более того, она показывает их односторонность и неистинность, а также и то, что лишь *понятие* (не то, что, как часто приходится слышать, называют так и что на самом деле есть лишь абстрактное рассудочное определение) обладает *действительностью* и обладает ею таким образом, что само сообщает ее себе. Все, что не есть эта положенная самим понятием действительность, есть переходящее *наличное бытие*, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, не-истина, заблуждение и т. п. *Структура* (die Gestaltung), которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть другой существенный для познания самого понятия момент идеи, отличный от *формы*, которая есть только *понятие*.

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

## § 2

Наука о праве есть *часть философии*. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета. В качестве части она имеет определенную *исходную точку*, которая есть результат истина того, что ей *предшествует* и что составляет ее так называемое *доказательство*. Поэтому понятие права по своему *становлению* трактуется вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся, и его следует принимать как *данное*.

*Примечание.* Следуя формальному, а не философскому методу наук, обычно ищут и требуют прежде всего *дефиницию* ради сохранения по крайней мере внешней научной формы. Впрочем, наука о позитивном праве может не очень заботиться об этом хотя бы потому, что она преимущественно видит свою цель в том, что правомерно, т. е. каковы особенные законодательные определения; поэтому и было предостерегающе сказано: *omnis definitio in iure civili periculosa*<sup>2</sup>. И в самом деле, чем бессвязнее и самопротиворечивее определения права, тем менее возможны в нем дефиниции, ибо они должны содержать общие определения, а в общих определениях непосредственно обнаруживается противоречивое, здесь — неправовое во всей его очевидности. Так, например, в римском праве невозможна дефиниция *человека*<sup>3</sup>, ибо раба нельзя было подвести под это понятие, которое скорее нарушается его положением; столь же опасной оказалась бы во многих отношениях дефиниция собственности и собственника. Дедуцируется же дефиниция обычно из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от особых случаев, причем основой служат чувства и представления людей. Правильность дефиниции определяют затем в зависимости от ее соответствия существующим представлениям. При этом методе отодвигается на задний план то, что единствено существенно в научном отношении, в отношении содержания, — *необходимость предмета в себе и для себя* (здесь права), в отношении же формы — *природа понятия*. В философском познании главным является *необходимость* понятия, а движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию. Поскольку таким образом его *содержание для себя* необходимо, только затем следует обратить внимание на то, что соответствует ему в представлениях и языке. Однако понятие для себя в своей

*истине* и это же понятие в *представлении* не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если, однако, представление не должно и по своему содержанию, то можно показать, что понятие и по своей сущности налично в нем, т. е. представление может быть возведено в форму понятия. Однако такое представление настолько не есть мерило и критерий для самого себя необходимого и истинного понятия, что оно, напротив, должно брать из него свою истинность, поправлять и познавать себя, исходя из него. Но если этот способ познания со своими формальными приемами дефиниций, умозаключений, доказательств и т. п. в известной степени оставлен, то он обрел дурную замену в виде другой манеры, состоящей в том, чтобы непосредственно улавливать и утверждать идеи вообще, тем самым и идею права и его дальнейшие определения как *факты сознания*<sup>4</sup> и делать источником права естественное или усиленное чувство, свою *собственную душу и восторженность*<sup>5</sup>. Если этот метод наиболее удобный, то он вместе с тем наименее философский, не говоря уже здесь о других сторонах этого воззрения, не только связанных с познанием, но и непосредственно относящихся к действиям. Если первый метод, будучи формальным, все-таки требует *формы* понятия в виде дефиниций и *формы необходимости* познания в виде доказательства, то манера непосредственного сознания и чувства делает своим принципом субъективность, случайность и произвольность знания. В чем состоит научный метод философии, предполагается здесь известным из философской логики.

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

### § 3

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

шений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости*; β) вследствие необходимости, чтобы система законодательного права содержала *применение общего понятия к особенному, данному извне состоянию предметов и случаев — применение*, которое является уже не спекулятивным мышлением и развитием понятия, а рассудочным подведением частного под общее; γ) вследствие требующихся для принятия *решений* в действительности *последних определений*.

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

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

мым утратил свой смысл и свое право. Так, например, если в качестве довода в пользу сохранения монастырей указывают на их заслуги в деле возделывания и заселения пустыней, на сохранение ими учености посредством преподавания, переписывания рукописей и т. д. и эти заслуги рассматриваются как основание и определение их дальнейшего существования, то из этого скорее следует, что в совершенно изменившихся обстоятельствах они, во всяком случае в этом отношении, стали совершенно излишними; а их существование неподобающим. Поскольку историческое значение, историческое установление и объяснение возникновения предмета и философское воззрение на его возникновение и понятие находятся в различных сферах, поскольку их отношение друг к другу может быть безразличным. Поскольку же это спокойное отношение не всегда соблюдается даже при рассмотрении научных вопросов, я приведу еще кое-какие соображения по этому вопросу, содержащиеся в учебнике господина Гуго<sup>9</sup> «Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts», которые дадут нам также дальнейшее разъяснение вышеуказанной манеры противополагания. Господин Гуго говорит там (5 изд. § 53), «что Цицерон хвалит «Двенадцать таблиц», имея при этом в виду философов<sup>10</sup>, «философ же Фаворин<sup>11</sup> относится к ним совершенно так, как с тех пор ряд великих философов относились к позитивному праву». Г-н Гуго там же раз и навсегда дает готовое объяснение подобному отношению, которое, по его мнению, основано на том, что «Фаворин был так же далек от понимания Двенадцати таблиц, как философы от понимания позитивного права». Что касается наставления, данного философу Фаворину юристом Секстом Цецилием<sup>12</sup>, которое приводится у Геллия<sup>13</sup> (Gellius, noст. Atti. XX.I), то в нем прежде всего высказывается пребывающий и истинный принцип оправдания того, что по своему содержанию лишь позитивно. «*Non ignoras*, — очень хорошо говорит Цецилий Фаворину, — *legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitata praesentium rationibus, proque vitiis, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti; neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur.* Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia tamen haec oblitterata et operta sunt civitatis opulentia etc.»<sup>14</sup>. Эти законы постольку позитивны, поскольку их значение и целесообразность

коренятся в обстоятельствах и тем самым вообще имеют только историческую ценность, поэтому они и носят переходящий характер. Мудрость законодателей и правительства, проявившаяся в том, что они сделали и установили исходя из существующих обстоятельств и условий времени, — дело особое и должно быть оценено историей, и признание истории будет тем более глубоко, чем более оно будет поддержано с философской точки зрения. Что же касается дальнейшего оправдания «Двенадцати таблиц» от обвинений Фаворина, то в этой связи я приведу в качестве примера еще одно высказывание Цецилия, в котором он применяет бессмертный обман рассудочного метода и его резонерства, состоящий в том, что в пользу дурного дела приводят веское основание, полагая, будто оно этим оправдано. В защиту отвратительного закона, который по истечении срока ссуды давал право кредитору убить должника или продать его в рабство, а если было несколько кредиторов, то отрезать от должника куски и таким образом разделить его между ними, причем если кто-нибудь отрежет слишком много или слишком мало, то из этого для него не должно возникнуть никакого юридического ущерба (пункт, который весьма пригодился бы шекспировскому Шейлоку из «Венецианского купца» и был бы им с благодарностью принят), — в пользу этого закона Цецилий приводит то веское основание, что тем самым были упрочены верность и доверие друг к другу, и этот закон, именно из-за его отвратительности, никогда не применялся. В своем бесмысленном рассуждении он упускает из виду не только соображение, что именно этим установлением уничтожается упомянутое намерение — упрочить верность и доверие друг к другу договаривающихся сторон, но и то, что он сам непосредственно вслед за этим приводит в качестве примера, что закон о лжесвидетельстве не оказал ожидаемого действия вследствие чрезмерной суровости установленного им наказания. А что имеет в виду г. Гуго, говоря, что Фаворин не понимал названного закона, сказать трудно; понять его может каждый школьник, и лучше всех понял бы этот столь выгодный для него пункт данного закона Шейлок; под пониманием г. Гуго имеет, по-видимому, в виду лишь ту рассудочную образованность, которая усматривает в подобном законе лишь веское основание и успокаивается на этом. В другом непонимании, в котором Цецилий также уличает Фаворина, философ может, не испытывая стыда, признаться, а именно в непонимании того, что *jumentum* (а не *arcera*), которое по закону необходимо дать больному,

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

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

воведы; последнее доказывает тот *поразительный* факт, что ни у кого мы не встречаем столько *трихотомий*, как у классиков юриспруденции и у Канта». Эта восхваляемая Лейбницием последовательность представляет собой, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики, и вообще каждой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная наука не имеет ничего общего. К тому же именно *непоследовательность* римских юристов и преторов следует считать одним из их величайших достоинств, которое позволяло им отступать от несправедливых и отвратительных институтов; они были вынуждены *callide* измышлять пустые словесные различия (называть, например, *bонorum possessio* то, что по существу было также наследством) и даже нелепые уловки (а нелепость есть также непоследовательность), чтобы тем самым следовать букве «Двенадцати таблиц», например посредством *fictio*, *улжубиц*, что *filia patroni* есть *filius*<sup>15</sup> (*Heinecc. Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24). Но уж просто смешно, что классики римской юриспруденции сопоставляются с Кантом на том основании, что у них встречается несколько *трихотомических* делений, в особенности на основании приведенных в примечании 5 примеров, и что нечто подобное называется развитием понятий.

#### § 4

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

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

указано (§ 2), дана лишь в связи целого. Основные черты этой предпосылки, заключающиеся, в том, что дух есть ближайшим образом *интеллигенция* и что определения, посредством которых он в своем развитии движется вперед — от *чтобы* через *представление* к *мышлению*, — это путь порождения себя как *воли*, которая в качестве практического духа вообще есть ближайшая истина интеллекта, — эти основные черты я изложил в моей «Энциклопедии философских наук» (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать дальнейшее развитие этих мыслей. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил, нелегко отыскать философскую науку, которая находилась бы в таком плохом состоянии и была бы столь запущена, как *учение о духе*, именуемое обычно психологией<sup>16</sup>. В отношении указанных в этом и в следующих параграфах введения моментов понятия воли, которые суть результат упомянутой предпосылки, можно, впрочем, для облегчения представления сослаться на самосознание каждого человека. Каждый обнаружит в себе прежде всего способность абстрагироваться от всего, что есть, и также способность определять самого себя, полагать в себе посредством себя любое содержание и найти в своем самосознании примеры для дальнейших определений.

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

тическим отношением, но они не представляют собой двух способностей — воля есть особый способ мышления: мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влече́ние сообщить себе наличное бытие.

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

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

### § 5

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

*Примечание.* Те, кто рассматривают мышление как особую своеобразную способность, отделенную от воли, в качестве также своеобразной способности и даже ставят мышление ниже воли, особенно доброй воли, сразу же обнаруживают, что ничего не знают о природе воли; это замечание нам еще часто придется делать, говоря о данном предмете. Если одна определенная здесь сторона воли, абсолютная возможность абстрагироваться от любого определения, в котором я себя нахожу или которое положено мною в меня, бегство от всякого содержания как ограничения, — если одна эта сторона есть то, к чему воля определяет себя как к свободе или что представление фиксирует для себя как свободу, то это негативная, или рассудочная, свобода. Это свобода пустоты, которая, возведенная в действительный образ и страсть и оставаясь вместе с тем только теоретической, представляет собой в области религии фанатизм индуского чистого созерцания, а обращаясь к действительности, становится как в области политики, так и в области религии фанатизмом разрушения всего существующего общественного порядка и устраниением всех подозреваемых в приверженности к порядку, а также

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

*Прибавление.* В этом элементе воли заключено, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Только человек может отказаться от всего, даже от своей жизни: он может совершить самоубийство. Животное этого не может; оно всегда остается лишь отрицательным, остается в чуждом ему определении, к которому оно лишь привыкает. Человек есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек есть эта сила, эта способность сообщить себе всеобщность, т. е. погасить всякую особенность, всякую определенность. Эта негативная, или рассудочная, свобода одностороння, однако в этой односторонности всегда содержится существенное определение, поэтому ее не следует отбрасывать, но недостаток рассудка состоит в том, что он возводит одностороннее определение в ранг единственного и высшего. В истории эта форма свободы часто встречается. У индуев, например, высшим считается пребывание лишь в знании своего простого тождества с собой, в этом пустом пространстве своей внутренней глубины, подобно бесцветному свету в чистом созерцании, и отказ от всякой жизненной деятельности, всякой цели, всякого представления. Таким способом человек становится *Брахмой*; между конечным человеком и Брахмой нет больше различия: всякое различие исчезло в этой всеобщности. Конкретнее эта форма проявляется в деятельном фанатизме в области как политической, так и религиозной жизни. Сюда относится, например, период террора во времена Французской революции, когда должно было быть уничтожено всякое различие талантов, всякого авторитета. Это было время

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

#### § 6

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

*Примечание.* Этот второй момент *определения*, так же как и первый, есть негативность, снятие в качестве первого, а именно снятие первой абстрактной негативности. Подобно тому как особенное содержится во всеобщем, второй момент уже содержится в первом и есть лишь *полагание* того, что первый уже есть *в себе*; первый момент как первое для себя не есть истинная бесконечность или *конкретная всеобщность*, понятие, а лишь нечто *определенное*, одностороннее; потому что он есть абстракция от всякой определенности, он сам не есть *без определенности*, и то, что он в качестве абстрактного должен быть односторонним, и есть его определенность, недостаточность и конечность. Различие и определение обоих названных моментов мы находим в философии Фихте, а также в философии Канта и т. д., но Я в философии Фихте — мы остановимся лишь на ней — как неограниченное (в первом положении фихтевского «Наукоучения») взято всецело как *позитивное* (оно есть, таким образом, рассудочная всеобщность, рассудочное тождество), так что это абстрактное Я есть *для себя истинное*, и поэтому к нему далее (во втором положении) *присоединяется ограничение — негативное* вообще, будь то в качестве данной, внешней границы или в качестве собственной деятельности Я. Постижение *негативности*, имманентной по всеобщей или тождественной, как в Я, было следующим шагом, который должна была сделать спекулятивная философия, — потребность, о которой не подозревают те, кто не постигает *дуализма бесконечности* и

конечности даже в имманентности и абстракции, как его постигает Фихте

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

#### § 7

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

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

та — лишь абстракции; конкретное и истинное (а все истинное конкретно) есть всеобщность, имеющая своей противоположностью особенное, которое посредством рефлексии в себя уравнено со всеобщим. Это единство есть единичность, но не в своей непосредственности как единица, как единичность в представлении, а по своему понятию (Энциклопедия философских наук, § 112—114), или, другими словами, эта единичность по существу не что иное, как само понятие. Два первых момента — что воля может от всего абстрагироваться и что она *также* и определена — собой или чем-то другим — легко допускаются и постигаются, так как для себя они неистинные рассудочные моменты, но третий, истинный и спекулятивный (а все истинное, поскольку оно постигается в понятии, может мыслиться лишь спекулятивно), есть то, во что рассудок, всегда называющий понятие непонятным, отказывается вникать. Доказательство и ближайшее разъяснение этого наиболее глубокого в спекуляции, бесконечности как негативности, соотносящейся с самой собой, этого последнего источника всякой деятельности, жизни и сознания, относится к сфере логики как чисто спекулятивной философии. Здесь можно еще заметить лишь то, что когда говорят: *воля* всеобщая, *воля* определяет себя, — то этим уже выражают, что воля есть *предполагаемый субъект*, или *субстрат*, но она не есть нечто готовое и всеобщее до своего определения, до снятия и идеализации этого определения, а есть воля лишь как эта себя в себе опосредующая деятельность и возвращение к себе.

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

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

#### § 8

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

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

### § 9

b) Поскольку определения воли вообще суть ее *собственные определения*, ее рефлектированное *в себе обособление*, они составляют *содержание*: Это содержание в качестве содержания воли есть для нее, согласно указанной в а) форме, цель, отчасти внутренняя или субъективная в представляющем волении, отчасти осуществленная, достигнутая через опосредование деятельности, переводящей субъективное в объективность.

### § 10

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

*Примечание.* Конечность состоит, согласно этому определению, в том, что то, что нечто есть *в себе* или по своему понятию, есть существование или явление, отличное от того, что оно есть *для себя*; так, например, абстрактная *внеположность* природы есть *в себе* пространство, а *для себя* — время. Здесь следует сделать два замечания. Во-первых, так как истинна только идея, то, если мы берем предмет (или определение) лишь таковым, как он есть *в себе* или в понятии, мы еще не имеем его в его истине; затем, что всякое нечто, как оно есть *в понятии* или *в себе*, также и существует, и это существование есть собственный образ предмета (как, например, выше — пространство); имеющееся в конечном различие в себе бытия и для себя бытия составляет вместе с тем его только *наличное бытие* или *явление* (непосредственный пример этого будет дан ниже, при рассмотрении природной воли, а затем формального права и т. д.). Рассудок останавливается на *в себе бытии* и называет свободу, взятую со стороны этого *в себе бытия, способностью*, тогда как она есть только *возможность*. Но он рассматривает это определение как абсолютное и вечное и считает его отношение к тому, что оно волит, вообще к его реальности лишь *применением* к данному материалу, не принадлежащим к сущности свободы; тем самым он имеет дело лишь с абстракцией свободы, а не с ее идеей и истиной.

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

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

#### §. 11

Воля, свободная сначала только *в себе*, есть *непосредственная*, или *природная*, воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, являются себя в непосредственной воле как *непосредственно* наличное содержание: это *влечения*, *вожделения*, *склонности*, посредством которых воля находит себя определенной от природы. Это содержание вместе с его развитыми определениями исходит, правда, из разумности воли и, таким образом, в себе разумно, но, отпущенное в такую форму непосредственности, оно еще не дано в форме разумности. Хотя *для меня* это содержание и есть вообще *мое*, однако форма разумности и упомянутое содержание еще различны, таким образом, воля есть *конечная в себе* воля.

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

*Прибавление.* Влечения, вожделения, склонности имеют и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его от этого не удерживает. Человек же как нечто совершенно неопределенное стоит над влечениями и может определять и полагать их в качестве своих. Влечение заключено в природе, но то, что я полагаю его в это я, зависит от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что влечение заключено в природе.

### § 12

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

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

### § 13

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

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

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

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

#### § 14

Конечная воля как лишь со стороны формы рефлектирующееся в себя и у себя сущее бесконечное Я (§ 5) стоит над содержанием, различными влечениями, а также и дальнейшими отдельными видами их осуществления и удовлетворения; вместе с тем оно в качестве лишь формально бесконечного связано этим содержанием как определением своей природы и своей внешней действительности; однако в качестве неопределенного Я оно не связано тем или иным содержанием (§ 6 и 11). Это содержание есть тем самым для рефлексии Я в себе лишь возможное, которое может или не может быть моим, а Я — возможность определить себя к тому или другому содержанию — выбирать между теми или другими внешними для него с этой стороны определениями.

#### § 15

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

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

волей. Когда говорят, что свобода состоит вообще в том, чтобы делать все, что угодно, то подобное представление свидетельствует о полнейшем отсутствии культуры мысли, в котором нет и намека на понимание того, что есть сами в себе и для себя свободная воля, право, нравственность и т. д. Рефлексия, *формальная* всеобщность и единство самосознания есть *абстрактная* уверенность воли в своей свободе; но она еще не есть ее *истина*, потому что она еще не имеет саму себя своим содержанием и целью, и субъективная сторона есть, следовательно, нечто другое, чем предметная; поэтому содержание этого самоопределения и остается только чем-то конечным. Произвол есть не воля в ее истине, а воля в качестве *противоречия*. В споре, который вели преимущественно в эпоху господства *Вольфовой* метафизики и который сводился к тому, действительно ли воля свободна, или знание о ее свободе следует считать иллюзией, речь шла по существу о произволе. *Детерминизм* справедливо противопоставлял уверенности этого абстрактного самоопределения *содержание*, которое в качестве *преднайденного* не содержитя в этой уверенности и потому приходит к ней извне, хотя это извне и есть влечеие, представление, вообще любым образом так наполненное сознание, что содержание не есть составной элемент самоопределяющей деятельности как таковой. Стало быть, так как лишь формальный элемент свободного самоопределения имманентен произволу, а другой элемент есть нечто ему данное, то произвол, если он выступает в качестве свободы, можно действительно назвать иллюзией. Во всякой рефлексивной философии, например в философии *Канта*, а затем в философии *Фриза*, представляющей собой доведенное до конца разжигание *Кантовой* философии, свобода не что иное, как эта *формальная* самодеятельность.

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

ей не соответствует ни одно из этих содержаний, и в одном из них она не находит поистине саму себя. В произволе содержится то, что содержание определяется быть моим не благодаря природе моей воли, а благодаря *случайности*: следовательно, я также завису от этого содержания — в этом и состоит противоречие, заключенное в произволе. Обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено действовать по своему произволу, между тем именно в произволе заключена причина его несвободы. Если я хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивид, а согласно понятиям нравственности вообще; в нравственном поступке я утверждаю значимость не самого себя, а сути. Совершая же нечто превратное, человек больше всего проявляет свою обособленность. Разумное — это дорога, по которой ходят каждый, на которой никто не выделяется. Когда великие художники завершают свое творение, можно сказать: да, таким оно должно быть; иными словами, обособленность художника совершенно исчезла и в произведении не проявляется никакая-либо манера. У Фидия нет своей манеры, самый образ живет и выступает из камня. Но чем хуже художник, тем отчетливее мы видим его самого, его обособленность и произвол. Если в рассмотрении произвола остановиться на том, что человек может хотеть того или иного, то это, правда, есть его свобода; однако если твердо помнить, что содержание дано, то человек определяется им и именно в этом аспекте уже не свободен.

#### § 16

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

#### § 17

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

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

*Прибавление.* Влечения и склонности суть ближайшим образом содержание воли, и лишь рефлексия выше их, но эти влечения сами становятся движущими силами, теснят друг друга, мешают друг другу и все требуют удовлетворения. Если я оттесняю все другие влечения, чтобы отдаваться одному из них, я оказываюсь в разрушительной ограниченности, ибо тем самым я отказался от моей всеобщности, которая есть система всех влечений. Столь же мало действительно и простое подавление влечений, к чему обычно прибегает рассудок, поскольку нельзя указать меру этого предписания, и подобное требование завершается обычно скучой общих фраз.

#### § 18

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

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

### § 19

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

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

### § 20

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

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

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

#### § 21

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

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

нее; лишила бы человека всякой истины, ценности и достоинства.

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

## § 22

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

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

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

### § 23

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

### § 24

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

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

### § 25

*Субъективным* применительно к воле вообще называется сторона ее самосознания, единичности (§ 7) в отличие от в себе сущего понятия; поэтому ее субъективностью называется а) чистая форма, абсолютное единство самосознания с собой, в котором оно как Я-Я просто внутренне и есть абстрактное самодовлечение — чистая достоверность самой себя, отличная от истины; β) особенность воли в качестве произвола и случайного содержания любых це-

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

#### § 26

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

*Примечание.* Эти логические определения субъективности и объективности даны здесь с той особой целью, чтобы, поскольку мы в дальнейшем часто будем употреблять эти термины, со всей решительностью указать, что с ними дело обстоит так же, как с другими различиями и противоположными определениями рефлексии, а именно, что благодаря их конечности и тем самым их диалектической природе они переходят в свою противоположность. Значение же других такого рода определений противоположности остается неизменным для представления и рассудка, так как их тождество еще *внутреннее*. Напротив, в воле такие противоположности, которые должны быть абстрактными и вместе с тем определениями *воли*, могущей быть познанной только как нечто *конкретное*, сами ведут к этому их тождеству и к смешению их значений — к смешению, которое совершается рассудком лишь бессознательно. Таким образом, воля как *в себе сущая* свобода есть сама субъективность, а последняя есть, следовательно, ее понятие и тем самым ее объективность; конечность же есть ее субъективность в противоположность объективности, однако именно в этой противоположности воля не *у себя*, переплетена с объектом, и ее конечность состоит также и в том, что она не субъективна и т. д. Поэтому смысл субъективного или объективного в воле должен быть в дальнейшем каждый раз понят из контекста, указывающего, какое положение они занимают в соотношении с *тотальностью*.

*Прибавление.* Обычно полагают, что субъективное и объективное твердо противостоят друг другу. Однако это не так, ибо они скорее переходят друг в друга, поскольку они не абстрактные определения, подобно позитивному и негативному, а имеют уже более конкретное значение. Если мы рассмотрим сначала выражение субъективное, то окажется, что это может означать цель только определенного субъекта. В этом смысле очень плохое произведение искусства, которое не достигло поставленной цели, лишь субъективно. Однако это выражение может быть применено и к содержанию воли, тогда оно приблизительно означает то же, что произвольное: субъективное содержание есть содержание, принадлежащее только субъекту. Так, например, дурные поступки — поступки только субъективные. Субъективным может быть также названо то чистое пустое Я, имеющее своим предметом лишь самого себя и обладающее силой абстрагироваться от всякого дальнейшего содержания. Субъективность имеет, следовательно, как совершенно частное, так и высоконравомерное значение, так как все, что я должен признать, имеет своей задачей стать моим и обрести во мне силу. Бесконечная жадность субъективности и состоит в том, чтобы сосредоточить и поглотить все в этом простом источнике чистого Я. Не менее различно можно понимать и объективное. Под объективным можно понимать все, что мы делаем для себя предметным, будь то действительно существующее или только мысли, которые мы противопоставляем себе; под этим выражением понимают также непосредственность наличного бытия, в котором должна реализоваться цель; даже если эта цель носит совершенно частный и субъективный характер, мы называем ее объективной, когда она является себя. Но объективна и та воля, в которой есть истина. Так, Божия воля, нравственная воля объективны. И наконец, объективной можно назвать и такую волю, которая полностью погружена в свой объект, детскую волю, связанную с доверием и не обладающую субъективной свободой, а также рабскую волю, которая еще не знает себя свободной и поэтому есть безвольная воля. В этом смысле объективна всякая воля, которая действует, руководствуясь чужим авторитетом, и еще не завершила бесконечного возвращения в себя.

#### § 27

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

свобода была для него предметом, объективным как в том смысле, чтобы она была в качестве разумной системы его самого, так и в том смысле, чтобы она была непосредственной действительностью (§ 26), чтобы быть для себя, быть в качестве идеи тем, что воля есть в себе; абстрактное понятие идеи воли есть вообще *свободная воля, волящая свободную волю*.

#### § 28

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

#### § 29

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

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

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

### § 30

Право есть нечто *святое вообще* уже потому, что оно есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы. *Формализм* же права (а затем и формализм обязанности) возникает из различия между ступенями в развитии понятия свободы. По сравнению с более формальным, т. е. *более абстрактным* и поэтому более ограниченным, правом та сфера и ступень духа, на которой он довел в себе до определенности и действительности содержащаяся в его идее дальнейшие моменты, имеет в качестве *более конкретной* в себе, более богатой и истинно всеобщей и более высокое право.

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

### § 31

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

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

### § 32

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

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

*Примечание.* В более спекулятивном смысле способ наличного бытия понятия и его определенность — одно и то же. Однако следует заметить, что моменты, результат которых есть определенная далее форма, предшествуют ей в научном развитии идеи как определения понятия, но не во времени развитии как образования. Так, идея, определенная как семья, имеет своей предпосылкой определения понятия, результатом которых она будет представлена в дальнейшем изложении. Однако то, что внутренние предпосылки и для себя уже существуют как образования, как право собственности, договор, моральность, — это другая сторона развития, которое лишь в высшей, более завершенной стадии образования приходит к этому свойственному ей оформленному наличному бытию своих моментов.

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

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

## ДЕЛЕНИЕ

### § 33

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

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

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

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

Но нравственная субстанция есть также

а) *природный дух*; — семья;  
б) в своем *раздвоении и явлении*; — *гражданское общество*;

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

дух а) народа, проходя β) через отношение друг к другу особенных духов различных народов, γ) получает действительность и открывается во всемирной истории как всеобщий мировой дух, право которого есть *наивысшее*.

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

*Прибавление.* Говоря здесь о праве, мы имеем в виду не только гражданское право, которое обычно под этим понимают, но также и моральность, нравственность и всемирную историю, которые также сюда относятся, так как понятие объединяет мысли согласно истине. Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна прежде всего дать себе наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия суть вещи, другими словами, внешние предметы. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*, — сфера формального и абстрактного права; в эту сферу с таким же основанием должна входить и собственность в ее опосредованной форме в виде *договора*, и право в его нарушении, как *преступление* и *наказание*. Свобода, которую мы здесь

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